

IUS
ECCLESIAE

Direttore

JOAQUÍN LLOBELL

Segretario di redazione

JESÚS MIÑAMBRES

Direttore responsabile

DAVIDE CITO

*

La redazione di «Ius Ecclesiae» è curata dai docenti
della Facoltà di Diritto Canonico
della Pontificia Università della Santa Croce
Via dei Farnesi 82, I 00186 Roma,
tel. +39 06 68164500, fax +39 06 68164600, iusecc@pusc.it

*

Nihil obstat: J. T. Martín de Agar

Imprimatur: Vicariato di Roma

Roma, 11 luglio 2012

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

ISSN 1120-6462

ISSN ELETTRONICO 1972-5671

Rivista associata all'Unione Stampa Periodica Italiana.



*

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

Si invitano gli autori ad attenersi, nel predisporre i materiali da consegnare
alla redazione e alla casa editrice, alle norme specificate nel volume

FABRIZIO SERRA, *Regole editoriali, redazionali & tipografiche*,

Pisa · Roma, Serra, 2009².

IUS ECCLESIAE

RIVISTA INTERNAZIONALE
DI DIRITTO CANONICO

VOL. XXIV · N. 2 · 2012

PONTIFICIA UNIVERSITÀ DELLA SANTA CROCE

FABRIZIO SERRA EDITORE

PISA · ROMA

Rivista quadrimestrale

*

Amministrazione e abbonamenti

FABRIZIO SERRA EDITORE S.r.l.

Casella postale n. 1, Succursale n. 8, I 56123 Pisa, fse@libraweb.net

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.*

I pagamenti possono essere effettuati tramite versamento su c.c.p. n. 17154550
o tramite carta di credito (*American Express, Visa, Eurocard, Mastercard*).

*

Sono rigorosamente vietati la riproduzione, la traduzione, l'adattamento,
anche parziale o per estratti, per qualsiasi uso e con qualsiasi mezzo effettuati,
compresi la copia fotostatica, il microfilm, la memorizzazione elettronica, ecc.,
senza la preventiva autorizzazione scritta della

Fabrizio Serra editore, Pisa · Roma.

Ogni abuso sarà perseguito a norma di legge.

Proprietà riservata · All rights reserved

© Copyright 2012 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.*

*

www.libraweb.net

Stampato in Italia · Printed in Italy

SOMMARIO

DOTTRINA

Studi sul Diritto patrimoniale canonico

- J. MIÑAMBRES, *La 'stewardship' (corresponsabilità) nella gestione dei beni temporali della Chiesa* 277
M. RIVELLA, *Buon governo e corresponsabilità* 293
D. ZALBIDEA, *Corresponsabilidad (stewardship) y derecho canónico* 303

Altri studi

- G. BONI, *La canonizzazione dei santi combattenti nella storia della Chiesa: linee ricostruttive di una ricerca* 325
W. GÓRALSKI, *La canonistica polacca oggi* 349
G. M. MORÁN, *La canonística medieval y su contribución al desarrollo del pensamiento constitucional contemporáneo* 359
G. NEDUNGATT, *The Eastern Code on the Apostolate of Religious Needs Revision* 381
B. F. PIGHIN, *Le ordinazioni episcopali senza mandato pontificio e le loro conseguenze canoniche* 401

RASSEGNA DI BIBLIOGRAFIA

Recensioni

- AA. VV., *La deontologia degli operatori dei Tribunali ecclesiastici* (F. Catozzella) 423
M. DEL POZZO, *I luoghi della celebrazione "sub specie iusti" altare, tabernacolo, custodia degli oli sacri, sede, ambone, fonte battesimale, confessionale* (A. Perlasca) 426
P. ERDÖ, SZ. A. SZUROMI (a cura di), *Proceedings of the Thirteenth International Congress of Medieval Canon Law, Esztergom, 3-8 August 2008* (T. Sol) 429
R. FUSCO, G. ROCCA (a cura di), *Nuove forme di vita consacrata* (V. Lizzio) 434
F. VON GENTZ, *L'Origine e i principi della rivoluzione americana a confronto con l'origine e i principi della rivoluzione francese* (G. Brienza) 441
D. LE TOURNEAU, *Manuel de Droit Canonique* (N. Castello-Branco Bastos) 445
J. G. NAVARRO FLORIA (Coordinador) – J. BAQUERO – E. X. GOMES –

- N. PADILLA – V. PRIETO – J. J. RUDA SANTOLARIA, *Acuerdos y concordatos entre la Santa Sede y los países americanos* (A. Filipazzi) 448
- D. TETI, V. TETI (a cura di), *Statuti e Riti della Congregazione del S.S. ° Crocefisso eretta nella Chiesa Madre di questa Terra di S. ° Nicola* (F. Marti) 451

DOCUMENTI

Atti di Benedetto XVI

- Motu proprio “Quaerit semper”*, 30 agosto 2011 (con nota di J. LLOBELL, *La competenza e la procedura per la dispensa “super quolibet matrimonio non consummato” nel m.p. “Quaerit semper”*) 457

Atti della Santa Sede

- SUPREMO TRIBUNALE DELLA SEGNETURA APOSTOLICA, *Decretum generale exsecutorium “Saepe saepius” de actis iudicialibus conservandis*, 13 agosto 2011 (con commento di A. PERLASCA) 483

Atti delle Conferenze episcopali

- CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, CONSIGLIO PERMANENTE, *Nota L'accesso nelle chiese*, 31 gennaio 2012 (con nota di M. RIVELLA) 493

COLLABORATORI DI QUESTO FASCICOLO

GERALDINA BONI, Ordinario di Diritto canonico e di Storia del diritto canonico. Università di Bologna.

WOJCIECH GÓRALKI, Ordinario di Diritto matrimoniale canonico. Università Cardinale Stefan Wyszyński di Varsavia.

JESÚS MIÑAMBRES, Ordinario di Diritto patrimoniale canonico. Pontificia Università della Santa Croce.

GLORIA MORÁN, Catedrático di Diritto ecclesiastico. Università di A Coruña (Spagna).

GEORGE NEDUNGATT, S. J., Emerito di Diritto Canonico. Pontificio Istituto Orientale (Roma).

MAURO RIVELLA, Giudice Tribunale Ecclesiastico Regionale Piemontese. Torino.

DIEGO ZALBIDEA, Docente di Diritto patrimoniale canonico. Università di Navarra (Spagna).

Hanno collaborato anche: S. AUMENTA, G. BRIENZA, N. CASTELLO-BRANCO BASTOS, F. CATOZZELLA, A. FILIPAZZI, V. LIZZIO, J. LLOBELL, F. MARTI, A. PERLASCA, T. SOL.

DOTTRINA

Studi sul Diritto patrimoniale canonico

LA 'STEWARDSHIP' (CORRESPONSABILITÀ) NELLA GESTIONE DEI BENI TEMPORALI DELLA CHIESA*

JESÚS MIÑAMBRES

ABSTRACT: La gestione dei beni temporali della Chiesa costituisce uno dei campi in cui l'idea di *stewardship* proposta dai vescovi degli Stati Uniti nel loro documento del 1992 può essere applicata. Le realizzazioni pratiche americane non sono esportabili direttamente in altri contesti sociali ed ecclesiali, ma lo studio dell'idea stessa può offrire nuovi spunti per la ricerca anche in Europa. Per questo motivo è stato costituito il "gruppo di ricerca" CASE (Corresponsabilità, Amministrazione e Sostegno Economico alla Chiesa) per lo studio della *stewardship* in Europa. L'articolo sviluppa alcune linee che potrebbero essere seguite nella ricerca canonica su questi argomenti e in particolare nel campo del Diritto patrimoniale.

PAROLE CHIAVE: Stewardship. Corresponsabilità. Amministrazione dei beni temporali. Sostegno economico alla Chiesa.

ABSTRACT: The bishops of the United States of America proposed in 1992 the idea of "stewardship" as applicable to the Church. Although its implementation may not be imported into other countries outside of the United States, the study of this idea may open new perspectives for the academic research also in Europe. For this purpose a new "research group" CASE has been instituted for the study of stewardship in Europe. This article presents some lines of research on the idea of stewardship in the field of Canon Law and specifically of Patrimonial Canon Law.

KEYWORDS: Stewardship. Co-responsibility. Administration of Temporal Goods. Financing of the Church.

SOMMARIO: 1. Presentazione. – 2. Contesto storico di redazione del documento americano. – 3. Il documento dei Vescovi americani. – 4. La "stewardship" nello studio della gestione dei beni ecclesiastici. a. Responsabilità nell'amministrazione:

* Il testo raccoglie le idee espresse in un seminario per professori della Facoltà di Diritto canonico della Pontificia Università della Santa Croce il 20 ottobre 2011 (*La 'stewardship' (corresponsabilità): una proposta dei Vescovi americani per un nuovo approccio alla gestione dei beni temporali della Chiesa*), integrate da quelle apportate in un altro intervento tenuto nella Giornata di studio sul Diritto Patrimoniale Canonico il 23 novembre 2011 (*Creazione di un gruppo interdisciplinare sul sostentamento della Chiesa*). Frutto di quest'ultima è stata la nascita appunto di un gruppo europeo di ricerca su corresponsabilità, amministrazione e sostegno economico alla Chiesa (CASE), che sponsorizza la pubblicazione di questo lavoro e dei due successivi.

trasparenza. b. I contributi misurabili in tempo, talento e denaro. c. Sostegno economico della Chiesa. d. Altri risvolti nella gestione dei beni ecclesiastici. – 5. Partecipazione negli organi collettivi. – 6. Rivalutazione della condizione secolare dei laici. – 7. Alcune iniziative in corso. – 8. Considerazione conclusiva.

1. PRESENTAZIONE

UNO degli aspetti più frequentemente studiati dalla riflessione ecclesiological dell'ultimo mezzo secolo sul mistero della Chiesa è la sua dimensione di comunione: comunione “dei santi”, come recita la professione di fede,¹ e comunione visibile di vita.² Anche il magistero ha fatto sua questa sottolineatura, e così il Beato Giovanni Paolo II riproponeva la comunione come nozione centrale all'inizio del terzo millennio: «Fare della Chiesa la casa e la scuola della comunione: ecco la grande sfida che ci sta davanti nel millennio che inizia, se vogliamo essere fedeli al disegno di Dio e rispondere anche alle attese profonde del mondo».³ Avvertiva immediatamente che non occorre affrettare con interventi operativi il raggiungimento di tale traguardo, ma piuttosto promuovere dappertutto una “spiritualità della comunione”.⁴ Tuttavia, gli interventi operativi appaiono imprescindibili se si vuole rendere concreto, vincolante e giuridicamente esigibile il comportamento “giusto” per la costruzione della comunione visibile che mostra e avvia già su questa terra la futura “definitiva” comunione dei santi.⁵ Nel contesto di tali realizzazioni operative della comunione visibile può essere inserita la trattazione della “stewardship”, come proposta dai Vescovi degli Stati Uniti d'America in un documento del 1992, nuovamente editato nel 2002.⁶

In realtà l'idea della “stewardship” è molto generica. La nozione viene adoperata frequentemente per indicare la responsabilità dell'umanità nei confronti del creato in ambito ecologico,⁷ oppure per richiamare la “fidelizzazione” dei donanti nelle campagne di “fund raising”,⁸ o un peculiare stile di “governance” o di “leadership” delle diverse strutture (imprenditoriali,

¹ Cfr. GIOVANNI PAOLO II, *Catechismo della Chiesa cattolica*, n. 946.

² Quella determinata in qualche modo dal can. 205 CIC: «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».

³ GIOVANNI PAOLO II, Lett. Ap. *Novo millennio ineunte*, 6 gennaio 2001 (AAS 93 [2001] 266-309), n. 43.

⁵ Cfr. CONCILIO VATICANO II, cost. dogm. *Lumen gentium*, n. 48.

⁶ USCCB, *Stewardship: A Disciple's Response*, Tenth Anniversary Edition, Washington, DC 2002, in <http://usccb.org/stewardship/disciplesresponse.pdf>

⁷ Cfr., ad es., T. WHITMORE-M.A. RYAN, *The Challenge of Global Stewardship. Roman Catholic Responses*, Notre Dame (IN) 1997.

⁸ Cfr., ad es., R.D. BARRET-M.E. WARE, *Planned Giving Essentials: A Step-by-Step Guide to Success*, Gaithersburg 2002 (2nd ed.).

non profit, pubbliche, ecc.) caratterizzato dalla consapevolezza della condizione di servitore della comunità di chi si trova al suo vertice.⁹

Nell'ambito della fede, "stewardship" e "steward" sono i termini adoperati dalle traduzioni inglesi della Sacra Scrittura per riportare quello che in italiano viene tradotto come "amministrazione" e "amministratore".¹⁰ Uno dei testi tradotti con questi termini è il passo della prima lettera di Pietro (1Pt 4,10): «Ciascuno viva secondo la grazia ricevuta, mettendola a servizio degli altri, come buoni amministratori [*stewards*] di una multiforme grazia di Dio». ¹¹ Questo testo della Scrittura è spesso citato per fare riferimento alla corresponsabilità di tutti i fedeli nella costruzione della comunione della Chiesa, perché richiama "ciascuno" dei fedeli e li denomina "amministratori di (...) grazia di Dio" (ricevitori, depositari ed elargitori), "a servizio degli altri".

I vescovi americani (United States Conference of Catholic Bishops) hanno aperto con questa citazione del Nuovo Testamento un loro documento ("pastoral letter") intitolato "Stewardship: A Disciple's Response",¹² pubblicato nel 1992, che ha originato un movimento di rinnovamento della comunione nella Chiesa che vive negli Stati Uniti, e ha portato ad una nuova comprensione di quell'aspetto della comunione che viene abitualmente denominato "corresponsabilità".¹³

In questo studio vorrei esporre brevemente alcune conseguenze che a mio giudizio può avere la prospettiva addotta dal documento dei vescovi americani nella comprensione dei rapporti giuridici che riguardano i beni temporali della Chiesa in generale e i beni ecclesiastici in particolare.¹⁴

L'uso della parola inglese "stewardship", anziché di un termine italiano

⁹ Cfr., ad es., il classico R.K. GREENLEAF, *Servant Leadership. A journey into the Nature of Legitimate Power & Greatness*, Mahwah (NJ) 2002; P. BLOCK, *Stewardship: Choosing Service over Self-Interest*, San Francisco 1993.

¹⁰ Ad esempio, *Lc 12,42-43*: «Qual è dunque l'amministratore [*steward*] fedele e saggio, che il Signore porrà a capo della sua servitù, per distribuire a tempo debito la razione di cibo? Beato quel servo che il padrone, arrivando, troverà al suo lavoro»; oppure, *Lc 16,1*: «Diceva anche ai discepoli: «C'era un uomo ricco che aveva un amministratore [*steward*], e questi fu accusato dinanzi a lui di sperperare i suoi averi».

¹¹ In inglese: «As each one has received a gift, use it to serve one another as good stewards of God's varied grace».

¹² USCCB, *Stewardship: A Disciple's Response*, Tenth Anniversary Edition, Washington, DC 2002, in <http://usccb.org/stewardship/disciplesresponse.pdf>.

¹³ «Idea maestra del Concilio» la chiamò il Card. Suenens nel 1968 (L.J. SUENENS, *La corresponsabilité dans l'Église d'aujourd'hui*, Paris 1968, p. 7).

¹⁴ Oltre la bibliografia specifica che richiamerò in seguito, può essere interessante consultare le idee generali (anche se non tutte condivise) espresse nei due studi seguenti: A MONTAN, *Responsabilità ecclesiale, corresponsabilità e rappresentanza*; e P. GHERRI, *Corresponsabilità e Diritto: il Diritto amministrativo*, entrambi pubblicati in P. GHERRI (ED.), *Responsabilità ecclesiale, corresponsabilità e rappresentanza*, Città del Vaticano 2010, rispettivamente alle pagine 9-33 e 115-152.

come corresponsabilità, amministrazione o altri simili, si giustifica soltanto per la difficoltà di tradurre con un solo vocabolo italiano tutto il contenuto del concetto compreso nella parola inglese, che riguarda certamente l'amministrazione, ma anche la corresponsabilità, la trasparenza, ecc., come vedremo. E li esprime in una contiguità che non è possibile rendere nemmeno con la sovrapposizione di più parole. Ci si consenta quindi l'anglicismo.

2. CONTESTO STORICO DI REDAZIONE DEL DOCUMENTO AMERICANO

Come abbiamo già accennato, la proposta lanciata dai vescovi americani nel 1992 si inserisce in un contesto ecclesiale e teologico che veniva sviluppandosi in diversi ambiti dottrinali da almeno tre decenni: la comprensione della Chiesa come comunione. In questa sede non possiamo soffermarci ad esaminare tutti gli aspetti di questo "nuovo" modo di comprendere la Chiesa che è stato oggetto di numerosi studi anche dal punto di vista della sua ricaduta sulle istituzioni giuridiche canoniche.¹⁵ Basti ricordare, ad esempio, l'applicazione "costituzionale" della dimensione della Chiesa come comunione che si realizza nel denominato principio di "uguaglianza"¹⁶ e che ha originato molti studi canonistici importanti, anche sulla corresponsabilità di tutti i fedeli.¹⁷

In concomitanza con lo sviluppo dottrinale della riflessione sulla comunione ecclesiale e sulle sue conseguenze giuridiche, il Concilio Vaticano II prese una decisione riguardante il sostentamento materiale della Chiesa che avrebbe avuto notevoli conseguenze negli anni a venire: la determinazione di abolire, o almeno riformare profondamente, il sistema beneficiale.¹⁸ Le

¹⁵ Abbondante bibliografia offre, ad esempio, la raccolta di scritti di E. CORECCO, *Ius et communio. Scritti di diritto canonico* (cur. G. BORGONOVO e A. CATTANEO), Casale Monferrato 1997. Ma già prima, il celebre studio di A. DEL PORTILLO, *Laici e fedeli nella Chiesa. Le basi dei loro statuti giuridici*, Milano 1999 (originariamente pubblicato in spagnolo nel 1967) affrontava l'aspetto concreto della comunione che si manifesta nell'uguaglianza giuridica fondamentale di tutti i fedeli e quell'altra conseguenza della comunione ecclesiale che riguarda lo statuto giuridico dei laici e degli ordinati.

¹⁶ Cfr., tra altri, J. HERVADA, *Diritto costituzionale canonico*, Milano 1989, p. 86 ss.; P. LOMBAR-DÍA, *Los laicos en el Derecho de la Iglesia*, «*Ius Canonicum*» 6 (1966) 339-374; L. NAVARRO, *Il principio costituzionale di uguaglianza nell'ordinamento canonico*, «*Fidelium iura*» 2 (1992) 145-163.

¹⁷ Cfr., ad esempio, J. BEYER, G. FELICIANI, H. MÜLLER, *Comunione ecclesiale e strutture di corresponsabilità*, Roma 1990; V. GÓMEZ-IGLESIAS C., *Alcance canónico de la corresponsabilidad y participación de los fieles en la misión de la Iglesia*, «*Fidelium iura*» 9 (1999) 161-202. Interessanti due volumi di raccolta di contributi pubblicati a distanza di dieci anni in Italia: M. RIVELLA (ED.), *Partecipazione e corresponsabilità nella Chiesa. I Consigli diocesani e parrocchiali*, Milano 2000; e P. GHERRI (ED.), *Responsabilità ecclesiale, corresponsabilità e rappresentanza*, Città del Vaticano 2010.

¹⁸ «() il sistema detto beneficiale va abbandonato, o almeno riformato in modo che la parte beneficiale – ossia il diritto al reddito di cui è dotato l'ufficio – sia considerata come secondaria, e venga giuridicamente messo in primo piano l'ufficio ecclesiastico» (decr. *Presbyterorum Ordinis*, n. 20 b).

Norme per l'applicazione di alcuni decreti del concilio Vaticano II, pubblicate da Paolo VI il 6 agosto 1966 mediante il *motu proprio Ecclesiae Sanctae*,¹⁹ optarono per la soluzione più radicale, l'abolizione, confermata poi dal can. 1272 del Codice del 1983. L'abolizione del sistema beneficiale, insieme alla richiesta conciliare di trovare nuovi modi per gli interventi delle autorità civili nelle provviste canoniche che garantissero meglio la libertà della Chiesa,²⁰ diede una spinta per l'istaurazione di una nuova fase "concordataria". In questo contesto si avviò la revisione di diversi concordati (italiano, spagnolo, ecc.) per trovare sistemi di collaborazione nella designazione dei candidati ad alcuni uffici, soprattutto quelli episcopali, e anche per cercare di venire incontro alla necessità di trovare nuove risorse materiali che sostituissero quelle che tradizionalmente apportavano i benefici.

I cambiamenti in corso portarono alcuni vescovi a preoccuparsi per i modi di ottenere i fondi necessari per portare avanti la missione di quelle strutture pastorali che hanno meno contatto diretto con i fedeli, in modo particolare le diocesi.²¹ Per questo motivo, nella redazione dei canoni del CIC si introdusse la figura del tributo diocesano, in qualche modo già presente nell'ordinamento con il nome di "cattedratico" ma che adesso si poneva come fondamentale per garantire la sopravvivenza delle diocesi.

Comunque sia, alcuni episcopati nazionali, nei paesi in cui il sistema beneficiale aveva avuto un ruolo importante per diversi secoli, emanarono documenti di diverso tipo per spiegare ai fedeli la nuova situazione. Nella riflessione portata avanti per redigere questi documenti si partiva dalla nuova prospettiva ecclesiologica della comunione e, in alcuni casi, si faceva esplicito riferimento alla nozione di "corresponsabilità" di tutti i fedeli. L'esempio più evidente è il documento dell'episcopato italiano pubblicato nel 1988 sotto il titolo "Sovvenire alle necessità della Chiesa. Corresponsabilità e partecipazione dei fedeli".²²

¹⁹ Cf. AAS 58 (1966) 757-787.

²⁰ Ci siamo occupati di questi aspetti in J. MIÑAMBRES, *La presentazione canonica. Collaborazione nella provvista degli uffici ecclesiastici*, Milano 2000, p. 79 ss.

²¹ Interessante in questo senso l'intervento di Bernardin raccolto in PONTIFICIUM CONSILIIUM DE LEGUM TEXTIBUS INTERPRETANDIS, *Congregatio plenaria diebus 20-29 octobris 1981 habita*, Typis Polyglottis Vaticanis 1991, p. 490.

²² «Notiziario CEI» (1988) n. 7, pp. 157-186. Quasi contemporaneo e riportante la parola "corresponsabilità" nel titolo è il documento della CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA, *Los cristianos laicos, Iglesia en el mundo. "Id también vosotros a mi viña" (Mt 20,4). Líneas de acción y propuestas para promover la corresponsabilidad y participación de los laicos en la vida de la Iglesia y en la sociedad civil*, 19 novembre 1991, in www.conferenciaepiscopal.es. Ma i Vescovi spagnoli si pongono in un'altra prospettiva, che non riguarda la corresponsabilità di tutti i fedeli ma si riferisce soltanto ai laici, e non si concentra sulle responsabilità economiche ma esamina le possibilità di "azione" del laico nella Chiesa.

3. IL DOCUMENTO DEI VESCOVI AMERICANI

Il documento della Conferenza dei Vescovi cattolici americani si inserisce in questo contesto. Certamente, negli Stati Uniti d'America il sistema beneficiale non era presente, o almeno non lo era in proporzioni significative. Il cambiamento auspicato dal Concilio in questa materia non ebbe lì particolare rilevanza. Ma l'espansione dell'evangelizzazione, collegata anche ai fenomeni migratori, poneva sfide economiche che non potevano essere trascurate. E quindi, i Vescovi americani decisero di studiare i modi per garantire l'evangelizzazione e la missione della Chiesa negli Stati Uniti. Si badi che il punto di partenza, anche se cronologicamente simultaneo a quello che si sviluppava in alcuni paesi europei, non era la ricerca di un modo di ottenere beni materiali che sostituisse un altro già esistente, ma il desiderio di trovare i mezzi necessari per l'evangelizzazione e la missione.

I Vescovi propongono quindi una nuova visione della corresponsabilità di tutti i fedeli nella missione della Chiesa adoperando la nozione di "stewardship". Tale nozione, come abbiamo detto, era già stata studiata dagli economisti in diversi ambiti, concretamente per le organizzazioni dette di "missione",²³ soprattutto del terzo settore ("nonprofit": volontariato, cooperative, ecc.), ma anche statali o governative, ecc. La caratteristica comune delle organizzazioni di missione è che si tratta di entità che non cercano di costruire un prodotto o di erogare un servizio, ma si propongono una "missione" (proteggere l'ambiente, accogliere gli immigranti, ecc.).

I Vescovi americani, che cercavano di ricordare la chiamata alla "missione" di tutti i fedeli, riprendono questo concetto economico, lo ri-elaborano in chiave di comunione, e lo applicano nella Chiesa. L'approccio missionario non è "forzato" o cercato come conseguenza di scelte teoriche (teologiche o sociologiche o di altro tipo), ma procede immediatamente dalla natura stessa della Chiesa e ha il vantaggio di offrire una comprensione del problema (l'ottenimento delle risorse necessarie per l'evangelizzazione) che arriva più alla radice. In poche parole, i Vescovi americani dovevano incoraggiare i cattolici loro affidati ad essere più responsabili in tutti gli aspetti della vita della Chiesa, anche in quello del ritrovamento delle risorse materiali per poter affrontare l'evangelizzazione e la missione. E perciò arrivarono alla conclusione che il finanziamento delle diverse attività non fosse "il" problema, ma soltanto una parte di esso.²⁴ Vale a dire, i Vescovi americani intuirono che un

²³ Cfr., ad esempio, P. C. BRINCKERHOFF, *Nonprofit Stewardship. A Better Way to Lead Your Mission-Based Organization*, Saint Paul (MN) 2004.

²⁴ Parte del problema lo è soltanto quando si ha una comprensione errata della Chiesa e del ruolo di ciascun fedele al suo interno, vale a dire, che manifesta una conseguenza di un "problema" più che costituire un problema *a se*.

maggiore coinvolgimento dei fedeli nella vita della Chiesa in generale potesse comportare anche una loro maggiore responsabilità economica.

Tuttavia, la prospettiva del documento non era quella che potremmo denominare sociologica (o sociopolitica), che potrebbe degenerare in una comprensione "democratista" della Chiesa, il che sarebbe deleterio in quanto non rispondente all'essenza della Chiesa stessa. Piuttosto, il maggiore coinvolgimento pensato dai Vescovi americani sarebbe stato il frutto della conversione personale, della santità di ciascuno. E così, l'idea della "stewardship" venne ad essere concepita come un modo di attuare la risposta personale del discepolo di Cristo al suo Maestro ("a disciple's response").

Certamente, i Vescovi non perdono di vista l'importanza di sovvenire alle necessità materiali della Chiesa, ma collocano tale esigenza nel contesto più ampio della condizione di cristiano.²⁵ E in questo contesto, l'obbligo dei fedeli ricordato dal can. 222 § 1 CIC («I fedeli sono tenuti all'obbligo di sovvenire alle necessità della Chiesa, affinché essa possa disporre di quanto è necessario per il culto divino, per le opere di apostolato e di carità e per l'onesto sostentamento dei ministri») trova una motivazione molto più comprensibile che non quando lo si fa dipendere esclusivamente dalla doppia natura (spirituale e umana) della Chiesa stessa. Perché qui non si tratta di fare qualcosa per qualcuno (per la Chiesa), ma di crescere come fedele e discepolo di Cristo; non di fare, ma di essere.

La "stewardship" viene presentata quindi come parte della risposta del discepolo di Cristo. Essa ha una dimensione personale che mette in atto l'iniziativa dei singoli fedeli,²⁶ e una dimensione comunionale, che viene vista nel documento soprattutto in riferimento alla famiglia, "chiesa domestica", alla parrocchia e alla diocesi.²⁷ Gli sviluppi successivi si sono concentrati principalmente in questi ultimi due ambiti comunitari all'interno della Chiesa: la parrocchia e la diocesi.

Le ricadute organizzative e, di conseguenza, giuridiche della "stewardship" sono molteplici. Accennerò di seguito ad alcune, anche se la ricerca propriamente giuridica in argomento è ancora da fare. Incredibilmente, dopo quasi vent'anni dalla prima pubblicazione del documento è difficile trovare bibliografia che lo affronti da un punto di vista giuridico.²⁸ Ecco quindi alcuni

²⁵ Così si esprime l'introduzione al documento: «This pastoral letter recognizes the importance of church support, including the sharing of time, talent and treasure. But it situates church support in its broader context – what it means to be a disciple of Christ» (*loc. cit.*, p. 6).

²⁶ Cfr. p. 32 del documento: «(...) members of the Church (...) should engage in such activities personally and on their own initiative».

²⁷ Cfr. *ibid.*

²⁸ In collaborazione con il prof. Diego Zalbidea dell'Università di Navarra e con mons. Mauro Rivella, già Sottosegretario della CEI, abbiamo organizzato un gruppo di ricerca europeo su questi argomenti, CASE (Gruppo di lavoro su Corresponsabilità, Amministrazione e Sostegno Economico alla Chiesa), costituitosi il 27 novembre 2011 con lo scopo di scambiare bibliografia e altri dati per promuovere la ricerca interdisciplinare in materia.

spunti di conseguenze giuridiche che, a mio avviso, potrebbero venir fuori da questa visione in rapporto ai beni temporali e ad alcuni istituti organizzativi e costituzionali canonici.

4. LA “STEWARDSHIP” NELLO STUDIO DELLA GESTIONE DEI BENI ECCLESIASTICI

a. *Responsabilità nell'amministrazione: trasparenza*

La nozione di *stewardship* richiama immediatamente la responsabilità di tutti nella gestione delle cose comuni. Perciò, un primo campo in cui essa può avere dei riflessi canonici è quello della responsabilità nella gestione dei beni della Chiesa.²⁹ È noto che i beni ecclesiastici sono di proprietà delle persone giuridiche,³⁰ più precisamente delle persone giuridiche pubbliche (cfr. can. 1257 CIC), e che la loro amministrazione è affidata a persone fisiche. Questo genera un primo rapporto interpersonale (persona giuridica e persona fisica) che può porre problemi di giustizia: quello tra amministratore e proprietario dei beni. Per tal motivo, il legislatore ha indicato alcune vie di soluzione ad eventuali conflitti fra di essi nel terzo paragrafo del can. 1281 CIC:³¹ «La persona giuridica non è tenuta a rispondere degli atti posti invalidamente dagli amministratori, se non quando e nella misura in cui ne ebbe beneficio; la persona giuridica stessa risponderà invece degli atti posti validamente ma illegittimamente dagli amministratori, salva l'azione o il ricorso da parte sua contro gli amministratori che le abbiano arrecato danni».

Inoltre, il legislatore comanda di rendere «conto ai fedeli dei beni da questi stessi offerti alla Chiesa, secondo norme da stabilirsi dal diritto particolare» (can. 1287 § 2). Nelle strutture comunitarie, soprattutto nella parrocchia e nella diocesi, nelle quali il sostrato della personalità giuridica è la comunità stessa, tale obbligo di rendicontazione, di trasparenza, diventa particolar-

²⁹ Cfr. per gli aspetti della responsabilità patrimoniale degli organi di consultazione, C. BEGUS, *Responsabilità patrimoniale degli Organi canonici di consultazione*, in P. GHERRI (ed.), *Responsabilità ecclesiale, corresponsabilità e rappresentanza*, Città del Vaticano 2010, pp. 183-200.

³⁰ La stessa nozione di persona giuridica è strettamente legata alla gestione di beni materiali, come ha sottolineato C.J. ERRÁZURIZ M., *Corso fondamentale sul diritto nella Chiesa*, I, Milano 2009, p. 361.

³¹ Il canone stabilisce prima i limiti dell'agire degli amministratori e assegna al vescovo diocesano, udito il proprio consiglio per gli affari economici, l'incombenza di fissare gli estremi che permettano individuare gli atti che eccedono l'amministrazione ordinaria: «§1. Ferme restando le disposizioni degli statuti, gli amministratori pongono invalidamente atti che oltrepassano i limiti e le modalità dell'amministrazione ordinaria, a meno che non abbiano ottenuto prima permesso scritto dall'Ordinario. §2. Negli statuti si stabiliscano gli atti eccedenti i limiti e le modalità dell'amministrazione ordinaria; se poi gli statuti tacciono in merito, spetta al Vescovo diocesano, udito il consiglio per gli affari economici, determinare tali atti per le persone a lui soggette».

mente stringente in quanto i fedeli non offrono i loro beni per qualcosa di estrinseco ma per una comunità della quale fanno parte. Senza fare troppe forzature, si potrebbe paragonare la destinazione di beni alla Chiesa con i contributi fatti alla propria famiglia,³² che non vengono considerati veri e propri "contributi" ma rientrano nella responsabilità di mandare avanti la famiglia in qualità di membro della stessa, ognuno nella propria condizione di figlio, madre, fratello, ecc.

Si intuisce quindi l'arricchimento che può apportare la prospettiva della *stewardship* alla ricerca canonistica sulla responsabilità giuridica nella gestione dei beni temporali della Chiesa, iniziando dallo studio di tutti gli aspetti della trasparenza gestionale e della rendicontazione, anche nel senso dell'"accountability" (affidabilità).³³ Certamente, il riferimento alla corresponsabilità non potrà ovviare le differenze reali tra i diversi soggetti che compongono la comunione ecclesiale (non tutti avranno le stesse responsabilità) e perciò dovrà partire dalla precisa determinazione della posizione soggettiva di ciascun fedele nei confronti dei beni ecclesiastici. Anche qui (per la delimitazione della responsabilità e della trasparenza) regge il paragone con la famiglia. Come nella famiglia non tutti devono essere a conoscenza di tutto (sarebbe ingiusto che il figlio tredicenne dovesse prendersi la responsabilità di aiutare suo padre a risolvere un problema lavorativo) e non tutti devono intervenire nella soluzione di tutto, così nella Chiesa devono essere rese note a persone diverse cose diverse e può essere richiesta una responsabilità diversa ai diversi fedeli. Ma, guardandola dal punto di vista della *stewardship*, tale responsabilità sarà sempre, per così dire, totale, coinvolgente tutte le capacità di ciascuno di rispondere con generosità ai doni ricevuti da Dio.

b. *I contributi misurabili in tempo, talento e denaro*

Per rendere più concreto l'incoraggiamento alla conversione personale dei discepoli di Cristo, i Vescovi americani fanno riferimento a tre realtà limitate che i fedeli devono mettere a disposizione della comunità (le tre "t"): *Time, Talent and Treasure*, che potremmo tradurre come tempo, talento e denaro. La consapevolezza dell'impegno battesimale dovrebbe portare i cristiani coerenti a rispondere alla chiamata ricevuta alla santità e alla missione

³² Com'è noto il Concilio Vaticano II descrive la Chiesa con diverse figure prese dalla Scrittura, tra le quali anche la famiglia (cfr. cost. dogm. *Lumen gentium*, 6).

³³ Il documento dei Vescovi americani, nell'edizione del decimo anniversario che noi stiamo adoperando qui, aggiunge cinque pagine (63-67) per spiegare sinteticamente alcuni "Key Concepts". La descrizione dell'"accountability" chiede che gli enti ecclesiastici «show that there programs and services truly "make a difference" in meeting the spiritual, educational, and social needs of the people they serve. They also need to give evidence of their long-term stability and growth potential» (p. 63).

con tutte le loro capacità. Per esemplificare, i Vescovi fanno riferimento a questi tre “beni” personali. Il *tempo* santificato e impegnato nella missione della Chiesa, in realtà tutto il tempo, la vita intera. Il *talento*, le capacità personali messe anche esse al servizio della missione. Il *denaro*, i guadagni legittimi che vengono sottoposti alla chiamata fondamentale alla santità e all’apostolato.

Le realizzazioni concrete dei contributi in questi tre campi possono essere oggetto di studio dal punto di vista della dimensione di giustizia che è presente in loro e, in questo senso, apportano punti di riferimento per la ricerca giuridica in argomento. La necessaria misurazione del più e del meno per trovare “il giusto” in questi argomenti può portare in qualche caso a cercare di “contare” eccessivamente i contributi (numero di partecipanti alla Messa feriale, ore dedicate al volontariato, disponibilità per il coinvolgimento nella catechesi, partecipazione ad organi parrocchiali o diocesani collettivi, numero di ore impiegate nella redazione di pareri per il parroco o per il Vescovo, ore di preghiera in chiesa, ecc.): un approccio statistico sociologico che non riesce a rispettare i parametri basilari delle idee originarie.³⁴ Ma se si riesce a non dimenticare il rischio di non rappresentare l’intero quadro della situazione, anche questi sforzi parziali possono contribuire ad identificare i problemi giuridici che dal contributo personale dei fedeli traggono origine. In fondo, il diritto-dovere a sovvenire alle necessità della Chiesa, ricordato dal can. 222 che abbiamo già menzionato,³⁵ deve essere studiato anche nelle sue manifestazioni concrete e le “tre t” della proposta di *stewardship* potrebbero apportare un valido punto di vista.

c. Sostegno economico della Chiesa

La Chiesa negli Stati Uniti, dal punto di vista del sostentamento, è caratterizzata dalla sua autonomia: senza aiuti statali finanzia tutte le sue opere, le sue strutture, il sostentamento del clero e il decoro del culto. In Europa, come sappiamo, la situazione è molto diversa. La responsabilità economica dei fe-

³⁴ Pericolo nel quale, a nostro avviso, incorrono alcuni degli studi pubblicati sulla *stewardship* negli Stati Uniti, studi di tipo statistico che rischiano di oscurare quello che vogliamo mostrare. Le misurazioni offerte da Charles ZECH, ad esempio, nel suo *Best Practices in Parish Stewardship* (Our Sunday Visitor, Huntington, Indiana, 2008) rischiano di non mostrare l’impegno cristiano dei fedeli intervistati proprio per l’impossibilità de “contare” tutti gli aspetti del loro impegno. È impossibile “contare”, ad esempio, il tempo, il talento e il denaro apportati da un malato terminale alla propria comunità parrocchiale o diocesana; oppure, con riferimento a eventi meno tragici e più frequenti, è altrettanto impossibile stabilire quanto contribuisce alla comunione effettiva una madre di cinque figli piccoli che riesce con difficoltà ad andare a Messa la domenica.

³⁵ Cfr., tra gli altri, J.-P. SCHOUPPE, *Le droit-devoir des fidèles de subvenir aux besoins de l’Église*, «Fidelium iura» 9 (1999) 203-253.

deli negli Stati Uniti è una tradizione.³⁶ In Europa, i contributi personali alla propria Chiesa sono di minore entità: di fatto, molti fedeli pensano che già "ci pensa" lo Stato.³⁷ Con questa diversa prospettiva culturale, la *stewardship* non potrà avere in Europa le medesime manifestazioni che ha in America per quanto riguarda il sostegno economico alla Chiesa, ma l'idea di fondo di rispondere con generosità ai doni ricevuti da Dio può essere applicata universalmente. Gli studi europei in questo ambito dovranno mostrare le possibilità di impegnarsi personalmente anche nel sostentamento della Chiesa, non in base ad una necessità, ma come conseguenza della comprensione della propria condizione di fedele cristiano.

Dal punto di vista dell'organizzazione ecclesiastica e dei rapporti con gli Stati, la proposta dei Vescovi americani potrebbe introdurre nuove varianti nella strutturazione della gestione dei beni ecclesiastici e nella negoziazione con le autorità civili. In effetti, un maggiore senso di appartenenza dei fedeli favorirebbe una più consapevole responsabilizzazione di ciascuno e dell'intera comunità, con ricadute sulla comprensione della propria identità cristiana e della personale collaborazione nella missione della Chiesa.

Per quanto riguarda i modi di acquisto dei beni temporali previsti dal legislatore, la *stewardship* favorisce senz'altro i contributi volontari, spontanei e su richiesta, e può anche migliorare la comprensione degli altri mezzi stabiliti, dalle tasse ai tributi, senza dimenticare la ricaduta che sicuramente ha sulle "volontà pie" sia tra vivi che *mortis causa*. Tutti argomenti cari alla ricerca canonistica.

d. Altri risvolti nella gestione dei beni ecclesiastici

Per l'amministrazione dei beni ecclesiastici, oltre a quanto già detto sulla responsabilità degli amministratori, la *stewardship* propugna, come dicevamo, una trasparenza e un'affidabilità ("accountability") che vanno studiate nelle

³⁶ Zech lamenta, in uno dei suoi libri, che i cattolici siano meno generosi che i loro concittadini protestanti: «Most Catholics are surprised to learn that, compared to their Protestant friends, they rank very low in terms of their support for their Church. (...) Most studies have found that the typical Protestant household contributes in the range of 2 to 2.4% of their income to their Church, while Catholic households contribute from 1 to 1.2%» (C. ZECH, *Best Practices in Parish Stewardship*, Huntington, Indiana, 2008, "Introduction"). Ma, in termini generali, i cattolici statunitensi riescono a sostenere tutte le opere della Chiesa nel loro Paese.

³⁷ In Italia, ad esempio, le offerte postali (non possono essere contate le offerte fatte per bonifico bancario perché le Banche non possono divulgare queste notizie) per il sostentamento del clero, al 31 maggio 2011 erano state 24.585 (il 9,5 % in meno rispetto allo stesso periodo del 2010), per un importo totale di 1.590.780 € (dati presi da *Sovvenire. Periodico di informazione sul sostegno economico alla Chiesa*, anno x, n. 3, settembre 2011, p. 4). E comunque l'Italia è uno dei Paesi europei dove i fedeli sono più generosi. In effetti, il dato riportato non è significativo del contributo degli italiani al sostegno economico della Chiesa, ma ci serve soltanto per mettere in luce la diversità dell'approccio alla materia rispetto ai fedeli americani.

loro esigenze di giustizia perché esse costituiscono la base per una gestione “giusta” dei beni della Chiesa. Giusta non soltanto perché capace di attribuire a ciascuno quello che gli spetta, anche in termini di responsabilità, ma giusta nel senso più generico di “adeguata” ai soggetti titolari dei beni gestiti e alla destinazione dei beni alle loro finalità legittime.

Ad esempio, nei negozi relativi all’alienazione di beni ecclesiastici, la prospettiva della *stewardship* faciliterà il coinvolgimento di tutti coloro che devono prendere parte alla decisione e, di conseguenza, l’intera procedura (dalla richiesta di una o più stime dei beni da alienare all’eventuale richiesta di licenza alla Santa Sede) risulterà più trasparente. Molte volte, l’atteggiamento di chi è convinto di dover rispondere come discepolo al Maestro aiuterà anche a prendere decisioni che potrebbero essere malintese, come quella di alienare beni che non implicano un carico attuale per l’ente che li detiene (parrocchia, diocesi) ma che non possono essere adoperati per le finalità previste dall’ordinamento né direttamente né indirettamente. La *stewardship* può aiutare ad affrontare alcune decisioni difficili in questo ambito, proprio perché si cerca soltanto la risposta migliore alle grazie ricevute, risposta che talvolta può esigere anche la rinuncia a qualche bene materiale.

Un altro esempio è quello che riguarda la contrattazione. Com’è ben noto, i contratti sono regolati in Diritto canonico mediante un rinvio normativo (can. 1290) alle legislazioni civili. In questo campo, la *stewardship* aiuta a porre le basi di fiducia e di prudenza imprescindibili perché i contratti possano raggiungere la loro finalità,³⁸ e in questo campo la Chiesa può diventare istituzione trainante di una visione positiva della persona umana e delle sue capacità relazionali.

5. PARTECIPAZIONE NEGLI ORGANI COLLETTIVI

Un altro tratto della *stewardship*, questo di taglio più organizzativo, è quello che riguarda l’impegno dei fedeli nei diversi organi collettivi dell’organizzazione ecclesiastica. L’argomento è stato molto studiato da diversi angolature, anche da quella della corresponsabilità.³⁹ La prospettiva della *stewardship* può aiutare a delimitare meglio il significato della collaborazione in questi organi da parte dei fedeli in essi coinvolti, soprattutto in quei consigli auspicati dal Concilio Vaticano II e confermati dalle norme del Codice che mirano ad aiutare l’azione di governo. In particolare, la presenza di fedeli “esperti” nei Consigli per gli affari economici delle diocesi e delle parrocchie e nei Consigli pastorali diocesani e parrocchiali.⁴⁰

³⁸ Cfr. P. C. BRINCKERHOFF, *Nonprofit Stewardship*, cit., pp. 102-103.

³⁹ Cfr., ad esempio, P. GHERRI (ed.), *Responsabilità ecclesiale, corresponsabilità e rappresentanza*, Città del Vaticano 2010.

⁴⁰ Cfr., tra gli altri, J.I. ARRIETA, *Organos de participación y corresponsabilidad en la Iglesia dio-*

Il contributo della *stewardship* in questo campo aiuta a inquadrare la partecipazione a questi organismi come espressione della propria condizione di fedeli, evitando di vedere in tale collaborazione una "promozione del laicato", ma assicurando nello stesso tempo una visione più ampia (comunionale, se mi si permette l'espressione) dei problemi da affrontare. E da parte degli organi gerarchici che si devono avvalere della consulenza di questi organismi, la *stewardship* consente di vedere il loro intervento come un vero aiuto e non come mero "adempimento formale" o come un controllo esterno. Una giusta visione della *stewardship* permette anche di superare approcci parziali o devianti a questi organismi consultivi, riaffermando il ruolo specifico di ciascuno al loro interno: la responsabilità determinante del parroco o del vescovo nella decisione finale, la collaborazione leale con gli uffici episcopali e parrocchiali di governo, ecc.; e adeguando la rappresentatività degli istituti alla loro natura propria,⁴¹ senza forzature che snaturerebbero, appunto, il loro contributo.

6. RIVALUTAZIONE DELLA CONDIZIONE SECOLARE DEI LAICI

L'impostazione dottrinale soggiacente all'idea di *stewardship* potrebbe offrire strumenti adatti al recupero di una visione della Chiesa in cui i fedeli laici hanno un luogo proprio, anche in senso teologico e giuridico. Come esortava il decreto *Apostolicam actuositatem*,⁴² «l'impegno d'informare dello spirito cristiano la mentalità e i costumi, le leggi e le strutture della comunità in cui uno vive, è compito e obbligo dei laici così che non può mai essere debitamente assolto dagli altri» (n. 13a). La conversione e la fedeltà alla missione di ciascuno dei fedeli si vive in ogni momento della propria vita e non soltanto quando si è in chiesa o si collabora attivamente con qualche attività parrocchiale, diocesana, o altre. Si tratta di «quella coerenza della vita con la fede, mediante la quale [i laici] diventano luce del mondo; con la loro onestà in qualsiasi affare, mediante la quale attraggono tutti all'amore del vero e del bene, e in definitiva a Cristo e alla Chiesa; con la carità fraterna mediante la quale, divenuti partecipi delle condizioni di vita, di lavoro, dei dolori e delle aspirazioni dei fratelli, dispongono a poco a poco i cuori di tutti all'azione della grazia che salva; con la piena consapevolezza del proprio ruolo nell'edificazione della società per cui si sforzano di svolgere la propria attività domestica, sociale, professionale, con cristiana magnanimità» (n. 13b).

In effetti, quando la *stewardship* è vissuta e compresa fino in fondo, ognuno sa di dover rispondere come discepolo alle grazie ricevute dal cielo, sen-

cesana, «Ius Canonicum» 34 (1994) 553-593; M. RIVELLA (ed.), *Partecipazione e corresponsabilità nella Chiesa. I Consigli diocesani e parrocchiali*, Milano 2000.

⁴¹ Su questo argomento sono interessanti i rilievi di J.I. ARRIETA, *Organos de participación y corresponsabilidad en la Iglesia diocesana*, cit., pp. 569-574.

⁴² Cfr. AAS 58 (1966) 837-864.

za necessità di “imitare” le risposte degli altri. La *stewardship* diventa una visione della vocazione cristiana che comporta la rivalutazione dei diversi carismi e delle loro attuazioni pratiche e istituzionali e, pertanto, della loro rilevanza giuridica, organizzativa, missionaria, ecc. nella Chiesa. La ricerca canonistica in questo campo non dovrebbe fermarsi perché sono in gioco aspetti fondamentali dello statuto giuridico dei battezzati e potrà avvalersi della visione della *stewardship* per offrire nuovi contributi.⁴³

7. ALCUNE INIZIATIVE IN CORSO

Le idee espresse in questo intervento non pretendono esaustività. La ricerca giuridica che può originare nella *stewardship*, come abbiamo visto, è molto ampia, spazia dal diritto costituzionale canonico al diritto dell'organizzazione ecclesiastica, dal diritto patrimoniale al diritto dei rapporti con gli Stati, ecc. Inoltre, essa si apre alla necessità di integrazioni interdisciplinari che provengano dalla teologia sistematica e da quella pastorale, dalla liturgia e la storia, dalla filosofia, dall'economia, dalle scienze dell'informazione...

Ma oltre alle riflessioni che l'argomento può accendere, vi è anche la necessità di approntare un approccio pratico che riesca a mettere in opera queste idee nella vita dei fedeli e favorisca molteplici iniziative. Negli ultimi anni si sono venute sviluppando alcune di esse, di diverso tipo, che portano anche ad una migliore comprensione e ad una conseguente migliore gestione delle risorse che la Chiesa deve usare per raggiungere i suoi fini e che si rifanno esplicitamente all'idea di *stewardship*. Sembra interessante completare il panorama sulle conseguenze della *stewardship* nella vita delle comunità ecclesiali con un breve elenco di alcune iniziative che si muovono in questo contesto, che permetta di verificare le possibilità reali che l'idea offre e che stanno già offrendo i propri frutti in diversi contesti.

L'approfondimento degli studi in materia di *stewardship* ha dato origine a iniziative in ambito universitario come, ad esempio, il “Master of Science in Church Management”⁴⁴ della Facoltà di economia della Villanova University, in Philadelphia (USA); il “Grupo de investigación sobre el sostenimiento de la Iglesia católica” (GISIC),⁴⁵ nell'Università di Navarra (Spagna); l’“O’Meara Ferguson Center for Catholic Stewardship”⁴⁶ della Marian University in Indianapolis (USA).

⁴³ La Facoltà di Diritto canonico dell'Università della Santa Croce ha organizzato un Convegno nel mese di aprile del 2011 su “Il fedele laico. Realtà e prospettive”, durante il quale sono state affrontate diverse questioni ancora oggi discusse (cfr. L. NAVARRO-F. PUIG, *Il fedele laico. Realtà e prospettive*, Milano 2012).

⁴⁴ Cfr. www.villanova.edu/business/graduate/church.

⁴⁵ Cfr. www.unav.es/ima/reuniones/jornadas_GISIC.html.

⁴⁶ Cfr. www.marian.edu/stewardship.

Con un approccio più istituzionale, e senza collegamenti diretti con il mondo universitario, vi è l'“International Catholic Stewardship Council”,⁴⁷ fondato nel 1962 negli Stati Uniti e che, malgrado il suo nome, agisce quasi esclusivamente negli Stati Uniti e in Canada.

Vi è poi l'iniziativa denominata “National Leadership Roundtable on Church Management”,⁴⁸ sempre negli Stati Uniti, che fornisce un foro per scambiare esperienze e dei materiali direttamente applicabili nelle parrocchie, nelle diocesi e nelle organizzazioni senza fine di lucro.

In Italia, in modo implicito si rifà all'idea di *stewardship* la “Associazione Gestori Istituti Dipendenti Autorità Ecclesiastica”,⁴⁹ attiva già dal 1960. Anche l'ultima (la 61^a) Settimana nazionale di aggiornamento pastorale, che si è tenuta a Firenze dal 20 al 23 giugno del 2011, ha affrontato il tema: “Educarsi alla corresponsabilità. I battezzati nel mondo alla prova della vita quotidiana”.⁵⁰

Il 23 novembre 2011 è stato anche fondato un “gruppo di ricerca” per lo studio e l'applicazione di queste idee in ambito europeo. Il gruppo è stato denominato CASE (Corresponsabilità, Amministrazione e Sostegno Economico alla Chiesa) e si propone lo studio interdisciplinare di questi argomenti in Europa. Lo stesso 23 novembre 2011 si è tenuta una prima giornata di studio sul Diritto patrimoniale canonico i cui interventi (Miñambres, Rivella, Zalbi-dea) sono stati accolti da *Ius Ecclesiae* per la pubblicazione. Per il momento, il gruppo si tiene in contatto attraverso una *mailing list* e condivide progetti ed indicazioni bibliografiche.⁵¹ È previsto un incontro del gruppo di ricerca interdisciplinare nell'ultimo trimestre di ogni anno.

8. CONSIDERAZIONI CONCLUSIVE

La comprensione della Chiesa come comunione e in stretto rapporto con il mistero dell'incarnazione richiede un ripensamento anche dell'aspetto riguardante la gestione dei beni materiali necessari per portare a termine la sua missione. L'idea che i Vescovi americani invocarono nel parlare di *stewardship* può aiutare a compiere questo ripensamento, anche nelle sue conseguenze strettamente giuridiche. Soprattutto perché non poggia su basi più o meno congiunturali o sociologiche ma si radica nel mistero stesso della redenzione. Da questa ottica è più facile attribuire la giusta rilevanza ai beni temporali e alle persone che vivono la comunione. A mio avviso, l'idea

⁴⁷ Cfr. catholicstewardship.com.

⁴⁸ Cfr. www.theleadershiproundtable.org.

⁴⁹ Cfr. www.agidae.it.

⁵⁰ Gli atti di questi incontri sono già stati pubblicati a cura del CENTRO DI ORIENTAMENTO PASTORALE (COP), *Educarsi alla corresponsabilità. I battezzati nel mondo alla prova della vita quotidiana*. 61^a Settimana nazionale di aggiornamento pastorale, Bologna 2012.

⁵¹ L'indirizzo e-mail è case@pusc.it.

di *stewardship*, con tutte le precisazioni che richiede ma intesa come conversione personale del battezzato, rende meglio la responsabilità di tutti i fedeli rispetto a quella, anche essa abbastanza ripetuta, di corresponsabilità, che rischia di sottolineare eccessivamente l'idea del dovuto e di non esprimere abbastanza quella di libertà. Per questo motivo penso valga la pena indagare le potenzialità della *stewardship* invocata nel documento dei vescovi degli Stati Uniti e presentarla anche ai fedeli non americani.

BUON GOVERNO E CORRESPONSABILITÀ*

MAURO RIVELLA

ABSTRACT: Il tema è affrontato presentando in maniera sintetica i contenuti di due documenti della Conferenza Episcopale degli Stati Uniti d'America e della Conferenza Episcopale Italiana. Il primo, *Stewardship. A Disciple's Response* (1992), inquadra il tema in una prospettiva molto ampia, identificando la *stewardship* con la condizione del discepolo di Cristo. Il documento italiano, *Sovvenire alle necessità della Chiesa. Corresponsabilità e partecipazione dei fedeli* (1988), fu concepito nel momento del definitivo superamento del sistema del beneficio ecclesiastico. In tale occasione, ripropone la visione della comunità del Nuovo Testamento, secondo una "precisa idea di Chiesa", nella linea del magistero del concilio Vaticano II. Resta necessario individuare modalità concrete che facciano sì che i valori presentati a livello ideale incidano efficacemente nella vita della comunità ecclesiale, coinvolgendo i fedeli nel reperimento delle risorse necessarie al suo funzionamento.

PAROLE CHIAVE: Corresponsabilità. Partecipazione Amministrazione. Trasparenza. Sovvenire.

ABSTRACT: The issue of this article is addressed through a brief presentation of two documents, one from the United States Bishops' Conference and the other from the Italian Bishops' Conference. The first, *Stewardship. A Disciple's Response* (1992), frames the issue in a broad perspective, identifying stewardship with being a disciple of Christ. The Italian document, *Sovvenire alle necessità della Chiesa. Corresponsabilità e partecipazione dei fedeli* (1988), was conceived during the period in which the system of ecclesiastical benefice comprehensively expired. At that moment, it reconsidered the vision of the first Christian Community according to a 'very specific idea of Church', in accordance with the teaching of Vatican II. It is still needed to identify concrete ways for these ideal values to have an effective impact on the life of the ecclesial community, involving the Christian faithful in collecting the resources needed to run the Church.

KEYWORDS: Co-responsibility. Participation. Administration. Transparency. Contribute.

NESSUNO dubita che esista una correlazione tra buon governo e corresponsabilità e che entrambi siano necessari per rendere efficace il coinvolgimento dei fedeli nel reperimento delle risorse economiche per sovvenire a quanto serve alla Chiesa. È più difficile precisare in che cosa consista

* Relazione tenuta nell'incontro di studio organizzato il 23 novembre 2011 dall'*International Forum on Stewardship* presso la Pontificia Università della Santa Croce in Roma.

tale correlazione, cioè quale sia il nesso che raccorda le due esperienze. La questione è stata affrontata da due Conferenze Episcopali in documenti che affrontano espressamente il tema della corresponsabilità: la lettera pastorale dei Vescovi degli Stati Uniti d'America *Stewardship. A Disciple's Response* (1992)¹ e il documento dell'Episcopato italiano *Sovvenire alle necessità della Chiesa. Corresponsabilità e partecipazione dei fedeli* (1988).² I testi, pubblicati a pochi anni di distanza l'uno dall'altro, sono concepiti all'interno di esperienze ecclesiali assai differenti per storia e prassi. Per questa ragione ci permettono di accostarci al tema a partire da due prospettive diverse, ciascuna a suo modo stimolante.

LA PROPOSTA STATUNITENSE³

Ciò che colpisce della lettera pastorale statunitense, anche perché contrasta con quel pragmatismo che, secondo un diffuso pregiudizio europeo, dovrebbe caratterizzare l'approccio alla realtà tipico degli americani, è il fatto che il documento parli di *stewardship* – un concetto che oscilla fra quello di “amministrazione” e di “partecipazione corresponsabile” – in un contesto assai ampio, quasi identificandolo con il discepolato cristiano. Più precisamente, potremmo dire che la *stewardship* viene intesa come condizione irrinunciabile del discepolato cristiano.

“What identifies a steward? Safeguarding material and human resources and using them responsibly are one answer; so is generous giving of time, talent, and treasure. But being a Christian steward means more. As Christian stewards, we receive God's gifts gratefully, cultivate them responsibly, share them lovingly in justice with others, and return them with increase to the Lord”.

Questo approccio di notevole respiro struttura l'impianto del documento, che si apre affrontando il tema del discepolato e le sue esigenze (*Disciples as Stewards: “Mature disciples make a conscious decision to follow Jesus, no matter what the cost”*) e si articola nel servizio alla creazione (*Stewards of Creation*) e nell'attenzione alla vocazione specifica di ciascuno (*Stewards of Vocation*). L'impegno e il servizio nella Chiesa (*Stewards of the Church*) costituisce la conseguenza dei passi precedenti, implicando l'assunzione di un ruolo attivo all'interno della comunità:

“Stewards of God's gifts are not passive beneficiaries. We cooperate with God in our own redemption and in the redemption of others. We are also obliged to be ste-

¹ Il testo integrale della lettera, nell'edizione preparata in occasione del decimo anniversario della pubblicazione, è reperibile nel sito internet della Conferenza Episcopale degli Stati Uniti d'America www.usccb.org.

² Il documento è reperibile nel sito internet del Servizio CEI per la promozione del sostegno economico alla Chiesa cattolica www.sovvenire.it.

³ Le citazioni in inglese sono tratte da *To Be a Christian Steward. A Summary of the U.S. Bishops' Pastoral Letter on Stewardship*, sintesi posta in appendice al documento.

wards of the Church – collaborators and cooperators in continuing the redemptive work of Jesus Christ, which is the Church’s essential mission. This mission – proclaiming and teaching, serving and sanctifying – is our task. It is the personal responsibility of each one of us as stewards of the Church”.

Il modo di intendere e di presentare la ministerialità ecclesiale è a sua volta piuttosto ampio: si parte dal ruolo dei genitori nei confronti dei figli, per passare all’impegno dei credenti nelle varie dimensioni della vita parrocchiale e per concludere con il dovere di tutti i cristiani di sostenere generosamente i programmi parrocchiali e diocesani e la Chiesa universale, offrendo tempo, denaro, preghiere secondo la situazione di ciascuno e le circostanze. Troviamo qui alcuni richiami alle caratteristiche più concrete della vita parrocchiale in ordine all’amministrazione dei beni: *“This requires several things: pastors and parish staff must be open, consultive, collegial, and accountable in the conduct of affairs”.*

Trattando degli ostacoli alla *stewardship*, ci si sofferma sulle resistenze al coinvolgimento personale acuite dal contesto culturale ostile, segnato dall’individualismo. Non vengono, invece, esplicitate difficoltà interne alla comunità ecclesiale o al suo assetto organizzativo. La datazione del documento (1992) rende comprensibile il fatto che in esso non trovino spazio le gravi problematiche morali che hanno segnato in tempi più recenti molte diocesi statunitensi, con notevoli conseguenze anche di ordine economico.

Il documento si conclude richiamando l’esemplarità di Gesù e Maria come modelli del discepolato e della *stewardship*.

A uno sguardo critico, proprio l’ampiezza prospettica con cui vengono tratteggiate le caratteristiche della *stewardship* potrebbe costituirne il limite. Assai apprezzabile, infatti, è l’attenzione a far emergere il nesso inscindibile fra la chiamata al discepolato, inscritta nella vocazione battesimale, e l’impegno corresponsabile verso l’umanità intera e la Chiesa in specie. Restano, tuttavia, tutte da definire le modalità con cui tale *stewardship* può realizzarsi nella comunità ecclesiale, con particolare riferimento alle condizioni di buon governo che la rendano efficace.

L’APPROCCIO ITALIANO

Il documento dell’Episcopato italiano *Sovvenire alle necessità della Chiesa* vide la luce nel 1988, in un momento di svolta della vita della Chiesa in Italia, con l’obiettivo di illustrare il senso e gli effetti del superamento del modello beneficiale e dell’introduzione del nuovo sistema di sostentamento del clero, che proprio in quegli anni andava a regime. Si era di fronte a un’opzione di grande significato ideale e pratico, conseguente all’entrata in vigore del nuovo Codice di diritto canonico e alla revisione del Concordato lateranense.

In quella circostanza, i Vescovi italiani optarono per un documento di ampio respiro, che non si limitasse a presentare le scelte tecniche della riforma,

ma le inquadrasse in un contesto più vasto, attingendo alle radici bibliche della corresponsabilità ecclesiale ed evidenziandone il radicamento nel magistero del concilio Vaticano II.

Il disegno di fondo era quello di riandare al paradigma della comunità cristiana primitiva, presa a modello per un radicale rinnovamento dello stile di vita ecclesiale, tale da giustificare e sostenere un approccio radicalmente innovativo alle tematiche del reperimento delle risorse economiche e del sostentamento dei sacerdoti.

“Il discorso sulle risorse economiche di cui la Chiesa abbisogna, pur necessario, non può contraddire, anzi deve profondamente intrecciarsi con l’imperativo evangelico e con la virtù cristiana della povertà, che valgono non soltanto per i singoli fedeli ma anche per la realtà istituzionale e per le modalità d’azione della Chiesa medesima” (n. 2).

Tale connessione è argomentata a partire da citazioni di documenti conciliari (LG 8c, AG 5b e GS 88a), immediatamente connesse con un’ampia ricostruzione scritturistica, tesa a sottolineare la fedeltà di questa impostazione programmatica agli insegnamenti del Nuovo Testamento e alla prassi della comunità cristiana primitiva. Proprio riflettendo su tale prassi, caratterizzata dalla povertà dei mezzi e dalla condivisione delle risorse, il documento osserva:

“Tutto nella Chiesa deve prendere senso alla luce di questa legge fondamentale della salvezza cristiana: le «cose che sono», comprese le risorse economiche, debbono in qualche modo «svuotarsi» della loro consistenza mondana e servire come semplici strumenti per aprire la strada alla «stoltezza della predicazione» e per manifestarne la potenza trasformatrice nel segno della carità” (n. 4).

Questa visione alta, a un tempo biblicamente fondata e teologicamente attestata, è posta a giustificazione non solo della scelta di superare il sistema del beneficio e della congrua, ma anche, radicalmente, del dovere che incombe su tutti i battezzati di sovvenire alle necessità della Chiesa. Esso, infatti, non deriva semplicemente dal principio in base al quale ogni aggregazione stabile di persone deve farsi carico dei servizi necessari alla sua vita e al suo funzionamento, bensì si lega a *“una precisa idea di Chiesa”*.

“Deriva, più profondamente, da una precisa idea di Chiesa, quella che il Concilio ci ha insegnato: una Chiesa che è manifestazione concreta del mistero della comunione e strumento per la sua crescita, che riconosce a tutti i battezzati che la compongono una vera uguaglianza nella dignità e chiede a ciascuno l’impegno della corresponsabilità, da vivere in termini di solidarietà non soltanto affettiva ma effettiva, partecipando, secondo la condizione e i compiti propri di ciascuno, all’edificazione storica e concreta della comunità ecclesiale e assumendo con convinzione e gioia le fatiche e gli oneri che essa comporta (cf. cann. 204 e 208)” (n. 11).

Da questa impostazione programmatica vengono tratte chiare conseguenze circa i rapporti nella comunità ecclesiale e il modo stesso di porsi dei fedeli:

“Dunque una Chiesa che non sia praticamente distinta tra alcuni che fanno e comandano e altri che usano dei servizi da questi apprestati e ne pagano il pedaggio, una specie di grande «stazione di servizio» distributrice di beni spirituali per ogni evenienza della vita, ma che sia una comunità che educi al senso della partecipazione come esigenza interiore di una fede matura e di una carità operosa, prima che come un obbligo, e che aiuti a spingere la logica della corresponsabilità fino alla solidarietà e alla messa a disposizione dei propri beni” (ibid.).

“La partecipazione delle comunità cristiane e di ciascun fedele al sostegno della Chiesa ha una radice teologica, è una questione di coerenza nell'appartenenza ecclesiale, è animata e sostenuta dalla fede e dalla carità; perciò, trattandosi di una obbligazione fondamentale dei battezzati, costituisce anche la garanzia permanente e sicura della disponibilità di risorse per la Chiesa medesima. La generosità dei fedeli, illuminata dalla fede, non verrà mai meno” (n. 12).

Posta la base sistematica, il documento passa a illustrare il senso dei nuovi meccanismi di sovvenzione della Chiesa e di sostentamento del clero, sottolineando che la forma di contributo più preziosa è il *“sacrificio concreto non ripagato”* (n. 14), cioè l'offerta spontanea, sul modello evangelico dell'obolo della vedova. Seguono, in ordine di importanza, le offerte deducibili, *“perché a fronte del vantaggio della riduzione della base imponibile IRPEF sta comunque un esborso personale, non completamente pareggiato dal vantaggio fiscale”* (ibid.). La scelta relativa alla destinazione dell'otto per mille *“viene per ultima nella scala di valore, perché non «costa nulla»* (ibid.). Di essa, tuttavia, si osserva che risulterà particolarmente adatta a coinvolgere anche il cittadino non praticante o addirittura non credente, *“il quale apprezza l'opera della Chiesa in Italia e intende che la collettività italiana la riconosca e la sostenga”* (ibid.).

Il documento sottolinea la necessità di affiancare alle modalità tradizionali di raccolta delle offerte forme adatte ai tempi nuovi, privilegiando la contribuzione stabile delle famiglie, con cadenza mensile o annuale, e l'attenzione ad alcune finalità fondamentali e comuni, proposte dalla propria parrocchia, dalla diocesi o dalla Santa Sede (n. 15). Si osserva, infine, che l'apporto dei fedeli non si esaurisce nel conferimento di denaro o di beni, ma si estende al volontariato e alla prestazione di servizi.

Descritte le modalità della contribuzione economica, si passa a delineare i tratti della partecipazione nell'amministrazione dei beni ecclesiastici:

“Ferma restando la particolare responsabilità del vescovo e del parroco, tutti i fedeli, ma soprattutto i laici, sono chiamati a mettere a disposizione la loro competenza e il loro senso ecclesiale collaborando disinteressatamente ai diversi livelli dell'amministrazione ecclesiastica, particolarmente negli organismi previsti dalla rinnovata legislazione canonica (consiglio diocesano per gli affari economici, consigli parrocchiali per gli affari economici, consigli di amministrazione dei diversi enti ecclesiastici, uffici amministrativi delle curie, ecc.)” (n. 16). A tale dovere, corrisponde il diritto dei fedeli di conoscere la situazione economica della propria

comunità: “A tutte le comunità, poi, deve essere dato conto, secondo le norme stabilite, della gestione dei beni, dei redditi, delle offerte, per rispetto delle persone e delle loro intenzioni, per garanzia di correttezza, di trasparenza e di puntualità e per educare un autentico spirito di famiglia nelle stesse comunità cristiane. Competenza degli operatori, trasparenza delle gestioni, ecclesialità di stile e di metodo, coinvolgimento costante di tutta la comunità: sono questi i criteri, e nello stesso tempo le garanzie, di un’amministrazione davvero ecclesiale” (ibid.).

Bisogna riconoscere il coraggio e l’originalità con cui l’Episcopato italiano seppe illustrare il passaggio epocale dal sistema beneficiale al nuovo modello di sovvenzione della Chiesa e di sostentamento del clero, tenendo anche presenti – fatto oggi spesso dimenticato – le resistenze di non pochi sacerdoti al cambiamento e l’incertezza circa la sostenibilità economica dei nuovi meccanismi di finanziamento. Il documento si sviluppa puntando su motivazioni alte, che evitano le scorciatoie del pragmatismo, anche se, privilegiando il “dover essere” della comunità, lasciano in ombra alcuni aspetti più problematici della realtà, come, per esempio, le forme concrete di gestione del patrimonio ecclesiastico e il modo con cui i sacerdoti si rapportano con i beni temporali e il denaro.⁴ Per essere davvero efficace, incidendo sulla vita delle comunità ecclesiali, esso esige perciò un ulteriore sforzo di attualizzazione, individuando da un lato forme concrete di esercizio della corresponsabilità e della partecipazione, vigilando dall’altro perché la prassi ecclesiale si conformi sempre più agli enunciati di principio.

Consapevoli di ciò, i Vescovi italiani sono tornati sull’argomento a vent’anni di distanza, con un nuovo documento intitolato *Sostenere la Chiesa per servire tutti* (2008). Con esso hanno tentato un bilancio dell’esperienza della riforma del sistema di finanziamento della Chiesa in Italia, evidenziandone i risultati positivi, ma anche le zone d’ombra e le dimensioni in cui si può migliorare. Anzitutto, si riconosce che “nonostante i timori iniziali (...) i frutti sono stati confortanti” (n. 2). “Ciò rende il bilancio di questi vent’anni altamente positivo” (ibid.), al punto di indurre i Vescovi ad affermare: “riteniamo di poter guardare al futuro senza apprensione”. Vengono poi ribadite le motivazioni iniziali della riforma, specchio di una Chiesa radicata in una visione comunio-nale e aperta alla condivisione: “È una Chiesa che vuole vivere e testimoniare la povertà evangelica, non perché rinuncia alle risorse materiali, ma perché non tiene nulla per sé e tutto rimette in circolazione, ridistribuendolo, moltiplicato, a chi è nel bisogno” (n. 4).

Il documento continua, osservando che, se possono dirsi ampiamente superate le preoccupazioni iniziali circa il rischio che il nuovo sistema non fos-

⁴ Cf L. BRESSAN, “I presbiteri e i beni temporali” in *Atti del Convegno “Verso i vent’anni del documento Sovvenire alle necessità della Chiesa”*, Istituto Superiore di Studi Religiosi “Villa Cagnola” Gazzada, 31 gennaio – 1 febbraio 2008, Roma s.d., pp. 41-46.

se in grado di assicurare risorse necessarie per il sostentamento dei sacerdoti e le necessità pastorali, sono emersi nel tempo “*nuovi timori, figli in gran parte della tentazione dell’assuefazione*” (n. 5): si tratta, in buona sostanza, del rischio che l’abbondanza di risorse materiali offuschi le motivazioni ideali e affievolisca quella tensione morale che deve sempre caratterizzare la comunità cristiana. In particolare, viene evidenziato il diffondersi di comportamenti individualistici, che comportano non solo “*il rischio di intendere la Chiesa come un’agenzia che eroga servizi, a cui accostarsi in base ai bisogni del momento, senza sentirsi corresponsabili della sua vita e della sua crescita*” (n. 6), ma anche “*la tentazione di identificarsi con la propria comunità o con il proprio gruppo senza maturare un senso di appartenenza ecclesiale più ampio*” (ibid.). Di fronte a tali rischi, a ragion veduta si rivendica la bontà dell’impostazione del sistema riformato che, “*raccogliendo e ridistribuendo le risorse a livello nazionale, ricorda al fedele che la porzione di Chiesa di cui egli fa quotidiana esperienza non è tutta la Chiesa*” (ibid.).

Si insiste, poi, sulla necessità di far crescere il senso della corresponsabilità: “*Siamo convinti che crescerà nei fedeli il senso di appartenenza e di corresponsabilità, incidendo concretamente sulla vita e sul funzionamento delle nostre comunità, se in parallelo maturerà una più ampia consapevolezza del ruolo delle strutture di partecipazione, tanto a livello diocesano quanto parrocchiale, favorendone, laddove necessario, il rilancio*” (n. 7).

Con particolare preoccupazione si annota, infine, il fatto che risulta “*tropo basso il livello di coinvolgimento dei fedeli nel sostentamento del clero attraverso le apposite offerte deducibili*” (n. 13), conseguenza di quel “*rischio dell’assuefazione, che non favorisce la partecipazione consapevole dei fedeli e tende a spostare l’asse portante del sistema verso l’otto per mille*” (ibid.).

Merita di essere annotato il fatto che la principale novità del documento del ventennale consiste nell’insistenza sul tema della trasparenza nell’amministrazione dei beni, che si spinge a chiedere alle parrocchie – ed è la prima volta in un testo ufficiale della Conferenza Episcopale Italiana – di pubblicare integralmente il proprio bilancio contabile.

“*Amministrare i beni della Chiesa esige chiarezza e trasparenza. Ai fedeli che contribuiscono con le loro offerte, agli italiani che firmano per l’otto per mille, alle autorità dello Stato e all’opinione pubblica abbiamo reso conto in questi anni di come la Chiesa ha utilizzato le risorse economiche che le sono state affidate. Siamo fermamente intenzionati a continuare su questa linea, cercando, se possibile, di essere ancora più precisi e dettagliati. Nelle nostre comunità si è sviluppata infatti una mentalità gestionale più attenta e una maggiore sensibilità all’informazione contabile. Su questo fronte, tuttavia, dobbiamo ancora crescere: ogni comunità parrocchiale ha diritto di conoscere il suo bilancio contabile, per rendersi conto di come sono state destinate le risorse disponibili e di quali siano le necessità concrete della parrocchia, perché sia all’altezza della sua missione*” (n. 10).

NUOVE VIE DI CORRESPONSABILITÀ

La dottrina canonistica postconciliare e postcodiciale ha dedicato ampio spazio al tema della corresponsabilità ecclesiale, affrontando però la questione per lo più a partire dal problema del fondamento della partecipazione dei fedeli laici alla potestà di governo – tema cruciale dell'ecclesiologia cattolica. Esempio quanto a chiarezza ed equilibrio è, su questo punto, la soluzione a suo tempo prospettata da Hubert Müller: *“Ai vari livelli della costituzione ecclesiale [le strutture di corresponsabilità] sono ordinate alla consultazione e all'aiuto delle rispettive autorità ecclesiastiche competenti in vista dell'esercizio del loro ufficio, senza toccare con ciò la competenza giuridica dell'autorità gerarchica. L'autorità ecclesiastica competente nel suo ambito resta responsabile dall'inizio alla fine: sotto l'aspetto canonico, l'autorità sola ha potestà per esercitare il servizio di governo nell'ambito ecclesiale a essa affidato; sotto l'aspetto canonico l'autorità è l'unica causa efficiente dei negozi giuridici (can. 124 § 1), pertinenti al suo servizio di governo”*.⁵ È chiara nel testo citato la preoccupazione di calibrare il doveroso coinvolgimento dei fedeli negli organismi di partecipazione con la salvaguardia delle irrinunciabili prerogative della gerarchia circa l'esercizio della potestà di governo.

Mi sembra, però, che questa impostazione rischi di non entrare nel cuore della nostra questione: a quali condizioni è possibile coinvolgere in maniera efficace e rispettosa della loro dignità i fedeli nell'amministrazione dei beni temporali della Chiesa, senza limitarsi a chiedere loro di impegnarsi nel reperire le risorse necessarie per il suo funzionamento? Esiste, cioè, una via che consenta a tutti i fedeli – in primo luogo ai laici – di dire una parola incisiva quanto all'amministrazione dei beni ecclesiastici, fatte salve le legittime prerogative dell'autorità ai diversi livelli? La proposta italiana e quella statunitense, pur scontando i limiti di un certo idealismo, testimoniano almeno uno sforzo in questa linea, nella consapevolezza che puntare al reperimento delle risorse (*fund raising*) è una dimensione necessaria, ma che di per sé non basta, se non vogliamo trattare la Chiesa come una delle tante realtà filantropiche che si danno da fare nel raccogliere denaro per le loro encomiabili iniziative. Entrambi i documenti muovono dal presupposto che i fedeli non esitano a contribuire ai bisogni della Chiesa, se sono posti nella condizione di sentirsi parte attiva di essa.⁶

⁵ *Comunione ecclesiale e strutture di corresponsabilità: dal Vaticano II al Codice di diritto canonico*, in J. BEYER – G. FELICIANI – H. MÜLLER, *Comunione ecclesiale e strutture di corresponsabilità*, Roma 1990, p. 29.

⁶ Può essere interessante richiamare, su questo punto, un altro documento della CEI, intitolato *Comunione, comunità e disciplina ecclesiale* e pubblicato all'inizio del 1989, a pochi mesi di distanza da *Sovvenire alle necessità della Chiesa*. In esso si insiste sul fatto che sovve-

Né, d'altro canto, pare sufficiente insistere unicamente sulla *trasparenza*. È questo, senza dubbio, un elemento irrinunciabile, assai in sintonia con la sensibilità contemporanea, che mal sopporta zone d'ombra nella gestione della cosa pubblica ed esige anche di conoscere come sono utilizzate le risorse di cui dispone la comunità ecclesiale. Credo, tuttavia, che la trasparenza debba costituire il punto di arrivo di un procedimento complessivo, che preveda il coinvolgimento attivo dei fedeli anzitutto nella fase della decisione sull'uso delle risorse e della verifica della correttezza delle procedure gestionali adottate.

Non sembri, questo, un cedimento a una visione ecclesiale che si adatta acriticamente alle democrazie parlamentari degli Stati moderni. Per restare nella tradizione canonica, basterebbe, infatti, riandare al ruolo che il CIC 1917 riconosceva al *consilium fabricae* nell'amministrazione dei beni ecclesiastici da parte di laici (cfr cann. 1183-1184). Né è priva di significato la constatazione che gli unici organismi di partecipazione che travalicano il campo della consultività sono i due organi che, a livello diocesano, dispongono di un potere di veto rispetto alle scelte *maioris momenti* in campo economico: il consiglio diocesano per gli affari economici e il collegio dei consultori. Si tratta, insomma, di chiedersi se e quali spazi esistano per rendere più efficace il coinvolgimento decisionale dei fedeli nei processi economici e amministrativi ecclesiali, perché la chiamata alla corresponsabilità non resti sul piano dei buoni propositi, con l'effetto paradossale di accrescere la frustrazione di coloro a cui sta a cuore il bene della Chiesa.

Non si dovrà, infine, dimenticare che in questo ambito il criterio veritativo di ogni scelta resta la fedeltà ai principi sistemici che reggono e giustificano il possesso dei beni temporali da parte della Chiesa: la consapevolezza dei fini che le sono propri e che fondano il suo diritto nativo di acquistare, conservare, amministrare e alienare beni temporali: "ordinare il culto divino, provvedere a un onesto sostentamento del clero e degli altri ministri, esercitare opere di apostolato sacro e di carità, specialmente a servizio dei poveri"

nire ai bisogni della Chiesa costituisce un dovere fondamentale per i fedeli, che – in quanto tale – precede altre modalità di coinvolgimento legate ai carismi e alle scelte di ognuno: "In concreto, il diritto canonico conosce alcune forme di partecipazione aperte a tutti i cristiani, che però spesso sono disattese o nella loro pratica o nell'impegno a viverne l'originario significato. Si pensi alla funzione di padrino nei confronti dei battezzati e dei cresimati, all'obbligo di dare le informazioni richieste in ordine all'ammissione dei candidati alla celebrazione dei sacramenti che hanno speciale rilievo "sociale" (pubblicazioni matrimoniali, informazioni relative ai candidati al sacerdozio), al dovere di rendere testimonianza su richiesta del giudice nei processi ecclesiastici – soprattutto nelle cause matrimoniali –, al dovere di sovvenire alle necessità della Chiesa partecipandovi con le proprie risorse" (n. 75). Tali considerazioni sono giuridicamente ineccepibili, ma faticano a conciliarsi con la sensibilità ecclesiale oggi prevalente, che tende a subordinare la corresponsione di contributi economici alla partecipazione attiva nella comunità, con particolare attenzione alla trasparenza gestionale.

(can. 1254 § 2). Questa irrinunciabile attenzione preserva la comunità dal rischio di scelte improprie e dall'adozione di strumenti inadatti, anche se apparentemente più efficaci o "moderni", e anche dal cedimento a una logica mondana, che facilmente potrebbe condurre a smarrire, o almeno a offuscare, lo specifico ecclesiale, rendendo vano ogni sforzo di coinvolgimento e corresponsabilizzazione dei fedeli.

CORRESPONSABILIDAD (STEWARDSHIP) Y DERECHO CANÓNICO*

DIEGO ZALBIDEA

ABSTRACT: La corresponsabilidad (stewardship) en la misión de la Iglesia tiene una dimensión material reflejada en el sostenimiento económico de sus actividades por parte de los fieles. Esta contribución económica debe estar integrada en la respuesta global del fiel a su vocación. Por ello, el Código de Derecho canónico establece algunas medidas destinadas a lograr dicha corresponsabilidad. La noción de administración, la gestión profesional y la transparencia son tres ejes de esta regulación. Su finalidad es asegurar el destino de los escasos recursos de la Iglesia a sus finalidades. La credibilidad de una gestión profesional y transparente es una buena forma de lograr la corresponsabilidad de los fieles en la misión de la Iglesia. En este artículo se proponen dos ejemplos en esta línea: la gestión de la Jornada Mundial de la Juventud en Madrid y la creación de la Autoridad de Información Financiera para la Santa Sede y el Estado de la Ciudad del Vaticano.

KEYWORDS: Corresponsabilidad. Transparencia. AIF. Jornada Mundial de la Juventud. Administración. Sostenimiento.

ABSTRACT: The co-responsibility (stewardship) in the mission of the Church has a material aspect in the economic support of its activities by the faithful. This financial support should be integrated in the global response of the faithful to their vocation. For this reason, the Code of Canon Law establishes some rules in order to achieve this co-responsibility. The notion of administration, professional management and transparency are three milestones of these rules. This is to ensure that the scarce resources of the Church are used for its own purposes. The credibility of a professional and transparent management is a good way to obtain the co-responsibility of the faithful in the Church's mission. This article offers two examples: the management of World Youth Day in Madrid and the creation of a Financial Information Authority for the Holy See and for the Vatican.

KEYWORDS: Stewardship. Transparency. Financial Information Authority. World Youth Day. Administration. Economic support.

* El texto recoge la intervención a la Jornada de estudio sobre Diritto Patrimoniale Canonico, celebrada en Roma el 23 de noviembre de 2011. El grupo europeo de investigación sobre corresponsabilidad, administración y sostenimiento económico de la Iglesia (CASE) promueve su publicación.

SUMARIO: 1. Introducción. – 2. Tres cuestiones fundamentales. – 3. El necesario cambio de mentalidad. – 4. Una solución posible y asequible. – 5. La recuperación de la noción de administración. – 6. La profesionalidad en la gestión. – 7. El sentido de corresponsabilidad de los fieles. – 8. La transparencia, garantía de la nueva mentalidad. – 9. Dos ejemplos paradigmáticos. – 10. Conclusiones.

1. INTRODUCCIÓN

ANADIE bienintencionado se le oculta que la Iglesia necesita bienes temporales para llevar a cabo su misión. En la medida en que la Iglesia ha realizado una labor continuada durante muchos siglos en los países de la vieja Europa, el patrimonio en manos de las entidades eclesíásticas es grande porque la actividad de evangelización ha llegado hasta el último rincón del continente y su función es algo reconocido a nivel mundial.¹

Por otro lado, la relación entre la Iglesia y el ámbito económico y financiero encaja perfectamente en la categoría de “controversia” tal como se entiende en el contexto de la comunicación. En demasiadas ocasiones, todo se ve bajo un prisma en el que la Iglesia es una entidad con ánimo creciente de lucro, grandes privilegios y fortunas, y ninguna preocupación por los verdaderos problemas de las personas. Por ejemplo, los jóvenes españoles son unánimes en su percepción de la supuesta riqueza de la Iglesia. Tres de cada cuatro de ellos (76%) considera que la Iglesia tiene demasiados bienes.² ¿A

¹ Así lo recoge una de las conclusiones de un estudio del *International Centre for the Study of the Preservation and Restoration of Cultural Property* sobre la conservación del patrimonio religioso, recogido en las actas del *ICCROM Forum on Living Religious Heritage: conserving the sacred*: «1. El patrimonio cultural religioso vivo es de particular importancia, dado su papel de transmisión, expresión y sustento para las creencias que confieren identidad espiritual, sentido y finalidad a la vida humana» (H. STOVEL-N. STANLEY-PRICE-R. KILLICK (eds.), *Conservation of Living Religious Heritage*, Rome 2005, pp. 9-11). Se puede consultar en http://www.iccrom.org/pdf/ICCROM_ICSo3_ReligiousHeritage_en.pdf (consultado el 8 de marzo de 2012).

² Cfr. J. GONZÁLEZ-ANLEO-P. GONZÁLEZ BLASCO (dir./coord.), *Jóvenes españoles 2010*, Madrid 2010, pp. 175-228. Lo mismo descubre el informe *Pulso a España 2010* elaborado por la Fundación Ortega-Marañón. La Iglesia católica es de las instituciones peor valorada. Sólo está por encima de los partidos políticos, los bancos y las multinacionales. Cuando se segregan los resultados por edades, los datos confirman lo observado en el estudio de la Fundación Santa María en el ámbito de la gente joven (18-24) donde ocupa la penúltima posición, igualada con los políticos y muy poco por encima de las multinacionales. Es un hecho contrastado la baja concepción de la transparencia eclesial en nuestra sociedad. Un reflejo de ello es el *Barómetro Global de la Corrupción 2010* de Transparency International que recoge que las entidades religiosas en España están afectadas por un nivel de corrupción de 3,5 (siendo 1 una institución nada corrupta y 5 una que es extremadamente corrupta). Al mismo nivel que ellas se encuentran El Parlamento, el Sector Negocios y los Funcionarios. Un poco por

qué se debe esta controversia, una de las más grandes que la Iglesia afronta en este comienzo de milenio? Algunos estudios sociológicos revelan el desconocimiento absoluto de la realidad económico financiera de la Iglesia, así como del destino de los escasos recursos con que cuenta. Casi el 68% piensa que los recursos obtenidos son suficientes y el 66 % considera que la información de la Iglesia sobre la gestión de sus recursos económicos es insuficiente.

En la actualidad, a esta realidad contraria en la opinión pública, se añade un problema real de recursos en muchas entidades eclesióásticas. Los fieles no contribuyen en la medida en que cabría esperar. Por citar un ejemplo, menos del 35% de los contribuyentes señala la x en la declaración del IRPF en España. Esto llama la atención ya que se trata de una prestación que no implica ningún gasto adicional para el contribuyente y en las encuestas sobre identificación religiosa, el porcentaje de los que se dicen católicos es más del doble de los que marcan la casilla. Pienso que podemos encontrarnos ante la otra cara del problema. Se podría identificar como una falta del sentido de comunión, de pertenencia, que tiene como consecuencia la ausencia de compromiso en el sostenimiento económico de la Iglesia.

Al comprobar la oposición de la opinión pública podríamos concluir que existe un laicismo intolerante que pretende atacar a la Iglesia y que ha creado una serie de estereotipos sobre el dinero y las riquezas de la Iglesia. Nuestra capacidad de reacción sería pequeña en ese caso. También podríamos mirar hacia fuera y pensar que la secularización ha hecho mella en nuestras "filas" y que los jóvenes no colaboran económicamente con la Iglesia como cabría esperar. En este caso podríamos plantearnos nuevas estrategias de comunicación y de sensibilización sobre las necesidades de la Iglesia dirigidas a los fieles para estimular su compromiso. También en este ámbito la capacidad de reacción es limitada aunque necesaria.

Por el contrario, cabe una tercera opción. Quizá si miramos hacia adentro de nosotros mismos y comprobamos cómo es nuestra relación (la de los fieles y la de quienes tienen encomendado un oficio en la gestión económica en la Iglesia) con los bienes y los recursos, cómo hablamos de ellos, qué mensajes transmitimos, puede ser que encontremos ámbitos en los que nuestra capacidad para cambiar la situación sea mayor e incluso determinante. Quizá el origen del problema esté ahí. ¿Estamos haciendo algo mal en lo que se refiere a los recursos que la Iglesia necesita para llevar a cabo su misión? O, mejor dicho, ¿podemos hacer algo más y mejor para conseguir y gestionar

debajo en la credibilidad con 3,4 puntos están los Medios de Comunicación y el Poder Judicial. Sólo por encima, con un nivel 4,4, se encuentran los Partidos Políticos. La Policía tiene un nivel de corrupción de 3,1. Los menos corruptos son por este orden el Sistema Educativo (2,6), el Ejército (2,7) y las ONGs (2,8).

los recursos que son necesarios? ¿Estamos transmitiendo la imagen correcta en este ámbito? ¿Es la vida de la Iglesia, la vida de nuestras comunidades un testimonio para la Humanidad?

Dice el Cardenal De Paolis que «en la legislación codicial, ninguna parte pone tanto de relieve la dimensión humana de la Iglesia como la referida a los bienes temporales. [...] Es el terreno en el cual la misma Iglesia se juega su credibilidad de comunidad sobrenatural». ³ Hemos llegado por lo tanto a lo que considero el núcleo de la cuestión. La gestión que llevamos a cabo de los recursos, nuestra relación con los bienes necesarios para llevar a cabo la misión de la Iglesia es decisiva para solucionar esa percepción negativa sobre la propia institución. Quizá hemos vivido mucho tiempo sin especiales problemas económicos, sin una opinión pública beligerante y por eso no nos hemos preocupado de algo tan importante como la gestión profesional y transparente de los escasos recursos de que disponemos. Quizá sea más honesto decir, que en gran parte no nos hemos preocupado de “mostrar” esa gestión real, eficaz y austera, porque no había quién la pusiera en duda. Ahora han cambiado las cosas. Tanto los datos sociológicos como la escasez de implicación de algunos fieles manifiestan que los tiempos han cambiado y se hace necesaria una estrategia para hacer a la Iglesia capaz de un testimonio especialmente necesario en nuestros días. Además, se nos presenta la oportunidad de comprobar si se han introducido formas de gestionar que no responden al designio originario de Jesucristo para su Iglesia. ¿Cómo es esa gestión hoy en día? Perdamos el miedo a analizar cómo nos relacionamos con los bienes temporales.

2. TRES CUESTIONES FUNDAMENTALES

A continuación me propongo esbozar someramente algunas características de nuestra relación con los bienes. Tengo que admitir desde el principio que está generalización es injusta. He tratado de exagerar los rasgos del perfil para que se aprecie bien su influjo negativo. Conozco personalmente a un gran número de fieles que trabajan en la gestión económica de los bienes de la Iglesia y soy el primero en reconocer la admirable labor que realizan en servicio del Pueblo de Dios. A su vez son cientos de miles los fieles que contribuyen y sostienen la misión de la Iglesia con su vida y con sus recursos de forma absolutamente generosa y en ocasiones heroica. Asumo el riesgo de caricaturizar demasiado la situación y volverla irreal. Sin embargo, pienso que tiene un aspecto positivo esta opción ya que algunas de estas realidades tienen su parte de realismo y con su descripción pueden identificarse más

³ V. DE PAOLIS, «I beni temporali della Chiesa. Canoni preliminari (cann. 1254-1258) e due questioni fondamentali», en GRUPPO ITALIANO DOCENTI DI DIRITTO CANONICO (Ed.), *I beni temporali della Chiesa*, Milano 1997, p. 10.

fácilmente actitudes que quizá sean más profundas y por lo tanto no se aprecian a primera vista.

1. En primer lugar, en determinados contextos la pobreza se ha entendido como no tener nada o poseer muy pocos bienes. En esto influye una percepción de los bienes como una realidad negativa, peligrosa.⁴ Desde esa perspectiva, los recursos de la Iglesia se consideran como un mal menor, algo necesario pero que no responde a la esencia de la Iglesia, algo que tenemos que “tolerar”. Nos avergüenza poseerlos. Pedirlos a los fieles supone un mal trago para muchos de nosotros. Nos hemos dejado arrastrar por el complejo de las supuestas “riquezas” de la Iglesia y hemos asumido que no debemos tener bienes y si alguno es necesario, deben ser los menos posibles.

2. Sin embargo, como son pocos y a la vez comprobamos en el día a día lo necesarios que son, podemos desarrollar un sentido de propiedad sobre los bienes de la Iglesia que no responde a su verdadera finalidad. Estudios recientes demuestran que el efecto psicológico principal del dinero en el comportamiento de su propietario es la autosuficiencia.⁵ Hemos dejado de considerarnos administradores, es decir, no propietarios. Puede que hayamos olvidado en parte confiar en Dios. Los bienes son pocos, pero son más o menos suficientes para llevar a cabo la misión de la Iglesia en líneas generales. Gracias a que la evangelización en Europa es una realidad desde hace muchos siglos no es difícil que nos hayamos hecho con un patrimonio considerable. Lo sentimos como propio y queremos protegerlo porque ha sido atacado y usurpado en diversas ocasiones. Nos sentimos herederos y propietarios de un legado propio. Esto nos da, al menos, un poco de seguridad. Además, estamos acostumbrados a que el Estado colabore económicamente o ponga las cosas fáciles para que colaboremos con la Iglesia en sus necesidades económicas.

3. No sería extraño que este sentido de propiedad sobre los bienes respondiera a un problema todavía mayor. Puede que esa “apropiación” de los bienes refleje el sentido de propiedad que hemos desarrollado sobre la misión de la Iglesia. En este sentido, se puede percibir el papel de los laicos como el de

⁴ En este sentido, cfr. A. BAGNASCO, «Corresponsabilità e Trasparenza nella Chiesa di oggi», en *Convegno degli Incaricati Diocesani per il Sovvenire*, 15 de febrero de 2011, en http://www.chiesacattolica.it/ci_new_v3/allegati/18503/Sovvenire.doc y su cita del p. 18 de la Carta de los Obispos italianos «*Sostenere la Chiesa per servire tutti*» del 4 de octubre de 2008: «Non soltanto la fede in Gesù Cristo, ma la lettura realistica di quanto è avvenuto in questi vent'anni ci induce ragionevolmente a coltivare speranza e ad avere fiducia. L'unica cosa davvero importante è “essere in Cristo”. Allora tutto diventa “nostro”, anche il mondo e le sue possibilità (cfr 1Cor 3, 21-23): le risorse materiali non costituiscono più un pericolo ma, rettamente intese e utilizzate, ci aiutano a fare fronte alla nostra missione, ponendo la Chiesa come luce e faro per ogni uomo di buona volontà» en http://www.chiesacattolica.it/ci_new/documenti_cei/2008-11/19-3/Lett_Sovvenire%2020AnniDopo.pdf

⁵ Cfr. K. D. VOHS-N. L. MEAD-M. R. GOODE, «The Psychological Consequences of Money», en *Science* 314, 1154 (2006).

colaboradores en la gestión, en el sostenimiento, y hasta en la propia misión de la Iglesia. De alguna forma, podemos ver una referencia a esta percepción de la misión de los laicos en unas palabras de Benedicto XVI: «Al mismo tiempo, es necesario mejorar los planes pastorales para que, respetando las vocaciones y las funciones de los consagrados y de los laicos, se promueva gradualmente la corresponsabilidad de todos los miembros del pueblo de Dios. Esto exige un cambio de mentalidad, en particular por lo que respecta a los laicos, pasando de considerarlos “colaboradores” del clero a reconocerlos realmente como “corresponsables” del ser y actuar de la Iglesia, favoreciendo la consolidación de un laicado maduro y comprometido». El Papa se refiere a una mentalidad que ha imperado durante muchos años en la percepción de la vocación de los laicos en la Iglesia y que tiene muchas consecuencias desde el punto de vista de la gestión patrimonial de sus recursos.

3. EL NECESARIO CAMBIO DE MENTALIDAD

Nos referiremos a continuación a algunos ejemplos de esta mentalidad para después tratar de diagnosticar su origen y facilitar así la solución que proponemos.⁶ Lógicamente en ocasiones las entidades eclesíásticas se ven obligadas a pedir dinero a los fieles porque es urgente para alguna necesidad. Sin embargo, nuestra forma de pedir puede que les dificulte comprometerse con la misión de la Iglesia. Por un lado, les pedimos que colaboren económicamente con una determinada necesidad pero por otro, a veces no somos capaces de integrar esa petición en su donación personal a Cristo, en su conversión. De esta forma, sin querer, facilitamos que den a la Iglesia lo que les sobra. Ellos nos dan el dinero no para algo propio sino ajeno. Por ello, porque los propietarios somos nosotros y sin querer consideramos al resto de los fieles como “colaboradores”, no los involucramos en muchas decisiones en que podrían participar. En materia económica el campo para la participación en las decisiones es mucho mayor que en otras materias, porque las decisiones son muy opinables y varias soluciones pueden encuadrarse perfectamente en la misión de la Iglesia. A su vez, con frecuencia no damos explicaciones ni resultados de lo realizado con los fondos recibidos. Por otro lado, muchos laicos, verdaderos expertos en materia financiera,

⁶ Cfr. en este sentido el análisis de los Obispos norteamericanos sobre la situación actual: «Aunque la fe religiosa es una fuente patente en la vida de muchos estadounidenses, la cultura secularizada y dominante del país frecuentemente contradice los valores de la tradición judeocristiana. En esta cultura hay “ismos” destructores – materialismo, relativismo, hedonismo, individualismo, consumismo – que ejercen influencias seductoras y poderosas. Hay una gran tendencia a privatizar la fe, a empujarla al margen de la sociedad, a restringirla al corazón humano o, al máximo, a los hogares ...» (UNITED STATES CONFERENCE OF CATHOLIC BISHOPS, *La Corresponsabilidad. Respuesta de los Discípulos [edición del Décimo Aniversario]*, Washington 2006, p. 5).

comprueban con sonrojo cómo en algunas ocasiones se gestionan los bienes sin demasiada diligencia, mientras que rara vez se les pide consejo a ellos.⁷ Obviamente, la falta de transparencia es una de las mayores manifestaciones de nuestro sentido de “apropiación”, que tiene mucho que ver con la “expropiación”. Lo propio no se enseña. En cambio, el administrador está obligado a la rendición de cuentas, a la transparencia absoluta, no como estrategia para conseguir fondos, sino como parte de la naturaleza de su función y de su convicción de gestionar algo ajeno. Perseguidos por el complejo de las “riquezas de la Iglesia”, y convencidos en algún punto de que es así, no tenemos valentía para mostrar la situación económico-financiera de la Iglesia. Quizá no hemos terminado de aceptar la transparencia como un principio de gestión de los recursos y eso provoca un sentido de propiedad mayor todavía. “El dinero no se enseña fuera de la familia” y si los fieles no saben cómo está la Iglesia financieramente, automáticamente se les excluye de la comunión. Esa posible falta de transparencia manifiesta un cierto complejo. Al sentimiento de propiedad exclusiva que nos instala en la autosuficiencia, se añade la falta de audacia en los proyectos apostólicos. ¿Por qué no somos capaces de mantener las catedrales que levantaron nuestros antepasados y tenemos que cobrar la entrada? ¿Por qué hemos dejado de adorar y rendir culto a Dios con tanta majestuosidad? ¿Por qué no somos capaces de llevar a cabo las iniciativas caritativas y educativas que nuestros hermanos mayores pusieron en marcha en Europa y en tierras de misión? ¿Por qué no conseguimos los recursos necesarios para mantener a los sacerdotes dignamente, incluso ahora que son menos que en otras épocas? Nos falta confianza en Dios y nos sobra confianza en nosotros mismos y en nuestros escasos recursos. Por último, como no hay transparencia y no nos la exigimos a nosotros mismos es más fácil que se instalen formas de hacer que no responden al ideal del Evangelio. A veces esa gestión está muy alejada de determinados estándares de profesionalidad. En ocasiones no existe una política de buen gobierno escrita que ayude a los administradores a realizar su trabajo con eficacia. Nos faltan políticas de detección de fraude, de conflictos de intereses, de controles internos y esto posibilita que se den desviaciones de fondos con las terribles consecuencias que eso provoca en la credibilidad de la Iglesia. Además, algunas entidades eclesíásticas no se someten a los controles de la autoridad en materia económica: autorizaciones, rendición de cuentas, instrucciones... No perciben su condición de administradores de esos bienes sino que se sienten propietarios y por lo tanto, no ven la necesidad de ser

⁷ La citada carta de los Obispos italianos hace un reclamo explícito a los laicos en esta materia en el punto 15: «Vi raccomandiamo, inoltre, di offrire i vostri talenti e la vostra competenza perché cresca nelle nostre comunità la professionalità nella gestione dei beni temporali». Cfr. «Sostenere la Chiesa per servire tutti» (vid. nota 4).

controlados. A ello puede haber colaborado un mal entendido sentido de la autoridad y una falta de respeto a la autonomía lícita en la gestión. Quizá esta actitud, si se ha verificado en algún lugar, ha provocado la desconfianza sobre la ayuda que puede prestar la autoridad en estas materias.

El verdadero núcleo del problema radica en que podríamos haber abandonado la verdadera relación con los bienes: la del administrador, que no es dueño pero debe usarlos. Funcionamos como propietarios de los bienes, de los recursos. Se ha producido un efecto de autosuficiencia en nuestra vida que nos lleva a no querer depender de nadie: ni de los fieles, ni tampoco de la Providencia. Eso nos lleva a un inmovilismo grande en los proyectos apostólicos, a no contar con los fieles en su sostenimiento y a no dar cuentas de lo que hacemos con los pocos recursos que tenemos por miedo a que parezcan demasiados.

No quiero terminar este apartado sin repetir que esta generalización y exageración del perfil es injusta porque la gran mayoría de las entidades eclesísticas gestionan sus bienes y logran su sostenimiento de forma ejemplar. Al mismo tiempo, la capacidad de mejorar esa gestión y su transparencia también son grandes y por eso pienso que la reflexión que hago puede ser útil.

4. UNA SOLUCIÓN POSIBLE Y ASEQUIBLE

Ningún problema puede resolverse con soluciones prefabricadas y menos un problema tan complejo que abarca a la sociedad entera, al cuerpo mismo de la Iglesia y a los responsables de la gestión económica de los recursos. El diagnóstico limitado que hemos hecho no puede solucionarse con estrategias simplistas o reductoras. Es necesario ir a los orígenes de las situaciones y de los problemas para encontrar respuestas a largo plazo y estructurales.

En Estados Unidos los obispos se dieron cuenta de este problema hace ya veinte años y con una Carta Pastoral promovieron una visión integral del problema del sostenimiento y de la gestión, fundada en la corresponsabilidad (Stewardship).⁸ Desde entonces han sido muchas las instituciones católicas que han tratado de poner en marcha ese cambio de mentalidad y los frutos son perceptibles en un periodo de tiempo razonable.⁹

La noción de corresponsabilidad es poliédrica. Primariamente implica el reconocimiento de que todo don, todo bien, tiene su origen en Dios. Este convencimiento despierta el agradecimiento, tanto en los fieles como en la Iglesia misma. La Iglesia nace del gran Don, la Eucaristía y reconoce su misión fundamental en la celebración de ese misterio llena de agradecimiento.

⁸ UNITED STATES CONFERENCE OF CATHOLIC BISHOPS, *La Corresponsabilidad. Respuesta de los Discípulos [edición del Décimo Aniversario]*, Washington 2006.

⁹ Cfr. entre otros: D. J. MAHAN, *More than silver or gold: homilies of a stewardship priest*, Indianapolis 2006; C. Zech, *Best practices in parish stewardship*, Huntington 2008.

Esta explicación que puede darse de la misión y de los grandes regalos recibidos por el Pueblo de Dios (la gracia, los sacramentos, la Palabra de Dios, etc.), también puede aplicarse a los fondos y recursos materiales con los que lleva a cabo su actividad en este mundo. Los bienes que la Iglesia posee son dones de Dios y debe administrarlos y agradecerlos continuamente. Es parte por lo tanto de esta visión el gestionarlos de la mejor forma posible y hacerlos rendir para que produzcan sus frutos y sirvan a la misión de la Iglesia.

De esta primera consideración se deduce que quienes en la Iglesia tienen una función sobre los fondos y recursos son administradores, no propietarios. Por lo tanto, quien los gestiona directamente no puede “apropiárselos” aunque tenga que desarrollar sobre ellos un control y gobierno que no corresponde a todos los fieles. De ahí se deriva la necesidad de una gestión profesional y una transparencia que son coherentes con la corresponsabilidad de todos los bautizados en la misma misión de la Iglesia.

Quizá esta nueva y antigua visión podría parecer desvinculada del ámbito concreto de la gestión económica y financiera de la Iglesia y más aún del Derecho canónico. Sin embargo, cuando se entiende bien la misión de la Iglesia su inmediata consecuencia es la profundización en la misión de cada fiel.

De hecho, el Código de Derecho canónico facilita los recursos necesarios para promover esta forma de relacionarse con los bienes mediante algunas instituciones jurídicas que tienen gran tradición en el ordenamiento canónico y probada eficacia en la Iglesia. No hace falta una revolución. Basta con vivir lo mandado por la Iglesia. Enuncio algunas propuestas que pienso pueden servir como punto de inflexión en nuestro acercamiento a los bienes.

5. LA RECUPERACIÓN DE LA NOCIÓN DE ADMINISTRACIÓN

En primer lugar y como fundamento de las demás propuestas propongo la recuperación de la noción de administración (stewardship) que nos llevará a vivir un verdadero sentido de pobreza no basado en la carencia sino en el desprendimiento de los bienes. Debemos administrar una cantidad considerable de bienes porque la misión de la Iglesia reclama multitud de iniciativas pero nunca debemos sentirnos propietarios de los bienes ni de la misión. La misión de la Iglesia la lleva a cabo el Espíritu Santo y a nosotros nos toca ser colaboradores por lo que debemos sentirnos agradecidos: «Que cada uno ponga al servicio de los demás el don que ha recibido, como buenos administradores de la multiforme gracia de Dios» (1 Pe 4, 10). Dios proveerá a las necesidades. Jesucristo lo ha afirmado de forma tajante: «Buscad, pues, primero el Reino de Dios y su justicia, y todo lo demás se os dará por añadidura» (Mt 6, 33). También lo expresan nítidamente unas palabras de Benedicto XVI: «La caridad en la verdad pone al hombre ante la sorprendente experiencia del don. La gratuidad está en su vida de muchas maneras, aunque

frecuentemente pasa desapercibida debido a una visión de la existencia que antepone a todo la productividad y la utilidad. El ser humano está hecho para el don, el cual manifiesta y desarrolla su dimensión trascendente. A veces, el hombre moderno tiene la errónea convicción de ser el único autor de sí mismo, de su vida y de la sociedad. Es una presunción fruto de la cerrazón egoísta en sí mismo, que procede —por decirlo con una expresión creyente— del *pecado de los orígenes*. [...] Por su naturaleza, el don supera el mérito, su norma es sobreabundar. Nos precede en nuestra propia alma como signo de la presencia de Dios en nosotros y de sus expectativas para con nosotros. La verdad que, como la caridad es don, nos supera, como enseña San Agustín». ¹⁰ Quizá nosotros también hemos caído en esa convicción de ser los autores de nuestra propia vida o incluso de la misión de la Iglesia. Hemos podido apropiarnos, sin mala voluntad, de la misión de la Iglesia. Sin embargo, este sentido de la “pobreza” que se nos descubre, esta forma de vivir la “experiencia del don” que explica el Papa en el texto señalado, está asegurada por numerosas instituciones en el derecho patrimonial canónico.

1. Es fácil observarlo en primer lugar en la estructura del Libro V: El propietario de los bienes y los fines es la Iglesia. Ni siquiera al Romano Pontífice se le da otro papel que el de administrador. El dominio corresponde a las personas jurídicas públicas (Cánones preliminares). Se pide la participación de los fieles en primer lugar y así se reconoce su papel fundamental para el sostenimiento de la Iglesia (Título I: De la Adquisición de los bienes). En todo lo referente a la administración de los bienes aparece el máximo cuidado para que no se pierdan y se cuiden bien. Se trata de dedicarlos a sus verdaderos fines (Título II: De la Administración de los bienes). Los controles que se establecen para determinados actos prueban la conciencia de que quien administra no es propietario (Título III: De los Contratos, y principalmente de la enajenación). El respeto de la voluntad de los donantes hace que se institucionalice en las pías voluntades y las fundaciones pías (Título IV: De las pías voluntades y de las fundaciones pías).
2. Dice Hervada que «el pensamiento de los Santos Padres y de los Concilios, expresado por ellos en lenguaje plurivalente y propio de la época, puede ser reducido a este esquema, en términos modernos: el patrimonio eclesiástico (...) pertenece a la Iglesia, y no es propiedad de los clérigos. Estos ejercen la *administratio* y la *dispensatio*; es decir, operan en él como el gestor que gobierna una *res aliena* aun siendo ellos Iglesia». ¹¹

¹⁰ BENEDICTO XVI, *Encíclica Caritas in veritate*, n. 34.

¹¹ J. HERVADA, «La relación de propiedad en el patrimonio eclesiástico», en *Vetera et Nova: Cuestiones de Derecho Canónico y afines. 1958-1991*, 1, Pamplona 1991, pp. 193-194.

3. El propio Código establece algunas condiciones del oficio de administrador: debe actuar en nombre de la Iglesia, y conforme al derecho; debe prometer mediante juramento ante el Ordinario o su delegado, que administrará bien y fielmente; está obligado a cumplir su función con la diligencia de un buen padre de familia.

6. LA PROFESIONALIDAD EN LA GESTIÓN

Fruto de esta concepción de la administración, el Código prescribe una serie de criterios que aseguran la profesionalidad de su gestión:

1. El elenco del c. 1284 sobre las tareas propias del administrador es una manifestación de su labor como cuidador, protector y defensor de un patrimonio ajeno.
2. La sustitución del sistema benefical por los fondos creados por el c. 1274 supone evitar una personalización de los bienes de la Iglesia y una garantía de una gestión adecuada por personal competente.
3. La vigilancia del Ordinario garantiza una gestión íntegra y diligente. Para ello puede contribuir con instrucciones que faciliten dicha gestión (cfr. c. 1276).
4. El administrador debe hacer inventario exacto y detallado de los bienes inmuebles, de los bienes muebles tanto preciosos como pertenecientes de algún modo al patrimonio cultural, y de cualesquiera otros, con la descripción y tasación de los mismos; y debe comprobarse una vez hecho.
5. Se aconseja que los administradores hagan cada año presupuesto de las entradas y salidas, aunque se deja al derecho particular preceptuarlo y determinar con detalle el modo de presentarlo. Este control interno asegura el sometimiento del administrador al gobierno global de la persona jurídica.
6. Los requisitos para la enajenación (cfr. cc. 1291-1298) y para la administración extraordinaria (cfr. cc. 1277 y 1281) no son más que manifestaciones clarísimas de la importancia de los controles internos y externos sobre la gestión del administrador.
7. Los requisitos para los oficios de ecónomo y para formar parte del Consejo Diocesano de Asuntos económicos garantizan la profesionalidad de estas funciones (cfr. cc. 494 para el ecónomo y 492 para el Consejo).
8. La administración de los bienes de la Iglesia se rige por criterios de austeridad. En los momentos en que se habla de inversiones en valores siempre se hace referencia a que dichos bienes no pierdan su valor y nunca se entiende esa inversión como una fuente de posible financiación (cfr. 1284, § 2, n. 6 y c. 1305).

7. EL SENTIDO DE CORRESPONSABILIDAD DE LOS FIELES

En tercer lugar, estas dos facetas anteriormente vistas, un recto uso del término administración y una gestión profesionalizada de los recursos, generarán indudablemente un sentido de corresponsabilidad en los fieles y facilitarán no sólo su “colaboración” en el sostenimiento sino su implicación en la misión de la Iglesia, su conversión, su sentido de corresponsabilidad. Por ello no debemos olvidar algunos criterios sobre la forma de solicitar este sostenimiento que responden perfectamente a dichos fundamentos previos:

1. El inicio del Título I del Libro V dedicado a la adquisición de los bienes es explícito en cuanto a la libertad de los fieles para aportar bienes en favor de la Iglesia (cfr. c. 1261). Esta libertad podría entenderse como una defensa frente a intromisiones civiles que impidieran tal colaboración pero en el fondo responde a uno de los fundamentos del sistema de financiación de la Iglesia. Sólo después de declarar esta libertad y su correspondiente responsabilidad (cfr. c. 1262) la Iglesia enuncia su derecho a imponer tributos y tasas (cfr. cc. 1263 y 1264).
2. Además, la inclusión del deber de sostener la Iglesia en el Título dedicado a los Derechos y Obligaciones de todos los fieles (no de los laicos) es una manifestación más del sentido de corresponsabilidad que subyace a toda la legislación canónica (cfr. c. 222 § 1).
3. Por otro lado, un ejemplo de esta mentalidad es el principio general del derecho patrimonial canónico que establece el respeto absoluto de la voluntad del donante. Algunas manifestaciones prácticas son las normas sobre la enajenación de exvotos, las referencias explícitas de los cc. 1267 § 3, 1300 y 1310.
4. Las ofrendas entregadas a los superiores o administradores se presumen hechas a la persona jurídica (cfr. c. 1267). Al mismo tiempo no pueden rechazarse esas ofrendas sin licencia del Ordinario porque no se consideran bienes propios.
5. Para evitar abusos, el c. 1265 exige la cuestación en nombre de la Iglesia con licencia escrita del Ordinario del lugar salvo para las personas jurídicas públicas. Del mismo tenor es el canon 1266 que regula las Colectas especiales que deben hacerse en todas las iglesias y oratorios que de hecho estén abiertos a los fieles.

8. LA TRANSPARENCIA, GARANTÍA DE LA NUEVA MENTALIDAD

Finalmente analizaré la necesidad de transparencia, aunque ya he hecho referencia a ella. Este principio se convierte en el punto clave donde convergen las otras tres dimensiones analizadas. Es transparente quien considera que

no es propietario y rinde cuentas ante la Iglesia (tanto autoridad como fieles) que es la propietaria de los bienes y de los fines. Por eso también responde (*accountability*) del uso que hace de los bienes y la vigilancia del Ordinario y del Romano Pontífice responden a esta visión.

1. La responsabilidad de los administradores por su gestión implica no sólo los actos directamente fraudulentos (c. 1377 sobre la enajenación sin licencia) sino también aquellos en los que ha faltado la diligencia de un buen padre de familia (cfr. cc. 1281 § 3, 1289 y 1296).
2. El c. 1287 § 1 fija la rendición de cuentas ante la autoridad competente de forma genérica. En el CIC hay numerosos cánones que hacen referencia a esta medida de gobierno (cfr. cc. 319, 494, 540, 636, 637, 1301 y 1302). Esta provisión, junto con la obligación del administrador de llevar al día los libros de entradas y salidas y hacer cuentas al final de cada año (cfr. c. 1284, § 2, nn. 7 y 8), suponen un fundamento básico para la transparencia ante el resto de lo que se han denominado *stakeholders* (grupos de interés) que demandan esta información a la Iglesia. Ya hemos visto las posibles medidas de la autoridad ante esta información.
3. El c. 1287 § 2 lo concreta para los bienes entregados por los fieles. En este caso no se trata propiamente de una rendición de cuentas en sentido estricto, según la doctrina. Sin embargo, las medidas que pueden tomar los fieles son, en realidad, mucho más efectivas que las de la autoridad.
4. La Visita *ad limina* de los obispos cada cinco años se puede entender como una suerte de rendición de cuentas en todos los aspectos del gobierno pastoral de la diócesis y, por lo tanto, también de la gestión y administración de los bienes. De hecho, el *Formulario para la Relación Quinquenal* editado en 1981 por la Congregación para los Obispos incluye todo un apartado sobre la situación económica de la diócesis.¹²

¹² III. SITUACIÓN ECONÓMICA DE LA DIÓCESIS

Datos – iniciativas – dificultades – resultados – sugerencias – programas, por ejemplo, acerca de:

1. La entidad y registro jurídico-civil de los bienes inmuebles (rurales, urbanos) – préstamos, contratos (a breve y a largo plazo) – Ayudas económicas recibidas (de la Santa Sede, de otras diócesis, de organismos internacionales, de privados) – Aportaciones ofrecidas por la Diócesis a otras diócesis – ¿Existe una Mesa Episcopal distinta de la administración general diocesana y cuáles son los recursos ordinarios de la diócesis?

2. La administración de los bienes: ¿Cómo se efectúa? – ¿Existen el Consejo diocesano de administración (u otro organismo análogo) y la Oficina diocesana de administración (u otro organismo análogo)? – ¿Se sirve de expertos laicos?

3. ¿Está vigente el sistema benefical? ¿Cómo se prevé a la retribución del clero y a una equitativa distribución de los bienes o de los réditos de los beneficios – Previsión de invalidez y vejez – Asistencia sanitaria del Clero y familiares – La diócesis ¿puede contar con una continuada generosidad de los fieles? ¿Están organizadas las colectas de ofertas de los fieles?

5. Por último, no quiero dejar de hacer una referencia a las ventajas que tiene cualquier pequeño avance en la transparencia. En primer lugar supone un reconocimiento absoluto de la condición de administrador de quien lleva a cabo estas acciones. La transparencia supone un distanciamiento con respecto a los bienes que favorece la pobreza de quien administra esos recursos. En segundo lugar produce un conocimiento por parte del resto de fieles, no encargados de la administración, de los recursos y necesidades de la Iglesia. Esto les induce a un mayor compromiso. En tercer lugar, al mostrar la forma en que se lleva a cabo la gestión de los bienes, es más difícil admitir prácticas que no correspondan a la misión de la Iglesia y esto reduce notablemente el fraude. Por último, esta transparencia puede constituir un testimonio evangélico de primera magnitud en nuestros días por la austeridad y compromiso que refleja en la mayor parte de los casos la administración de los bienes.

Me gustaría terminar estas líneas con dos citas. La primera de ellas pertenece al Cardenal Angelo Bagnasco, presidente de la Conferencia Episcopal Italiana. Se trata de unas palabras dirigidas al XVI Convenio Nacional de los encargados diocesanos del sostenimiento de la Iglesia en Italia en febrero de 2011: «Hoy más que nunca una transparencia límpida, especialmente en el uso del dinero, es una condición para la credibilidad global de la Iglesia y para la realización fructífera de su misión en el mundo. Actuar con transparencia está firmemente ligado a la fidelidad de la Iglesia, a su naturaleza y a su identidad, a la vocación recibida y a su misión evangelizadora [...] Si se da esta transparencia real en cada parroquia los fieles no mirarán más las ofrendas como una especie de obligación, sino que donar se convertirá en una alegría porque cada uno vivirá la satisfacción de hacer algo bueno y concreto, y de esa forma estará en condiciones de levantar la mirada y descubrir los horizontes también de las necesidades de la Iglesia Universal. La corresponsabilidad que lleva a la participación directa y la transparencia en la gestión constituyen verdaderamente los dos raíles sobre los cuales el programa de sostenimiento (*Sovvenire*) ha caminado y debe seguir caminando».¹³

La segunda cita es de Benedicto XVI en su Exhortación Apostólica postsinodal *Africae Munus*: «Para que vuestro mensaje sea creíble, haced que vuestras diócesis sean modélicas, tanto en el comportamiento de las personas

4. Consideraciones acerca del arancel diocesano para los servicios pastorales y para otros servicios – Experiencias – resultados.

5. Bienes de Santuarios y su administración – Iglesias.

6. Conservación del Patrimonio artístico de la diócesis y de los archivos históricos.

¹³ Cfr. http://www.chiesacattolica.it/ci_new_v3/allegati/18503/Sovvenire.doc donde puede leerse en italiano la intervención completa del Cardenal el día 15 de febrero de 2011.

como en la transparencia y buena gestión financiera. No tengáis miedo de recurrir a la experiencia de los auditores contables para dar ejemplo también a los fieles y a la sociedad en su conjunto. Promoved el buen funcionamiento de los organismos de la iglesia diocesana y parroquial, según lo dispuesto por el derecho de la Iglesia». ¹⁴

9. DOS EJEMPLOS PARADIGMÁTICOS

En primer lugar me gustaría referirme a la gestión y organización de la Jornada Mundial de la Juventud que tuvo lugar en agosto de 2011 en Madrid (España). En esta ocasión puede ser acertado el dicho de que “una imagen vale más que mil palabras”. La gestión económica y financiera de la Jornada Mundial de la Juventud de Madrid supone un modo de hacer que ayuda decididamente a solucionar la controversia que percibimos en torno a la relación de la Iglesia con sus recursos.

1. Sentido real de la pobreza. Podría haberse renunciado a organizar un evento que ha costado 50 millones de euros, además del transporte hasta Madrid de los participantes. Ese dinero podría dedicarse a paliar los efectos de la sequía que asolaba el cuerno de África en aquel momento. Este planteamiento no ha sido inventado al redactar estas líneas sino que forma parte de los argumentos de quienes no veían con buenos ojos la organización de un encuentro de estas características. Pienso que no se pueden buscar contradicciones. Como hemos visto, no se trata de no tener bienes sino de estar desprendidos de ellos. El impulso para la labor de la Iglesia en todo el mundo que tiene la JMJ no es proporcional a esos 50 millones de euros. Además, el problema de la sequía en el cuerno de África no se solucionaría con esos 50 millones de euros. Por otro lado, la organización de la JMJ ha hecho gala de un sentido profundo de austeridad. Nadie hace turismo en condiciones tan económicas. Nadie va de vacaciones a dormir una semana en el suelo y en una ciudad donde hace treinta y cinco grados a la sombra.
2. La colaboración económica del Estado. El Estado ayudó de la forma en la que lo hace en otras ocasiones donde se celebran eventos de este tipo: Facilitó algunos servicios. Lo mismo que ocurre con las visitas de otros personajes de relevancia mundial o encuentros de personas de todo el mundo. Sin embargo, no quiso asumir ningún gasto de los directamente relacionados con el evento por el momento de crisis que se vivía.
3. El culto es lo más importante. Mientras la austeridad y el ahorro eran claves para entender la peregrinación de los jóvenes, en todo lo referente al culto no se ha ahorrado nada para darle la mayor dignidad

¹⁴ BENEDICTO XVI, *Exhortación Apostólica postsinodal Africae Munus de 19 de noviembre de 2011*, n. 104.

posible: custodias, confesionarios, casullas, ornamentos, ... Esto manifiesta palpablemente la relación agradecida de la Iglesia con respecto a su fundador.

4. La transparencia y la profesionalidad fueron principios directores de la gestión. Fue innovadora la transparencia con que se gestionó el evento: se programó una auditoria internacional, se hicieron concursos públicos para la concesión de los encargos más voluminosos, la señal de TV fue cedida gratuitamente, etc. La financiación del encuentro se distribuyó entre el 70 % soportado por parte de los participantes y el 30 % por parte de empresas que colaboraron básicamente en especie. Se proporcionaron datos a la opinión pública desde el principio. Nunca fueron los medios de comunicación quienes llevaron la iniciativa en la dimensión económica de la Jornada.
5. La audacia en los proyectos responde a la confianza en Dios. La JMJ se manifestó como una apuesta de gran audacia evangelizadora desde el primer momento. El reto era muy grande pero el fruto era seguro al poner toda la confianza en Dios.

A la vista de todos están los resultados obtenidos. No entramos al fruto espiritual de un evento que básicamente tiene esa finalidad porque eso corresponde juzgarlo a cada joven y a Dios. Sin embargo, desde el punto de vista económico podemos percibir como la forma en que se ha gestionado financieramente el encuentro produce frutos inmediatos también desde el punto de vista pastoral:

1. Autofinanciación. Ha sido la JMJ con mayor número de inscripciones hasta el momento (450.000). Se ha podido sufragar todo con aportaciones voluntarias. No hay déficit que tengan que hacer frente las diócesis. La JMJ se ha autofinanciado. Además se ha conseguido un elevado número de donativos y mucha gente en tiempo de crisis ha hecho un esfuerzo muy importante. Jóvenes de todo el mundo han venido como enviados desde sus diócesis cuando no podían venir todos los que lo deseaban.
2. Implicación de los jóvenes. La JMJ es un evento de y para los jóvenes y por eso han participado masivamente. ¿Cómo se explica sino la presencia de los 30.000 voluntarios, el Club de abuelos de la JMJ o las familias de acogida que han renunciado en ocasiones a irse de vacaciones para acoger a peregrinos? Cuando se hacen las cosas bien la gente se involucra y no participa sólo económicamente sino también dando la vida.
3. La opinión pública ha reconocido que se le ha informado y su principal objeción sobre el evento se ha visto desmoronada por la avalancha de datos y la objetividad de una gestión impecable y transparente. El que no quiere oír nunca atenderá a razones pero los que honradamente se preguntaban por esta faceta de la actividad de la Iglesia han reconocido

que la Iglesia ha hecho una inversión de futuro por los jóvenes de todo el mundo y han percibido que merece la pena el riesgo porque la esperanza es un valor seguro.

En segundo lugar quiero detenerme brevemente en el ímprobo y ejemplar esfuerzo que está llevando a cabo la Santa Sede para mejorar su gestión de los recursos propios al servicio de su misión.

El mismo Benedicto XVI ha establecido que la transparencia debe guiar la gestión de los recursos de la Iglesia. Lo ha demostrado de forma inequívoca con la publicación, el 30 de diciembre de 2010, de una Carta Apostólica en forma de Motu Proprio sobre la prevención y la lucha contra las actividades ilegales en el campo financiero y monetario. A este Motu Proprio ha añadido los Estatutos de la Autoridad de Información Financiera (AIF). La comunidad internacional se está dotando de instrumentos de defensa ante el blanqueo de capitales y la financiación del terrorismo. «La Santa Sede aprueba este compromiso y quiere hacer suyas estas reglas en el uso de los recursos materiales que sirven para el desarrollo de su misión y de las tareas del Estado de la Ciudad del Vaticano».¹⁵

La situación del Vaticano en el ordenamiento jurídico internacional, el hecho de no formar parte como tal de las instituciones políticas europeas, ha exigido una regulación de la materia que integre el necesario tráfico financiero del Estado Vaticano y de la Santa Sede en la normativa internacional para proteger el mercado financiero de actividades ilegales.¹⁶

Como decíamos, para hacer efectiva esta normativa, entre otras medidas tomadas, se ha creado la Autoridad de Información Financiera (AIF). Esta institución se configura, por tanto, como una autoridad autónoma de vigilancia sobre las operaciones financieras a fin de verificar el cumplimiento de las medidas de prevención previstas en la ley CCXXVII del Estado de la Ciudad del Vaticano sobre la prevención y la lucha contra el blanqueo de ingresos procedentes de actividades criminales y de la financiación del terrorismo (esta ley ha sido modificada y actualizada por el Decreto del Presidente del Governatorato N. CLIX del 25 de enero de 2012). De esta forma, la Santa Sede y el Estado de la Ciudad del Vaticano se han adaptado a la normativa europea en esta materia. La función de la AIF es «recabar información y pruebas en materia de blanqueo de capitales y financiación del terrorismo que exige, recupera y procesa con finalidades diversas».¹⁷ Se trata, en definitiva, de un

¹⁵ BENEDICTO XVI, *Carta Apostólica en forma de "Motu Proprio" sobre la prevención y la lucha contra las actividades ilegales en el campo financiero y monetario (30 de diciembre de 2010)*.

¹⁶ Cfr. C. CARDIA, «Una piccola rivoluzione. Le nuove norme vaticane in materia finanziaria», en *Il Regno – Attualità* 4 (2011), p. 75.

¹⁷ Cfr. J. C. FERRÉ OLIVÉ, «Política criminal europea en materia de blanqueo de capitales y financiación del terrorismo», en M. A. SOUTO-N. SÁNCHEZ STEWART, *I Congreso de prevención y represión del blanqueo de dinero*, Valencia 2009, p. 258.

paso más hacia la transparencia financiera de la Santa Sede. De hecho, esta legislación es más estricta que muchas normativas europeas, por ejemplo, en todo lo relativo al autoreciclaje.

Con esta disposición, el Romano Pontífice establece tres medidas fundamentales para poner en práctica el deseo de transparencia financiera en los organismos de la Santa Sede.

En primer lugar hace efectiva la ley del Estado de la Ciudad del Vaticano, así como de todas sus modificaciones, para los dicasterios de la Curia Romana y los organismos y entidades dependientes de la Santa Sede, entre los que se incluye también el Instituto para las Obras de Religión (el mal llamado Banco del Vaticano).

En segundo lugar constituye la Autoridad de Información Financiera (AIF), a la que hace referencia la *Ley sobre la prevención y la lucha contra el blanqueo de ingresos procedentes de actividades criminales y de la financiación del terrorismo* del Estado de la Ciudad del Vaticano. Se trata de una Institución vinculada a la Santa Sede y ejerce su función respecto a los dicasterios de la Curia romana y para todos los organismos y entes dependientes de la Santa Sede.

Por último, se delega a los competentes órganos judiciales del Estado de la Ciudad del Vaticano la jurisdicción penal por los delitos establecidos en la ley (blanqueo de capitales y financiación del terrorismo) sobre los dicasterios de la Curia Romana y los organismos y entidades dependientes de la Santa Sede (incluido el IOR).

La nueva ley antireciclaje establece los principios generales de transparencia e integridad de los sectores económico, financiero y laboral, así como la independencia operativa de la Autoridad de Información Financiera. Esta institución desarrolla una función de control sobre cada operación financiera de los dicasterios de la Curia Romana y todos los organismos dependientes de la Santa Sede, incluido el IOR, el Governatorato y la misma Secretaría de Estado en la medida en que llevan a cabo operaciones que caen bajo la jurisdicción de la ley. Por lo tanto, este nuevo paso hacia la transparencia implica un avance muy significativo y hace posible que también a través de la gestión de sus bienes la Iglesia lleve la Buena noticia a todos los confines de la tierra.¹⁸

¹⁸ El 14 febrero 2012 se publicó una nota del director de la Oficina de Prensa de la Santa Sede, Padre Federico Lombardi, S.I., en la que, saliendo al paso de algunas críticas infundadas, se recordaba que «como es sabido, estamos realizando un serio esfuerzo para garantizar una verdadera transparencia en el funcionamiento de las instituciones vaticanas, también desde el punto de vista económico. Se han establecido nuevas normas. Se han abierto canales de relaciones internacionales para el control». Estas manifestaciones, que son únicamente un botón de muestra, reflejan un interés creciente y un esfuerzo sostenido en la dirección que ha tomado la Iglesia.

10. CONCLUSIONES

Al terminar mi reflexión me gustaría resumir cuáles pueden ser algunas orientaciones prácticas para hacer de la corresponsabilidad y de la transparencia puntos de referencia en la gestión de los bienes de la Iglesia. El reto es muy grande pero también por eso los efectos en la misión del Pueblo de Dios y en la vida de los fieles pueden ser proporcionados, o mejor dicho, sobreadundantes.

El origen de la nueva mentalidad que se nos propone consiste en un sentido de corresponsabilidad que haga conscientes a todos los fieles del don inestimable que han recibido en su vocación y del agradecimiento como verdadera respuesta de fe a tanta gracia.

Para ello la gestión de los bienes y recursos en la Iglesia cuenta con dos medios muy asequibles y de eficacia probada en la implantación de este sentido de corresponsabilidad: la gestión profesional de los recursos y la transparencia sobre el uso que se hace de ellos. Propongo por lo tanto dos vías de actuación concretas en este ámbito.

La primera de ellas se resume en el desarrollo por escrito de las tareas que corresponden cada uno de los oficios implicados en la gestión patrimonial de la Iglesia. La gestión conforme a unos parámetros, con la asunción de las responsabilidades propias y con la posibilidad de una evaluación interna y externa de los cometidos es garantía de profesionalidad. Los primeros interesados en esa determinación son los propios responsables de los oficios que ven así definida y acotada su función y su responsabilidad a la vez que se evitan de esa forma tanto ingerencias como omisiones en el desarrollo de sus tareas.

La segunda propuesta concreta se orienta a la transparencia y particularmente a la información económica que se facilita a los fieles en cumplimiento del c. 1287 § 2. Cualquier pequeño paso para acercar esa realidad económica financiera al mayor número posible de personas y mejorar cada año esa información son instrumentos seguros para hacer crecer el sentido profundo de comunión entre los fieles. Esto implica entender la transparencia como algo propio de la naturaleza de la Iglesia, como parte de su vocación y no como técnica más o menos sofisticada para lograr recursos.

Conscientes del papel decisivo de la gestión económica en la credibilidad de la Iglesia, avanzar en la senda propuesta aparece como una oportunidad para la nueva evangelización. La sensibilidad actual por dicha gestión responde al deseo profundo del hombre contemporáneo de encontrar la Verdad, no mezclada con intereses económicos o temporales. La gestión patrimonial será una oportunidad para quienes están «siempre dispuestos a dar respuesta a todo el que nos pida razón de nuestra esperanza» (cfr. 1 Pd 3, 15).

A través de ella lograremos hacer comprender a quienes se acerquen a nosotros, que el verdadero patrimonio de la Iglesia no es otro que «la insondable riqueza de Cristo» (Ef 3, 8).

Altri studi

LA CANONIZZAZIONE
DEI SANTI COMBATTENTI
NELLA STORIA DELLA CHIESA:
LINEE RICOSTRUTTIVE DI UNA RICERCA

GERALDINA BONI

ABSTRACT: L'espressione 'santi combattenti' pare infirmata da un'aporia: si può raggiungere la santità imbracciando le armi e svolgendo un 'mestiere' comportante l'uccisione di esseri umani? Sono ancora condivisibili le posizioni della dottrina cattolica sulla guerra giusta? Si affronta tale problematica assai attuale nella Chiesa alla luce della storia, analizzata attraverso l'esame del culto dei santi combattenti e con attenzione ai profili giuridici. La disamina si estende dalle Passioni militari dei martiri dell'Impero romano ai santi combattenti tra tardo antico ed alto medioevo, ai santi re trucidati in faide e venerati come attori di una *passio*, ai santi vescovi *defensores civitatis*, alle guerre sante ed ai crociati in Terrasanta e nella *Reconquista*, all'assistenza spirituale ai militari ed alla testimonianza eroica dei cappellani nelle due guerre mondiali. Dinanzi a tale parabola evolutiva acquistano limpidezza di confini e pregnanza di significati certe fondamentali acquisizioni del Vaticano II circa la dignità del *christifidelis* e del laico e la chiamata universale alla santità.

PAROLE CHIAVE: Santi combattenti. Beatificazione. Canonizzazione. Guerra. Pace.

ABSTRACT: The expression "military saints", or "warrior saints", seems undermined by an aporia: can we attain holiness making use of weapons and through a "job" involving the killing of human beings? Can we still share the positions of the Catholic doctrine on just war? In this article this very relevant issue in today's Church is addressed with an historical outlook and analyzed through the study of the cult of warrior saints with a juridical approach. Objects of this study, in historical order, are the military Passions of the martyred soldiers in the Roman Empire, the warrior saints in late Antiquity and early Middle Ages, the king saints killed in feuds and venerated as *passio* actors, the bishop saints *defensores civitatis*, the holy wars and the crusaders in the Holy Land and in the *Reconquista*, the spiritual assistance to the soldiers and the heroic witness of chaplains in the two world wars. In the light of this historical journey, some fundamental achievements of Vatican II, such as the dignity of the *christifidelis* and of the lay people, and the universal call to holiness, gain full clarity and deep meaning.

KEYWORDS: Warrior Saints. Beatification. Canonization. War. Peace.

SOMMARIO: 1. Premessa. 'Ecclesia abhorret a sanguine'. I santi combattenti e l'effusio sanguinis'. La 'guerra giusta' e la 'pace giusta'. 2. Dalle 'Passioni militari'... 3. ... ai santi combattenti del tardo antico e dell'alto medioevo, tra Oriente ed Occidente. 4. I santi re e principi. I santi vescovi *defensores civitatis*. 5. Le 'guerre sante'. I santi crociati. 6. La canonizzazione pontificia e le sue ripercussioni. 7. La professione militare come parentesi, provvisoria eppur rilevante, nella vita del santo. 8. L'assistenza spirituale ai militari. La santità dei cappellani militari. 9. Le perplessità sui santi 'guerrieri' nel xx secolo: un'inedita 'irregolarità' alla beatificazione ed alla canonizzazione? 10. Il militare, santo laico, alla luce delle acquisizioni del Concilio Vaticano II sulla vocazione universale alla santità.

1.

L'ESPRESSIONE 'santi combattenti'¹ pare, già ad un primo sguardo, infirmata da un'aporia: come si può raggiungere la santità imbracciando le armi e svolgendo un 'mestiere' che comporta la possibilità di uccidere altri esseri umani? Come può la Chiesa cattolica considerare degni della gloria degli altari individui che si sono macchiati o hanno accettato di macchiarsi di omicidio? È universalmente noto, infatti, come nella predicazione di Cristo, seguita immediatamente dai suoi proseliti, si respinga recisamente la violenza, il 'versare il sangue'. Sin dalle origini circola diffusamente l'adagio 'Ecclesia abhorret a sanguine'; e tuttavia questa prescrizione, tendenzialmente intrasgredibile, nel corso del tempo sembra subire mitigazioni ed affievolimenti, salvo per la 'casta' clericale: per essa, al contrario, il divieto di non corrompere la purezza del proprio *status* con il sangue si cementserà, cadenzato da un coacervo di norme meticolose che si rincorreranno nei secoli.² Resta ovviamente fermo per tutti i *christifideles* il comandamento 'non uccidere', che però si relativizza a seconda dei casi e delle evenienze. Si iniziano, cioè, ad individuare delle ipotesi in cui è consentito ed anzi è doveroso combattere, e quindi effondere sangue non solo di infedeli, ma pure di altri battezzati. Si schiude dunque il problema, amplissimo e controverso sin dai suoi esordi, della definizione di 'guerra giusta', della sua liceità e della sua legittimazione nonostante la patente antitesi della violenza e dell'uso della forza con la Buona Novella: si pone, quindi, anche il dilemma sulla possibilità e sul dovere dei cristiani di essere soldati. E se al riguardo, dopo Agostino, l'apporto di Tommaso d'Aquino sarà imprescindibile, tuttavia le elaborazioni al riguardo da parte della dottrina cristiana e cattolica non sono mai cessa-

¹ Per approfondimenti, maggiori delucidazioni ed indicazioni di fonti e bibliografia sull'argomento si rinvia al volume: G. BONI, *La canonizzazione dei santi combattenti nella storia della Chiesa*, Città del Vaticano 2012.

² Cfr. G. BONI – A. ZANOTTI, *Sangue e diritto nella Chiesa. Contributo ad una lettura dell'Occidente cristiano*, Bologna 2009.

te nell'arco di duemila anni. Accanto ai moralisti ed ai teologi, contributi di primo piano hanno arrecato altresì i cultori della scienza del diritto canonico, a partire da quelle che sono considerate le sue matrici. Saranno per primi i canonisti dell'epoca gregoriana a cimentarsi nell'impresa di giustificare e circoscrivere giuridicamente il *bellum Christi* nell'urgenza della lotta delle investiture tra papato e impero:³ sarà poi il *magister Gratianus*, nella celeberrima *Causa XXIII*, a gettare il basamento sul quale si sono innalzate le guglie dell'articolata *interpretatio* dei giuristi delle epoche successive.

Certo il 'nodo' della guerra con il suo carico di sangue non è meno attuale oggi. Così il *Catechismo della Chiesa cattolica*, pur dopo una convinta esaltazione della pace, un accorato invito ad evitare la guerra invocando il quinto comandamento che proibisce la distruzione volontaria della vita umana, l'ammonimento a cittadini e governanti di adoperarsi in questa direzione, ammette la «legittima difesa con la forza militare», confermando sostanzialmente «gli elementi tradizionali elencati nella dottrina della "guerra giusta". / La valutazione di tali condizioni di legittimità morale spetta al giudizio prudente di coloro che hanno la responsabilità del bene comune» (n. 2309). Si incalza poi: «I pubblici poteri, in questo caso, hanno il diritto e il dovere di imporre ai cittadini gli obblighi necessari alla difesa nazionale. / Coloro che si dedicano al servizio della patria nella vita militare sono servitori della sicurezza e della libertà dei popoli. Se rettamente adempiono il loro dovere, concorrono veramente al bene comune della nazione e al mantenimento della pace» (n. 2310). Tali affermazioni del *Catechismo* ricapitolano gli esiti di una protratta tradizione che peraltro oggi pare destinata ed offendere quella sensibilità, invalsa nella società odierna, improntata al pacifismo ad ogni costo, 'fondamentalista', come si è etichettato, volto al rigetto indiscriminato di ogni conflitto armato ed all'esecrazione di ogni uomo combattente; un atteggiamento certo in larga parte positivo, se esso non fosse sovente esasperato ed adulterato da preconcetti ideologici. Dinanzi al dilagare di una mentalità siffatta la Chiesa cattolica può ancora proporre come santo e quindi come archetipo all'imitazione dei fedeli un individuo che ha partecipato ad uno scontro armato, eventualmente uccidendo suoi simili, o costretto o addirittura nell'assolvimento di una professione spontaneamente scelta? Si tratta invero di valutare se il proclamare la santità di persone che hanno esercitato le virtù cristiane in grado eroico, giungendo talora fino al sacrificio della propria vita, proprio combattendo non sia oggi intempestivo, 'scandaloso' e dissuasivo rispetto alla promozione internazionale della pace che

³ Ci siamo soffermati al riguardo in G. BONI, *Sviluppi della canonistica al tempo di Matilde di Canossa*, in *Il contributo del monastero di S. Benedetto Polirone alla cultura giuridica italiana (sec. XI-XVI)*, a cura di Pierpaolo Bonacini e Andrea Padovani, San Benedetto Po (Mantova) 2009, p. 45 ss.

si cerca lodevolmente di incentivare. Non è la prima volta che la Chiesa è interpellata ad interrogarsi al riguardo: anzi il turbamento per la convivenza non semplice tra l'essere santo e l'essere combattente attraversa sotterraneamente l'intero tragitto della cristianità, come testimonia la trattazione puntuale di Prospero Lambertini.⁴ Discettare comunque sulla figura del santo combattente finisce per coinvolgere il dibattito sulla guerra, e, così, fomentare accese polemiche. Eppure l'esistenza della guerra non può essere celata in un'ovatta anestetizzante, al contrario va esaminata con serietà e consapevolezza, e soprattutto con l'intento di avvertire anche in essa, pur nella sua brutalità e drammaticità, la centralità dell'uomo: di quell'uomo fallibile e difettivo ma che in ogni circostanza – ed anche a dispetto della sua intrinseca nequizia – è chiamato alla santità. La Chiesa ha indefessamente avversato la guerra, puntando al traguardo di prevenirla, limitarla e moralizzarla – come non ricordare la 'pace di Dio', la 'tregua di Dio', le 'leghe di pace', così come l'ideale del *miles pacificus*? –: eppure non è indietreggiata dinanzi all'esigenza di confrontarsi con la medesima, senza ingenuamente ed astrattamente assolutizzare la pace, qualunque essa fosse. Se la guerra è infatti auspicabile sia giusta, parimenti la pace deve essere giusta: sono due facce della stessa medaglia tra loro indissociabili. D'altronde l'endiadi indissolubile *iustitia et pax* si pone a sostegno stesso dell'intero universo del diritto, di quello giustiniano come di quello canonico, di quello di ieri e di quello di oggi: solo in una società irenica ed utopica, dunque immaginaria, ogni pace – cioè il silenzio delle armi – è aprioristicamente giusta. Espungere integralmente la dimensione del conflitto e del combattimento significherebbe disconoscere superficialmente centinaia di anni flagellati dalle guerre, esito della maledizione di Caino, ed inevitabili poiché – è il Vaticano II a parlare – «Gli uomini, in quanto peccatori, sono e saranno sempre sotto la minaccia della guerra fino alla venuta di Cristo» (GS n. 78). Ma significherebbe, al contempo, disconoscere l'esistenza di centinaia di individui che nelle guerre e, a volte, proprio attraverso di esse – anche se potrebbe apparire assurdo – hanno perseguito la propria vocazione alla santità: beati e santi che hanno riscosso la devozione sincera del popolo di Dio e dei quali non raramente la Chiesa ha permesso o imposto il culto mediante il processo di canonizzazione. Su questa storia e su questi personaggi intendiamo brevemente intrattenerci, premettendo una chiarificazione: ci sembra infatti rispondere ad un'istanza puramente formalistica lo scervere se in guerra si è effettivamente versato il sangue, commettendo un omicidio, ovvero solo virtualmente se ne è accettata la possibilità, ovvero ancora si sono esortati altri all'uccisione di esseri umani: e questo ancor prima di scandagliare le motivazioni che hanno sollecitato

⁴ Cfr. BENEDETTO XIV, *Opus de servorum Dei beatificatione et beatorum canonizatione*, Prati 1839-1842, L. III, cap. XXXVI, n. 16 ss.

tali contegni. Attingendo al floridissimo vivaio dei santi, l'esempio più eclatante è quello di Giovanna d'Arco, la quale non impugna mai armi a scopo offensivo e tuttavia guida i soldati contro i nemici del delfino di Francia: ed è la figura dell'impavida combattente, che infiamma le truppe con il suo ardimento conducendole a strabilianti successi, quella consegnataci dalla tradizione e rispecchiante cristallinamente l'identità del personaggio. La contrapposizione tra militare e combattente, dunque, sembra sia da accantonare nel senso appena delucidato, anche se ciò non deve indurre ad allargare troppo le maglie: incontrovertibilmente non sono da qualificarsi come combattenti tutti coloro che, rimanendo sempre in veste di civili, in qualche modo hanno plaudito, propugnato, economicamente sovvenzionato e politicamente sostenuto l'entrata in una guerra o il proseguimento della medesima; anche se, invero, come si è verificato,⁵ le generalizzazioni troppo rigide e tassative si rivelano non di rado foriere di abbagli.

2.

Sul fatto che nei primi secoli i cristiani disertassero il servizio militare e fossero renitenti alla leva nelle armate romane, che fossero cioè antesignani degli obiettori di coscienza per la persuasione che non si potesse in alcun modo contravvenire al divieto di uccidere, sia pur militando in regolari eserciti, la dottrina è ancor oggi divisa: anche perché le fonti sono tutt'altro che coralmente concordi sul punto, mostrando i primi scrittori cristiani un'oscillazione del pensiero sconcertante. Invero nel Vangelo e negli Atti degli apostoli si menzionano i *militēs*, il cui *status* viene in qualche modo accettato, e comunque mai li si invita a sbarazzarsi di *gladius* e *pilum*. Inoltre il linguaggio adoperato da Paolo di Tarso nelle sue Lettere – linguaggio che poi rifluirà nel vocabolario aduso a tutti cristiani – pullula di termini e confronti mutuati dalla milizia: e se dal lessico marziale non si può arguire un apprezzamento della medesima, neppure, però, se ne deve inferire la condanna, pur nella sottolineatura dell'ineguagliabile superiorità della *militia Dei* e della *militia Christi* rispetto alla *militia saeculi*. Quanto alle prese di posizione di padri apostolici, apologisti e padri della Chiesa, si schiude un panorama tanto mutevole che consente solo una campionatura delle opinioni.⁶

Mentre la dottrina della Chiesa era ancora un magma incandescente, tuttavia, già verso la fine del secondo secolo i soldati che avevano abbracciato il nuovo credo erano assai numerosi: un numero tale da attrarre l'attenzione delle collezioni pseudoapostoliche che tentano variamente di armonizzare il precetto di non versare il sangue con il servizio militare.⁷ Tra l'altro, al di là

⁵ Cfr. G. BONI, *op. cit.*, p. 23 ss.

⁶ Cfr., al riguardo, Ivi, p. 28 ss.

⁷ Cfr. ancora Ivi, p. 31 ss.

della potenziale commissione di omicidi, la permanenza nell'esercito comportava prestare un giuramento abbinato a riti pagani e partecipare a cerimonie che avrebbero dovuto tradurre il lealismo all'impero ed all'imperatore ma che si prospettavano, per i cristiani, quali atti di idolatria o addirittura di apostasia. Ed è proprio nel diniego di commettere tali atti che riposa la causa delle condanne capitali di molti di questi soldati cristiani, innestandosi la loro obiezione di coscienza non tanto su ragioni pacifiste ma sul rifiuto di prostrarsi ad altri se non a Dio; essi, non a disagio nelle file dell'esercito, ed anzi adempiendo onestamente e valorosamente i doveri militari, solo una volta avviata l'epurazione con l'assoggettamento forzato ai sacrifici formali ed alla abiura non si piegarono e si dimisero dai ranghi oppure vennero martirizzati (un esempio è quello di Marino, santo molto popolare anche grazie al suggestivo racconto di Eusebio di Cesarea; e con lui il centurione Marcello, i veterani Tipasio e Giulio, i pretoriani Nereo, Achilleo e Pancrazio, Polieuto e l'amico Nearco, il *vexillifer* Fabio, o ancora Secondo, patrizio di Asti, ufficiale subalterno dell'imperatore Adriano, e Adriano di Nicomedia, capo della guarnigione incaricata di custodire i prigionieri nelle carceri, ecc.).⁸ Alcuni martiri – e ciò è assai eloquente – vennero addirittura 'travestiti' da soldati da parte di *passiones* posteriori che ne 'truccarono' l'identità originaria, con ciò, peraltro, lasciando intravedere l'ottima reputazione da cui erano avvolti i militari. I nomi degli eroici e santi combattenti si inseguono e rimbalzano dall'Oriente all'Occidente fino ad arrivare, con un vertiginoso moltiplicarsi dei casi di insubordinazione di soldati neofiti allorquando venivano coartati a riti pagani, all'episodio celeberrimo di Maurizio e della legione Tebana, pur assai disputato quanto a veridicità, ma dal quale scaturì un culto assai vitale correlato anche alla reliquia della 'Santa Lancia': nel racconto di Eucherio di Lione «L'ideologia ha ormai fuso l'impegno militare dei cristiani con la loro professione di fede; i soldati della Legione Tebana sono stati barbaramente uccisi solo per motivi religiosi, perché *in quanto cristiani* erano soldati valorosi e avevano sempre combattuto contro i nemici. Erano però disposti a morire piuttosto che uccidere altri loro correligionari innocenti. / La leggenda viene accolta in vari testi liturgici, i quali diffondono l'immagine del "valoroso soldato cristiano", che è un buon soldato ma non rinnega la fede».⁹

D'altronde nel frattempo la situazione si era modificata diametralmente nel momento in cui Chiesa e impero avevano deciso di venire a patti. Questo cambio di passo finì infatti per permeare nel profondo molti orientamenti cristiani, tra i quali proprio quello riguardante la concezione della guerra e

⁸ Si veda Ivi, p. 35 ss.

⁹ P.A. GRAMAGLIA, *Non uccidere e non violenza nel sec. IV*, in *Sangue e antropologia. Riti e culto*, a cura di Francesco Vattioni, III, Roma 1987, p. 1646.

dell'esercito: non si protesta più contro il permanere di cristiani in quest'ultimo, addirittura si stigmatizza chi non combatte per l'impero cristiano. Proprio «A sottolineare questo nuovo nodo sacrale fra Chiesa e impero, la fine del IV secolo è appunto il tempo di certe tardive canonizzazioni di santi militari, sentiti ormai come modelli per l'età nuova. Il medioevo era sul serio alle porte»: ¹⁰ ai soldati-martiri, il cui olocausto si era esaurito con la siglata coalizione tra Chiesa e impero, si sostituiscono quei soldati che con pari sprezzo del pericolo assistevano la *christianitas* nascente.

I tempi erano pronti anche per una sistemazione dottrinale: si leva quindi la voce di Agostino che imprime i capisaldi della dottrina cattolica sui doveri del soldato cristiano e sulla guerra giusta, una dottrina arricchita da contributi di filosofi, teologi, moralisti e giuristi, che hanno indagato con acribia sulla triade *iusta causa*, *auctoritas principis*, *intentio recta* e che la Chiesa non ha misconosciuto ma, al contrario, ospitato nel suo grembo, semmai archivandone le interpretazioni devianti o non convincenti. Costante, dunque, la presenza ed altresì l'«incensazione», tra i cristiani, di *iusti bellatores*, di coloro cioè che combattevano per una giusta causa e rispettando i dettami della Chiesa sullo *ius in bello*. Setacciando l'ordinamento della Chiesa non si rinvencono né pronunciamenti magisteriali né, tanto meno, norme canoniche che proscrivano indiscriminatamente ai *christifideles* di votarsi alla carriera militare, con tutto quanto consegue dall'opzione per questa professione quanto allo spandimento di sangue. Ci sono stati in passato pensatori cristiani ed anche concili che intimavano penitenze a chi aveva ucciso, pure in guerra; ma ciò non si riverberò in prescrizioni di diritto universale della Chiesa romana: «Mai la Chiesa docente condannò indiscriminatamente la guerra, mai votò alla dannazione ogni specie di combattenti». ¹¹ C'è stata, per converso, una moltitudine copiosa di precetti canonici che hanno distillato quel divieto di effondere il sangue anche con riferimento alla guerra ed al servizio militare: ma, come anticipato, essi hanno riguardato eminentemente i chierici (ed anche i monaci, ma con eccezioni), non concernendo la massa del laicato cattolico. Per questo nulla si è mai reputato ostare alla considerazione come santi di quei soldati che dopo la *pax costantiniana* servivano con probità l'impero esplicando in maniera eccelsa le virtù cristiane e divenendo 'atleti' per Cristo proprio nella loro condizione. Dunque i laici, ai quali solo era concesso di guerreggiare, non erano svantaggiati sulla via della santità e la spia della loro non discriminazione si rinviene proprio nelle frotte cospicue dei santi combattenti. Indubbiamente in quei tempi (ed invero assai a lungo) era soprattutto da parte di chierici e monaci che veniva carburata la fucina dei santi: ma che non si trattasse di un monopolio rigido lo disvelano appunto

¹⁰ F. CARDINI, *Alle radici della cavalleria medievale*, Firenze 1981, p. 204.

¹¹ P. CONTAMINE, *La guerra nel Medioevo*, trad. it., Bologna 1986, p. 395.

i santi militari, laici che dunque potevano senza remore aspirare agli onori degli altari senza nulla dismettere della propria 'secolarità'.

3.

I secoli della contrastata biforcazione dell'impero, della caduta di quello d'Occidente sotto l'urto delle orde barbare e della stentata sopravvivenza di quello orientale non resero superata la riflessione cristiana sulla guerra e sulla condizione del soldato, pur nel trasfigurare ininterrotto degli scenari: anzi. Essa peraltro si poneva difformemente nei 'secoli bui' dell'alto medioevo, ove ormai i ceti dirigenti, costituiti dai barbari convertiti, erano guerrieri e imbevuti di valori guerreschi, in un mondo endemicamente afflitto dalle invasioni e dalle incursioni, nonché dalle lotte fratricide tra contendenti al trono e usurpatori, con interminabili appendici di vendette private. D'altronde capeggiare gli eserciti era ufficio indeclinabile dei detentori del potere e i signori abbienti avevano l'obbligo di sussidiarli, mentre brandire le armi si poneva ormai quale indiscusso segno distintivo degli uomini liberi. Se l'uso delle armi era dunque ineludibile nel quotidiano, la Chiesa si preoccupa di educarlo ed in qualche modo pilotarlo affinché non si scivolasse in un'incontrollabile ferocia; esso, al contrario, poteva essere intriso dell'etica cristiana: un'impresa ciclopica cui non si lesinarono energie. Del tutto consono a questo proposito 'didattico' era il santo combattente, colui cioè che guerreggiava non per rapacità, perfidia o cupidigia di potere, ma per riparare ai torti, risollevarne gli oppressi, reinsediare la giustizia infranta: e soprattutto per *defensare fidem catholicam et Ecclesiam*, ma anche il pontefice ed il clero, affinché potessero attendere indisturbati al proprio eminente ministero. Prende sempre più piede il moto, che la Chiesa sospinge pressantemente, di santificazione del guerriero cristiano quale *exemplum* per gli altri: egli – uscito in qualche modo dagli stessi rudi ambienti di coloro che si volevano plasmare – deve essere saggio dispensiere di equità contro le soperchierie e le prevaricazioni *ad intra*, e incrollabile avversario dei pagani *ad extra*. Tra il santo soldato e il cavaliere cristiano si allaccia una sorta di canale di solidarietà professionale e di classe, una fratellanza tra guerreggianti.

Così un nutrito insieme di santi combattenti vennero additati dalle autorità ecclesiastiche alla pietà dei fedeli, acconsentendo certo talora alle incontenibili pulsioni popolari, ma anche seguendo tale intento pedagogico: il loro culto si propagò capillarmente nell'intera ecumene cristiana. Interessante – ma ora non consentito¹² – illustrare una 'vetrina' delle devozioni che si svilupparono in Oriente ed in Occidente, tra prestiti ed esportazioni, influenze reciproche, similitudini e discrepanze, ascese e regressi, *revival* e risorgenze

¹² Cfr. ancora G. BONI, *op. cit.*, p. 52 ss.

inattese. Alcune figure, invero, non erano veri e propri santi, essendo privi di una personalità umana, ma ai santi combattenti erano in qualche maniera comparati, godendo di un amplissimo culto empiricamente provato, ciò che è assai importante e non per mera erudizione: infatti occorre discernere «non solo la realtà storica dei personaggi, ma anche la peculiarità del loro essere santi, il tipo di santità che esprimono e rappresentano, e la funzione che hanno assolto come santi; e ancora il perché del loro culto e come la santità sia stata percepita e “costruita” secondo moduli e interessi varianti nel tempo». ¹³

La più rilevante tra tali figure è quella dell'arcangelo Michele. Invero la tipologia michelita rientra tra le più tormentate dagli storici delle religioni: ci preme ora solo sottolineare che nel cristianesimo il brano dell'*Apocalisse* (12, 7 - 9) lo elesse imperiosamente a 'capitano delle milizie celesti' ed anche, in Occidente – ove la devozione si impiantò in un secondo momento rispetto all'Oriente dalla quale proveniva –, a protettore dei soldati: in lui «letteratura agiografica, memoria culturale e stilizzazione iconografica sembrano incontrarsi a un punto-cerniera per la storia della canonizzazione tardo antica e proto medievale della santità militare». ¹⁴ Susseguentemente fu in terra di Francia e poi ancora nell'impero ottoniano che il culto dell'arcangelo – forse per emulazione rispetto all'impero bizantino o anche per ibridazioni con la cultura iberno-celtica – prosperò fino a divenire culto cavalleresco per eccellenza. Analogamente a quella di Michele la fama di san Giorgio, soldato martire del III o IV secolo per essersi rifiutato di sacrificare agli dei ed anch'egli santo patrono dei militari, fu enorme nell'antichità e lo è ancor oggi specialmente in Oriente ove tale culto probabilmente ebbe i natali: da lì, invero, un folto 'plotone' di 'santi corazzati' si irradiava in ogni dove, trasportati da mercenari, mercanti, e soprattutto dai pellegrini. La scarsità di notizie storicamente attendibili e per contro la stravaganza di talune leggende ha fatto sì che siano stati realizzati «i più seri sforzi per dimostrare che non è mai esistito, o che era qualcun altro, o che rappresentava una versione cristianizzata di questo o quel mito pagano». ¹⁵ Tuttavia, nonostante le ricorrenti accuse di essere un culto sospetto, come attestano altresì taluni provvedimenti pontifici e qualche incertezza nel martirologio, esso fiorì rigoglioso già *ab immemorabili*, circondato da un crescente affetto popolare. Così san Giorgio venne accolto, prima in sordina poi più calorosamente, dai ceppi guerrieri di razza germanica; e successivamente furono soprattutto i crociati, non a caso redu-

¹³ S. BOESCH GAJANO, *La «Bibliotheca Sanctorum». Problemi di agiografia medievale*, «Rivista di storia della Chiesa in Italia», 26 (1972), p. 149.

¹⁴ A.M. ORSELLI, *Santità militare e culto dei santi militari nell'impero dei Romani (secoli VI-X)*, Bologna 1993, p. 10.

¹⁵ D. ATTWATER, *Vite di santi. Martiri, predicatori, mistici, guerrieri, eremiti venerati e invocati nel culto tradizionale*, trad. it., Casale Monferrato (AL) 1993², p. 138.

ci dal centro del suo culto situato in Siria-Palestina lungo la via per Gerusalemme, a rinverdirne la memoria quale guerriero ‘malicida’ – identificando, nella sauromachia, il drago con l’Islam – e poi quale modello di ‘cavalleria’. Molti sono comunque i santi guerrieri il cui culto gemmò e si dilatò in questi secoli: Teodoro, Procopio, Mercurio, Demetrio, Nestore, Eustachio, Sergio e Bacco, Longino, Sebastiano, ecc. Nei racconti che li riguardano solitamente essi sbaragliano potenti nemici, punendone l’arroganza, e poi affrontano il martirio, in una duplice ‘Cristo-mimesi’: prima, cioè, il santo è *typus Christi* del *Christus triumphans* – trionfatore non solo su un contendente terreno ma sul male metafisico, «talché lo scontro stesso acquista i caratteri simbolici d’un processo sotterico personale (la psicomachia, il “malicidio”, la lotta insomma del santo con se stesso e con il male all’interno della propria anima [...])»¹⁶ –, e poi lo è del *Christus patiens*, al culmine della sua maestà. Tali santi, d’altra parte, sono sovente accostati in una longeva iconografia che si estendeva alla raffigurazione sacrale ed insieme militare dell’imperatore, del *basileus*. Da essa traspare una nitida piattaforma ideologica congiunta, nelle sue scaturigini prime, al «processo di militarizzazione della società di un impero le cui frontiere si sgretolano o arretrano sotto la pressione di Langobardi, Avari, Slavi, Arabi e Bulgari»: ¹⁷ si approda alla prefigurazione, fortemente aggregatrice di consenso, di un nuovo modello di santità, di sequela postpasquale di Cristo, quello proprio del santo militare. E questa santificazione del ruolo del guerriero – non di rado rapportando santo e città e approssimando in qualche modo «il luogo di culto alle difese sempre più necessarie del complesso urbano»¹⁸ – sarebbe avvenuta con tratti largamente affini nella Chiesa sia d’Oriente sia d’Occidente, fluendo poi dal tardo antico all’alto medioevo senza quasi soluzioni di continuità. Certamente la clamide sarà degna di rivestire non solo imperatori, martiri e santi militari, ma lo stesso Cristo nell’atto di sottomettere l’aspide e il basilisco, come nel *Christus militans* della Cappella Arcivescovile a Ravenna. Il santo tuttavia che venne imperitabilmente immortalato come protettore dei *bellatores* e che occupò una centralità incontrastata nell’agiografia dei secoli di mezzo fu il vescovo di Tours Martino, ergendosi stabilmente a ‘santo cavaliere’ nel quale la spiritualità guerriera si sarebbe comunemente identificata. E questo, ironia della sorte – per uno di quei paradossi che stupiscono ma di cui il pensiero cristiano è gremito –, nonostante Martino avesse abbandonato le armi proprio per servire il Signore: sia pur dopo molti anni di leale servizio come ufficiale del corpo scelto della guardia imperiale. Spogliato degli attributi episcopali che pure gli competevano, viene così preferibilmente dotato di quelli guerrieri, il destriero, la spada, il mantello, che diventano una ‘divisa’ non più deponibile.

¹⁶ F. CARDINI, *op. cit.*, p. 236 ss.

¹⁷ A.M. ORSELLI, *op. cit.*, pp. 6-7.

¹⁸ *Ivi*, p. 8.

Comunque, al di là della veridicità o non di alcune o molte delle tradizioni giunte a noi da questi secoli, è certo però che lo *status* militare e la vita castrense di un soggetto non fossero generalmente – se non in periferici circoli rigoristi – considerati una *macula* ignominiosa, un ostacolo insuperabile relativamente alla santità: lo erano, ripetiamo, in riferimento all'*ordinatio in sacris*, ma neppure inderogabilmente, come proprio il caso di Martino, eletto vescovo, in qualche modo certifica. Per la santità, invece, l'essere *miles* era anzi un titolo di merito, a volte quasi una corsia privilegiata, o comunque una condizione non subalterna o inferiore rispetto a quella dell'asceta, del monaco, del vescovo, del mistico...: quella dischiusa ai laici. Così talora il far indossare abiti militari anche a santi che non lo furono effettivamente o che ben presto abbandonarono le armi per volgersi ad una vita perfetta lascia trapelare, se non un palese proposito divulgatore di spessore politico, certamente un afflato simpatetico ed una predilezione assai significativa. Se non avessero affondato le radici in tale coscienza collettiva le invenzioni delle rapsodie agiografiche – che tra l'altro sovente traevano linfa da culti già insediatisi – sarebbero state subitaneamente sepolte: certo non avrebbero fatto sedimentare inni, litanie e orazioni, e non sarebbero state riprodotte sulle pareti delle chiese e nelle icone che circolavano per l'Europa e che istruivano il popolo.

4.

Innumerevoli sono i re ed i principi venerati come santi nel dispiegarsi dei duemila anni di storia della Chiesa, dei quali una porzione non esigua va fatta risalire all'alto medioevo, disperdendosi il loro ricordo nelle foschie di quei secoli in parte tenebrosi. Più che di soggetti additati alla pietà popolare dalla 'Chiesa istituzionale', invero, si tratta prevalentemente di sovrani che vennero assassinati da sicari non di rado nel corso di qualche faida familiare e che vennero venerati come martiri dalla plebe: anzi, sovente le autorità ecclesiastiche costituite cercarono di opporsi al culto, germinato dallo scalpore destato dalla morte improvvisa e crudele e poi rinfocolato dal prodursi di presunti miracoli sulla tomba di tali uomini, non riuscendo peraltro a sedare l'entusiasmo contagioso delle folle. Ed infatti non pochi di questi regnanti, nella loro vita terrena, si erano comportati in maniera tutt'altro che ammirabile ed edificante. Tuttavia, nella comune intelligenza alto-medievale, l'essere stati ingiustamente assassinati purificava in qualche misura non solo il sangue da loro versato ma anche, eventualmente, le pregresse condotte non proprio irreprensibili. La morte cruenta di questi principi combattenti (seguita da eventi portentosi sul loro sepolcro) li faceva assurgere agli occhi del volgo ad attori di una *passio* che li equiparava a martiri: ed il clero piuttosto che oppugnare alla *vox populi*, non di rado, sia pur *oborto collo*, accon-

discendeva a tali culti; gli esempi sono innumerevoli con connotati similari eppure ognuno a suo modo inconfondibile.¹⁹ Un fenomeno, tra l'altro, non appannaggio dell'Europa occidentale, mediterranea o atlantica, se si pensa ai santi zar o principi *strastotèrpzi* (immolati, soffritori di passioni) della Russia ortodossa, ove tale devozione perdurerà assai più lungamente. E sia in Oriente sia in Occidente alla pressione popolare sovente s'univa, quando non l'assorbiva completamente, la volontà dei successori di magnificare la propria casata a favore della progenie. Una 'santità dinastica', promossa per dare lustro al proprio lignaggio od anche ad un paese o ad una nazione: una deviazione che la Chiesa ha dovuto fronteggiare ripetutamente, e che pure si è riaffacciata periodicamente in varie epoche storiche. Pur nella penuria di informazioni 'tecniche' su tali canonizzazioni, si può desumere che la ripulsa e la resistenza della Chiesa erano indirizzate semmai verso questi disegni politici, oppure anche verso talune vite individuali smaccatamente depravate: ma non si recriminava, in ordine alla biografia di questi sovrani, sul fatto in sé che avessero combattuto, evento scontato per chi reggeva le redini del potere e che dunque non impediva l'espansione del culto e la sua convalida. Una carenza di notizie precise che vale anche per sovrani riconosciuti santi successivamente, quando le brume dell'alto medioevo andavano diradandosi; clamoroso il caso dell'imperatore Enrico II († 1024), canonizzato nel 1152 o, secondo altre fonti, nel 1146 dal papa Eugenio III. Un regnante, patrono delle teste coronate, di cui si lodava la rettitudine nell'arte di governare, la morigeratezza dei costumi e la religiosità, ma che nondimeno, e proprio nell'assolvimento del suo alto incarico, combatté lungamente, prendendo addirittura le armi contro un paese cristiano come la Polonia e stringendo coalizioni con tribù slave pagane pur di fortificare il suo dominio: impegnandosi dunque anche in guerre discutibili e che infatti vennero biasimate da alcuni contemporanei.

Su un altro fenomeno tipico dell'alto medioevo (ma non assente neppure successivamente) vale la pena soffermarci concisamente, in qualche modo parallelo a quello appena registrato. Infatti, si può presumere come molti dei vescovi che soprattutto nel periodo compreso tra i secoli VI e VIII laddove il potere secolare latitava e proprio in supplenza di quest'ultimo erano assurti nelle regioni occidentali a *defensores civitatis*, come appunto molti di tali vescovi non avessero esitato a porsi quali baluardi del loro popolo avverso aggressioni esterne, sopraffazioni, abusi: e questo anche spronando i propri fedeli a non arrendersi ed a combattere, pur senza personalmente guerreggiare per non infrangere la già fitta rete dei precetti canonici e quindi non essere irretiti nell'irregolarità agli ordini. Numerosi tra loro, ben presto nimbatati da un'aureola di santità, diverranno patroni delle città sulle quali si era

¹⁹ Cfr. G. BONI, *op. cit.*, p. 74 ss.

dispiegata la loro giurisdizione: vescovi santi, a volte, più per essersi distinti nell'indomita preservazione della *civitas* – in ciò emuli, successori (e rivali nella santità) degli antichi re – che per le doti squisitamente spirituali, capi dediti alla 'vita attiva', più che adepti della 'vita passiva' nella solitudine o nel chiostro, virili *duces* oltre che misericordiosi *pastores*, facenti leva sul *timor* del *dominus* oltre che sull'*amor* del *pater* nel reggimento delle loro diocesi (tanto che si è utilizzato il termine "agiocrazia" per indicare questo periodo).

D'altra parte, al di là dei sovrani o dei soggetti che comunque potevano vantare un'estrazione nobiliare, un numero assai risicato di laici venne elevato alla gloria degli altari nell'epoca feudale a causa soprattutto della 'tiran-
nia' della spiritualità monastica: per i fautori del *contemptus mundi* ostava o comunque rendeva più impervia la perfezione cristiana la triplice 'commis-
sione' con la carnalità rappresentata dall'uso del denaro, dalla sessualità e, appunto, dal mestiere delle armi. Tale concezione venne però scemando nel corso del tempo. Per influenza dei movimenti 'apostolici' ma anche di alcune eresie, uomini e donne in numero sempre maggiore rivendicarono la possibilità di condurre un'esistenza cristiana autentica senza dovere rinunciare al loro stato e cioè alla loro condizione di laici: e questo nonostante l'iniziale sordità della Chiesa ufficiale. Certamente, però, anche in epoca proto medievale, come visto, la presunta inettitudine alla santità del laico militare patrocinata dai monaci non riuscì ad impedire l'affermazione ed anche il riconoscimento di culti a re e principi condottieri se non anche guerra-fondai. La prassi, in qualche modo e per motivi differenti, 'resisteva' ad una ecclesiologia esorbitantemente penalizzante per il laicato.

5.

Per altri sovrani, per converso, la partecipazione ed anzi spesso l'iniziativa di certe guerre non solo non hanno ostacolato la loro canonizzazione, ma hanno pesato in senso opposto, nel senso cioè di averla assecondata ed incoraggiata: si tratta di guerre che stavano particolarmente a cuore alla Chiesa, quelle, in specie, animate da una finalità religiosa, come la riconquista della Terrasanta ed in generale la lotta agli infedeli. In questo caso il problema della guerra giusta era assai meno inquietante poiché comunque non si spargeva sangue di battezzati e si combatteva per proteggere i pellegrini, ed in generale la comunità cristiana, dagli assalitori *infideles* e per propagare la fede. Anzi si tentò di istituire un rapporto penitenziale tra la guerra fra cristiani – sempre più decisamente condannata dalla Chiesa nella misura in cui diveniva più frequente – e la guerra dei cristiani in difesa della fede e delle *res sanctae* contro i pagani: i peccati commessi nell'una potevano essere riscattati nell'altra. Non solo dunque la guerra era legittima, ma se ne insinuava il valore santificante: nuove e prodi coorti di martiri cristiani ottenevano «il

paradiso all'ombra delle spade»²⁰ degli *hostes* della cristianità per mano dei quali perivano. Ovviamente ci riferiamo alle crociate, la cui idealizzazione, si è argomentato, deve molto «all'avvicinamento progressivo di due condizioni di vita ancora avvertite come antinomiche: quella del santo e quella del guerriero. Una graduale sovrapposizione arguibile da convergenti indizi: il favore crescente di cui godono i santi militari, la sacralizzazione progressiva, tramite la liturgia, dell'azione guerriera dei re e poi degli *advocati* nella loro funzione di difesa della patria e delle chiese, la santificazione di alcune guerre con la preghiera, la benedizione delle armi, dei vessilli e di altri simboli guerrieri, la protezione dei santi e il soccorso delle armate celesti, l'apparizione del concetto di martirio per i guerrieri morti in battaglia per la giusta causa e a volte anche la partecipazione diretta dei beati ai combattimenti sui campi di battaglia a fianco dei guerrieri che, con una morte gloriosa, potrebbero raggiungerli in paradiso». ²¹ E della santità scaturente dalla crociata sono protagonisti i laici: non solo i sovrani od i comandanti potevano aspirare alla gloria degli altari, ma tutti coloro che vestivano la croce, in una sorta di 'democratico' livellamento nell'effusione del sangue per la cristianità. ²²

In particolare, fra i re combattenti nelle spedizioni per la liberazione di Gerusalemme e ritualmente canonizzati il caso più famoso è quello di Luigi IX, che impersonò incisivamente la parte del *rex iustus* e del *rex christianissimus*. Se invero da ciò che può evincersi dal materiale della causa giunto sino a noi²³ si ricava «un'idea della santità che ha per fondamento la rinuncia e la penitenza e invano ci si cercherebbe quella di una santificazione raggiungibile mediante l'adempimento dei compiti specifici che al re spettavano in quanto re»: tuttavia «della vita del secolo la Chiesa non tiene conto, fatta eccezione per l'uso delle armi, giustificato dalla necessità di difendere la cristianità dai suoi principali nemici: i Saraceni in Terrasanta e gli eretici al proprio interno». ²⁴ Proprio per questo si esaltarono con ridondanza le due partenze del re di Francia per la crociata e la sua tragica morte di peste sotto le mura di Tunisi gli meritò, agli occhi dei contemporanei, la palma del martire per la fede. Certo la crociata non fu l'ossessione quasi paranoica che qualcuno ha voluto addossare a Luigi: essa rappresentò per lui anzitutto un *iter* penitenziale e per la conversione degli infedeli. Peraltro negli *Insegnamenti* redatti per suo figlio Filippo – e che assai sintomaticamente vennero considerati parte integrante della documentazione esibita per la canonizzazione –, il sovrano vergava un vero e proprio trattatello sulla guerra giusta e ingiu-

²⁰ F. CARDINI, *op. cit.*, p. 305.

²¹ J. FLORI, *La guerra santa. La formazione dell'idea di crociata nell'Occidente cristiano*, trad. it., Bologna 2003, p. 137.

²² Cfr. gli esempi forniti in G. BONI, *op. cit.*, p. 90 ss.

²³ Cfr. la dettagliatissima trattazione di J. LE GOFF, *San Luigi*, trad. it., Torino 1996.

²⁴ A. VAUCHEZ, *La santità nel Medioevo*, trad. it., Bologna 1989, p. 344.

sta nonché sulla sua moralizzazione, che s'addiceva perfettamente alla sua concezione di crociata: la quale, dunque, se non è in primo piano, permane sempre in sottofondo negli accertamenti per la dichiarazione di santità. Il fallimento con cui si conclusero i tentativi di Luigi, prima prigioniero poi morto in terra straniera e infedele, nulla sottrasse al fascino della sua figura che anzi ne uscì accresciuto, innalzandolo quindi a re e crociato ideale anche per i posteri; anzi gli scacchi subiti, facendogli in qualche modo ripercorrere, re-sofferente, le orme del Crocifisso quale vittima espiatoria, lo hanno ancor più glorificato.

Come le crociate in Terrasanta, del pari la *Reconquista*, la controffensiva della Spagna contro l'Islam, divenne epopea «in cui la fede cristiana e il senso del miracolo appoggiato alla narrazione di frequenti apparizioni e al culto di reliquie e di santuari si traducono in un originale “cristianesimo di guerra”, che fa coincidere l'esaltazione della spiritualità cristiana con la storia militare e mostra sovente la Vergine e san Giacomo insieme con i “santi militari”, Giorgio, Teodoro, Mercurio, Demetrio, Martino ed altri nell'atto di comparire in battaglia, tra bianchi vessilli, incitando i cristiani e atterrendo e fuggando gli infedeli». ²⁵ Anche la *Reconquista* ha ricoperto dunque un posto di primo piano nella fortuna dei re (ma non solo) canonizzati, come comprova – tra i numerosi ²⁶ – il caso di Ferdinando III di Castiglia (1199-1252), ricordato pure da Prospero Lambertini proprio nella parte della sua opera in cui si afferma la conciliabilità tra la santità e l'aver guerreggiato. Così per altri, anche chierici e consacrati, l'aver inneggiato e pungolato alla crociata, pur senza personalmente combattere, non ha fatto arenare le cause di canonizzazione: al contrario. Un esempio paradigmatico è quello di Giovanni da Capestrano che affiancò sul campo il generale ungherese Hunyadi, rincuorando le truppe e contribuendo alla vittoria di Belgrado nel 1456. In numerosissime raffigurazioni egli compare, contornato da un trofeo di vittoria, in abito francescano con il segno dei crociati ed ai piedi un turco abbattuto con la scimitarra spezzata. Ma al di là dei motivi 'pubblicitari' e 'controversistici' che potevano condizionare (e dunque in qualche misura viziare) le canonizzazioni, in queste ultime, una volta centralizzata la competenza e definita minuziosamente la procedura, come veniva giudicata la 'compromissione' e la 'contaminazione' con il campo di battaglia?

6.

Non possiamo certo soffermarci su quel tornante epocale nell'evoluzione della santità canonizzata che si diparte nella primavera dell'età aurea del di-

²⁵ F. CARDINI, *Il guerriero e il cavaliere*, in *L'uomo medievale*, a cura di Jacques Le Goff, Roma-Bari 2006¹⁹, p. 89.

²⁶ Cfr. G. BONI, *op. cit.*, p. 95 ss.

ritto canonico e che sottrarrà la canonizzazione alle cure del vescovo del luogo per attrarla nella sfera di pertinenza del pontefice. All'affermazione della riserva papale si corredò la predisposizione di accurati e metodici procedimenti di indagine fino alla definizione di un processo vero e proprio: l'affidamento dell'attività informativa ed inquisitiva e dell'istruttoria ad incaricati *ad hoc*, delegati pontifici, nonché, poi, la localizzazione finale delle cause a Roma, con conseguente raccolta e rubricazione del materiale, consente una maggiore reperibilità di documentazione. Anzitutto può constatarsi come sotto la supervisione di Roma avvenga una sorta di 'capovolgimento' nella statistica dei santi: i re, i principi e i vescovi, che avevano suscitato sentimenti di venerazione da parte del popolo, non sembravano più 'adatti' agli occhi dei papi, poco sensibili alla santità carismatica congiunta all'esercizio di una funzione all'interno del popolo di Dio; inoltre tra il 1253 e il 1481 non fu canonizzato nessun servo di Dio morto di morte violenta: la santità non era più identificata con il martirio.²⁷ Si affermò anzi una maggiore spiritualizzazione della nozione di santità: se si compulsano, dunque, i processi di canonizzazione del medioevo inoltrato si deduce che giungevano in porto per la stragrande preponderanza le postulazioni riguardanti «candidati la cui virtù non potesse essere in alcun modo confusa con qualità esclusivamente e puramente umane».²⁸

Ci si può quindi domandare come all'interno di questa cornice venisse focalizzato l'aver sparso sangue in combattimento: era, questo, uno sbaramento non rimuovibile al felice epilogo della causa? Secondo le accurate analisi di Vauchez, il quale ha studiato in particolare i processi di canonizzazione tenuti tra il 1185 e il 1431 per mandato dei pontefici o con il loro consenso, nel catalogo dei santi vergato dai papi in questi secoli taluni si erano sicuramente macchiati col sangue: così Elzeario, conte di Ariano e il principe Carlo di Blois, duca di Bretagna, il quale perì in battaglia.²⁹ Neppure affiora che fosse sconveniente, ma anzi costituiva un motivo di vanto l'aver in qualche modo aizzato alla lotta armata, anche quando a farlo fossero degli *ordinati in sacris*, pure a livello episcopale: così negli atti dei processi si rinvenivano vari testimoni, segnatamente ecclesiastici, i quali si sperticano a «lodare i vescovi per avere inviato a loro spese dei cavalieri alla crociata, per avere perseguito gli eretici o per avere incoraggiato i missionari».³⁰ Assai numerosi, poi, i personaggi venerati dalla pietà popolare i quali probabilmente non erano immuni dall'aver combattuto e versato sangue: personaggi la cui fama sovente non eccedeva le frontiere di una regione o di un villaggio, per i quali si erigeva un dimesso oratorio od una cappella e si indiceva una festa

²⁷ E. APECITI, *L'evoluzione storica delle procedure ecclesiastiche di canonizzazione*, «Studi cattolici», 119 (1991), p. 77.

²⁸ *Ibidem*.

²⁹ Rinviamo a G. BONI, *op. cit.*, p. 113 ss.

³⁰ A. VAUCHEZ, *op. cit.*, p. 267.

locale, le cui devozioni sovente sopravvivevano pervicacemente alle interdizioni delle gerarchie ecclesiastiche, talora anche al diniego papale esplicito della canonizzazione.³¹

Dunque alla 'fabbrica dei santi' dell'epoca medievale sembra si possano ascrivere anche coloro che in qualche modo furono combattenti e non di meno canonizzati o comunque venerati dal popolo. Fra essi, santi appartenenti alle *élites* dirigenti, ma anche 'borghesi' e 'proletari'. E pure titolari della tiara. Così un papa che si situa appena dopo il Mille, nei primi bagliori della riscossa della Chiesa dal giogo del potere imperiale, non esitò a gettarsi personalmente nella mischia della battaglia e pur venne canonizzato. Si tratta dell'alsaziano Leone IX (1049-1054), il quale venne catturato dai Normanni nel 1053 dopo la disfatta di Civitate, proprio allorquando cercava di strappare loro alcune città del meridione d'Italia; e non a caso la disapprovazione di tale contegno da parte di Pier Damiani è oggetto di un'articolata replica da parte di Prospero Lambertini nel *De servorum Dei beatificatione et beatorum canonizatione*.³² D'altronde con Leone IX siamo alle sorgenti della riforma gregoriana, allorquando la Chiesa convocò tutti i cristiani alla *pugna* sotto il comando supremo del pontefice, rimproverando anzi chi defezionava dalle *mundi voragines* e dal *bellum Christi* per rinchiudersi in un'abbazia troppo prematuramente. Così, recuperando altresì spunti dai secoli anteriori, «Modello di questo nuovo atteggiamento può in parte essere considerato uno scritto agiografico, la *Vita* di san Gerardo d'Aurillac scritta da Odone abate di Cluny: prima di accedere al mondo del monastero, Gerardo aveva infatti condotto vita di guerriero; e anche in quella veste, secondo il suo biografo, aveva servito adeguatamente Iddio. L'addio alle armi come segno di *conversio*, secondo lo schema edificante formulato nella *Vita Martini* di Sulpicio Severo, sembrava con ciò superato. Ora, ci si poteva santificare anche servendo in armi la Chiesa». ³³ E questo pareva valere anche per i vescovi di Roma.

7.

Scorrendo, inoltre, le biografie delle migliaia di beati e di santi della Chiesa cattolica, anche solo annoverando quelli che hanno ricevuto una ratifica ufficiale del culto loro tributato, si scopre che non pochi fra loro, in un tratto a volte anche durevole della loro esistenza terrena, sono stati soldati nelle circostanze più disparate. Rinviando alla rassegna cui ci siamo accinti in altro più ampio studio,³⁴ ci limitiamo a rimarcare come non risulti che tale mili-

³¹ Cfr. ancora, per una esemplificazione, G. BONI, *op. cit.*, p. 115 ss.

³² Cfr. Ivi, p. 117 ss.

³³ F. CARDINI, *Il guerriero e il cavaliere*, cit., p. 88.

³⁴ Cfr. G. BONI, *op. cit.*, p. 123 ss.

tanza ne abbia messo a repentaglio la santità o l'abbia in qualche modo vulnerata; né soprattutto ha fatto incagliare irrimediabilmente il riconoscimento formale della santità medesima. Questa 'parentesi', lungi dall'ostruire il cammino di santità, sovente ha anzi in qualche modo scolpito e rafforzato la tempra del santo, o comunque gli ha fornito insegnamenti e in qualche modo ispirazione, od ancora lo ha messo in contatto con un'esperienza di umanità travagliata e dolente di cui non pochi hanno saputo fare tesoro. Gli esempi sono innumerevoli, fra i quali curioso rammentare che il patrono della Svizzera, la quale vanta una pace ininterrotta da seicento anni e professa dinanzi alla comunità internazionale la sua neutralità, sia san Nicola di Flüe, il quale, prima di ritirarsi in un eremo, aveva ricoperto magistrature civili e soprattutto, dal 1443, aveva capitanato le truppe del suo cantone combattendo pressoché ininterrottamente per quasi trent'anni.

8.

Se ai chierici si proibisce rigorosamente di contaminarsi con il sangue, v'è peraltro un'unica possibilità per loro di partecipare alle guerre, già prevista e regolata doviziosamente sin dal medioevo: si tratta dell'incarico di prestare assistenza spirituale alle truppe. La cura pastorale dei militari è stata una preoccupazione sempre solerte nella Chiesa, fiancheggiata peraltro dai poteri secolari, interessati a garantire ai propri eserciti il sollievo della religione ed anche l'assoluta fedeltà che essa è in grado di coagulare. La Costituzione Apostolica *Spirituali militum curae* del 1986 che oggi disciplina la materia nell'ordinamento canonico si apre con le parole «Eximia sollicitudine», palesando efficacemente l'atteggiamento con cui la Chiesa ha sempre voluto provvedere ai militari ed andare incontro al loro mondo per evangelizzarlo. Non si tratta unicamente di ovviare alle difficoltà per questi fedeli di godere dell'ordinaria cura pastorale: oggi sono soprattutto le circostanze 'interiori' della vita dei militari a richiedere un'azione pastorale specializzata. Infatti, un pacifismo acritico ed oltranzista, serpeggiante talvolta anche in ambienti cristiani, vorrebbe rendere incompatibile la professione militare con la vita cristiana. Al contrario, il – già citato – magistero della Chiesa ha visto nei militari i «ministri della sicurezza e della libertà dei popoli» (GS n. 79).³⁵ Occorre, dunque, ribadire che tale professione è conciliabile con le esigenze della fede e rendere i militari coscienti della loro cruciale missione di realizzare quel *ministerium pacis inter arma* che diviene nuovo annuncio del Vangelo e di cui Giovanni Paolo II in particolare li ha proclamati araldi: riuscendo co-

³⁵ Cfr. in questo senso E. BAURA, *Gli ordinariati militari dalla prospettiva della «communio ecclesiarum»*, nella rivista telematica «Revista general de derecho canónico y eclesialístico del Estado», 26 (2011), p. 4 ss., www.iustel.com.

sì, senza in alcun modo disprezzare o tradire il proprio stato, ad attingere la propria santificazione nell'originalità del carisma di ciascuno.

I cappellani militari, per parte loro, hanno offerto una luminosa testimonianza soprattutto nei due grandi conflitti che hanno funestato l'Europa nel xx secolo, proprio allorché si consumava una sostanziale degenerazione della morfologia delle guerre sino ad allora conosciute, con un notevole deterioramento etico: se già da tempo l'invenzione della polvere da sparo aveva eliminato il frontale combattimento alla pari, spada contro spada, dal Novecento le guerre non sono in alcun modo più 'faccende' dei soli uomini ed anzi solo di coloro che si dedicano al mestiere delle armi in eserciti di volontari o di mercenari, ma guerre che si abbattono indiscriminatamente sui civili, con ordigni distruttivi creati dalla tecnologia di una potenza micidiale un tempo neppure pronosticabile. Era dunque in qualche modo conveniente mostrare come il messaggio evangelico potesse essere vitale anche in questo lugubre e fosco teatro: e numerosi cappellani non si sono sottratti a tale gravoso compito, cui anzi hanno atteso con senso di totale oblatività. Dunque si sono svolti e sono ancora in corso, come noto, diversi processi di canonizzazione di cappellani militari, sacerdoti che si sono santificati proprio attraverso la cura pastorale dei soldati, condividendo con loro la vita militare se non proprio il fragore della battaglia.³⁶ La folla commossa e rapita accorsa in occasione della beatificazione nel 2009 di don Carlo Gnocchi è prova incancellabile di come la testimonianza di questi uomini, sacerdoti tra le truppe, sappia toccare e far vibrare corde assai sensibili del popolo di Dio anche nel terzo millennio.

9.

Ma proprio in quel xx secolo che aveva assistito a tragedie e ad atrocità la cui ferita era ancora dolorosa la posizione della Chiesa ed in particolare dei pontefici (specie Pio XII e Paolo VI) nei confronti della canonizzazione di militari combattenti pare divenire sempre più reticente e cauta. L'atteggiamento riluttante dei successori di Pietro poteva rinvenire una verosimile spiegazione nello sconquasso di quegli anni, ancora avvelenati dal cupo ricordo delle carneficine e dei lutti. Forse si sospettava altresì che beatificare soldati potesse, oltre che rimembrare sofferenze inaudite, essere inteso in qualche modo come una celebrazione o comunque un avallo delle guerre. Oggi l'atmosfera complessiva è mutata: e tuttavia, anche se da oltre cinquant'anni il globo è immune da guerre mondiali, tuttavia esso è travagliato senza tregua da scontri bellici in qualche zona del pianeta. E in parte dell'opinione pubblica fa sempre più presa, come già accennato, un pacifismo intransigente, il

³⁶ Cfr. quanto riferito in G. BONI, *op. cit.*, p. 138 ss.

quale censura indiscriminatamente ogni conflitto e deplora il cristiano che si arruola spontaneamente ed anche adempie ad un obbligo non accampan-do obiezione di coscienza: e soprattutto critica aspramente la Chiesa che ha canonizzato uomini i quali, combattendo, si sono resi colpevoli di omicidio o ne hanno accettato la possibilità. La refrattarietà nei confronti della canonizzazione si nutre della fobia e del ribrezzo che comunque incute ogni spargimento di sangue umano, innestandosi, per lo meno in via di suggestione, in quell'obbligo di 'astenersi' dal sangue espresso nella risalente massima dell'«Ecclesia abhorret a sanguine».

Eppure la Chiesa ha perimetrato il divieto di versare sangue ai soli chierici, creando un'irregolarità sia per l'accesso allo stato clericale sia per l'esercizio delle funzioni inerenti al medesimo, senza mai involgere i laici. Per questo non avrebbe alcun radicamento nella tradizione il progetto, da taluno suggerito, di stabilire per i militari – ovvero, ad avviso di chi opta per una severa bipartizione, più restrittivamente, per i combattenti – una sorta di *irregularitas* alla beatificazione ed alla canonizzazione incardinata al fondo sull'antinomia tra cristianesimo e qualsiasi tipo di violenza, per rivendicare appunto una specie di 'ammorbamento' insanabile in coloro che si sono compromessi con il sangue, rendendoli incapaci, *rectius* appunto irregolari, alla santità canonizzata.³⁷ In qualche modo – quasi per una strana eterogenesi dei fini – con una norma siffatta si 'clericalizzerebbero' i laici: e questo proprio dopo le perentorie asserzioni del Vaticano II e del magistero ad esso susseguente circa la dignità ecclesiale del laicato cui dovrebbe conseguire l'affossamento del pregiudizio – ancora allignato, più o meno larvatamente, nel sentire di qualcuno – che vede nel laico cristiano, nella sostanza, un chierico mancato. Vetusti pregiudizi che incidono anche sulle proclamazioni del martirio di laici, assai rare rispetto a quelle di chierici secolari e di religiosi, e soprattutto viziate da una sorta di prevenzione verso la loro intromissione in questioni politiche, sociali, economiche e sindacali, che infatti, nei pochi processi avviati, si cerca di negare e quasi occultare, temendo che se si sono immischiati in tali questioni la causa della loro morte debba essere ricondotta ad esse e dunque non sia avvenuta per la fede.³⁸ Invece, proprio il 'coefficiente secolare', se così si può dire, è ciò che connota specificamente – in qualche modo anche teologicamente – la santità laicale, proprio come quella dei militari, che non dovrebbe dunque in alcun modo essere 'purgata'. Siamo comunque anche tecnicamente avversi alla riesumazione della nozione e del dispositivo giuridico dell'irregolarità per questa fattispecie. Infatti l'irregolarità, che è stata abolita per quel peculiare profilo attinente al sangue in relazione al 'ce-

³⁷ Per puntualizzazioni cfr. Ivi, p. 147 ss.

³⁸ Cfr. l'accurata analisi di J.L. GUTIÉRREZ, *I laici, la politica e il martirio*, «Ius Ecclesiae», 17 (2005), p. 61 ss.

to clericale', in generale è stata sottoposta ad un processo di ridimensionamento; riduzione cagionata, oltre che dall'evidente anacronismo di talune ipotesi, dalla difficoltà per la mentalità odierna di afferrare senza distorsioni il senso di certe prescrizioni: fra le quali non esiteremmo a collocare altresì quella che si auspica *de iure condendo*. Sarebbe alquanto più agevole forse comunicare ai fedeli la vera immagine della santità custodita dalla Chiesa cattolica e l'effettiva portata dell'aforisma 'Ecclesia abhorret a sanguine'. E, a monte, avere l'audacia di avventurarsi altresì nelle sabbie mobili del tema – oggi più che mai *non politically correct* – della guerra giusta e della pace giusta, stornando atteggiamenti semplificatori che rischiano di essere mistificanti ed ingannevoli. Invero gli ultimi due pontefici si sono inoltrati con coraggio su questo impervio sentiero: non ci è consentito qui rievocarne il pregnante pensiero.³⁹ Certamente, però, solo un'indebita contraffazione del genuino pensiero cristiano può denunciare come opposti ed incongruenti gli appelli instancabili delle autorità ecclesiastiche alla pace ed alla concordia, al rispetto della vita ed alla protezione dei diritti umani inalienabili, da una parte, e la beatificazione o la canonizzazione di combattenti dall'altra. Lo aveva ben a mente Benedetto XV, il papa che deprecò, con accenti affranti e pacati ma duri, l'«inutile strage» della guerra del 1915-1918, ed al contempo canonizzò la – già richiamata – 'guerriera' Giovanna d'Arco: la *pucelle d'Orléans* incarna il paradosso della vita proprio perché la sua santità emerge in mezzo alle guerre, comprovando come non ci siano situazioni così disperate dove non possa filtrare un raggio dello Spirito; per questo è stata definita «la santa del temporale», colei che ha avuto «vocazione di santità in seno a ciò che costituisce il tumulto umano».⁴⁰

10.

A suggello del lungo cammino della Chiesa si pone idealmente il Concilio Vaticano II, che su questo, come su altri versanti, ha riannodato i fili di una trama che da tempo si tesseva nella cristianità: «La guerra non è purtroppo estirpata dalla umana condizione» (GS n. 79). E soprattutto – senza salti logici rispetto a quanto appena riferito – i Padri conciliari hanno asseverato: «tutti i fedeli di qualsiasi stato o grado sono chiamati alla pienezza della vita cristiana e alla perfezione della carità. Nei vari generi di vita e nelle varie professioni un'unica santità è praticata da tutti coloro che sono mossi dallo Spirito di Dio e, obbedienti alla voce del Padre e adoranti in spirito e verità

³⁹ Cfr. quanto riferito in G. BONI, *op. cit.*, p. 150 ss. In particolare sul pensiero al proposito di Giovanni Paolo II si vedano le acute riflessioni di C. CARDIA, *Karol Wojtyła. Vittoria e tramonto*, Roma 1994, specialmente p. 112 ss.

⁴⁰ Così R. PÉRNAUD, *Giovanna d'Arco*, in *Biblioteca Sanctorum*, VI, Roma 1965, col. 576, che cita J. Daniélou.

Dio Padre, seguono Cristo» (LG nn. 40, 41). Così si potrà asserire senza tema di smentite che la vita militare è stata in passato e può essere ancora ‘luogo’ e ‘strumento’ di santità per quei laici che ottemperano a quanto sancisce il can. 210 del vigente *Codex Iuris Canonici*. Ci possono pertanto essere santi anche nella guerra che fa parte – volenti o nolenti – della storia degli uomini: e la *sequela Christi* che li ha condotti dalla Chiesa militante ad ottenere di far parte della Chiesa trionfante, pur essendo forse non riconducibile ai canoni usuali e più ricorsivi, da essi non deve essere invischiata, appiattendola ed omologandola ad altre, pur meritevoli ma diverse, risposte alla chiamata di Dio ed epifanie della santità. D'altronde, la canonizzazione non è assolo della gerarchia, dovendosi ascoltare la *vox populi Dei*: dunque non si può sottovalutare la *fama sanctitatis* che ha diuturnamente cinto e cinge molti militari e combattenti, fama che – espressione in qualche modo del *sensus fidei* di cui è munito il popolo di Dio – palesa un giudizio frutto non di semplici criteri o suggestioni umane, ma dell'azione dello Spirito nell'animo dei credenti, che li porta a riconoscere nella vita di quei fedeli un insigne riflesso della vita di Cristo ed in particolare del suo mistero pasquale.

Come anticipavamo, taluni dei papi del secolo appena concluso si erano dimostrati recalcitranti dinanzi alla beatificazione o canonizzazione di uomini che, combattendo o guidando soldati, avevano potuto cagionare la morte di altri esseri umani. Una serie di cause dunque era stata sospesa *sine die*. Eppure, già durante il pontificato di Giovanni XXIII e poi soprattutto durante quello di Giovanni Paolo II tale atteggiamento di inflessibile chiusura nei confronti dei santi militari pare essersi alquanto smorzato: e non è scevro di valore che questo sia avvenuto durante il regno di un pontefice, appena beatificato, di cui è unanimemente elogiato l'alacre impegno per scongiurare le guerre e promuovere la pace. Infatti questo non significa che Karol Wojtyła sia stato un pacifista sprovveduto (notissima la sua battuta: “la Chiesa non è pacifista ma pacificatrice”) o che abbia mirato a stravolgere la dottrina della Chiesa sulla guerra come ribadita nell'assise conciliare. D'altronde questo papa – autore di una vera e propria ‘enciclica militare’, un documento orale annunciato in ogni caserma, nave e aeroporto – ha sempre esternato rispetto ed affezione per chi aveva scelto il mestiere del soldato. Tralasciando alcune pur rilevanti cause aperte o concluse nel corso del suo pontificato,⁴¹ ricordiamo che papa Wojtyła, rompendo gli indugi, ha proceduto alla beatificazione, avvenuta nel 2004, dell'ultimo imperatore d'Austria. La Chiesa è tornata dopo molti secoli a beatificare un sovrano e con questo provvedimento non solo supera quello scetticismo e quell'ormai atavica ‘ritrosia’ verso la santità dinastica di cui avevamo discorso, ma beatifica un uomo che, prima di essere incoronato imperatore, si era distinto per la sua dedizione e la sua abilità in

⁴¹ Cfr. G. BONI, *op. cit.*, p. 170 ss.

guerra. Carlo d'Asburgo, infatti, nel turbine di quel conflitto spaventoso in cui era precipitato suo malgrado, non rifuggì mai la battaglia e mai voltò le spalle alla trincea, accorrendo sempre su ogni fronte ad animare ed infondere fiducia nei soldati, rivelando (oltre che la sua umanità e la sua spiritualità cristiana) altresì le sue doti strategiche col riportare brillanti successi tattici. Carlo certamente agognava la cessazione di una guerra terribile che stava impietosamente falciando le giovani generazioni in una vera ecatombe: ma soprattutto egli bramava una pace giusta. Ci verrebbe da dire una pace cristiana: «che non è l'imposizione della volontà del più forte; l'incapacità del più debole di ribellarsi; la mera non belligeranza; tantomeno la pace dei morti. Una pace che non è neppure l'obiettivo di un pacifismo ambiguo: irenico, ingenuo, apprezzabile pure, ma pericoloso perché non vede le cause che sono fattrici di diseguaglianze o di ingiustizie intollerabili; oppure un pacifismo ideologico, che sotto l'apparenza della neutralità o dell'imparzialità sposa in realtà le ragioni di una parte, alimentando un clima tutt'altro che favorevole alla pace stessa; o, peggio ancora, un pacifismo pilatesco di chi si sottrae a impegni concreti di solidarietà. / Carlo d'Austria ha dimostrato di avere la consapevolezza che la vera pace si basa su presupposti precisi: la giustizia, la libertà, l'amore, la verità. *Opus iustitiae pax*, questa espressione del profeta Isaia avrebbe ben potuto apparire come divisa sulle insegne di Carlo». ⁴² Il tempo che ci separa da Carlo d'Asburgo, imperatore del tracollo tra le macerie fumanti del secolo scorso, sembra veramente infinito: eppure questo beato è estremamente contemporaneo proprio nell'additare come una via alla santità sia sempre spalancata per i laici di qualsiasi condizione ed in ogni frangente. Non è dunque un caso che, nella cerimonia di beatificazione, egli sia stato effigiato sulla facciata della basilica di san Pietro non in borghese ma con la sua sfavillante divisa militare. In lui si coniuga pertanto in maniera tangibile l'essere combattente con l'anelito cristiano alla pace giusta, un connubio foriero di santità: il santo combattente, infatti, è in grado di invertire, trasvalutare e quindi annichilire quell'ipoteca sinistra – per alcuni mostruosamente congenita – dell'*homo necans* che grava sulla stirpe di Caino, avvalorando e non debilitando il 'non uccidere' del Decalogo. Numerosissimi santi militari brillano dunque come stelle nel firmamento della storia e di loro la Chiesa si è sempre rallegrata, mostrando essi con la loro vita come anche nelle contingenze più infelici e disumane, e quindi nella guerra – della quale non ci sarà più bisogno nell'era messianica –, si possa riuscire a conformarsi al Maestro, aprendosi all'azione dello Spirito Santo. Lo ha ribadito lo stesso Benedetto XVI, che, seguendo la pista segnata da Giovanni Paolo II, ha canonizzato nel 2009 – chiudendo un processo prolungato e non semplice – Nuno de Santa Maria Álvares Pereira (1360-1431), il quale, prima di

⁴² G. DALLA TORRE, *Carlo d'Austria. Ritratto spirituale*, Milano 2004, p. 14.

divenire religioso carmelitano, fu comandante supremo dell'esercito portoghese ed eroe dell'indipendenza del Portogallo dalla Castiglia grazie alle sue memorabili vittorie militari: «Sono felice di indicare a tutta la Chiesa questa figura esemplare proprio per la presenza di una vita di fede e di preghiera in contesti apparentemente a questa poco favorevoli, essendo la prova del fatto che in qualsiasi situazione, anche di carattere militare e bellico, è possibile mettere in pratica i valori e i principi della vita cristiana, soprattutto se questa è posta al servizio del bene comune e della gloria di Dio». ⁴³ I cristiani possono confidare dunque anche oggi nella *coelestis amicitia* dei santi combattenti e da loro essere instradati alla vetta della vita eterna. D'altronde «I santi sono le facce credibili del cristianesimo e la santità costituisce la scia luminosa che congiunge la Chiesa pellegrina sulla terra alla Gerusalemme celeste». ⁴⁴

⁴³ BENEDETTO XVI, *Omelia di domenica 26 aprile 2009*, consultabile in rete all'indirizzo www.vatican.va.

⁴⁴ A. AMATO, *Prefazione*, in CONGREGAZIONE DELLE CAUSE DEI SANTI - BENEDETTO XIV (PROSPERO LAMBERTINI), *La beatificazione dei servi di Dio e la canonizzazione dei beati*, 1/1, Città del Vaticano 2010, p. 6.

LA CANONISTICA POLACCA OGGI

WOJCIECH GÓRALSKI

ABSTRACT: L'articolo cerca di illustrare l'evoluzione della dottrina polacca sul diritto canonico, sia per quanto riguarda l'insegnamento della materia nelle Università e nei Seminari, che in relazione alle principali linee di ricerca scientifica in argomento, dalla promulgazione del Codice di diritto canonico nel 1983 fino al momento presente.

PAROLE CHIAVE: Polonia. Insegnamento del Diritto canonico.

ABSTRACT: This article presents the evolution of polish studies on canon law since the promulgation of the Code of canon law in 1983 until today. It shows the spreading of the study of the discipline in universities and seminaries. The author also deals with the areas of scientific research in canon law in Poland.

KEYWORDS: Poland. Teaching of Canon Law.

SOMMARIO: 1. Premessa. 2. L'insegnamento del diritto canonico. 3. Le correnti di ricerca. 4. Conclusione

1. PREMessa

PER definire l'importanza del diritto canonico, inteso quale insieme di norme cui si informa il governo della Chiesa, occorre soffermarsi sulla canonistica, intesa quale materia preposta allo studio dei canoni. Le norme del diritto canonico calano nella storia, dipendendo in varia misura dallo stato degli studi (ad es. ecclesiologici), dalla cultura giuridica, dalle regole di formazione del diritto. Dovrebbero proporsi di aiutare i fedeli a vivere la propria fede d'accordo con la fede della comunità e a determinare il proprio rapporto con Dio partecipando alla vita della Chiesa. Il diritto definisce ed esplica le strutture della Chiesa, ne organizza le attività, regola la disciplina ecclesiastica.

Se, come osservato da J. Hervada e P. Lombardia,¹ una riflessione approfondita sui compiti della canonistica risalta il suo ruolo nella formazione di un giusto ordine ecclesiastico, occorre interrogarsi sullo stato di questa disciplina di studi sotto tutti gli aspetti: attuale e storico, globale e particolare, quest'ultimo determinato dalle ricerche svolte nei singoli paesi.

Questo studio si propone di illustrare sinteticamente lo stato della cano-

¹ Vedi J. HERVADA, P. LOMBARDIA, *El derecho del Pueblo de Dios. Hacia un sistema del Derecho Canónico*, vol. 1: *Introducción. La Constitución de la Iglesia*, Pamplona 1970, pp. 314-328.

nistica polacca dal 1983 ad oggi, soffermandosi sia sull'insegnamento che sui principali indirizzi di ricerca.

2. L'INSEGNAMENTO DEL DIRITTO CANONICO

La dottrina del diritto canonico in Polonia, che vanta una ricca tradizione,² cominciò a formarsi all'inizio del XII secolo in concomitanza con la diffusione in terra polacca di manoscritti delle raccolte medioevali (tra cui della *Tripartita* di Yvon de Chartres) e delle prime opere dei decretisti, nonché degli studi all'estero di discenti polacchi e dei rapporti con la Santa Sede.

Il diritto canonico si avvantaggiò della fondazione nel 1364 a Cracovia della prima università polacca. Dal 1519 cominciò a insegnarsi inoltre all'Accademia Lubrański di Poznań, quindi, dal 1565, all'Accademia di Braniewo, dal 1578 all'Università di Vilna, dal 1595 all'Accademia Zamojska, dal 1661 all'Università di Leopoli, dal 1832 all'Accademia Ecclesiastica di Vilna, trasferita nel 1842 a Petersburgo, dal 1807 al Collegio Giuridico di Varsavia, divenuto l'anno dopo Scuola di Diritto e nel 1816 entrato a far parte dell'allora costituita Università di Varsavia, dal 1825 al Seminario Generale di Varsavia, trasformato dieci anni dopo nell'Accademia Spirituale Romana Cattolica, e dal 1862 al 1869 alla Scuola Normale di Varsavia. Nel Novecento si sono aggiunti altri centri di insegnamento del diritto canonico: nel 1918 all'Università Cattolica di Lublino, nel 1954 all'Accademia di Teologia Cattolica di Varsavia, trasformata nel 1999 nell'Università Cardinale Stefan Wyszyński; nel 1959 alla Facoltà Teologica di Cracovia, divenuta in seguito Pontificia Facoltà Teologica (1974) Pontificia Accademia Teologica (1981), Pontificia Università Giovanni Paolo II (2009); nel 1964 alla Facoltà Teologica di Breslavia, trasformatasi nel 1974 Pontificia Facoltà Teologica; nel 1968 alla Facoltà Teologica di Poznań, assurta nel 1974 a Pontificia Facoltà di Teologia; nel 1982 alla Pontificia Facoltà Teologica di Varsavia.³

L'ordinamento democratico, instauratosi in Polonia nel 1989, ha permesso l'apertura di facoltà di teologia in diverse università statali: di Opole (1994), Adam Mickiewicz di Poznań (1998), della Varmia e della Masuria (1999), Cardinale Stefan Wyszyński di Varsavia (1999), della Slesia (2000), Niccolò Copernico di Toruń (2001) e di Stettino (2003), in cui si insegna il diritto cano-

² Vedi A. PETRANI, *Nauka prawa kanonicznego w Polsce XVIII i XIX wieku [La dottrina del diritto canonico in Polonia nei secoli XVIII e XIX]*, Lublin 1961.

³ W. GÓRALSKI, *Dzisiaj i jutro kanonistyki polskiej. Aspekt naukowy [L'oggi e il domani della canonistica polacca. L'aspetto scientifico]* in: *Kościół w życiu publicznym. Teologia polska i europejska wobec nowych wyzwań [La Chiesa nella vita pubblica. La teologia polacca ed europea e le nuove sfide]*, vol. 2: *Materiały spotkań sekcyjnych [Materiali relativi alle discussioni nelle sezioni]*, Lublin 2004, pp. 221-223.

nico,⁴ che – va ricordato – è da sempre materia di studio in tutti i seminari ecclesiastici. Giova inoltre rammentare che fino al 1948 il diritto canonico fu insegnato nelle facoltà di giurisprudenza. Oggi vantano una Cattedra di diritto canonico le Facoltà di diritto e amministrazione dell'Università Niccolò Copernico di Toruń e dell'Università Cardinale Stefan Wyszyński di Varsavia; nell'omonima Facoltà dell'Università di Łódź è stato costituito un Istituto di diritto canonico; in quella dell'Università Jagellonica di Cracovia – una Cattedra di storia del diritto ecclesiastico.⁵

I corsi integrali di diritto canonico si svolgono oggidi all'Università Cattolica di Lublino (Facoltà di diritto, diritto canonico e amministrazione), all'Università Cardinale Stefan Wyszyński di Varsavia (Facoltà di diritto canonico) e alla Pontificia Accademia Teologica di Cracovia (Istituto di diritto canonico della Facoltà teologica), tutt'e tre autorizzate a rilasciare licenze in diritto canonico. Ammessi agli studi sono ecclesiastici e laici che rispondano ai requisiti definiti nella Costituzione Apostolica di Giovanni Paolo II *Sapientia christiana*, pubblicata il 15 aprile 1979⁶ nonché nelle relative *Ordinationes*,⁷ pubblicate il 29 aprile 1979 dalla Congregazione per l'Educazione Cattolica, e nel *Decreto* di riforma degli studi nelle facoltà di diritto canonico, varato dalla stessa Congregazione il 2 settembre 2002.⁸

Gli studi diritto canonico nei suddetti atenei continuano ad essere intrapresi da un buon numero di studenti, i quali, però, assai spesso s'indirizzano nello stesso tempo verso altre lauree, perlopiù in diritto laico. R. Sobański osserva giustamente che tali studenti si dedicano al diritto canonico con una dedizione assai minore.⁹ D'altronde di anno in anno s'infittiscono le schiere di quanti, anche laici, si appassionano alla canonistica e la scelgono come professione. A riprova altresì un numero crescente di dottorati di ricerca.¹⁰

⁴ Vedi T. PAWLUK, *Wprowadzenie do studiów kanonistycznych* [Introduzione agli studi canonistici], Warszawa 1979, pp. 22-32; W. Góralski, *W poszukiwaniu pełnej prawdy. Miejsce i rola wydziału teologicznego w uniwersytecie* [Alla ricerca di tutta la verità. L'università e il luogo e il ruolo delle facoltà di teologia], Warszawa 2003, pp. 15-17.

⁵ W. GÓRALSKI, *Dziś i jutro...*, op. cit., pp. 223-224.

⁶ AAS 71, (1979), pp. 469-499.

⁷ AAS 71 (1979), pp. 500-521.

⁸ *Decretum quo ordo studiorum in Facultatibus Iuris Canonici innovatur*, AAS 95 (2003), pp. 281-285.

⁹ R. SOBAŃSKI, *Dziś i jutro...*, op. cit., p. 211; R. SOBAŃSKI, *Uwagi o studiach prawa kanonicznego (na marginesie Dekretu Kongregacji Wychowania Katolickiego z 2.9.2002)* [Osservazioni sugli studi di diritto canonico (al margine del Decreto del 2 settembre 2002 della Congregazione dell'Educazione Cattolica)] in: *Semel Deo dedicatum non est ad usus humanos transferendum. Księga pamiątkowa dedykowana ks. prof. dr. hab. Julianowi Kałowskiemu z okazji siedemdziesiątej rocznicy urodzin* [Albo commemorativo dedicato al rev. prof. Julian Kałowski in occasione del suo settantesimo compleanno], a cura di J. WROCENSKI, B. SZEWCZUL e A. ORCZYKOWSKI, Warszawa 2004, pp. 28-29.

¹⁰ W. GÓRALSKI, *Przyrzłość prawa kanonicznego w Polsce* [Il futuro del diritto canonico in Polonia], «Roczniki Nauk Prawnych» [«Annali di Scienze Giuridiche»] 19 (2009), n. 1, pp. 168-169.

Si sostiene che il diritto canonico sia studiato, almeno ai corsi diurni, da un numero insufficiente di ecclesiastici, sia secolari che regolari. Le esigenze dei seminari ecclesiastici, delle curie diocesane, metropolitane e conventuali, dei tribunali ecclesiastici nonché di diverse pastorali (delle famiglie, dei matrimoni non canonici, ecumenico e altre) dovrebbero spingere vescovi diocesani e superiori del clero regolare a indirizzare candidati idonei verso gli studi di diritto canonico, tanto più che i tribunali ecclesiastici, chiamati a confrontarsi con il moltiplicarsi di domande di dichiarazione di nullità del matrimonio, lamentano una sensibile mancanza di giudici e personale.

L'avvenire e la popolarità di quest'indirizzo di studi risultano strettamente legati al livello dei corsi. Lo studente dovrebbe potersi informare alla dottrina più recente, apprendere non soltanto dai libri, essere avviato a ragionare e ad agire con efficacia nella prassi del diritto. I docenti sono chiamati a tenerne conto. Molto dipende dalle loro lezioni, esercitazioni, seminari.

Per quanto riguarda i laici, il loro interesse per i nostri studi risente delle oggettivamente poche opportunità di impiegarsi nei luoghi di applicazione del diritto canonico, a partire dalle curie e i tribunali ecclesiastici. Va detto chiaro e tondo: la maggioranza dei canonisti laici oggi rimane senza lavoro. La prognosi è tutt'altro che incoraggiante. Vorrebbe auspicarsi pertanto che i vescovi diocesani permettessero a canonisti laici muniti di tutti i requisiti legali tanto di ricoprire quegli incarichi nell'amministrazione e la magistratura che da cui non siano per legge esclusi, quanto di impiegarsi negli studi canonico-legali attivi un materia matrimoniale.¹¹

3. LE CORRENTI DI RICERCA

Il già significativo contributo del pensiero canonistico polacco¹² viene regolarmente arricchito e moltiplicato, in particolare grazie agli studi pubblicati dopo la promulgazione del nuovo Codice di Diritto Canonico, decisa da Giovanni Paolo II nel 1983, e del Codice dei Canoni delle Chiese Orientali, avvenuta nel 1990. Le indagini dei canonisti polacchi riguardano oggi in particolare: la teoria del diritto canonico, la sua storia, la dommatica (relativamente al CIC e al CCEO), il diritto delle canonizzazioni, la comparativistica giuridica e il diritto ecclesiastico pubblico.

Monografie, manuali, dissertazioni e articoli testimoniano la vastità delle ricerche in corso e il legame dei canonisti odierni con le migliori tradizioni. Tra gli impegni collettivi spiccano per importanza sia la revisione, suggerita da J. Krukowski e patrocinata dal 2003 dall'Associazione dei canonisti polacchi, della traduzione in polacco del Codice di Diritto Canonico del 1983 che

¹¹ *Ibidem*, pp. 170-171.

¹² Sintetizzato tra altri da W. GÓRALSKI, *Dzisiaj i jutro...*, *op. cit.*, pp. 232-233, n. 15.

si intende corredare di un commento esegetico, sia il pubblicando Dizionario di Diritto Canonico.

Per ragioni linguistiche, la maggioranza degli studi dei canonisti polacchi è pubblicata dalle case editrici dei loro atenei e dalle riviste canonistiche nazionali: *Studia Prawnicze* [Studi Giuridici] (Università Cattolica Giovanni Paolo II di Lublino), *Roczniki Nauk Prawnych* [Annali di Scienze Giuridiche] (Università Cattolica Giovanni Paolo II di Lublino), *Prawo – Administracja – Kościół* [Diritto – Amministrazione – Chiesa] (Università Cattolica Giovanni Paolo II di Lublino), *Prawo Kanoniczne* [Diritto canonico] (Università Cardinale Stefan Wyszyński), *Jus Matrimoniale* (Pontificia Università Giovanni Paolo II di Cracovia), *Forum Iuridicum* (Pontificia Facoltà Teologica di Varsavia), *Biuletyn* [Bollettino] (Associazione dei Canonisti Polacchi), *Annales Canonici* (Pontificia Università Giovanni Paolo II). Rare le pubblicazioni sulle riviste straniere.

Negli ultimi 25 anni i canonisti polacchi hanno pubblicato oltre 160 libri e circa 3000 dissertazioni e articoli, dedicati innanzitutto al diritto matrimoniale e al diritto relativo agli altri sacramenti, alla teoria e filosofia del diritto canonico, al diritto personale, al diritto amministrativo, alla storia del diritto canonico (a partire dalla legislazione sinodale in Polonia), al diritto delle beatificazioni. Non pare invece sufficientemente articolato lo studio delle norme generali, del diritto patrimoniale, del diritto penale e del diritto processuale.

La maggior parte di autori e scritti indaga il diritto matrimoniale. Ecco l'elenco dei manuali e le monografie dedicati a questa materia dai canonisti cattedratici: M. A. ŻUROWSKI (+1988): *Kanoniczne prawo małżeńskie Kościoła katolickiego* (Il dirittomatrimoniale canonico della Chiesa cattolica), Kartowice 1987; E. SZTAFROWSKI (+1992): *Chrześcijańskie małżeństwo* (Il matrimonio cristiano), Warszawa 1985; T. PAWLUK (+1996): *Prawo małżeńskie* (Il diritto matrimoniale), Olsztyn 1984; W. GÓRALKI: *Kościelne prawo małżeńskie* (Il diritto matrimoniale ecclesiastico), Płock 1987; *Kanoniczna zgoda małżeńska* (Il consenso matrimoniale canonico), Gdańsk 1991; *Prawo małżeńskie katolickich Kościołów Wschodnich* (Il diritto matrimoniale delle Chiese Cattoliche Orientali), Lublin 1992; *Wokół małżeństwa kanonicznego* (Intorno al matrimonio canonico), Lublin 1993; *Wspólnota całego życia* (La comunione di tutta la vita), Czestochowa 1995; *Zawarcie małżeństwa konkordatowego” w Polsce* (Il matrimonio „concordatario” in Polonia), Warszawa 1998; *Matrimonium facit consensus*, Warszawa 2000; *Kanoniczne prawo małżeńskie* (Il diritto matrimoniale canonico), Warszawa 2000; *Niezdolność konsensualna do zawarcia małżeństwa kanonicznego* (L'incapacità consensuale a contrarre il matrimonio canonico), Warszawa 2001 – insieme con G. DZIERŻON; *Nieważność małżeństwa zawartego pod wpływem podstępny - kan. 1098 KPK* (L'invalidità del matrimonio contratto sotto il dolo - can. 1098 CIC), Warszawa 2004 – insieme con G. DZIERŻON; *Studia nad małżeństwem I rodziną* (Studi sul matrimonio e famiglia), Warszawa 2007; *Dobro małżonków a istotne*

obowiązki małżeńskie (Il „*bonum coniugum*” e le obbligazioni matrimoniali essenziali), Warszawa 2010; *Małżeństwo kanoniczne (Il matrimonio canonico)*, Warszawa 2011; Błąd co do przymiotu osoby a ważność małżeństwa kanonicznego (kan. 1097 § 2 KPK) (L'errore circa una qualità della persona e la validità del matrimonio, can. 1097 § 2 CIC), Warszawa 2012; B. ZUBERT: *Wiedza konieczna o heteroseksualności i trwałości małżeństwa w nauce prawa kanonicznego i jurejurisprudencji 1517-1917 (La scienza necessaria della eterosessualità e della permanenza del matrimonio nella dottrina canonistica e nella giurisprudenza 1517-1917)*, Lublin 1985; G. DZIERŻON: *Niezdolność do zawarcia małżeństwa jako kategoria kanoniczna (L'incapacità a contrarre il matrimonio come una categoria canonica)*, Warszawa 2002; *Ewolucja doktryny oraz dyscypliny dotyczących przeszkody różnicy religii w kanonicznym porządku prawnym (L'evoluzione della dottrina e della disciplina riguardo all'impedimento di disparità di culto)*, Warszawa 2008; R. SZTYCHMILER: *Doktryna Soboru Watykańskiego II o celach małżeństwa i jej recepcja w Kodeksie Prawa Kanonicznego z roku 1983 (La dottrina del Concilio Vaticano II sopra i fini del matrimonio e la sua recezione nel CIC 1983)*, Lublin 1993; *Istotne obowiązki małżeńskie (Le obbligazioni matrimoniali essenziali)*, Warszawa 1997; *Obowiązki małżeńskie (Le obbligazioni matrimoniali)*, Warszawa 1999; S. PAŹDZIÓR: *Przyczyny psychiczne niezdolności osoby do zawarcia małżeństwa w świetle kan. 1095 (Le cause psichiche dell'incapacità a contrarre il matrimonio alla luce del can. 1095)*, Lublin 1999; *Przyczyny poważnego braku rozeznania oceniającego w świetle kan. 1095, n. 2 (Le cause del grave difetto della discrezione di giudizio alla luce del can. 1095, n. 2)*, Lublin 2004; G. LESZCZYŃSKI: *Exclusio boni fidei jako symulacja zgody małżeńskiej – kan. 1101 § 2 CIC (Exclusio boni fidei come la simulazione del consenso matrimoniale – can. 1101 § 1 CIC)* Łódź 2009; *Psychoza maniakalno-depresyjna jako przyczyna niezdolności konsensualnej do zawarcia małżeństwa – kan. 1095, n. 1 CIC (La psicosi maniaco-depressiva come la causa dell'incapacità a contrarre il matrimonio – can. 1095, n. 1 CIC)*; H. STAWNIAK: *Niemoc płciowa jako przeszkoda do małżeństwa. Ewolucja czy zmiana koncepcji? (L'impotenza come impedimento al matrimonio. L'evoluzione o il cambiamento del concetto?)*, Warszawa 2000; J. GRĘŻLIKOWSKI: *Przed nami małżeństwo. Informator dla pragnących zawrzeć małżeństwo (Davanti a noi il matrimonio. L' informatore per coloro che vogliono contrarre il matrimonio)*, Włocławek 2002; S. KASPRZAK: *Małżeństwo (Il matrimonio)*, Lublin 2002; J. KRAJCZYŃSKI: *Prawo rodziny do opieki duszpasterskiej (Il diritto della famiglia alla cura pastorale)*, Płock 2007; A. PASTWA: *Prawne znaczenie miłości małżeńskiej (Il valore giuridico dell'amore coniugale)*, Katowice 1999; *Istotne elementy małżeństwa. W nurcie odnowy personalistycznej (Elementi essenziali del matrimonio. In chiave della corrente di rinnovamento personalistico)*, Katowice 2007; P. MAJER: *El error que determinala voluntad. Can. 1099 de CIC de 1983*, Pamplona 1997; *Zawarcie małżeństwa kanonicznego bez skutków cywilnych – kan. 1071 § 1, n. 2 CIC (La celebrazione del matrimonio canonico senza gli effetti civili – can. 1071 § 1, n. 2 CIC)*, Kraków 2009.

Giova rilevare l'importanza per la canonistica polacca, come peraltro per quella di altri paesi, degli studi sulla teoria del diritto canonico di Remigiusz Sobański (+2010): *Kościół-prawo-żbawienie (Chiesa-diritto-salute eterna)*, Katowice 1979; *Kościół jako podmiot prawa (La Chiesa come soggetto della legge)*, Warszawa 1983; *Grundlagenproblematik des katholisches Kirchenrechts*, Wien-Köln 1987; *Teoria prawa kościelnego (La teoria di diritto canonico)*, Warszawa 1992.

Si ricorderà inoltre che la canonistica seguita ad avvantaggiarsi dei contributi di esimi studiosi residenti a Roma (card. Zenon Grocholewski, Antoni Stankiewicz, Grzegorz Erlebach, Janusz Kowal, Zbigniew Suchecki, Paweł Malecha).

Nondimeno è vero che numerosi problemi non sono stati finora affrontati e molti altri debbono approfondirsi. Per quanto riguarda la storia del diritto particolare ecclesiastico polacco, occorrerebbe pubblicare sia gli statuti di numerosi sinodi del passato, tuttora inediti, come pure gli statuti dei capitoli cattedrali e collegiali nonché consacrare monografie ai vecchi officialati e consistori, all'attività legislativa e amministrativa di molti eminenti vescovi di varie epoche, a enti diocesani e regolari. Sono ormai maturi i tempi per un'analisi critica dei sinodi polacchi postconciliari. Nell'ambito del diritto matrimoniale esigono una considerazione più attenta – sia dal punto di vista dottrinale che giurisprudenziale – alcuni titoli di nullità del matrimonio. Alcuni istituti di diritto personale non sono stati ancora indagati a dovere dal punto di vista dell'ordinamento gerarchico della Chiesa, di altri si è finora trascurato uno studio comparativo, ad esempio attento a contemperare le peculiarità del diritto delle Chiese Orientali e del diritto polacco.

La canonistica polacca dovrebbe inoltre dimostrarsi più solerte a intraprendere indagini che coinvolgano studiosi di diverse cattedre, facoltà, atenei – nonché di diritto laico, approfittando anche dell'attiguità delle cattedre di diritto canonico e di diritto civile in varie facoltà di giurisprudenza del nostro paese. Non meno auspicabile la collaborazione dei canonisti con teologi e storici, specie della Chiesa.

Il progresso degli studi deve molto a convegni e conferenze locali, nazionali e internazionali. Questi ultimi, purtroppo, in Polonia fanno difetto. Tanto per cominciare – i canonisti dovrebbero segnalare sistematicamente sulle riviste internazionali i risultati delle loro ricerche nonché partecipare più di frequente, e con maggior vigore, alle conferenze organizzate all'estero.

La comunità dei canonisti polacchi non può peraltro esimersi dall'avvicinare la comunità dei cattolici ai problemi di più largo interesse, legati in particolare al diritto matrimoniale, al diritto ecclesiastico pubblico e al diritto amministrativo. Gli studiosi accademici dovrebbero senz'altro intensificare i rapporti con i canonisti impegnati direttamente nell'amministrazione e la magistratura ecclesiastica.

4. CONCLUSIONE

Come ci si è proposti di dimostrare, nell'ultimo quarto di secolo la canonistica polacca ha conseguito significativi successi. I suoi contributi, per numero e qualità, sovrastano quelli del periodo precedente. Le ricerche e l'insegnamento del diritto canonico si concentrano nei centri universitari. I responsabili di istituti e cattedre sono chiamati ad assicurare la formazione delle giovani leve, ad avviarle verso la libera docenza, a infoltire le schiere dei professori. Sotto quest'ultimo aspetto, la situazione attuale lascia a desiderare: il numero di cattedratici e docenti muniti di *venia legendi* aumenta a rilento. Ciò nondimeno molti tra i più illustri studiosi del periodo precedente hanno avuto la fortuna di trasmettere le loro cattedre a eredi ben preparati a raccoglierne il testimone, come è dimostrato dalla qualità dei loro scritti. Il più, comunque, resta da fare. Il futuro della canonistica polacca è legato alla formazione dei giovani, alla ricerca, alla collaborazione internazionale.

Nel periodo a venire la dottrina di diritto canonico in Polonia dovrebbe disporsi a indagare argomenti finora ignorati o in qualche modo trascurati nonché a pubblicare i risultati delle sue ricerche anche nelle lingue straniere, a partire dall'italiano, dallo spagnolo e dall'inglese, per sottoporle al vaglio della comunità internazionale degli studiosi e partecipare più attivamente alle sue manifestazioni (scambio di docenti, progetti di ricerche, congressi, conferenze, convegni). La collaborazione con i più prestigiosi centri di studio è stata finora carente. Un difetto cui la canonistica polacca si propone di ovviare.

Lo sviluppo della canonistica potrà avvantaggiarsi delle ricerche che coinvolgono intere cattedre o istituti nonché condivise con studiosi di materie affini: giuristi, e in particolare cultori del diritto ecclesiastico, teologi, storici della Chiesa.

Congressi, convegni, conferenze hanno dato buona prova. Si spera quindi che continueranno a organizzarsi. Ciò vale anzitutto per l'annuale riunione dell'Associazione dei Canonisti Polacchi. Determinante, in ogni caso, la scelta dell'argomento e dei relatori. Tra questi da qualche tempo si notano con piacere studenti e canonisti impegnati nella prassi, i quali hanno modo di confrontarsi con i colleghi del mondo accademico agli annuali congressi della magistratura ecclesiastica.

Ricordiamo quanto ha scritto a tal proposito R. Sobański: "il numero degli studenti di diritto canonico non dipende direttamente dalla facoltà, che è però pienamente padrona del suo profilo scientifico. Le ricerche, se di qualità, le danno forza, attraggono i giovani desiderosi di dedicarsi a studi seri e permettono di giustificare una certa disproporzione tra docenti e discenti".¹³

¹³ R. SOBAŃSKI, *Uwagi o studiach prawa kanonicznego*, op. cit., p. 30.

Non si può che concordare: la canonistica deve fondare il proprio futuro sulla qualità delle sue ricerche – originali, approfondite, attente al richiamo dell'attualità.

Tirando le somme, ribadiamo che il diritto canonico – materia di studi universitari, di formazione di studiosi e di ricerche – radica nella vita della Chiesa e e della comunità accademica.

In tutt'e tre le accezioni, il diritto canonico è strettamente connesso, vorrebbe dirsi: immantemente incorporato con la Chiesa. La costituzione apostolica di Giovanni Paolo II *Sapientia christiana* sottolinea che università, facoltà e altri centri di studi ecclesiastici s'intrecciano con "l'insieme della dottrina di Cristo" (IV) e sono state poste in essere "per costruire la Chiesa e per il bene dei cristiani viventi nella fede" (ibidem): ciò vale per il diritto canonico in tutt'e tre le sue dimensioni: di insegnamento, di formazione di studiosi, di ricerca. Conformandovisi, i canonisti servono la Chiesa e il suo diritto, favorendone la formazione e l'applicazione. Affinando la preparazione dei suoi canonisti, in particolare ecclesiastici, la Chiesa gli avvia adempiere nel migliore dei modi vari uffici, tra cui quelli di vicario generale o vicario giudiziario. Il discorso si allarga naturalmente anche ai canonisti laici chiamati agli importanti incarichi di difensori del nesso matrimoniale o avvocati nei tribunali ecclesiastici.

D'altro canto, le facoltà di diritto canonico fanno parte delle università, le cattedre di diritto canonico – delle facoltà, di solito di giurisprudenza. Il livello delle strutture più grandi è determinato da quelle minori. Le comunità accademiche dovrebbero essere quindi naturalmente interessate allo sviluppo delle ricerche in ogni materia, inclusa la nostra.

In questo breve discorso sulla canonistica polacca ci siamo proposti di non celarne difetti e manchevolezze. Le previsioni per gli anni a venire, ancorché non eccellenti, sono alquanto soddisfacenti.

LA CANONÍSTICA MEDIEVAL Y SU CONTRIBUCIÓN AL DESARROLLO DEL PENSAMIENTO CONSTITUCIONAL CONTEMPORÁNEO

GLORIA M. MORÁN

ABSTRACT: Análisis de la contribución de la canonística medieval al desarrollo de las bases jurídicas del pensamiento constitucional contemporáneo en tres ámbitos: 1) El origen y el desarrollo del principio de soberanía, desde las nociones de *jurisdictio* y *potestas*. La soberanía papal y sus límites, a partir de la construcción de la *plenitudo potestatis*. 2) La relación entre el poder unipersonal y colegial a partir de la abstracción jurídica de la *universitas* y de la *persona representata*. 3) Su aportación a la teoría consensual del poder y la construcción doctrinal de la noción de *congregatio fidelium*.

PAROLE CHIAVE: Diritto canonico medievale. Sovranità papale. Collegialità. Teoria del potere consensuale.

ABSTRACT: The contribution of medieval canon lawyers regarding to the development of the legal bases of contemporary constitutional thinking is analyzed in three areas: 1) Origin and development of the principle of sovereignty, from the concepts of *jurisdictio* and *potestas*. Papal sovereignty and its limits, from the doctrine of *plenitudo potestatis*. 2) Relationship between individual and collegiate power from the legal abstractions of *universitas* and *persona representata*. 3) Their contribution to the consensus theory of power and doctrinal development of the concept *congregatio fidelium*.

KEYWORDS: Medieval Canon Law. Papal Sovereignty. Collegiate Power. Consensus Theory.

SUMARIO: 1. Consideraciones preliminares. 2. Orígenes y desarrollo de la noción de soberanía. 3. La relación entre el poder unipersonal y colegial. 4. La teoría consensual del poder. 5. A modo de conclusión.

1. CONSIDERACIONES PRELIMINARES

DECÍA Bernard Shaw en 1903 con una notable ironía intelectual que el arte de gobernar es la organización de la idolatría. Tal vez en pleno esplendor del hierocratismo – enunciado por Inocencio III, Inocencio IV y Bonifacio VIII – el arte de gobernar la Cristiandad medieval haya facilitado un cierto grado de *eclesiolatría* y *papalatría*. Pero sin duda los modelos políti-

cos totalitarios de poder del siglo xx han mostrado con claridad su carácter intrínseco de ídolos falsos a un precio altísimo.¹

El modelo parlamentario presidencial contemporáneo también parece arrastrar a diversas modalidades ingenuas de idolatría política, desde la *democraciatría* que nos mostraba el fin de la Historia pronosticado por Francis Fukuyama con el triunfo final de la democracia liberal, a la *eurolatría* de algunas utópicas doctrinas europeístas, o a la *obamalatría* de las últimas elecciones presidenciales en Estados Unidos. Ni la democracia puede salvar al mundo de sus males, ni la Unión Europea y el plan de reformas de Obama nos pueden salvar milagrosamente de la grave crisis económica en la que estamos inmersos globalmente. Pero la imperiosa necesidad de la humanidad de construir ídolos, es sólo pareja a su capacidad para destruirlos y sustituirlos por otros nuevos que crean una vez más falsas esperanzas.

El mundo tiene sus ciclos y en él, el universo de las ideas es un devenir, un proceso sin fin en el que se hibridan circunstancias y reflexiones en la búsqueda del paraíso perdido y la aspiración a un mundo mejor. Un macrocosmos intelectual que requiere no sólo reflexionar hacia adelante, sino también, hacia atrás. Una saludable digestión del pasado desde un horizonte amplio y con la justa dosis de escepticismo que nos libre de idolatrías y autoengaños, resulta necesaria para la legítima esperanza de construir un mundo mejor.

Es por ello por lo que he centrado ésta investigación en la contribución de la canonística medieval² al desarrollo del pensamiento constitucional contemporáneo,³ pues creo que no ha sido valorada adecuadamente por los teóricos de la ciencia política, que sustancialmente se han desinteresado por ella. A mi juicio las razones de este desinterés son las siguientes:

– La aceptación implícita de la división artificial entre Edad Media y Moderna y de sus fronteras ideológicas, en las que la concepción teocéntrica es propia y exclusiva de la Edad Media, y la antropocéntrica lo es de la Edad Moderna. En suma, la aceptación de la división rígida entre la Escolástica y el Racionalismo. El devenir de la historia y del pensamiento político es fruto de un proceso complejo, de una transformación transversal y continua del pensamiento, las circunstancias y su interrelación.

¹ Para un análisis detenido vid. GLORIA M. MORÁN, *Comunidad política y religiosa: Claves de la cultura jurídica europea*. Netbiblo, La Coruña, 2008, pp. 66 -92.

² Para una visión de conjunto actualizada y con numerosos accesos digitales sobre la transmisión de textos e investigación de las fuentes canónicas, vid. JOAQUÍN SEDANO, "Transmisión de los textos e investigación sobre las fuentes históricas del Derecho canónico", «Ius Canonicum», 50 (2010), pp. 415-475.

³ Una contribución sugerente y con una bibliografía completa sobre el pensamiento político medieval es la realizada por BERNARDO BAYONA AZNAR, *El origen del Estado laico desde la Edad Media*. Tecnos, Madrid, 2009, especialmente pp. 366-371.

– El mimetismo doctrinal repetitivo de los grandes íconos del desarrollo de las ideas políticas desde el siglo XIV al XVIII: Marsilio, Macchiavello, Bacon, Descartes, Bodin, Grocio, Hobbes, Locke, Montesquieu y Rousseau. Que impiden con frecuencia concebir dicho desarrollo desde postulados que incorporen matices que puedan dar lugar a análisis más creativos y dinámicos y menos dogmáticos y estáticos.

– El profundo desconocimiento de los grandes decretistas y decretalistas, sus reflexiones y su legado en el ámbito público del derecho del siglo XII al siglo XIV.

– La falta de un análisis más completo en el ámbito de la ciencia política de las consecuencias doctrinales del movimiento conciliar del siglo XV, el conciliarismo, y como se introdujeron en la esfera del poder secular.⁴

– Una escasa valoración comparada de la relación entre las doctrinas absolutistas del poder eclesial y real. Probablemente la doctrina de la ciencia política posterior ha exagerado la incidencia doctrinal hobbesiana del Leviathan en el absolutismo del poder al ignorar o soslayar brillantes formulaciones canonísticas al respecto, que se tuvieron en cuenta para construir la doctrina absolutista del poder al trasladar algunas tesis papalistas al ámbito del poder real.

– Y en fin, una rígida separación ideológica entre el universo doctrinal eclesial o religioso y el secular o laico, que es fruto de las doctrinas de separación Iglesia-Estado y del laicismo ideológico, que puede actuar como

⁴ Si bien existen ya en los años setenta algunos trabajos notables: GEORGE LAGARDE, *La naissance de l'esprit laïque au déclin du moyen-âge*. Vol.5, 3ed. Louven-Paris, 1970; ANTHONY BLACK, *Monarchy and Community: Political Ideas in the Later Conciliar Controversy*. Cambridge University Press, Cambridge, 1971; FRANCIS OAKLEY, *The 'New Conciliarism' and its Implications: A Problem in History and Hermeneutics*, «Journal of Ecumenical Studies», 8 (1971), pp. 815-840; HELMUT WALTHER, *Imperiales Königtum, Konziliarismus und Volkssouveränität. Studien zu den Grenzen des mittelalterlichen Souveränitätsgedanken*. Wilhelm Fink, München, 1976. También la destacadísima bibliografía de BRIAN TIERNEY, citada en estas páginas.

Entre los estudios posteriores con enfoques metodológicos diversos: KENNETH PENNINGTON, *Pluralism and the Canonists in the Thirteenth Century*, «Speculum», 51 (1976), pp. 35-48; *Pope and Bishops: The Papal Monarchy in the Twelfth and Thirteenth Centuries* (The Middle Ages). University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 1984; "Law, Legislative Authority, and Theories of Government, 1150-1300", *The Cambridge History of Medieval Political Thought c. 350-c. 1450*, ed. J.H. Burns, Cambridge University Press, Cambridge, 1988, pp. 424-453. (versión francesa: *Histoire de la pensée politique médiévale 350-1450*. Ed. J.H. Burns; Trans. Jaques Ménard, Presses universitaires de France, Paris, 1993, pp. 428-449); *Popes, Canonists, and Texts 1150-1550* (Collected Studies Series 412). Variorum, Aldershot, 1993; *The Prince and the Law, 1200-1600: Sovereignty and Rights in the Western Legal Tradition*. University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London, 1993.

Y la obra *Conciliarismo y Constitucionalismo. Selección de textos*. Colección Politopías. Marcial Pons, Madrid-Barcelona, 2005. Introducida por JUAN CARLOS UTRERA GARCÍA y con textos de los conciliaristas parisinos: Jean Gerson, John Mair y Jacques Almain.

filtro interpretativo e introduce una perspectiva metodológica anacrónica al valorar limitadamente:

- Las reformas eclesiales que desde el siglo XII al XVI tuvieron una incidencia directa en el ámbito del poder imperial y real.

- Las consecuencias políticas de Reforma protestante y la Contrarreforma tras las paces de Augsburgo y Westfalia, y del desarrollo de la Iglesias nacionales bajo la noción de confesión oficial del Estado.

Por ello estimo necesario un estudio más profundo de las raíces medievales del pensamiento constitucional secular, de la conexión entre la Escolástica y el Racionalismo, y de su transición en el ámbito del derecho político. Es esta pues una invitación a proseguir una línea de investigación iniciada a mediados del siglo pasado sobre todo en el ámbito doctrinal angloamericano, que permita establecer un diálogo doctrinal entre filósofos del derecho, constitucionalistas, politólogos, romanistas y canonistas.

Los presupuestos a tener presentes son a mi juicio los siguientes:

- El desarrollo doctrinal interrelacionado de la eclesiología, el derecho público y la teoría política.

- La importancia del *ius commune* como derecho común europeo. Un derecho erudito, académico y jurisprudencial enseñado en las universidades europeas del siglo XII al XVI, que vertebraba el derecho romano-canónico como modelo jurídico de pensamiento en Europa.⁵

- La continuidad del pensamiento jurídico del 1150 al 1650 a través del *ius commune* y del latín como *lingua franca*.

- El desarrollo del pensamiento jurídico de los decretistas y decretalistas en el ámbito del derecho público entre los siglos XII y XIV.

- Las consecuencias de las doctrinas conciliaristas sobre todo a partir del siglo XV en el ámbito de la teoría política constitucionalista y su aplicación a modelos representativos seculares.

Dichos presupuestos ponen de relieve que las grandes contribuciones de la canonística medieval al pensamiento constitucional son desde mi punto de vista principalmente tres, y están estrechamente relacionadas entre sí:

- a) En el desarrollo de la noción de soberanía.

⁵ Como afirma ALEJANDRINO FERNÁNDEZ BARREIRO, en *El humanismo y su influencia en la renovación de la cultura jurídica moderna*, «Studia et Documenta Historiae et Iuris», 69 (2003), p. 430: “resulta constatable en el siglo XV la presencia de los juristas con formación romano-canónica en todos los ámbitos de la vida social y política relacionados con el derecho, y por tanto en la esfera civil como en la eclesiástica. Controlan el acceso a la profesión jurídica mediante la organización de la enseñanza universitaria del derecho; intervienen en la determinación de los contenidos de la normatividad, y se convierten en los exclusivos operadores jurídicos en la práctica del derecho” (...). “Los juristas se convierten, así, en un grupo profesional de élite, cuyos servicios son solicitados por los particulares y por los poderes públicos, civiles y eclesiásticos”.

- b) En el desarrollo de la relación entre el poder unipersonal y el colegial.
- c) En el desarrollo de la teoría consensual del poder.

2. ORÍGENES Y DESARROLLO DE LA NOCIÓN DE SOBERANÍA

El término soberanía se emplea en el ámbito jurídico público principalmente a partir de la clásica definición de Jean Bodin⁶ del último tercio del siglo XVI, que la definía como: “el poder absoluto y perpetuo de la *res publica*”.⁷ Una noción que evoluciona con el desarrollo de la teoría constitucionalista del poder a partir del concepto de soberanía popular de John Locke en el siglo XVII,⁸ cuyas raíces arrancan del pensamiento medieval relativo a la *potestas*, la *jurisdictio* y el *consensus*.

Es importante tener en cuenta que el mundo medieval europeo no se regía por un simplista absolutismo teocrático, era un mundo en el que el dualismo del poder a partir de la doctrina gelasiana⁹ se asentaba en dos estructuras de gobierno: el papado y el imperio. Las tensiones generadas por la interacción de ambas estructuras con las emergentes monarquías europeas, y su compleja relación con la jerarquía eclesiástica, la nobleza, y los orígenes del gobierno urbano, facilitarán el desarrollo doctrinal del principio de soberanía, principalmente desde las nociones de *jurisdictio* y *potestas*.

En el siglo XII la recepción del derecho romano a partir de la codificación justiniana ofrece a los canonistas la posibilidad de explorar doctrinalmente el mundo jurídico¹⁰ más allá de un derecho consuetudinario, incapaz de

⁶ Conviene recordar que Bodin había sido fraile carmelita y que había recibido una formación escolástica primero y humanista después. Su conocimiento del Derecho canónico era sólido. Había sido liberado de sus votos en 1549 y en 1550 enseñó Derecho romano en la Universidad de Toulouse (Tolosa). Fue especialmente sensible a los efectos de la reforma protestante en Francia y a las luchas entre católicos, calvinistas y hugonotes.

⁷ *Los Seis Libros de La República*, 1576, Libro 1, cap. 8. Su acceso internauta en francés original *Les Six Livres de la République* en edición digitalizada presentada por Gérard Mairet Le livre de poche, LP17, no 4619. Librairie générale française, Paris, 1993 (http://classiques.uqac.ca/classiques/bodin_jean/six_livres_republique/six_livres_republique.html).

Traducción inglesa *Six Books of the Commonwealth* en http://www.constitution.org/bodin/bodin_.htm (Chapter x, p. 40 del texto original en francés).

⁸ *Two Treatises of Government*, 1690. Edición manejada de Thomas Hollis, A. Millar et al., London, 1764, disponible digitalmente en http://oll.libertyfund.org/index.php?option=com_staticxt&staticfile=show.php%3Ftitle=222&Itemid=99999999. El segundo tratado se encuentra también disponible en el Proyecto Gutenberg: <http://www.gutenberg.org/ebooks/7370>.

⁹ Una interpretación sugerente del dualismo gelasiano desde la sociología puede verse en MARTIN RHONHEIMER, *Cristianismo y laicidad: Historia y actualidad de una relación compleja*. Rialp, Madrid, 2009, pp. 42-50.

¹⁰ Para una excelente y actualizada visión de conjunto de la historia del Derecho Canónico con acceso digital vid. KENNETH PENNINGTON, *A Short History of Canon Law from Apostolic Times to 1917*. Catholic University of America, Washington DC, en: <http://faculty.cua.edu/pennington/Canon%20Law/ShortHistoryCanonLaw.htm>.

afrontar los grandes retos de la sociedad medieval que superaba el feudalismo y se adentraba en un modelo social urbano.

Filósofos, teólogos y juristas medievales exploran intelectualmente las nociones de poder, consentimiento y jurisdicción, en el contexto de las circunstancias históricas del momento en que vivían.

Las controversias generadas por la concepción dual del poder, que se agravaron especialmente durante el conflicto de las investiduras del siglo XI, contribuyeron a formular doctrinalmente un primer derecho constitucional canónico desde el legado jurídico romano.

A su vez, de mediados del siglo XII a mediados del siglo XIII, el redescubrimiento de la filosofía política aristotélica a través de comentaristas islámicos, especialmente su obra *La Política*, facilitó la incursión de los canonistas en la indagación de las teorías políticas del poder y la legitimidad para su ejercicio desde una doble base doctrinal:

– La que aportó la reforma gregoriana, desde el influjo de la reforma cluniacense, sobre la necesidad de la independencia de la Iglesia del poder imperial.

– La construcción del poder jurisdiccional del papado, desde la base ideológica medieval que ofrecía el emergente modelo monárquico de poder a partir de la noción de *imperium*.

Así pues los canonistas y civilistas medievales reflexionan, tanto sobre el delicado equilibrio entre el poder pontificio y el imperial, como sobre el poder imperial frente al creciente poder real de los llamados reinos exentos. Este último apoyado doctrinalmente por los canonistas papalistas como estrategia para limitar el poder imperial frente al propio poder pontificio.

La recuperación del legado jurídico romano justiniano facilitó el empleo de términos como *potestas* y *jurisdictio*, que los canonistas y civilistas comenzaron a aplicar al ejercicio público del poder, al gobierno de la *res publica*. Y hacen suyos los términos romanos *plena potestas* o *plena auctoritas*, especialmente cuando Papado e Imperio entran en conflicto como consecuencia de la lucha de las investiduras de los siglos XI y XII primero, y el conflicto entre güelfos y gibelinos más tarde.

En los comienzos del siglo XII desde el legado de las escuelas catedralicias y las primeras escuelas jurídicas de derecho vulgar romano-germano, como la Escuela de Pavía, se funda la Escuela de glosadores de Bolonia.

Irnerio (1050-1130) y sus discípulos Bulgaro (1085-1116), Martino Gosia (¿- 1167) y Hugo di Porta Ravennate (¿- 1166/70) llegarán a ser consejeros imperiales de Federico I Barbaroja en la dieta de Roncalia (1154-1158) y participan del debate ideológico entre güelfos y gibelinos, que marcará las luchas entre el poder imperial y papal en el contexto de la ciudades-estado italianas del medioevo.

Posteriormente Giovanni Bassiano (¿-1117) y Azo (1150-1225) serán algunos de los juristas romanistas más destacados cuyas construcciones doctrinales abren las puertas a la autonomía de la ciencia jurídica. Graciano (1075-1145/47), considerado padre de la ciencia jurídico-canónica, aplica la técnica glosadora al derecho de la Iglesia armonizando los cánones discordantes en su obra magna el *Decretum*, que en un tiempo muy breve se convirtió en el libro de texto por excelencia de los juristas europeos de los siglos XII y XIII.

Graciano en la *Distinctio* 20 de su *Decretum* diferencia el conocimiento (*scientia*) del poder jurídico (*potestas*), una noción que la vincula a la autoridad pública y que abre el cauce al desarrollo doctrinal de la *potestas* a partir de su significado en el derecho romano.

Más tarde Azo¹¹ establece el vínculo conceptual entre *jurisdictio* e *imperium*, que identifica como poder o dominio legítimo y que los juristas romanos justinianos no habían llegado a definir. Para Azo cuando es *plenissimo* implica la capacidad de legislar.¹²

En el siglo XIII el término *jurisdictio* fue ampliamente usado por Accursio (1184-1263), discípulo de Azo, en su Glosa ordinaria,¹³ pues resultaba especialmente idóneo por su valor etimológico que combinaba la idea de lo justo (*ius, iustum, iustitia*) con la noción de autoridad ligada al término *dicere*, que en el ámbito del poder del gobernante calificaba como *jurisdictio plena*, para diferenciarla de la de los jueces y magistrados. Con ello el poder imperial gozaba de la *jurisdictio plena*, si bien aceptaba que el poder real también disfrutaba de dicha jurisdicción plena, a su juicio derivada del *imperium*.¹⁴ Para Accursio el gobernante no recibe el *imperium* ni del poder del papa ni del pueblo. Y sostenía que nadie tenía el control sobre la legitimidad del poder imperial, ni siquiera el poder religioso, e incluso en su opinión, la donación de Constantino, considerada auténtica entonces, carecía de validez jurídica.¹⁵

Los decretistas, glosadores del *Decretum* graciano, emplearon el término *jurisdictio* en sus glosas para afrontar cuatro cuestiones prioritarias en el ámbito de la soberanía eclesiástica: su origen, su contenido, sus límites y su cesación.

¹¹ Profesor de Derecho canónico y jurista en Bolonia a partir de 1259, se ve obligado a abandonar la urbe entre 1274 y 1278 como consecuencia de su vinculación al partido gibellino.

¹² HAROLD BERGMAN, *Law and Revolution. The Formation of Western Legal Tradition*. Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts-London, England, 1983, pp. 290-292.

¹³ BRIAN TIERNEY, *Religion, Law and the Growth of Constitutional Thought 1150-1650*. Cambridge University Press, Cambridge-New York, 1982, p. 31. Y analizado con más detalle en *Church Law and Constitutional Thought in Middle Ages*. Variorum Reprints, London, 1979, pp. 238-256.

¹⁴ BERNARDO BAYONA AZNAR, cit., p. 363.

¹⁵ KENNETH PENNINGTON, "Law, Legislative Authority, and Theories of Government, 1150-1300," *The Cambridge History of Medieval Political Thought c. 350-c. 1450*, cit, p. 432. También recogido por BERNARDO BAYONA AZNAR, pp. 363-364.

Desde mediados del siglo XII los canonistas, fascinados por la idea de la soberanía papal y sus posibles límites, plantean la hipótesis de la destitución pontificia en casos de herejía, simonía o depravación moral.¹⁶ A partir de entonces dos serán las tesis relativas a la inmunidad papal, una sostiene la imposibilidad de que el papa sea juzgado por una autoridad humana y la otra, en cambio, se afirma que el texto del *Decretum* de Graciano (D. XL, d.6) acepta que tal inmunidad quiebra ante supuestos de herejía.¹⁷

Efectivamente, Graciano recoge en su Decreto algunas cuestiones relativas a papas corruptos que son glosadas por los decretistas y distingue entre herejía y cisma, pues la primera se refiere a dogmas erróneos, y el segundo a la separación de un obispo y su diócesis de la comunidad eclesial.¹⁸ Paucapalea¹⁹ será el primer decretista que afronte la cuestión en el ámbito episcopal pero no en el papal, sobre el que guarda silencio. En cambio el maestro Rufino (1150-1191)²⁰ será el primero, a su vez, que traslade la cuestión de la herejía al ámbito papal, si bien no afronta los supuestos de simonía.²¹ La *Summa Parisiensis* elaborada hacia el 1160 considera que es la Iglesia (*Ecclesia tota*) quien tiene potestad para juzgar a un papa por herejía, y aunque se refiere a la simonía en su obra, no afirma con claridad que ésta quiebre la inmunidad pontificia.²²

Johannes Teutonicus (1170-1245)²³ aclara en su Glosa ordinaria fechada hacia el año 1216, que: “El Papa goza de la presunción de santidad, una presunción que acepta prueba en contrario”.²⁴ Y para Alanus Anglicus (1190-1215):²⁵ “El Papa sólo puede ser juzgado por herejía, pues en asuntos de fe están por encima el colegio cardenalicio y el concilio episcopal”.²⁶

Sobre la cuestión de la potestad papal y su formulación jurídica Huguccio (¿ -1210),²⁷ probablemente el mejor y mayor decretalista de finales del siglo

¹⁶ Un sugerente estudio al respecto de JAMES MOYNIHAN, *Papal Immunity and Liability in the Writings of the Medieval Canonists*. Gregorian University Press, Roma, 1961, en la que el autor explora la cuestión de la inmunidad papal con detenimiento desde el siglo V hasta 1417. Vid. especialmente pp. 42 a 122.

¹⁷ *Ibid.*, p. 42.

¹⁸ *Ibid.*, p. 49.

¹⁹ Considerado el primer discípulo de Graciano y autor de su *Summa* elaborada entre 1144 y 1150.

²⁰ Tal vez discípulo de Graciano, y profesor en Bolonia, en fecha no identificada, y posteriormente obispo de Asís. Elaboró su *Summa* hacia el 1164.

²¹ *Ibid.*, p. 50.

²² *Ibid.*, p. 52.

²³ Que enseñó Derecho canónico en Bolonia entre 1210-1212 y 1213-1218.

²⁴ *Decretum Gratiani...una cum glossis*, Venice, 1600, *Gloss and Dist.* 40 c.I., cfr. BRIAN TIERNEY, *Religion Law*, cit. 16, n. 8. Para su acceso digital completo en latín en la Bayerische Staatsbibliothek: <http://geschichte.digitale-sammlungen.de/decretum-gratiani/online/angebot>.

²⁵ Canonista de origen anglonormando que enseñó Derecho canónico en Bolonia hacia 1190-1215, y autor de *Ius Naturale*.

²⁶ *Gloss and Dist.* 40, c. 6.

²⁷ También vinculado a la Escuela de Decretistas de Bolonia, y profesor de Derecho canónico en la misma ciudad, tendrá una influencia sustancial con su obra *Summa Decretorum* compuesta hacia el año 1187.

XII, parte de la concepción del origen divino del poder para poder formular con nitidez la distinción entre la autoridad espiritual y temporal, y atribuye al papa la jurisdicción universal exclusivamente en el ámbito eclesiástico. Si bien claramente mantiene una cierta subordinación del poder temporal al espiritual.²⁸ Alanus Anglicus, en cambio, aunque emplea el término *plenitudo potestatis*, incluye en él no sólo el poder espiritual sino también el poder temporal del papa.²⁹

Estas reflexiones de los decretistas van a facilitar que la potestad temporal del papa se asimile a la potestad de los monarcas, y la canonística medieval se divida doctrinalmente entre los partidarios de una monarquía papal limitada, y los que reafirman las bases de la supremacía papal, formulada jurídicamente en el siglo XIII por los papas canonistas Inocencio III (1198-1216) e Inocencio IV (1243-1254),³⁰ cuando las tensiones con el emperador Federico II Hohenstaufen se recrudezcan. Para Inocencio III la *plenitudo potestatis* papal es incluso *supra ius*,³¹ e Inocencio IV afirma que la potestad plena le permite ejercer el poder temporal y espiritual no sólo sobre los cristianos sino también sobre los infieles.³²

La doctrina de la monarquía papal ilimitada va a ser favorecida por la promulgación de las decretales pontificias que refuerzan el poder legislativo papal, a partir de las Decretales de Gregorio IX elaboradas por Raimundo de Peñafort y promulgadas en 1234.

La llamada era de las Decretales papales, que concluye en 1317, orienta el trabajo de los canonistas medievales a partir de entonces a glosar las decretales pontificias, por lo que serán llamados decretalistas para distinguirlos de los decretistas gracianos, cuya labor declina.

Coincidió con la afirmación de Bayona Aznar³³ respecto a que la primera generación de canonistas del siglo XII mantuvo la distinción ontológica entre el poder temporal y el espiritual desde la influencia de la doctrina del dualismo gelasiano, sin embargo el centralismo pontificio y la doctrina de la *plenitudo potestatis* formulada por Inocencio III orientarán a buena parte de los canonistas del siglo XIII hacia la defensa de la supremacía pontificia ilimitada, reforzada por la doctrina en la que la intervención pontificia en asuntos temporales se justificaba sobre la base de su jurisdicción universal en asuntos espirituales. Una doctrina que se apoyaba jurídicamente en el activo papel de los pontífices como legisladores y en su actividad conciliar en la etapa pos-

²⁸ BRIAN TIERNEY, *Church Law and Constitutional Thought in Middle Ages*, cit., p. 603.

²⁹ *Ibid.*, pp. 603-605.

³⁰ *Ibid.*, Part 2, Ch.1, p. 81 y ss.

³¹ X, III, VIII, 4: *Secundum plenitudinem potestatis de iure possumus supra ius dispensare.*

³² *Commentaria ad X*, II, II, 10; III, XXXIV, 8. Analizada por BRIAN TIERNEY, *Foundations of the Conciliar Theory. The Contribution of the Medieval Canonists from Gratian to the Great Schism*. (Primera edición Cambridge University Press, Cambridge, 1955) edición manejada, Brill, Leiden-N. York-Köln, 1998, pp.134-135.

³³ BERNARDO BAYONA AZNAR, cit., p. 367.

terior a la de los concilios ecuménicos imperiales del primer milenio, que se inicia en el siglo XII con los concilios lateranenses (de 1123, 1139, 1179 y 1215) y prosigue con los dos concilios de Lyon (1245 y 1274) y el concilio de Vienne de 1311-12.

Efectivamente, a lo largo del siglo XIII se consolida progresivamente la doctrina de la monarquía papal ilimitada cuya expresión teórica la formula otro papa canonista, Bonifacio VIII, en la Bula *Unam Sanctam* en 1302, en plena confrontación con Felipe IV de Francia. Una situación que facilita desde comienzos del siglo XIV la emergencia de las doctrinas de la secularización del poder enunciadas por los regalistas de la Escuela de París. Testigos de excepción de esta confrontación fueron Juan de París (1255-1306)³⁴ con su obra *De potestate regia et papali* de 1302, y posteriormente Marsilio de Padua (1275-1342)³⁵ con su obra *Defensor Pacis* escrita en 1324 y su coetáneo Guillermo de Ockham (1288-1349)³⁶ con sus obras *Dialogus*, *Octo questionis* y *De imperatorum et pontificum potestate*.³⁷ Ambos refugiados en la corte de Luis de Baviera en Munich y en abierto conflicto con el Papado. Dichas obras tendrán una influencia sustancial entre los canonistas, legistas y teólogos de los siglos XIV-XV y en buena parte sientan las bases del pensamiento político laico posterior.

Pocos años antes del traslado de la corte papal a Aviñón en 1294 se produjo la abdicación del papa Celestino V,³⁸ el monje benedictino y eremita de los Abruzzi ajeno al mundo burocrático y curial de Roma, que renuncia al papado a los cuatro meses de su elección,³⁹ tras el acceso al papado de su sucesor,

³⁴ Franciscano con formación canonista que enseñó Teología y Filosofía en la Universidad de París, fue apartado de la docencia por el obispo de París y muere en Burdeos poco después de iniciar su proceso de apelación a la Santa Sede.

³⁵ Dominicano, heredero de una tradición familiar de juristas de la ciudad de Padua, es nombrado Rector de la Universidad de París en 1313, cargo que debe abandonar tras la crítica abierta al Papado que le obliga a refugiarse en la corte de Luis de Baviera en 1327, quien lo nombra posteriormente vicario espiritual de la ciudad de Munich, en la que reside hasta su muerte.

³⁶ Teólogo franciscano educado en Oxford, y defensor de la pobreza, una cuestión que enfrentaba a la orden franciscana con la corte papal aviñonense. Acusado de herejía, acude a la corte papal de Aviñón para su proceso inquisitorial que se inicia en 1324. Huye en 1328 junto al general de la orden franciscana a la corte de Luis de Baviera, al igual que Marsilio reside también en Munich hasta su muerte.

³⁷ Para un sugerente trabajo preliminar y el texto completo en castellano vid. GUILLERMO DE OCKHAM *Sobre el poder de los emperadores y los papas*. (Trabajo preliminar y traducción JUAN CARLOS UTRERA GARCIA) Pons, Madrid-Barcelona, 2007, pp.11-46, con una selección bibliográfica y de fuentes actualizada y rigurosa).

³⁸ BRIAN TIERNEY, *Religion*, cit., p. 33.

³⁹ *Ego Caelestinus Papa Quintus motus ex legitimis causis, idest causa humilitatis, et melioris vitae, et coscientiae illesae, debilitate corporis, defectu scientiae, et malignitate Plebis, infirmitate personae, et ut praeteritae consolationis possim reparare quietem; sponte, ac libere cedo Papatui, et*

Bonifacio VIII, éste da orden de su captura. Celestino V es hecho prisionero y muere casi dos años después.

Una situación que provoca numerosas cuestiones jurídicas en torno no sólo a la abdicación papal, sino también sobre su posible destitución, que se afrontarán de nuevo en 1415 en un contexto diverso, cuando Gregorio XII abdica como consecuencia de la crisis tricefalia pontificia (Gregorio XII, Benedicto XIII y Alejandro V) producida de 1378 a 1417 tras el periodo pontificio Aviñonense.

Una crisis de autoridad que se había iniciado con la bicefalia papal debida a la simultaneidad de dos líneas sucesorias: la de Urbano VI (1378-1389), sucedido por Bonifacio IX (1389-1404) y éste a su vez por Gregorio XII (1406-1415); y la de Clemente VII (1378-1394), sucedido por Benedicto XIII (1394-1423) y a su vez éste por Benedicto XIV elegido en un conclave del todo irregular e ilegítimo.

La bicefalia papal se agravó tras el concilio de Pisa de 1409 con la elección en el mismo de Alejandro V (1386-1410) sucedido por Juan XXIII (1410-1415), pues se transformó en una tricefalia al no renunciar al papado ni Gregorio XII ni Benedicto XIII.⁴⁰ Esta crisis de la autoridad pontificia se resuelve en el Concilio de Constanza, convocado por el emperador Segismundo de Luxemburgo en 1413, con la mencionada renuncia de Gregorio XII, las destituciones de Juan XXIII y Benedicto XIII y la elección de Martín V en 1417, y con ello se refuerza doctrinalmente la supremacía conciliar.

En el último tercio del siglo XIV durante el Cisma de Occidente, la tesis de la *plenitudo potestatis* ilimitada entra en crisis en el seno mismo de la Iglesia y los canonistas conciliaristas la rebaten con su interpretación de la potestad plena del concilio.⁴¹ Así las nociones de *potestas* e *universitas* adquieren un nuevo sesgo doctrinal, cuando las circunstancias y el desarrollo de la era de los *consilia* y de los tratadistas facilitan el debate sobre una soberanía dividida. Un debate que se intensifica en los concilios de Pisa (1409) Constanza (1414-1417), Basilea (1431), Ferrara (1438) y Florencia (1445).

expresse renuncio loco, et Dignitati, oneri, et honori, et do plenam, et liberam ex nunc sacro caetui Cardinalium facultatem eligendi, et providendi duntaxat Canonice universali Ecclesiae de Pastore Celestino V – Bolla pontificale, Napoli, 13 dicembre 1294. Acceso digital en <http://www.ghirardacci.it/torelli/1294.htm>.

Para el bulario de Celestino V: [http://www.documentacatholicaomnia.eu/01p/1294-1294,_SS_Celestinus_V,_Bullarium_\(Cherubini_vol_1_ff_194-198\),_LT.pdf](http://www.documentacatholicaomnia.eu/01p/1294-1294,_SS_Celestinus_V,_Bullarium_(Cherubini_vol_1_ff_194-198),_LT.pdf).

⁴⁰ Por lo que en este periodo de la historia del papado se consideran antipapas: Benedicto XIII de Aviñón (el papa Luna), su sucesor Clemente VIII (arcipreste de Teruel y canónigo de Barcelona), el franciscano Alejandro V de Pisa, cuya legitimidad fue mantenida durante un tiempo de ahí que Alejandro VI, el Papa Borgia, adoptase la numeración de su nombre como papa continuadora del anterior, y Juan XXIII, que había participado como cardenal en el Concilio de Pisa.

⁴¹ BRIAN TIERNEY, *Foundations of The Conciliar Theory*, cit., pp. 162-179.

Conviene tener presente para no simplificar anacrónicamente las peculiaridades del movimiento conciliar, que ciertamente no fue un movimiento antipapista, sino que cuajará doctrinalmente durante varios siglos a partir de la construcción doctrinal de los límites jurídicos a la formulación del absolutismo pontificio de los siglos XIII-XIV. El conciliarismo provoca una corriente doctrinal que se proyecta y se recibe en la Filosofía política de los siglos inmediatos⁴² cuya influencia en el desarrollo del parlamentarismo europeo será notable, sobre todo a partir del siglo XVII cuando emergen las doctrinas contrarias al absolutismo real que se ponen de manifiesto en las tensiones entre el Parlamento y la corona inglesa que provocan la guerra civil inglesa de 1642-51.

3. LA RELACIÓN ENTRE EL PODER UNIPERSONAL Y COLEGIAL

Los canonistas medievales se mostraron también interesados en formular jurídicamente la relación entre el gobernante y la comunidad. Por ello los decretistas y decretalistas analizaron el contenido de la soberanía papal contrastándola con la soberanía imperial, y ambas en relación con las comunidades eclesial y cívica.⁴³

Desde los imprescindibles referentes teológicos, el lenguaje jurídico de los canonistas se torna progresivamente menos ambiguo a medida que exploran la relación entre el papa y la comunidad eclesial, desde la noción de la representación jurídica,⁴⁴ y especialmente entre la autoridad pontificia y la conciliar.

Para los decretistas de comienzos del siglo XIII aunque el papa es la suprema autoridad de la Iglesia, su poder no era absoluto y se mostraban favorables a la que posteriormente se denominó “soberanía dividida”⁴⁵ entre la unipersonalidad papal y la colegialidad conciliar.

Desde entonces se reconoce la doble distinción jurídica entre: *potestate ordininis* y *potestate jurisdictionis*, y entre potestad unipersonal y colegiada.

Así los decretistas entienden que la potestad de jurisdicción aunque ejercida unipersonalmente, la recibe de la Iglesia como entidad corporativa, como *universitas*.⁴⁶

La *universitas* es una abstracción jurídica que no es equivalente a la suma de miembros de una entidad, de una comunidad, sino que constituye una *res*

⁴² En este sentido JUAN CARLOS UTRERA GARCÍA, “Introducción” en *Conciliarismo y constitucionalismo*, cit., p. 10.

⁴³ BRIAN TIERNEY, *Religion*, cit., p. 13.

⁴⁴ Para una rigurosa visión de conjunto KENNETH PENNINGTON, *Representation in Medieval Canon Law*, «The Jurist», 64 (2004), pp. 361-383 y en *Representatio: Mapping a Key Word for Churches and Governance: Proceedings of the San Miniato International Workshop*, October 13-16, 2004, ed. Alberto Melloni and Massimo Faggioli, Münster-Hamberg-Berlin-Wien-London, 2006, pp. 21-40. Y el acceso digital en <http://faculty.cua.edu/pennington/PenningtonRepraesentationRevised.htm>.

⁴⁵ BRIAN TIERNEY, *ibid.*, p. 18.

⁴⁶ HAROLD BERGMAN, *Law and Revolution*, cit., p. 207.

incorporalis, un sujeto no físico de derechos y deberes, capaz de integrar la jerarquía y la colegialidad.⁴⁷

Rufinus, a finales del siglo XII, afirma que el poder pontificio está vinculado a las normas de los Padres de la Iglesia promulgadas para preservar la autoridad de la propia Iglesia.⁴⁸ Y Huguccio explica que: “Aunque el Papa romano pueda en alguna ocasión errar, ello no significa que la Iglesia romana yerre”.⁴⁹ Y aún con total claridad declara que “En asuntos de fe el concilio está por encima de Papa”.⁵⁰ Afirmación que probablemente tenía en cuenta que el papa era parte intrínseca del propio concilio, pues sus afirmaciones tienen lugar dos siglos antes del cisma de Occidente y la tricefalia pontificia del siglo XV.

En todo caso los canonistas abrían la *via concilii* como solución jurídica a la hipótesis de un papa hereje y otorgaban al concilio la potestad decisoria. A su vez al aplicar la teoría de la representación a la Iglesia se abría, a su vez, el cauce para el desarrollo del concepto de *congregatio fidelium*, que posteriormente permite construir la teoría del oficio eclesiástico y su titularidad vinculada a la Iglesia como congregación de fieles.

Las relaciones entre el papa y los cardenales son objeto de interés para los decretistas ya que el propio Decreto de Graciano recoge su papel en las elecciones pontificias⁵¹ tras la reforma de Nicolás II en 1059. Los cardenales desde el siglo XI adquieren un papel más destacado como consejeros pontificios y por ello los decretistas incluyen jurídicamente su posición en la Iglesia y se refieren a la *Romana ecclesia* como al *papa et cardinales*, si bien éstos se ocupan sobre todo de su papel electoral en sede vacante.

A su vez las relaciones entre el obispo, el cabildo y la diócesis serán también estructuradas jurídicamente a partir de la *universitas* y de la teoría de la representación, o personificación. Conviene recordar el papel destacadísimo de las órdenes religiosas en estos siglos a partir del modelo benedictino y su regla, y de las subsiguientes reformas de las órdenes monacales así como de la fundación de otras nuevas que dejan de ser estrictamente monacales, especialmente dominicos y franciscanos en el siglo XIII, si bien la estructura jurídica de todas ellas se asienta en la noción jurídica de comunidad religiosa y se reproduce en parte el modelo jurídico eclesial.

En el ámbito de la Iglesia el desarrollo de la noción de *universitas* propicia los primeros debates entre canonistas papalistas y conciliaristas que ya surgen en el siglo XIII. Mientras los papalistas reclaman la superioridad absoluta

⁴⁷ JOSÉ ANTONIO SOUTO PAZ, *La idea medieval de nación*, «Cuadernos del Derecho Público», 2 (1997), p. 124.

⁴⁸ BRIAN TIERNEY, *Religion*, cit., p. 17, n.12 citando a su vez la *Summa Decretorum des Magister Rufinus*. Ed. H. Singer, Paderborn, 1902. Disponible digitalmente en <http://www.archive.org/details/diesummadecretoroorufti>.

⁴⁹ *Summa ad C.24 q.1 c.9*.

⁵⁰ *Gloss and Dist. 40, c.6*.

⁵¹ *Disct.23, c.1*.

del poder pontificio, las primeras corrientes conciliaristas sostienen la superioridad del poder colegiado conciliar.

La noción de *universitas*, que sirve a los decretistas para construir la estructura colegiada de la Iglesia, procurará el apoyo necesario para el desarrollo posterior de la noción de soberanía real y estatal, desde la noción de reinos exentos del imperio y la máxima: *rex, imperator in regno suo*.⁵²

Accursio, que como ya indiqué era partidario de que el *imperium* no lo recibía el emperador de ninguna autoridad humana, afirmaba además la superioridad e independencia del poder real *rex superiorem non recognoscens*.⁵³ Así Ricardus Anglicus (1161-1242)⁵⁴ y Laurentinus Hispanus (1200-1248),⁵⁵ entre otros, atribuyen al monarca un poder autónomo que no deriva ni del papa ni del emperador, sino de la *universitas*, y atribuyen al monarca *jurisdictio e imperium*.⁵⁶

Una construcción del poder real que será defendida primero por los legistas castellanos de Alfonso X (1252-1284), que empleaba para sí el título de emperador y equiparaba al de rey,⁵⁷ y después por los legistas franceses de Felipe IV (1285-1314) quien -tras las tensiones con Bonifacio VIII que sientan las bases del galicanismo en su formulación más temprana- contará con el apoyo de los papas franceses, especialmente Clemente V y Juan XXII, y los canonistas de la corte papal de Aviñón, quienes favorecen dicha construcción doctrinal como estrategia jurídica para limitar el poder imperial. Recordemos en este punto el abierto conflicto entre Juan XXII y el emperador Luis IV de Baviera (1328-1347) a quien excomulga en 1324 por dar amparo en su corte a Marsilio de Padua, y los franciscanos Guillermo de Ockham y Miguel de Cesena, todos ellos muy críticos con el poder pontificio de la etapa aviñonense.

⁵² Sobre la ecuación REX=IMPERATOR vid. JOSÉ ANTONIO SOUTO PAZ, cit., pp. 128-132. Sobre su penetración en Francia vid. ALEJANDRINO FERNÁNDEZ BARREIRO, *El humanismo y su influencia en la renovación de la cultura jurídica moderna*, cit., pp. 446-449.

⁵³ Recogido por BERNARDO BAYONA AZNAR, cit., p. 364.

⁵⁴ Canonista anglonormando, probablemente educado en Lincoln y la Sorbona, profesor en Bolonia entre 1191 y 1202, y decano de la Facultad de Derecho en 1226.

⁵⁵ Profesor de Derecho canónico en Bolonia entre 1200 y 1214, nombrado obispo de Orense en 1218, ciudad en la que reside hasta su muerte en 1248. Canonista enormemente creativo cuyas obras más influyentes son *la Glossa Palatina* sobre el Decreto de Graciano y sus glosas a la *Compilatio tertia*, que a su vez serán citadas en las glosas de los decretalistas a las Decretales de Gregorio IX, así como su trabajo será recibido por Guido de Baysio.

⁵⁶ BRIAN TIERNEY, *Religion*, cit., p. 22. También en JOSÉ ANTONIO SOUTO PAZ, cit., pp. 130-132.

⁵⁷ Siete Partidas (Prólogo) y Partida 1ª, título 1, ley 12. Vid. Edición digital (texto escaneado del original de 1807): <http://famaz.us.es/fde/lasSietePartidasEd1807T1.pdf>.

Sobre el poder, su origen y finalidad Partida 2ª, títulos 2 a 14: <http://famaz.us.es/fde/lasSietePartidasEd1807T2.pdf>.

Posteriormente, a comienzos del siglo XIV, los juristas napolitanos trasladaron la estructura del derecho imperial al derecho real de los monarcas en la confrontación entre los emperadores germanos y Roberto I de Anjou, rey de Nápoles (1309-1343) y líder güelfo que contaba con el apoyo papal. Primero se enfrentó al emperador Enrique VII entre 1311 y 1313, que ocupó Roma con sus tropas en 1312, y después a Luis IV de Baviera en 1318. En las tensiones entre poder papal, imperial y real y sus formulaciones jurídicas encontramos las raíces de la teoría del Estado nacional.

A partir del concepto de *universitas* se construye la teoría de la persona jurídica que será sintetizada con brillantez por Giovanni Andrea (1270-1348),⁵⁸ el canonista más prestigioso de la primera mitad del siglo XIV y uno de los últimos representantes de la escuela de los glosadores decretalistas. Y la teoría de la *persona representata* será retomada por los comentaristas, cuyo método cobra fuerza a mediados del siglo XIV.

Por otra parte conviene tener presente que esta etapa de la historia se verá permeada por los postulados aristotélicos de los que la teología y la filosofía se hacían eco -desde el ejemplo de Tomás de Aquino (1225-1274) y su ingente obra doctrinal- lo que permitió que la teología cristiana cobrara un notable desarrollo doctrinal, especialmente después de 1325, cuando se levanta la condena impuesta por el obispo de París sobre numerosas de las tesis del Aquinate.

El impulso de la filosofía aristotélica desde la teología coincide con el declive de la canonística, aún aferrada al método de la glosa, creándose numerosas tensiones entre ambos saberes en el ámbito académico,⁵⁹ lo que en parte propicia el declinar de la canonística boloñesa.

Con la decadencia de la glosa y de la Escuela boloñesa en el siglo XIV, emerge el método jurídico del comentario en el entorno académico de la Escuela de Orleans.⁶⁰ Que ya a mediados del siglo XIII desarrolla una orientación doctrinal propia a partir de la formación jurídica romano-canónica. Una orientación que contribuye a la educación de los consejeros legistas de

⁵⁸ Alumno en Bolonia de los mejores romanistas y canonistas del momento, enseñó Derecho canónico en Padua y en Bolonia desde 1301 hasta 1348, donde muere a causa de la gran plaga. Amigo de Petrarca y Cino di Pistoia, nunca fue clérigo, sino un laico casado y padre de familia.

⁵⁹ Al respecto vid. HELMUT WALTHER, *Una relación complicada. Los juristas y Aristóteles*, «Patristica et Mediaevalia», 22 (2001), pp. 3-16 (referido por Bayona Aznar, p. 415).

⁶⁰ Sobre la Universidad de Orleans a partir del siglo XIII vid. ALEJANDRINO FERNÁNDEZ BARREIRO, cit., p. 446 y las referencias bibliográficas en su nota 72. En especial EDUARD MAURITS MEIJERS, *L'Université d'Orleans au XIII siècle. Études d'Histoire du droit*. Publicado por Feenstra y Fisher. Universitaire Pers Leiden, Leiden, 1959; y BRUNO PARADISI, *La scuola di Orleans. Un'epoca nuova nel pensiero giuridico*, «Studia et Documenta Historiae et Iuris», 26 (1960), pp. 347 y ss.

la monarquía franca, y de la que parte el desarrollo de las doctrinas galicanas, así como se sientan las bases del derecho nacional francés.

La inicial figura de la Escuela de Orleans es Jacques de Révigny. Su aportación más destacada en el ámbito del derecho público fue la de construir doctrinalmente el poder real del monarca francés a partir del derecho público romano. Para ello Révigny emplea la noción de persona jurídica, *persona representata*, y la vincula a la titularidad del *imperium* y de la *iurisdictio*, por lo que se elabora un concepto abstracto de soberanía, que permite el desarrollo de la noción jurídica de Estado.⁶¹ Una construcción doctrinal que completa Pierre de la Belleperche al admitir la pluralidad de titulares del poder.⁶² Cino di Pistoia (1270-1336), amigo de éste último, introdujo y perfeccionó el método del comentario en Italia que pronto será utilizado en las nuevas universidades fundadas por emperadores y monarcas, lo que facilita un importante desarrollo del derecho público imperial y real en torno a la noción de la *res publica christiana*.

Bartolo di Sassoferrato (1314-1357)⁶³ contribuirá sustancialmente a desarrollar el origen de la soberanía en el ámbito urbano de las ciudades italianas a partir de la noción de *iurisdictio* desarrollada por Accursio, que le permite elaborar el concepto de *status civitatis*, por el que el ciudadano se sometía a la jurisdicción urbana,⁶⁴ puesto que tenía *plenam potestatem*. Su discípulo Baldo de Ubaldis (1327-1400), que a su vez fue maestro de Francisco Zabarella y del futuro papa Gregorio XI (último del periodo Aviñonense) y consejero del papa Urbano VI durante el cisma de Occidente, identifica el poder político con la potestad plena, por lo que supera su equiparación con la potestad universal y suprema. Una expresión que ya venía siendo ampliamente utilizada en el ámbito urbano de este periodo.

Efectivamente, la *plenam potestatem* era la expresión empleada por los canonistas en la doctrina de la representación corporativa, tomada del derecho romano, que cobra un nuevo significado en el contexto de la *universitas* urbana. Un término usado ya por el papa Inocencio III en el 1200 cuando convoca a los representantes *cum plena potestate* de las ciudades de los Estados Pontificios. Y un término que posteriormente empleará el parlamento inglés a partir de 1268.⁶⁵

La noción de corporación pública en Derecho canónico medieval, tanto en la Iglesia universal como en la diocesana, facilitarán en el ámbito secular

⁶¹ En este sentido BERNARDO BAYONA AZNAR, cit., p. 372.

⁶² *Ibid.*

⁶³ Alumno de Cino de Pistoia, maestro de Baldo de Ubaldis, profesor de Derecho civil en Perugia y Bolonia, y un jurista clave en la construcción del *utrumque ius*, fue consejero del emperador Carlos IV de Luxemburgo.

⁶⁴ BERNARDO BAYONA AZNAR, *ibid.*, p. 375.

⁶⁵ BRIAN TIERNEY, *Religion*, cit., p. 24.

dos modelos de representación jurídica sustanciales en el constitucionalismo contemporáneo.⁶⁶

– La representación como la personificación de la comunidad a través su máxima autoridad unipersonal.

– La representación como la delegación de autoridad de la comunidad a un sujeto.

Al aplicar la teoría del derecho corporativo a la Iglesia los canonistas elaboran la estructura de la delegación de los oficios eclesiásticos.⁶⁷

Una construcción jurídica que nos lleva directamente a la teoría del consentimiento en el ámbito público.

4. LA TEORÍA CONSENSUAL DEL PODER

Sin duda una de las contribuciones más notables de los canonistas medievales al pensamiento constitucional contemporáneo ha sido la doctrina del consentimiento consagrada en la máxima legal romana: *quod omnes tangit ab omnibus approbetur* (lo que concierne a todos debe de ser aprobado por todos), que en el código justiniano se aplicaba en el ámbito del derecho privado.⁶⁸ Los canonistas medievales la expandirán al ámbito público de la Iglesia y de los reinos. Y posteriormente será asimilada progresivamente por el pensamiento político secular.

Tal vez el primer autor que menciona la doctrina del pacto entre el monarca y su pueblo fue un monje alsaciano apenas conocido ni citado por los especialistas, Manegold von Lautenbach (1040-1119?),⁶⁹ quien a finales del siglo XI en plena controversia de las investiduras llegó a referirse en su obra *Liber ad Gebehardum*, compuesta hacia el 1085, a la existencia de un pacto entre el rey y su pueblo, y afirmó que la tiranía por parte del rey puede dar lugar a la deposición del monarca.⁷⁰ La teoría consensual del

⁶⁶ *Ibid.*, p. 27.

⁶⁷ En este sentido JUAN CARLOS UTRERA GARCÍA, *Conciliarismo Y constitucionalismo*. “Introducción”, cit., p. 14. Sobre esta cuestión WOLFGANG MAGER, *Res publica chez les juristes, théologiens et philosophes à fin du Moyen Âge: sur l’élaboration d’une notion-clé de la théorie politique moderne*, *Théologie et droit dans la science politique de l’État moderne*, Rome, 1991.

⁶⁸ *Codex Justinianus* 5, 59, 5. Para el acceso digitalizado al texto fotográficamente reproducido del vol. 2 de la edición de Mommsen y Krueger de 1888: <http://www.archive.org/details/corpusjuriscivilookrueuoft>.

Para una reciente visión de conjunto desde la perspectiva libertaria vid. CARL WATNER, “Quod omnes tangit: Consent Theory in the Radical Libertarian Tradition in the Middle Ages”, *Journal of Libertarian Studies*, 19 (2005), pp. 67-85. Acceso digital en: http://mises.org/journals/jls/19_2/19_2_4.pdf.

⁶⁹ Inicialmente había sido un maestro laico itinerante para luego ingresar en la Orden benedictina, en 1094 resulta elegido prior del monasterio alsaciano de Marbach.

⁷⁰ CARL WATNER, cit., p. 75, siguiendo a M. T. STEAD, *Manegold of Lautenbach*. 1914, «English Historical Review» 113.

poder se atisba seis siglos antes de que John Locke construyera su teoría del pacto social.

A lo largo del siglo XIII civilistas y canonistas exploran el papel del pueblo respecto al origen divino del poder. Azo afirmaba que el titular del *imperium* era el pueblo que había cedido al emperador su ejercicio.⁷¹ A su vez Laurentinus Hispanus traslada la teoría de la *universitas* a los reinos exentos, y afirma que la titularidad del poder reside en el pueblo, que denomina *universitas populi*, de quien el rey lo recibe y lo ejerce.⁷²

A finales del siglo XIII el conciliarista Juan de París publica *De Potestate Regia et Papali*, en la que se refiere a la Iglesia como *unus populus*, y afirma que el papa es la cabeza necesaria para mantener su unidad. Al retomar la cuestión planteada por los decretistas de si es posible deponer al papa, Juan de París afirma que sólo puede ser privado de su poder temporal por la autoridad humana, tanto por el concilio como por el colegio cardenalicio, pues actúan en nombre de la Iglesia.⁷³ Una solución que posteriormente será aplicada por vía conciliar para resolver el Cisma de Occidente iniciado en 1378.

En 1315 el papalista Hervaeus Natalis,⁷⁴ publica dos breves tratados *De iurisdictione*⁷⁵ y *De potestate papae*,⁷⁶ en los que se realiza la primera descripción de los poderes legislativo, ejecutivo y judicial, como integrantes de la potestad plena.⁷⁷ Y afirma con rotundidad que la jurisdicción se adquiere *per solum consensum populi*,⁷⁸ y lo aplica tanto al poder secular como al eclesial. Por lo que la doctrina del consentimiento popular adquiere una validez universal. Una formulación coincidente con las tesis de Marsilio de Padua y Guillermo de Ockham sobre la legitimidad del consentimiento. Y mientras Natalis defiende el centralismo y la monarquía papales, Marsilio prefiere el centralismo monárquico, y Ockham opina que la monarquía papal se estableció por razones de utilidad.⁷⁹

En el siglo XV, en plena confrontación entre papalistas y conciliaristas durante la bicefalia pontificia que provoca el cisma de Occidente, las aportaciones de Francisco Zabarella y Nicolás de Cusa, son paradigmáticas en el

⁷¹ BRIAN TIERNEY, *Religion*, cit., p. 58.

⁷² JOSÉ ANTONIO SOUTO PAZ, cit., pp. 130-131.

⁷³ BRIAN TIERNEY, *Foundations of The Conciliar Theory*, cit., pp. 142-161.

⁷⁴ Dominico de la Bretaña y profesor de la Universidad de París -dos años después de que Marsilio de Padua fuese Rector de esa Universidad en 1313 y diez años antes de que publicase *Defensor Pacis*- que será General de su Orden de 1318 a 1323.

⁷⁵ Edición de Paris, 1506, localizable en la Bayerische Staatsbibliothek (edición no digitalizada).

⁷⁶ Traktat des Herveus Natalis OP über die kirchengewalt von Ludwig Hödl. Max Hueber, München, 1959.

⁷⁷ BRIAN TIERNEY, *Religion, Law*, cit., pp. 44 y s.

⁷⁸ *De iurisdictione*,. Referido por BRIAN TIERNEY, *ibid.*, pp.16 y s.

⁷⁹ BRIAN TIERNEY, *Religion, Law* cit., p. 52.

desarrollo doctrinal del consentimiento en el seno de la Iglesia. Como también lo son las de los conciliaristas de la Escuela de París, también llamados *sorbonistas*: Jean Gerson, John Mair y Jacques Almain. Estos últimos por su aportación al desarrollo doctrinal de los derechos individuales pre-políticos, cuya formulación permite enlazar con el pensamiento constitucional de la modernidad.

Francisco Zabarella (1360-1417)⁸⁰ en su *Tractatus de Schismate* escrito de 1403 a 1408, elabora una síntesis con las mejores glosas de los decretistas y decretalistas para construir un sistema de gobierno coherente.⁸¹ Para ello se sirve de la doctrina de la corporación de la Iglesia universal que identifica como la *congregatio fidelium* en quien reside la autoridad corporativa. Según Zabarella el término *Romana ecclesia* no tiene un único significado y así puede referirse a la sede apostólica, al papa y los cardenales o a la Iglesia en su conjunto, *congregatio fidelium*. En ella el papa sólo puede ejercer los poderes conferidos por la propia Iglesia, que a su vez puede deponerlo si los trasgrede o incumple. Respecto a quien puede hacerlo en el seno de la Iglesia romana, Zabarella considera que los cardenales no podrían puesto que fueron quienes lo eligieron, de lo que derivaría una lógica restricción, pero sobre todo al ser una cuestión de fe la causa de su posible deposición sería competente el concilio general cuya autoridad es superior a la del papa: *cum agitur de fide synodus maior est quam papa*. Y de este modo demuestra en su síntesis que el concilio general puede deponer a un papa herético.⁸² Al respecto no hace sino aceptar las tesis de los canonistas medievales Johannes Teutonicus en su *Glossa Ordinaria* y Alanus Anglicus.

Nicolás de Cusa (1401-1464)⁸³ aporta una reflexión sustancial y conciliadora en su obra *De Concordancia catolica* escrita durante el Concilio de Basilea en 1432, en la que parte de la igualdad entre los hombres, por lo que sólo pueden someterse a la autoridad a través del consentimiento. Nadie como él hasta entonces había reformulado en una síntesis tan brillante los principios de gobierno, la legitimidad del poder, el consentimiento del pueblo, y el pluralismo unificado bajo la autoridad en una comunidad, que identifica como jerárquica e integrada por diversas corporaciones. Para Nicolás de Cusa la autoridad del papa es otorgada para la edificación de la Iglesia, no para su

⁸⁰ Canonista formado en Bolonia, doctor en *utrumque ius* en 1385 y profesor en Padua hasta 1398. Jurista de reconocido prestigio tiene un papel muy notable en el concilio de Constanza.

⁸¹ BRIAN TIERNEY, *Foundations of The Conciliar Theory*, cit., pp. 199-214.

⁸² JAMES MOYNIHAN, *Papal Immunity...*, cit., pp. 132 y s.

⁸³ Humanista de amplísima formación jurídica, que recibe en Padua, teológica y filosófica, que recibe en Colonia. Secretario de arzobispo de Tréveris en 1472 y profesor de Teología y de Derecho canónico en Constanza y Lovaina, participa en el Concilio de Constanza en 1431, y accede al cardenalato en 1448.

destrucción. Y en caso de enfrentamiento considera que el juicio del concilio debe prevalecer sobre el del papa.⁸⁴

Jean Gerson (1363-1429)⁸⁵ crea con su obra *De potestate ecclesiastica* una corriente doctrinal propia. En ella afirma que Dios otorgó la potestad eclesiástica a los hombres, quienes por razones de utilidad la delegan limitadamente al papa, en quien reside la plenitud de dicha potestad y en última instancia en la Iglesia y el concilio general, de ahí la importancia que le concede a la cuestión de la herejía papal y la superioridad de la *congregatio fidelium* sobre el papa.⁸⁶ Si bien la congregación de fieles debe ser presidida por el papa que garantiza la unidad cristiana y previene contra su dispersión.⁸⁷

John Mair (1467-1550)⁸⁸ en su influyente obra *Disputationes de Potestate Papae et Concilii*,⁸⁹ explora el vínculo jurídico entre el gobernante y su pueblo que compara con el existente entre el papa y los fieles en el contexto de la *congregatio fidelium*, que es depositaria de la potestad para legislar, juzgar y decidir. Y afirma con rotundidad que “el concilio, formalmente congregado, representando a la Iglesia universal, es superior al supremo pontífice”.⁹⁰

Jacques Almain (1480-1515), discípulo de Mair y rector de la Universidad de París en 1597, escribe en 1512 el *Tratado sobre la autoridad de la Iglesia y de los concilios generales* contra los argumentos del ultramontano Tomasso de Vio, en plena polémica con los tomistas de la Universidad de Toulouse. En él Almain compara los dos poderes espiritual y temporal y sostiene la semejanza estructural de ambos, llegando a equiparar la comunidad de fieles con la comunidad política, en tanto en cuanto el rey en su reino ejerce la jurisdicción en nombre de su comunidad política que le delega su poder, al igual que el papa lo hace en nombre de la Iglesia, como comunidad de fieles, y del mismo modo que la comunidad política puede deponer a su gobernante si se aparta de los fines para los que se le otorgó el ejercicio de la jurisdicción, la congregación de fieles puede destituir al pontífice que se extralimita en el ejercicio de su oficio.⁹¹

⁸⁴ Vid. el interesante análisis de BRIAN TIERNEY, *Religion, Law*, cit., pp. 66-71.

⁸⁵ Discípulo de Pierre d’Ailly, que era muy próximo al pensamiento de Ockham. Será Canciller de la Universidad de París desde 1395 hasta su muerte y participa en el Concilio de Constanza como representante de la propia universidad parisina.

⁸⁶ “Tratado sobre la potestad eclesiástica y el origen de las leyes”, en *Conciliarismo y constitucionalismo. Selección de textos*, cit., pp. 78-80.

⁸⁷ *Ibid.*, pp. 98 y s.

⁸⁸ Humanista escocés autor entre otras obras de los brillantes Comentarios a las Sentencias de Pedro Lombardo. Sus obras tendrán una notable influencia entre algunos de los reformistas puritanos como Calvino y John Knox, si bien él se mantendrá en el seno del catolicismo al igual que Erasmo frente a la reforma protestante.

⁸⁹ Cuyo texto se recoge asimismo en *Conciliarismo y constitucionalismo*, cit., pp. 171-194.

⁹⁰ Cfr. *ibid.*, p. 172.

⁹¹ Cfr. p. 24 y texto completo de la obra de Almain pp. 105-167. Para un análisis más deteni-

Los argumentos de los canonistas medievales sobre el consentimiento del pueblo como *universitas*, la soberanía dividida y los límites al ejercicio del poder no caerán en el olvido. Serán retomados a partir del siglo XVII ante el ejercicio despótico de los monarcas europeos. El primer ejemplo más notable es el inglés tras el triunfo de Cromwell y los parlamentaristas en la guerra civil inglesa de 1642-51 contra el absolutismo real de Carlos I, que será no sólo depuesto sino condenado y decapitado por traición en 1649. Treinta años después, John Locke, defensor de la revolución de 1688 en la que el Parlamento depone al último de los Estuardo, Jaime II, escribe su obra magna *Two Treatises of Government*. Una revolución que fortalece el poder del Parlamento inglés frente al poder real y facilita el nacimiento de la democracia parlamentaria en Europa.

5. A MODO DE CONCLUSIÓN

Resulta paradójico que los sistemas constitucionales contemporáneos permeados por una ideología laicista que parte de la separación rígida entre el modelo secular y el eclesial lleguen ingenuamente a vincular el modelo democrático contemporáneo al modelo ateniense o incluso al modelo republicano romano, aunque en realidad deban buena parte de su inicial formulación jurídica a los canonistas medievales. Quienes desarrollaron entre otras: la bases de la noción de soberanía (*jurisdictio*), las teorías de la corporación (*universitas*) y la representación, la teoría consensual del poder (*consensus*), y los límites del mismo.

Después de todo la Iglesia Católica elaboró una estructura jurídica y un derecho propio que fue común a toda Europa occidental desde el siglo XII al siglo XV, y en palabras del historiador británico Lord Acton de finales del siglo XIX:⁹² el multiseccular conflicto entre Imperio y Papado facilitó el nacimiento de las libertades públicas.

do del tema vid. FRANCIS OAKLEY, *Conciliarism in the Sixteenth Century: Jacques Almain Again*, «Archiv für Reformationsgeschichte», 68 (1977), pp. 111-132.

⁹² Cfr. BRIAN TIERNEY, *Church Law and Constitutional Thought in Middle Ages*, cit., p. 8.

THE EASTERN CODE ON THE APOSTOLATE OF RELIGIOUS NEEDS REVISION

GEORGE NEDUNGATT, S. J.

ABSTRACT: Whereas there is currently a project to revise the penal law of CIC, there is no such corresponding project regarding CCEO, in which the penal legislation has perhaps benefitted by hindsight. However, this latter code is defective in another area, viz. the legislation on the Religious. The almost complete lack of norms regarding the apostolate of religious as well as defective legislation on the formation of religious in title XII has already proved to be a source of practical problems. The present article illustrates these defects and proposes a schema for a partial revision of CCEO in these areas. Such a revision of both the codes can forestall the risk of a narrow concentration on the defects of the one code creating the wrong impression that all was well with the other code. In the light of the principle *Ecclesia semper reformanda*, it would seem proper that each of the “two lungs” of the Church were attended to on the fiftieth anniversary of the Second Vatican Council.

KEYWORDS: Reform. Penal Law. Religious Formation. Religious Apostolate. CCEO.

ABSTRACT: Prendendo spunto dalla proposta di modifica della legislazione penale del CIC che non si estende al CCEO si suggerisce l'opportunità di nuova legislazione orientale in materia di religiosi. Il titolo XII CCEO manca quasi totalmente di norme sull'apostolato dei religiosi e contiene poche indicazioni sulla loro formazione. Questo articolo cerca di mettere in evidenza le mancanze e di proporre uno schema per una revisione parziale del CCEO in queste materie. Tale revisione potrebbe evitare il rischio di concentrarsi sui difetti di un Codice e di creare l'impressione che l'altro è perfetto. Alla luce del principio *Ecclesia semper reformanda* sembra appropriato che ciascuno dei “due polmoni” della legislazione della Chiesa riceva adeguata attenzione nel cinquantenario del Concilio Vaticano II.

PAROLE CHIAVE: Riforma. Diritto penale. Formazione dei religiosi. Apostolato dei religiosi. CCEO.

SUMMARY: I. Eastern Monasticism and Apostolate. – II. Apostolate of Religious in CCEO. 1. Canons on the Apostolate of Religious. 2. Formation and Perpetual Profession of Religious. – III. Draft for the Revision of CCEO Title XII (Schema Recognitionis Tituli XII CCEO). A. Religious Profession. B. Religious Formation and Apostolate. – Conclusion.

BROADLY coinciding with the fiftieth anniversary of the Second Vatican Council there is a project to revise the penal law of the Latin Church contained in CIC Book VI, *De sanctionibus in Ecclesia*, coincided broadly with the announcement of the year of faith to mark the fiftieth anniversary of the Second Vatican Council. There is, however, no parallel project for the revision of the penal law in CCEO. Some may wonder whether this is an oversight. The fact is there is no felt need for revising the penal law of CCEO. After the promulgation of this code, the scholarly comparative assessment of the penal legislation in the two codes was on the whole in favour of the Eastern code. Though not perfect, title XXVII “De sanctionibus poenalibus in Ecclesia” of CCEO, corresponding to CIC Book VI “De sanctionibus in Ecclesia,” won general approval of the specialists. Part of the reason is that coming seven years after the promulgation of the Latin code, CCEO could benefit from critical reviews of it. But CCEO is also defective and worse in certain other areas like title XII *De monachis caeterisque religiosis... vitae consecratae*. In fact this is the weakest of all the thirty titles of CCEO. It is in need of revision especially as regards the norms on the apostolate of religious, their formation and profession.

The Eastern code has highlighted monasticism to the cost of non-monastic forms of religious life, especially their apostolate. According to the traditional terms “contemplative” and “active,” which indicate broad orientations of the lifestyle of religious, traditional Eastern monasticism is *contemplative*, whereas most modern religious institutes are *active*, that is, they engage in apostolate. Favouring monasticism, CCEO has hardly any norms on the apostolate of monks or the other religious. This is a serious defect and has already had serious negative consequences, as we shall see below.

I shall first sketch a brief historical outline of Eastern monasticism and the apostolate of other Eastern religious institutes (section I). Then I shall turn to the CCEO and show how defective it is as regards apostolate and formation of religious (section II). Finally I shall propose a schema of revision of CCEO Title XII, art. III, 5^o, “De institutione sodalium et de disciplina religiosa in ordinibus et congregationibus” (section III).

I. EASTERN MONASTICISM AND APOSTOLATE

Monasticism, which originated in the East, is marked from the beginning by its avoidance of the world (*fuga mundi*, “flight from the world”) with its distractions and seductive attractions. It is to ensure their own salvation with greater assurance and find God with greater facility that ascetics first isolated themselves and then congregated among themselves in groups and eventually in organized communities. Apostolate was no con-

cern of theirs, although out of charity they made themselves available to help those who came to them whether in their solitude or in organized *lavrae*. Hence there is no mention of the apostolate of the Covenanters in the works of Aphrahat, the first father of Syriac Christianity nor in the Rule of St. Basil.

This tradition is reflected in CCEO as well as its predecessor, the 1952 *motu proprio* of Pope Pius XII, *Postquam Apostolicis Litteris* (PAL). This preconciliar Eastern legislation had said nothing about the apostolate of religious just as the model set for it to follow, namely, the *Codex Iuris Canonici* of 1917, had no canon on this subject. In fact “apostolatus” does not even figure in this Pio-Benedictine code at all as can be checked in the extensive “Index analytico-alphabeticus” of CIC-1917. However, following the Second Vatican Council, CIC-1983 codified eleven canons on the apostolate of religious institutes (cann. 673-683). CCEO ignored them as if they concerned only the Latin Church, whereas they are norms given to the whole Church by the Second Vatican Council and postconciliar documents which have been codified for the Latin Church in CIC-1983. Formally the CIC canons 673-683 apply only to the Latin Church, but they are common norms. Again, although CIC-1983 codified sixteen canons on the societies of apostolic life (731-746), the codifiers of CCEO did not formulate any canon at all about them (see *Schema Codicis Iuris Canonici Orientalis* of 1986 published in 1987 in *Nuntia* 26-27, p. 107). However, at the last moment before the promulgation of CCEO, a single canon was introduced into it by papal intervention (can. 572).

This strikes as a rather negative stance of CCEO regarding the apostolate of religious. But, as mentioned already it is in continuity with the 1952 legislation of Eastern religious by Pope Pius XII’s *motu proprio Postquam Apostolicis litteris* following the lead of CIC-1917. Surprisingly, the apostolate of monks did not figure in a preconciliar volume on Eastern monasticism containing the papers presented at an international congress held in 1958 at the Pontifical Oriental Institute, Rome.¹ None of the twelve congress papers mentioned the apostolate of monks. The unnamed Orthodox showpiece Mount Athos seems to have been the icon and ideal of Eastern monasticism for many Catholic observers. The conclusion of the congress was summarised by the then Rector Fr. Ignazio Ortiz de Urbina, S.J., as follows: “l’anima del monachesimo ... dice immersione nella contemplazione delle cose celesti e perciò fuga dal mondo che da essa ci distrae, e purificazione dal disordine passionale avverso all’amore di Dio” (p. 363). In fact this stance of *fuga mundi* had dominated the extensive legislation on monks in the Council

¹ *Il monachesimo orientale*, *Orientalia Christiana Analecta* 153, Roma, 1958.

of Moscow held in 1917-1918, which did not even mention their apostolate, "because their vocation is to pray".²

Father Clemente Pujol, S.J., who taught "De religiosis" at the Faculty of Oriental Canon Law of the Pontifical Oriental Institute for many years, wrote a ponderous commentary in Latin on Pius XII's 1952 motu proprio *Postquam Apostolicis litteris* (PAL).³ He said nothing about apostolate proper to religious but only as a response to the request of the bishop or parish priest (PAL, can. 154). And he commented: "religious should collaborate with the apostolate of the bishop without engaging in a parallel apostolate, because in the eparchies apostolate depends on the bishop" (p. 335). This dependence of the religious on the diocesan or eparchial bishop in the matter of apostolate is indeed a traditional norm. And it was to be confirmed by the Second Vatican Council in its prescription that all apostolate in the diocese or eparchy is subject to the authority of the bishop and as coordinated by him (Christus Dominus, 3 and 17, cited both in CIC can. 394 § 1 and in CCEO can. 203 § 1).

In the matter of the apostolate of religious the Second Vatican Council went beyond CIC-1917 and PAL. In its decree on the renewal of religious life, this council expressed its appreciation of religious institutes dedicated to apostolate as gifts of ministry granted by the Holy Spirit to the Church without distinction of East or West. "Active apostolic good work pertains to the very nature of religious life in these religious institutes. It is a holy ministry and work of ecclesial charity entrusted to them by the Church, which is to be exercised in the name of the Church. Hence let the entire religious life of the members be quickened by the apostolic spirit, and the whole apostolate be charged by the religious spirit" (*Perfectae caritatis*, 8). The council asked the religious institutes to adapt their lifestyle to the demands of their apostolate. It is clear that the council did not regard the active religious institutes dedicated to apostolate as a deviation from or degradation of monasticism. The council saw monastic life primarily as "the humble and noble service of the divine majesty within the bounds of the monastery, whether leading a hidden life dedicated entirely to divine worship or undertaking some works of apostolate or Christian charity" (9). The council directed that the monastic choir and the apostolate of monks be properly integrated.

It is surprising that in spite of such clear conciliar teaching CCEO has stood by PAL without revising it according to Vatican II. CCEO has also ig-

² AEMILIUS HERMAN, ANTONIUS WUYTS, *Textus selecti iuris ecclesiastici russorum*, Fonti II, ser. II, fasc. VII, Rome, 1944, "De monachis et monasteriis", pp. 125-192; IOANNES DEZÁD, *De monachismo secundum recentiore legislationem russicam*, OCA 138, Rome 1952.

³ CLEMENS PUJOL, *De religiosis orientalibus ad normam vigentis iuris*. Rome: Pontificium Institutum Orientalium Studiorum, 1957, Pp. 590.

nored the postconciliar instructions and norms issued by the Roman Apostolic See regarding the apostolate of religious. These were codified in CIC-1983 cann. 673-683, but CCEO ignored them. Of course CIC is no juridical source for CCEO. But the sources of CIC cann. 673-683 were common to the Latin Church and to the Eastern Catholic Churches. Apparently those who drafted Title XII of CCEO failed to note this fact.

Thus it has come about that title XII of CCEO on monks and other religious is marked by a narrow vision of monasticism that is not conciliar. This can be ascertained from the pages of *Nuntia*, which reported the work done by Coetus V, *De Monachis aliisque (> ceterisque) religiosis*. This Study Group was guided by its relator Hieromonk Theodore Minisci, O.B.I., abbot of the Monastery of St. Nilus, Grottaferrata.⁴ Under his leadership Study Group V exalted monasticism as being “al servizio della lode divina e della totale consacrazione personale a Dio” allowing “altre attività collaterali di studio e di apostolato, pur nei limiti consentiti della vita monastica.”⁵ Monasticism “does not exclude study and apostolate,” wrote Abbot Minisci, but only allows them “nei limiti consentiti dalla natura della vita monastica che è e rimane al servizio della lode divina e della totale consacrazione personale a Dio.” Apostolate outside the monastery is to be allowed only as an exceptional emergency. People come to the monastery for confession, for spiritual direction and for retreats, which are the chief forms of monastic apostolate, according to Hieromonk Minisci.

“Certo non è dei monaci avere la cura pastorale dei fedeli, se non in casi veramente eccezionali e in particolari congiunture, come si verifica qualche volta anche oggi presso i fratelli ortodossi. Ma è ai monasteri che spesso si ricorre per le confessioni, per la predicazione, per la direzione delle anime e per brevi soggiorni di ritiro spirituale” (*ibid.*).

Minisci lamented the fact that “la vita monastica tradizionale è scomparsa nella maggior parte [delle] Chiese orientali cattoliche, avendo gli antichi istituti religiosi optato per un ordinamento *ad instar* degli Ordini latini.” It may be noted, however, that after the fall of communism in 1989 the situation changed and monasticism started to flourish again in countries like the Ukraine. But at the time of the codification of CCEO Eastern Catholic monasticism was represented only by two or three monasteries. Minisci minimized the role of monks in the various forms of the apostolate they had engaged in historically. And giving priority to monks over other religious he and his study group entitled CCEO Titulus XII “De monachis ceterisque religiosis et de sodalibus aliorum institutorum vitae consecratae.” This long and cumbersome title, which was chosen to emphasize the pre-eminence

⁴ *Nuntia*, 1/1975, 15.

⁵ *Nuntia* 4/1977, 4.

of monasticism in the Eastern tradition, replaced “De religiosis,” which had been used in PAL. Lamenting the disappearance of the glorious past of Eastern monasticism, represented by such luminaries as Pachomius, Basil the Great, Theodore the Studite and Athanasius the Athonite (of Mount Athos), Study Group v set out as it were on a crusade to redeem the lost monastic heredity. It is difficult to say whether this was a premonition or a methodological error. Surely it is not the task of legislation to launch crusades but to order with norms an existing reality. CCEO has instead exalted nostalgically monasticism giving it separate and prior treatment and making it a kind of “*summu analogatum*” (or *analogatum princeps*) contrary to the very declared policy of Study Group v itself. Thus it has come about that CCEO prescribes monastic formation also to religious orders and congregations, while it has practically no norms about their proper apostolate. Although Title XII of CCEO is indexed in a detailed manner under 24 headings (*Nuntia* 31/1991, 52-56), there is no entry on the apostolate of religious.

In his commentary on CCEO Title XII Clemente Pujol speaks of several Eastern Catholic religious institutes engaged in various kinds of apostolate like education, the press and parish work as well as works of charity like dispensaries, orphanages, asylums or kindergarten.⁶ In chapter XVII entitled “La vita apostolica dei religiosi” Pujol commented on CCEO cann. 479 and 542 underscoring the apostolate of monks in the history of the Church⁷. The following is a brief summary.

“Apostolate was never extraneous to monks. The exercise of virtues, the solitude and prayer of monastic life made them apt instruments of evangelization...,” wrote Fr. Pujol (p. 339). And citing J. Leroy’s authoritative work,⁸ Pujol stated, “All East, Asia, Palestine, Mesopotamia, Syria, Armenia, Persia, Egypt witnessed the apostolic zeal of monks, of whom not a few were bishops.... The monks of Persia took the Gospel far into Central Asia, Tibet, India and China.”⁹ In Armenia, celibate clergy emerged in the V century to respond to the call of apostolate, for which St. Isaac built monasteries close to the cities, so that monks could teach in schools and colleges as well as help in the diocesan curia. They worked in hospitals, sanatoria and institutions for lepers and for the aged. And for the Byzantine tradition, quoting E. Marin,¹⁰ Pujol wrote that monks were engaged in the apostolate in hospitals, orphanages, homes for the aged and for the

⁶ CLEMENTE PUJOL, *La vita religiosa orientale : commento al Codice del diritto canonico orientale (canoni 410-572)*, Rome: Pontificio Istituto Orientale, 1994, pp. 27-39.

⁷ CLEMENTE PUJOL, *La vita religiosa orientale*, pp. 335-339; “Note storiche,” pp. 339-340.

⁸ J. LEROY, *Moines et monastères du Proche-Orient*, Paris, 1957, p. 212.

⁹ CLEMENTE PUJOL, *La vita religiosa orientale*, p. 339.

¹⁰ E. MARIN, *Les moines de Constantinople depuis la foundation de la Ville jusqu’à la mort de Photius (330-898)*, Paris, 1897.

abandoned children not only in Constantinople but also in Asia Minor, in Cappadocia and in Palestine.

Drawing mostly on *Oriente Cattolico*, the handbook issued by the Congregation for the Eastern Churches,¹¹ Pujol noted that several religious institutes which had a prior history of monastic orientation were officially declared, after the promulgation of PAL in 1952, “non monastic” precisely because of their constitutional commitment to apostolate. This happened, for example, to the Maronite Order of Lebanon founded in 1695; to the Maronite Order of the Blessed Virgin Mary (or Mariamites), which separated from the above mentioned order in 1768; and to the Maronite Order of the Monks of St. Isaiah founded in 1740. Among the Melkites the same “non monastic” clarification is noted with the Salvatorians, with the Basilian Order of St. John the Baptist (Soarites), with the Congregation of the Basilian Soarite Sisters, and with the Basilian Order of Aleppo of the Melkites. Among the Ukrainians, the Basilian Order of St. Josaphat, which had originated in the unification of ancient monasteries, was declared “non monastic” because, as Pujol notes, “it conducts an immense activity in every part of the world, in colleges, parishes, in pastoral work, with the edition of scientific and popular works.”¹²

Several other Eastern Catholic religious institutes also are constitutionally oriented to apostolate and are “non monastic.” Such are, for example, in the Chaldean Church, the Dominican Sisters of St. Catherine of Siena; and in the Syro-Malabar Church, the Carmelites of Mary Immaculate, noted specially for its manifold apostolate in schools and colleges, hospitals, apostolate of the press, parishes, missions, etc.. So, too, is its female counterpart, the Congregation of the Mother of Carmel. Remarkable for apostolate are also the Franciscan Clarist Congregation and the Holy Family Congregation, the latter having specialized in the family apostolate (both not mentioned by Pujol). Similarly in the Syro-Malankara Church there are the Order of the Imitation of Christ and the Sisters of the Imitation of Christ. Among the Ukrainians, the Order of the Religious of St Basil the Great, which originated in the unification of various monasteries under one Superior General in 1951, “is divided into several provinces and conducts great activity in its own colleges, parish schools, press, kindergarten, orphanages, etc.”¹³ Concluding the list of “active religious,” which could be prolonged, Pujol mentions the Mekhitarists of the Armenians, centred in Venice and in Vienna and engaged in apostolates such as education and the press.¹⁴

¹¹ Sacra Congregazione per le Chiese Orientali, *Oriente Cattolico: Cenni storici e statistiche*, Città del Vaticano, 4th ed., 1974.

¹² CLEMENTE PUJOL, *La vita religiosa orientale*, p. 33.

¹³ CLEMENTE PUJOL, *La vita religiosa orientale*, p. 33.

¹⁴ CLEMENTE PUJOL, *La vita religiosa orientale*, pp. 38-39.

Father Pujol' reaction to the draft which became CCEO Title XII was on the whole negative, but his written vote submitted to the Eastern code commission is not yet accessible for consultation. Thomas Spidlik (later cardinal), a colleague of Pujol and professor of Eastern spirituality at the Faculty of Ecclesiastical Studies of the Pontifical Oriental Institute, has also dealt briefly with the apostolate of monks.¹⁵ Spidlik mentions the reform enacted by the Russian Tsar Peter the Great, who made it obligatory for monasteries in Russia to have a school and an orphanage attached to them. However, these impositions were resented by monks, who returned to the former tradition declaring that their proper vocation and mission were not study or work but to sing the liturgical office, attend to the salvation of their souls and do penance for the whole world. However, citing Basil the Great, Spidlik says that this father of Eastern monasticism prescribed the apostolate of educating children as a duty of the monks. If so, the Russian Tsar was right and the monks were wrong. Basil had indeed taught: "While the mind is still easy to mould and is pliable as wax, taking the form of what is impressed upon it, it should be exercised from the beginning in every good discipline."¹⁶ However, Basil was not speaking of the apostolate of education in general but of the children entrusted to the monastery by their parents. Along with them could be educated also orphans picked up by the monks out of charity. Trained early and protected from the contagion of the world, says Basil, they would prove a seedbed for vocations to monastic life. This is not quite the precursor of modern Salesian education according to the charism of St. John Bosco, which forms good Christian citizens out of street boys collected in oratories. The Basilian education had in view rather "pre-novices." Spidlik mentions nuns in Greece who conduct schools and orphanages attached to their monasteries. In the Armenian tradition, a monk with higher studies and ordination to the priesthood can be elevated to the rank of Vartaped ("Magister, master"), a title comprising an academic degree and a religious function with the faculty to preach. The monastery of Kabeliansk was a great athenaeum for the formation of Vartapedes.

From the above accounts, especially of Pujol, it is clear that the apostolate of religious is common to the Eastern Catholic Churches. As such it should have been regulated in the common code CCEO, according to the first of the ten guidelines for the revision of the Eastern code.¹⁷

¹⁵ THOMAS SPIDLİK, "Monachesimo orientale," in *Dizionario enciclopedico di spiritualità*, Rome: Città Nuova, 1975, reprint 1992, II, pp. 1648-1653: "i monaci orientali e il lavoro apostolico," p. 1652.

¹⁶ BASIL, *Regulae fusius tractatae*, quaest. 15, PG 31: 952; St. Basil, *Ascetical Works*, trans., Monica Wagner (Fathers of the Church), The Catholic University of America Press, 1950, 3rd impr. 1970, "The Long Rules," Rule 15, p. 267.

¹⁷ *Nuntia* 3/ 1976, pp. 3-18). For a commentary on these guidelines, see Sunny Kokkarava-

II. APOSTOLATE OF RELIGIOUS IN CCEO

Whereas CIC has eleven canons under the heading *De apostolatu institutorum* (cann. 673 – 683), CCEO has no parallel section and says almost nothing about the apostolate of monks and the other religious. This is not an oversight but a consequence of the idealization of monasticism as *fuga mundi*. In several Eastern Catholic Churches there are religious orders and congregations and few or no monasteries. Although there has been a revival of monasticism in some ex-communist countries like Ukraine after the fall of communism in 1989, the work of the codification of CCEO was completed by then. Study Group v drafted canons for a situation in which, as Minisci wrote, “la vita monastica tradizionale è scomparsa nella maggior parte di quelle Chiese, avendo gli antichi istituti religiosi optato per un ordinamento *ad instar* degli Ordini latini.”¹⁸ CCEO, however, gives practically no norms concerning the apostolate of these religious orders and congregations and even prescribes for them monastic formation. Since the Second Vatican Council expressed positive appreciation of the apostolate of religious both of the Western and of the Eastern Churches, the norms codified in CIC regarding their apostolate could have been received in CCEO as well without incurring the reproach of latinization. For the Churches do not differ in the matter of apostolate as they do instead in the matter of rites. Apostolate is essentially the exercise of organized charity, and charity knows no differences or boundaries between the East and the West.

With its lacuna as regards the apostolate of religious CCEO is not faithful to the council in contrast to CIC. It is important to correct this defect. In many areas it is through their apostolate that the gospel is first announced and the Church comes alive. Moreover, the lacuna can cause serious harm even elsewhere where the Church is well established as has indeed happened in a well known case of open conflict between the local bishop and the religious of a congregation noted for various kinds of apostolate.

1. *Canons on the Apostolate of Religious*

There are eleven canons in CIC on the apostolate of the religious institutes (cann. 673-683), which have no counterpart in CCEO, except for cann, 678 § 1 and 681-683. This lacuna of CCEO cannot be justified by appealing to the principle of subsidiarity and by arguing that particular law can fill the void. Instead, the apostolate of religious is a matter that is common to all the

layil, *The Guidelines for the Revision of the Eastern Code: Their impact on CCEO*, Kanonika 15, Rome: Pontificio Istituto Orientale, 2010; on the first guideline see pp. 95-138.

¹⁸ *Nuntia*, 4/1977, 4.

Eastern Catholic Churches. Sometimes it is exercised by Eastern religious in Latin dioceses or in an interecclesial context, for which provision must be made in a common code by the supreme authority of the Church. The apostolate of religious is to be duly coordinated by the competent authorities, namely the diocesan bishop and the concerned religious superior. It is lack of clear norms in this matter in CCEO, comparable to those in CIC, that has given rise to strained mutual relations between the local bishop and a religious institute mentioned earlier.

There are also certain other flaws in the legislation of CCEO on the religious life. For example, whereas can. 658, 1^o of CIC prescribes the minimum age of twenty-one years for valid perpetual profession, CCEO has no such *clear* provision about age, although 21 years can be *calculated* putting together 517 §1; 523 §1; 526 §2. Whereas CCEO c. 527 mentions four conditions for valid perpetual profession, age is not included among them; it needs to be calculated. The parallel canon CIC 658 mentions expressly the requirement of the minimum age, while CCEO omits it as it does also in can 526 for temporary profession. The “pastoral” nature of the code would require greater clarity and demand less strain on those who are poorly gifted in mathematics.

2. Formation and Perpetual Profession of Religious

In the matter of the formation in orders and congregations CCEO can. 536 § 1 prescribes the same norm as prescribed for formation in monasteries in can. 471 § 1. Since the formation or training in the “arts and works” which monasteries may “legitimately undertake” have to be within the framework of “*fuga mundi*,” this cannot be a helpful norm for the manifold apostolate of other religious. There are no specific norms in CCEO regarding the formation of religious who are not monks. Some of these norms may be suitable for monks but not for other religious. For example, between the first (temporary) profession and the final (perpetual) profession in orders and congregations CCEO can. 526 § 2 allows a maximum time span of six years (“*numquam ad tempus quod ... sexennio longius est*”). This is all right for monks but is not suitable for religious in orders and congregations which are constitutionally oriented toward various kinds of apostolate, some of which require long periods of training. In fact there have been a high number of recourses to the Congregation for the Eastern Churches for dispensation from this six-year time limit. These recourses furnish practical proof that the provision of the Eastern Code in this matter is defective. Its basic error is to have made monasticism the “*analogatum princeps*” of religious life.

Religious institutes especially of women which undertake manifold works of charity and social service today have to form their temporarily professed

junior Sisters in various specialized areas of apostolate. These are needed for evangelization in certain regions where Christianity is not otherwise welcome and indeed is often rejected and persecuted. In this matter there is no difference between Latins and Orientals. While the Sisters often get their professional training in the same specialized institutions, the Latin Sisters are allowed enough time for their formation by the CIC can. 657 § 2 up to a maximum of nine years: “iuxta ius proprium, prorogari potest, ita tamen ut totum tempus, quo sodalis votis temporariis adstringitur, non superet novennium.” Thus the Latin religious can attend to their professional training and religious training across nine years before their final (perpetual) profession. The Orientals, however, are constrained by a six year deadline set by CCEO can. 526 § 2: “complexive numquam ad tempus, quod triennio brevis vel sexennio longius est, extendatur.” This restriction appears strange especially since no restriction is set by CCEO on the time span before perpetual profession in monasteries.

Regrettably, CCEO does not allow Oriental religious dedicated to apostolic life sufficient time to devote themselves to professional formation. The law forces them to interrupt their training or rush through it in order to make their perpetual profession within the deadline of six years of temporary profession (can 526 § 2). In order to evade this sword of Damacles the final (perpetual) profession is sometimes done in haste with little or no preparation during the vacation. Alternatively, recourse is made to the Congregation for the Oriental Churches for dispensation. The high number of these recourses is evidence that the law is badly made. At first the Oriental Congregation used to ask that recourse be made to it in each individual case for dispensation. Many recourses were made. Certain Superiors General seem to have got tired of making recourses and resorted to evasive measures. Not seldom this affected negatively the genuine religious formation of the candidates when the preparation for perpetual profession had to be rushed through. The Congregation for the Oriental Churches, too, seems to have got tired of handling these numerous recourses: in response to a recent recourse, the Congregation authorised the Superior General to grant herself the dispensation to the concerned religious. Surely, a law requiring frequent recourses or dispensations is a bad law and is in need of revision.

III. DRAFT FOR THE REVISION OF CCEO TITLE XII (SCHEMA RECOGNITIONIS TITULI XII CCEO)

For a partial revision of CCEO Titulus XII *De monachis ceterisque religiosis et de sodalibus aliorum institutorum vitae consecratae*, I am submitting the following tentative schema taking care not to disturb the present number and order of the canons of CCEO. Since the schema has borrowed canons from CIC,

a preliminary word of explanation may be necessary lest my proposal seem to be blatant latinization.

Indeed, CCEO itself has borrowed much from CIC without, however, citing it as a source. An example is CIC can. 394 § 1 on the authority of the bishop to regulate and coordinate all apostolate in his diocese. This norm has been taken over with minimal redactional changes in CCEO can. 203 § 1 but without mentioning CIC. This is, however, not occult latinization nor unfair borrowing or plagiarism since the two canons are based on a common source, namely, Vatican II, *Christus Dominus*, 17. The canons, however, are not textual citations of the conciliar text but have been formulated in juridical language with some redactional changes. For most of these changes, too, CCEO is indebted to CIC as a close look at the two texts will bear out. *Christus Dominus* 17 placed all apostolate in the diocese under the “moderamen” (direction, hence authority) of the bishop (first step). The Latin code formulated this conciliar norm as can. 394 § 1 (second step), Later CCEO can. 203 § 1 borrowed this CIC text with minor redactional variations (third step). It is easy to see that the third step was reached by passing through the second step. The same methodology is followed in the revision of the canons proposed below on the apostolate and the formation of religious in CCEO title XII.

I shall first give the text needing revision (*textus vigens*), then propose a revised text (*textus emendatus*) and give eventual explanation (*annotation*). Since the scope of this work is practical, namely, the revision of the canons of CCEO title XII, I shall use Latin for the sake of brevity both in citing the texts and proposing amendments. Those who want translations of the canons can readily find them in their language of preference, English, Italian, French, etc.

A. Religious Profession

1. *Textus vigens*

Can 526 § 2. Haec professio ad normam statutorum pluries renovari potest, ita tamen, ut complexive numquam ad tempus, quod triennio brevis vel sexennio longius est, extendatur

Textus emendatus

Can 526 § 2. Haec professio ad normam statutorum pluries renovari potest, ita tamen, ut complexive numquam ad tempus, quod triennio brevis vel **novennio** longius est, extendatur.

Annotation

According to the desire of several Superiors General, it is proposed that in CCEO can 526 § 2 the maximum span of six-year-period between the temporary profession and the perpetual profession be replaced by a nine-year period, as in CIC can. 655 for the reasons expounded above.

2. Textus vigens

Can 529 § 6. Emissa professione temporaria, ipso iure vacant quaelibet professi officia.

Textus emendatus

This norm of can 529 § 6 seems to be too peremptory, totalitarian and unnecessary. There is no need, for example, that a novice who has care of the garden or of the sacristy should be deprived of that office *ipso iure* on making temporary profession. The corresponding CIC can. 660 § 2 is more reasonable and satisfactory; hence it is proposed as a substitute in can. 536 § 2 (see below).

3. Textus vigens

Can 532 – Ad validitatem professionis perpetuae praeter requisita, de quibus in can. 464, requiritur, ut praecesserit professio temporaria ad normam can. 526.

Textus emendatus

Can 532 – Ad validitatem professionis perpetuae praeter requisita, de quibus in can. 464, requiritur, ut praecesserit professio temporaria ad normam can. 526 **et candidatus vigesimum primum aetatis annum compleverit.**

Annotation

CCEO prescribes no minimum age for profession, whether temporary or perpetual, whether for monks or for other religious, nor does it require that a minimum age be prescribed in the typicon or the statutes. This is a lacuna that can lead to abuse or problems, as pointed out earlier. The *textus emendatus* fills this lacuna by borrowing CIC can. 658, 1, which prescribes the minimum age of twenty-one years for perpetual profession. Perhaps CIC can. 656, 1°, which prescribes the minimum age of eighteen for temporary profession, can also be borrowed and inserted in CCEO can. 527 in the first place: qui eam emissurus est, decimum saltem octavum aetatis annum compleverit

B. Religious Formation and Apostolate

Since Titulus XII of CCEO lacks adequate norms corresponding to “De apostolatu institutorum” in CIC, I am proposing to borrow CIC cann. 673-683 with necessary adaptations. They can be inserted in can. 542, which is oriented to apostolate (“ad consulendum necessitatibus christifidelium”) and can. 543, which speaks of a religious priest who is involved in apostolate as “parochus.”

Textus vigens

5° De institutione sodalium et de disciplina religiosa
in ordinibus et congregationibus

Textus emendatus

5° De institutione sodalium, **de apostolatu,**
et de disciplina religiosa in ordinibus et congregationibus

1. *Textus vigens*

Can. 536 § 1. Modus institutionis sodalium servato can. 471, § 1 determinatur in statutis.

Textus emendatus

Can. 536 § 1. Modus institutionis sodalium determinatur in statutis, **firmis normis quae sequuntur.**

Annotation

For the formation of religious who are members of orders and congregations CCEO can. 536 § 1 prescribes the same formation legislated for monks in can. 471 § 1. This is strange, indeed! It looks like an attempt to turn all religious into monks, which is misplaced legislative zeal. The specific form of religious life, which differentiated itself in the West in the second millennium from the earlier monastic life, which was both common to the East and the West, was no aberration but a charismatic response to the needs and signs of the times, approved and promoted by the supreme authority of the Church, as in the case of the Society of Jesus, and by bishops in the case of religious congregations which adopted the new form. Its later reception in the Catholic East is not to be condemned as a Western imposition or illegitimate latinization. In any case both the forms have been approved by the Second Vatican Council (LG 46, PC 9). CCEO can. 536 § 1 can be read as

a subtle attempt to turn all religious into monks. The time has come for a corrective legislation.

I propose that the present can. 536 § 1 be modified as suggested in the revised text and be completed with the norms given in CIC cann. 659-661 for the formation of non-monastic religious, which are indicated below with slight modifications or appropriate adaptations.

2. *Textus vigens*

(Nil)

Textus propositus

(Can 536) § 2. Perdurante tempore institutionis sodalibus officia vel opera ne committantur, quae eam impediunt.

§ 3. Post professionem **temporariam** sodalium institutio perficiatur ad vitam instituti propriam plenius ducendam et ad eius missionem aptius prosequendam secundum rationem in statutis definitam, attentis quidem Ecclesiae **doctrina et normis necnon** necessitatibus atque hominum temporumque condicionibus ac **culturae indole**, prout ipsius instituti fine et indole exigitur.

§ 4. Institutio sit systematica, captui sodalium accommodata, spiritualis et apostolica, doctrinalis simul ac practica, tandem apta etiam ad titulos congruentes, tam ecclesiasticos quam civiles pro opportunitate **obtinendos**.

§ 5. Per totam vitam religiosi formationem suam **continuum** sedulo prosequantur; Superiores autem eis adiumentum et tempus ad hoc procurent.

§ 6. Institutio sodalium, qui ad ordines sacros destinantur... [*uti stat in CCEO can 536 § 2*].

Annotations

1. In § 2 the text given is CCEO can. 529 § 6 amended following CIC can. 660 § 2, which is less peremptory and avoids unnecessary severity.

2. In § 3 are combined CIC can. 659 §§ 1 and 2, which avoid unnecessary repetitions but make slight adaptations (e.g., instead of “post primam professionem” we use “post professionem temporariam”). The addition of **doctrina et normis necnon** draws attention to the post-conciliar documents of the Church regarding the renewal of religious life, while the addition of “et mundi” is a stress suggested by *Gaudium et spes* of the Vatican Council. Moreover, the need for inculturation in formation is stressed in keeping with the spirit of CCEO, which has to be attentive to ecclesial and cultural pluralism.

In § 4 it is laid down that the formation should aim at the highest standards, but law need not prescribe prior obtaining of ecclesiastical or civil degrees, as in CIC can 660 § 1 (“obtentis”).

In § 5 it is stated that what is meant is permanent or continuous formation, for which it is not necessary to require “the doctrinal and practical formation” to the bitter end, “per totam vitam” (CIC can. 660 § 2), a wording which would affect even retired and aged religious past eighty or ninety years until the moment of death! Law should refrain from imposing the impossible. While omitting “doctrinalem et practicam,” we still retain “per totam vitam” inasmuch as one must learn even the way to spend one’s last days and face one’s death.

Textus vigens

Can. 542 – Curent Superiores, ut sodales a se designati, ... praestent.

Textus emendatus

Can. 542 § 1. Omnium religiosorum apostolatus primum in eorum vitae consecratae testimonio consistit, quod oratione et paenitentia fovere tenentur.

Annotation

CIC can. 673 is a doctrinal canon with normative implications. It is properly a leading canon and is logically placed at the head of the canons on the apostolate of religious in CCEO, in which the present canon 542 will find its logical place below. There is no change in the text of CIC can. 673, but it needs to be inserted in CCEO can. 542 as § 1, followed in due course by the remaining canons on the apostolate in CIC as well as by the present CCEO can. 542.

§ 2. Instituta, quae integre ad contemplationem ordinantur, in Corpore Christi mystico praeclaram semper partem obtinent: Deo enim eximum laudis sacrificium offerunt, populum Dei uberrimis santitatis fructibus colustringunt eumque exemplo movent necnon arcana fecunditate apostolica dilatant. Qua de causa, quantumvis actuosa apostolatus urgeat necessitas, sodales horum institutorum advocari nequeunt ut in variis ministeriis pastoralibus operam adiutricem praestent. [uti stat in CIC can. 674]

§ 3. Curent Superiores, ut sodales a se designati praesertim in eparchia, in qua degunt, si ab Hierarcha loci vel parochio eorum auxilium requiritur ad consulendum necessitatibus christifidelium, illud intra et extra proprias ecclesias, salvis instituti indole et disciplina religiosa ad normam § 2, libenter praestent.

Annotation

The text of this § 3 is the same as CCEO can. 542, but it is inserted here in the proper context with a reference “ad normam § 2,” thus drawing attention to the preceding clause “salvis instituti indole et disciplina religiosa,” and mak-

ing its meaning clearer as a safeguard of the contemplative religious, whose lifestyle is sometimes invaded by needy or overzealous parish priests who may not be attentive to the specific charism of the contemplative religious.

Textus vigens

Nil

Textus emendatus

Can. 543 § 1. In institutis operibus apostolatus deditis:

1° apostolica actio ad ipsum eorundem naturam pertinent. Proinde, tota vita sodalium spiritu apostolico imbuatur, tota vero actio apostolica spiritu religioso informetur.

2° Actio apostolica ex intima cum Deo unione semper procedat eandemque confirmet et foveat.

3° Actio apostolica, nomine et mandato Ecclesiae exercenda, in eius comunione peragatur.

Annotation

The text is the same as CIC can. 675. Its three paragraphs are inserted here as three numbers of § 1, whereas the present CCEO can. 543 will be placed below in the proper context.

§ 2. Instituta, quae non sunt clericalia, per **caritatis et** misericordiae opera spiritualia et corporalia munus pastorale Ecclesiae participant hominibusque diversissima praestant servitia; quare in suae vocationis gratia fideliter permaneant.

Annotation

The text is the same as CIC can. 676, but the qualification “laicalia” is avoided in order to be consistent with the vocabulary of CCEO, which in keeping with threefold division of persons in the Eastern canonical tradition does not regard non-clerical religious as laypeople. Further, charity, the supreme virtue of apostolate, is expressly mentioned, paying an implicit tribute to the inestimable service rendered by so many Congregations of Charity, like the Missionaries of Charity founded by Bl. Mother Teresa, which has several counterparts and even precedents in the Oriental Churches.

§ 3. - 1° Superiores et sodales missionem et opera instituti propria fideliter retineant; ea tamen, attentis temporum et locorum necessitatibus, prudenter accommodent, novis etiam et opportunis mediis adhibitis.

2.° Instituta autem, si quas habeant associationes christifidelium sibi coniunctas, speciali cura adiuvent, ut genuino spiritu suae familiae imbuantur.

Annotation

This is can. 677 of CIC, taken over textually, changing only the two paragraphs as two numbers of § 3.

§ 4. –1° Religiosi subsunt potestati Episcoporum, quos devoto obsequio ac reverentia proseguunt tenentur, in iis quae curam animarum, exercitium publicum cultus divini et alia apostolatus opera respiciunt.

2° In apostolatu externo religiosi propriis quoque Superioribus subsunt et disciplinae instituti fideles permanere debent; quam obligationem ipsi Episcopi, si casus ferat, urgere ne omittant.

3° In operibus apostolatus religiosorum ordinandis Episcopi eparchiales et Superiores religiosi collatis consiliis procedant oportet.

4° Sodalitas ordinis vel congregationis, qui parochus est, manet votis ligatus atque ceteris suae professionis obligationibus necnon statutis adhuc tenetur, quatenus horum observantia cum sui officii obligationibus consistere potest; ad disciplinam religiosam quod attinet, subest Superiori, in eis vero, quae ad officium parochi spectant, eadem iura et obligationes habet ac ceteri parochi eodemque modo Episcopo eparchiali subset.

Annotation

The text of § 4, 1°-3° is the same as can. 678 of CIC, taken over textually, changing only “Episcopi dioecesani” into “Episcopi eparchiales” and the three paragraphs (§§ 1-3) into three numbers (1°-3°) of § 4. CCEO can. 543 has been inserted here as 4°, where it seems to fit well logically.

§ 5. **Episcopus eparchialis**, urgente gravissima causa, sodali instituti religiosi prohibere potest quominus in dioecesi commoretur, si eius Superior maior monitus prospicere neglexerit, re tamen ad **auctoritatem sibi immediate superiorem** statim delata.

Annotation

The text of this § 5 is the same as that of CIC can. 679, except for two changes. The first is merely terminological adaptation of “episcopus dioecesanus” as “episcopus eparchialis.” The second modification is based on the fact that, whereas in the Latin Church the Holy See is the immediate superior authority of diocesan bishops, in the East eparchial bishops of Patriarchal and Major Archiepiscopal Churches have the Patriarch and the Major Archbishop as their immediate superior respectively, while these in turn have the Roman Apostolic See as their immediate superior authority.

§ 6. Inter varia instituta, et etiam inter eadem et clerum saecularem, ordinata foveatur cooperatio necnon, sub moderamine Episcopi dioecesani,

omnium operum et actionum apostolicarum coordinatio, salvis indole, fine singulorum institutorum et legibus foundationis.

§ 7 - 1° Opera quae ab Episcopo eparchiali committuntur religiosis, eiusdem Episcopi auctoritati et directioni subsunt, firmo iure Superiorum religiosorum ad normam § 4 - 2° et 3°.

2° In his casibus ineatur conventio scripta inter Episcopum eparchialem et competentem instituti Superiorem, qua, inter alia, expresse et accurate definiantur quae ad opus explendum, ad sodales eidem addicendos et ad res oeconomicas spectent.

§ 8 - 1° Si de officio ecclesiastico in eparchia alicui sodali religioso conferendo agatur, ab Episcopo eparchiali religiosus nominatur, praesentante vel saltem assentiente competenti Superiore.

2° Religiosus ab officio commisso amoveri potest ad nutum sive auctoritatis committentis, monito Superiore religioso, sive Superioris, monito committente, non requisito alterius consensu.

§ 9 - 1° Ecclesias et oratoria, quibus christifideles habitualiter accedunt, scholas aliaque opera religionis vel caritatis sive spiritualis sive temporalis religionis commissa, Episcopus eparchialis visitare potest, sive per se sive per alium, tempore visitationis pastoralis et etiam in casu necessitatis; non vero scholas, quae exclusive pateant propriis instituti alumnis.

2° Quod si forte abusus deprehenderit, frustra Superiore religioso monito, propria auctoritate ipse per se providere potest.

Annotation

Can. 543 §§ 6-9 is the same as CIC cann. 681-683 with “episcopus dioecesanus” changed into “episcopus eparchialis.” These norms dealing with ecclesiastical offices and works of apostolate are ampler than CCEO cann. 542 and 543, which deal only with parish ministry making the religious depend for their apostolate on the initiative of the local hierarch or parish priest. But modern forms of apostolate are ampler and multifarious, like the press, mass media, social work, prison ministry, counselling, etc., which are often undertaken by the initiative of the religious themselves, whereas the secular clergy is employed chiefly in parish work. The lacuna in CCEO cannot be justified by saying that the matter is already regulated by documents like *Mutuae relationes* and *Perfectae caritatis*, which are sources common to CIC and CCEO.

CONCLUSION

The Second Vatican Council recalls, “from the beginning the Churches of the East have had a treasury from which the Western Church has drawn extensively—in liturgical matters, in spiritual tradition, and in canon law” (UR 14). Ecclesial reception belongs with the *communio sanctorum* (commu-

nion of saints/of holy things). Historically, both the East and the West have shared many good things in ecclesial communion. The Western sharing, however, was at times forced upon the East on the supposition that what was Roman or Western was superior, standard or normative; and this forcible imposition came to be called latinization in a pejorative sense. It would be an equally unfair Eastern retort to exalt the Eastern tradition of monasticism at the expense of Eastern religious orders and congregations of Western origin or inspiration.

Corresponding to “the two lungs of the Church,” the Eastern and the Western, the Catholic Church has two postconciliar common codes of canon law: the *Codex Iuris Canonici* (CIC), the code of the Latin Church, and the *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium* (CCEO), the common law of the twenty-two Eastern Catholic Churches. These codes, too, come under the purview of *communio sanctorum*. Just as the Latin code has been found to be in need of revision in penal law, so also the Eastern code needs revision in the law on religious. And in this process of revision they may draw on each other. Pope John Paul II, with his known poetic flurry, liked to call these two codes the two concluding documents of the Second Vatican Council. It is appropriate then that a revision of penal law in CIC Book VI is accompanied by a parallel revision of the law on religious in CCEO title XII. This can help deflect media attention all too prone to focus on the penalties foreseen for clerical sexual scandal. Such a revision of both the codes can be a fitting way of celebrating the fiftieth anniversary of the Second Vatican Council, true to the axiom *Ecclesia semper reformanda*.

LE ORDINAZIONI EPISCOPALI SENZA MANDATO PONTIFICIO E LE LORO CONSEGUENZE CANONICHE

BRUNO FABIO PIGHIN

ABSTRACT: I Vescovi ordinati illegittimamente costituiscono oggi una grave ferita per la Chiesa. L'articolo affronta gli aspetti canonici relativi all'ordinazione senza mandato pontificio dei vescovi cinesi, di quelli iscritti nel tradizionalismo estremo e di altri casi simili. La necessità del mandato pontificio è di recente imposizione, come emerge dalle fonti del can. 1013. Pure il delitto previsto dal can. 1382 e la sua severa sanzione hanno una configurazione recente. Il comportamento incriminato riguarda l'illegittimità della consecrazione, non l'invalidità della stessa, la quale però non è esclusa in tre ipotesi. La scomunica *latae sententiae* riservata alla Sede Apostolica per detto delitto non rientra nella categoria dei «delicta graviora». I rei di ordinazione episcopale senza mandato pontificio sono non solo il vescovo consacrante principale e quelli consacrati, ma anche i co-consacranti.

PAROLE CHIAVE: Mandato pontificio. Vescovi illegittimi. Scomunica *latae sententiae*. Cina. Vescovi co-consacranti.

ABSTRACT: The Bishops ordered without papal mandate are a serious injury to the Church. This article addresses the canonical aspects of the ordination without pontifical mandate of the Chinese bishops, those involved in an extreme traditionalism and other similar cases. The necessity of the papal mandate has been recently imposed, as is clear from the sources of canon 1013. Even the crime provided for by canon 1382 and its severe penalty are recent. The conduct in question relates to the unlawfulness of the consecration, not to its invalidity, which is not excluded, however, in three cases. The excommunication *latae sententiae* reserved to the Apostolic See for the said crime does not fall into the category of "delicta graviora." The perpetrators of episcopal ordination without pontifical mandate are not only the main consecrating and the consecrated bishops, but also the co-consecrating.

KEYWORDS: Pontifical Mandate. Unlawful Bishops. *Latae Sententiae* Excommunication. Co-consecrating Bishops.

SOMMARIO: 1. Premessa. – 2. Quadro sintetico delle ordinazioni episcopali illegittime. 2.1. I Vescovi illegittimi cinesi. 2.2. I Vescovi illegittimi consacrati nell'alveo del tradizionalismo estremo. 2.3. I Vescovi illegittimi consacrati da E. Milingo. 2.4. Casi di ordinazioni episcopali illegittime in regimi comunisti. – 3. La necessità del mandato pontificio per la legittimità dell'ordinazione episcopale. – 4. Il delitto di ordinazione episcopale senza mandato pontificio e la relativa sanzione. 4.1. La configurazione del delitto. 4.2. La scomunica *latae sententiae* riservata alla Santa Sede. – 5.

I rei di ordinazione episcopale senza mandato pontificio. 5.1. Il Vescovo consacrante principale e quelli consacrati. 5.2. I Vescovi co-consacranti. – 6. Conclusioni.

1. PREMESSA

GRANDE sofferenza, clamore e scandalo hanno suscitato le numerose ordinazioni episcopali senza mandato pontificio avvenute negli ultimi decenni. Anche quando è sopita l'attenzione pubblica su eventi del genere, che di tanto in tanto si ripetono, esse continuano a costituire una ferita di estrema gravità per la Chiesa cattolica, come mai era emerso precedentemente nella sua storia bi-millennaria per questa tipologia delittuosa.

Se si volesse fare un computo approssimativo dei Vescovi illegittimi oggi esistenti, si giungerebbe a una somma vicina o superiore al centinaio. Tuttavia, più che la dimensione quantitativa del fenomeno, ci interessano i suoi aspetti problematici a livello canonico. La materia appare più complessa di quanto si possa immaginare, se la disciplina attuale è considerata alla luce della *traditio Ecclesiae* e se i casi dolorosi verificatisi sono esaminati nei loro presupposti, nelle loro cause, nelle loro fonti di alimentazione, nelle loro diverse caratterizzazioni. Gli effetti nefasti delle ordinazioni episcopali senza mandato pontificio inducono a prospettare misure atte ad arginare la diffusione del male e a porre i rimedi più efficaci per evitare l'incombente recidiva.

L'analisi dell'infezione morbosa evidenzia focolai ancora attivi del contagio, come quelli in terra cinese, altri in fase stazionaria, ma tutt'altro che spenti e potenzialmente esplosivi, come è per i Vescovi ordinati da mons. Lefebvre, altri ancora con una carica offensiva analoga a quella delle schegge impazzite, immagine che sembra più appropriata alla situazione messa in atto da Emanuel Milingo, per citare una vicenda universalmente nota, non priva di analogie con quella prodotta su più vasto raggio dall'Arcivescovo vietnamita Ngô Đình Thuc.

La nostra attenzione principale è indirizzata alle prime due categorie fra le quattro indicate, in quanto potenzialmente più devastanti delle altre, dotate, queste ultime, di carica infettiva avvolta nell'incognita dell'imprevedibilità dei suoi dinamismi e dei suoi sbocchi.

2. QUADRO SINTETICO DELLE ORDINAZIONI EPISCOPALI ILLEGITTIME

1. 1. *I Vescovi illegittimi cinesi*

Il 13 aprile 1958 nella cattedrale di Hankou vennero ordinati i primi due Vescovi cinesi senza il mandato pontificio: mons. Bernardino Dong Guangqing e Marco Yuan Wenhua. Essi si piegarono all'imposizione del regime maoista che li fece eleggere dalle rispettive comunità, nonostante fosse lo-

ro ben nota la contrarietà della Sede Apostolica alla loro consacrazione episcopale.¹

Il fatto traumatico combaciò con la fine della prima fase della politica religiosa del governo comunista cinese, caratterizzata da vessazioni nei confronti dei cattolici indigeni, da persecuzioni e da espulsioni dei missionari occidentali presenti nel più grande paese dell'Asia.

Nel decennio successivo (1958-1967) le misure persecutorie si estesero all'intera comunità cattolica e portarono all'ordinazione illegittima di numerosi Vescovi, sempre imposti dal governo maoista, mentre altri presuli legittimi autoctoni furono allontanati dalle rispettive sedi o impediti a svolgere il ministero o reclusi a causa della loro fedeltà al Romano Pontefice.²

Una terza e più tragica fase, conosciuta con l'appellativo di "rivoluzione culturale" (1966-1976), comportò la proibizione di qualsiasi attività religiosa e il divieto di ogni tipo di ordinazione. Essa fu contrassegnata dal martirio di numerosi fedeli e dalla concessione da parte della Santa Sede di speciali facoltà che comprendevano le cosiddette ordinazioni episcopali clandestine.

Dal 1977 in poi si avviò un lento disgelo con tappe significative. Le ordinazioni ufficiali ripresero nell'ultimo decennio del secolo scorso, ammesse sotto un rigido controllo del regime e con la deplorabile "protezione" dell'Associazione Patriottica Cattolica.³

La lettera di Papa Benedetto XVI ai cattolici cinesi del 27 maggio 2007 segnò diverse novità; ne citiamo tre. Anzitutto pose fine alle facoltà speciali e quindi anche alle ordinazioni episcopali clandestine, che avevano creato non pochi problemi nelle stesse comunità locali a causa del loro mancato riconoscimento ufficiale. In secondo luogo, affrontò il problema della legittimazione dei Vescovi ordinati senza mandato pontificio. In terzo luogo accondiscese alla linea di consacrazione dei Presuli in accordo con le autorità governative.⁴ Poiché, però, non tutti gli ordinati risultavano idonei al ministero episcopale, si determinarono le seguenti cinque categorie:

¹ Cfr. E. GIUNIPERO, *L'impatto del regime comunista sulla Chiesa cattolica in Cina (1949-1966)*, in B. F. PIGHIN, ed., *Chiesa e Stato in Cina. Dalle imprese di Costantini alle svolte attuali*, Venezia 2010, 94-99.

² Cfr. E. GIUNIPERO, *L'impatto del regime comunista sulla Chiesa cattolica in Cina (1949-1966)*, 99-102.

³ Cfr. R. SARAH, *Un programma di aiuti della Santa Sede e di cooperazione tra Chiese particolari a sostegno dei cattolici cinesi*, in B. F. PIGHIN, ed., *Chiesa e Stato in Cina. Dalle imprese di Costantini alle svolte attuali*, Venezia 2010, 103-119; S. TESTA BAPPENHEIM, *La "questione religiosa" per il Partito Comunista Cinese dopo la "rivoluzione culturale"*, in B. F. PIGHIN, ed., *Chiesa e Stato in Cina. Dalle imprese di Costantini alle svolte attuali*, Venezia 2010, 178-192.

⁴ BENEDETTO XVI, *Lettera del Santo Padre Benedetto XVI ai Vescovi, ai presbiteri, alle persone consacrate e ai fedeli laici della Chiesa cattolica nella Repubblica Popolare Cinese*, 27 maggio 2007, in AAS 99 (2007) 553-581. I tre punti citati si trovano rispettivamente ai numeri 18, 8 e 9.

- 1) I Vescovi legittimi clandestini, in comunione con il Romano Pontefice, ma non riconosciuti dal regime.
- 2) I Vescovi legittimi ufficiali, ordinati con il mandato pontificio e con il consenso dell'autorità secolare.
- 3) I Vescovi legittimati dalla Santa Sede dopo la loro ordinazione, nominati secondo le prescrizioni secolari.
- 4) I Vescovi illegittimi, ma legittimabili a determinate condizioni; ad esempio, se cessano di occupare una sede canonicamente già coperta da un Vescovo legittimo clandestino.
- 5) I Vescovi illegittimi e non legittimabili, perché inidonei al ministero episcopale.

Dopo la pubblicazione della citata Lettera di Benedetto XVI, numerose furono le ordinazioni frutto di accordi caso per caso tra il governo cinese e la Santa Sede. Però si ebbero anche, tra il novembre 2010 e il luglio 2011, tre ordinazioni episcopali volute dal regime senza il consenso della Sede Apostolica,⁵ seguite tuttavia da altre legittime e illegittime.⁶ In questo contesto si colloca la *Declaratio de recte applicando can. 1382 CIC* del Pontificio Consiglio per i Testi Legislativi⁷ del 6 giugno 2011, la quale prevede uguale sanzione penale sia per il Vescovo consacrante principale che per i Presuli co-consacranti in un'ordinazione episcopale senza mandato pontificio. Allo stato attuale i Vescovi cinesi illegittimi sono una decina.

2. 2. I Vescovi illegittimi consacrati nell'alveo del tradizionalismo estremo

Le ordinazioni episcopali illegittime più numerose si collocano nel contesto ultraconservatore, emerso dopo il Vaticano II, con la contestazione delle linee conciliari. La spinta reazionaria portò alla strutturazione della Fraternità Sacerdotale San Pio X, fondata da mons. M. Lefebvre. Il 30 giugno 1988 egli ordinò Vescovi mons. B. Fellay, mons. R. Williamson, mons. B.T. De Malterais e mons. A. De Gallareta, tutti privi del mandato pontificio,⁸ ancora viventi. Detta consacrazione determinò lo scisma in corso della Fraternità lefebvrina.

⁵ I tre Vescovi ordinati senza mandato pontificio sono Joseph Guo Gingai, consacrato il 10 novembre 2010 a Chengde, Paul Lei Shiyong, consacrato il 29 giugno 2011 a Leshan e Joseph Huang Binzh Yang, consacrato il 14 luglio 2011 a Shantou.

⁶ Il 30 novembre 2011 venne ordinato Vescovo con il mandato apostolico Peter Luo Xuegang, ma il 6 luglio 2012 ci fu la consacrazione illegittima di Joseph Yue Fusheng.

⁷ PONTIFICIO CONSIGLIO PER I TESTI LEGISLATIVI, *Declaratio de recte applicando can. 1382 CIC*, 6 giugno 2011, in «Communicationes» 43 (2011) 30-33, già pubblicato in «L'Osservatore Romano» 11 giugno 2011, 7.

⁸ Cfr. CONGREGAZIONE PER I VESCOVI, *Decretum "Dominus Marcellus Lefebvre" quo declaratur d.num Marcellum Lefebvre in excommunicationem latae sententiae incurrisse*, in «L'Osservatore Romano» 3 luglio 1988, 1.

Lo stesso indirizzo ultratradizionalista generò diverse altre comunità non riconosciute dalla Santa Sede, tra loro indipendenti, ma convergenti nel mettere in discussione l'autorità dei successori di Pio XII. Eugenio Pacelli, secondo alcune posizioni estremiste, sarebbe l'ultimo Papa legittimo, dopo del quale perdurerebbe la sede vacante.

All'arcipelago "sedevacantista" sono riconducibili le ordinazioni episcopali senza mandato pontificio effettuate dall'Arcivescovo vietnamita mons. P.M. Ngô-dinh-Thuc (1897-1984): cinque di dette consacrazioni ebbero luogo a Palmar de Troya (Spagna)⁹ l'11 gennaio 1976, tre furono conferite nel 1981, due nel 1982 e altre si aggiunsero in contemporanea¹⁰ e in seguito, ma non sono ugualmente documentate. A loro volta, i Vescovi neo-ordinati consacrarono periodicamente numerosi Presuli creando delle linee di successione apostolica di cui è praticamente impossibile avere una documentazione completa. Sulla nutrita schiera illegittima grava anche il sospetto, in alcuni casi, dell'invalidità dell'ordinazione.

2. 3. I Vescovi illegittimi consacrati da E. Milingo

Il 24 settembre 2006, a Washinton D.C., mons. Emmanuel Milingo ordinò Vescovi quattro sacerdoti statunitensi,¹¹ tutti sposati e appartenenti all'associazione *Married Priests Now*, da lui poco prima fondata. Egli stesso si era unito in matrimonio nel 2001 nel movimento religioso non cristiano denominato *Chiesa dell'unificazione*, guidato dal rev.do Moon.

Le quattro consacrazioni illegittime di Milingo, cui seguirono altre del genere – l'ultima delle quali avvenuta il 9 aprile 2011 in Kenya – sono usate dalla sua associazione come strumento per scardinare l'obbligo del celibato per i presbiteri latini. Questa causa, molto caldeggiata da sacerdoti che hanno abbandonato il ministero pastorale per costituire una propria famiglia, ma anche da frange non trascurabili nella Chiesa cattolica, potrebbe trasformarsi in volano per moltiplicare le ordinazioni episcopali illegittime.

2. 4. Casi di ordinazioni episcopali illegittime in regimi comunisti

Una situazione particolare si è verificata con le ordinazioni episcopali clandestine verificatesi durante i regimi comunisti in Europa Orientale, soprattutto in Cecoslovacchia. Esse avvennero sì in violazione del mandato apostolico

⁹ Cfr. SACRA CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Decretum circa quasdam illegittimas ordinationes presbyterales et episcopales*, 17 settembre 1976, in AAS 68 (1976) 623.

¹⁰ Cfr. SACRA CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Notificatio*, 12 marzo 1983, in AAS (1983) 392-393.

¹¹ Cfr. B. F. PIGHIN, *Diritto penale canonico*, 409. La dichiarazione della scomunica avvenne il 26 settembre 2006.

richiesto, ma non per rifiuto della comunione gerarchica con il Papa e con gli altri membri del Collegio dei Vescovi.

La procedura di normalizzazione condotta caso per caso dalla Congregazione per la Dottrina della Fede, sulla base della *Dichiarazione sulla "Chiesa clandestina" nella Repubblica Ceca* dell'11 febbraio 2000, ha portato a soluzione molte questioni aperte su Vescovi ordinati clandestinamente, mediante l'esame della validità o non dell'ordinazione conferita e l'assegnazione agli ordinati di incarichi di livello presbiterale.¹²

3. *La necessità del mandato pontificio per la legittimità dell'ordinazione episcopale*

La tematica in esame ha un solido fondamento nella costituzione stessa della Chiesa, come fu voluta da Cristo. Tuttavia la materia presenta numerosi problemi, che sembrano di eterna durata. Ne fu buon profeta Clemente Romano, terzo successore di Pietro, autore di fondamentale importanza per la nostra materia, quando scrisse: «I nostri Apostoli conoscevano da parte del Signore Gesù Cristo che ci sarebbe stata contesa sulla carica episcopale».¹³

Il motivo del contendere è dato soprattutto dall'individuazione del soggetto ritenuto competente a procedere alla nomina di un Vescovo, alla quale seguiva l'atto dell'ordinazione, fonte di minori contrasti. Nel primo millennio dell'era cristiana coesistevano, non tutti contemporaneamente, almeno quattro soggetti legittimati a designare i futuri pastori:

- 1) il Vescovo ancora in carica che, nella difficoltà a svolgere il suo ministero, non di rado si associava un coadiutore che poi diventava suo successore;
- 2) il popolo di Dio legato a una cattedra episcopale che, in sede vacante, eleggeva il candidato a reggerla, secondo il noto assunto di Ippolito: *Episcopus ordinatur electus ab omni populo*;¹⁴ questi doveva però ottenere il consenso successivo dei Vescovi chiamati a conferirgli l'ordinazione;
- 3) l'autorità secolare che procedeva all'investitura del Vescovo. Questa procedura divenne usuale nel medioevo;
- 4) i capitoli cattedrali che provvedevano a eleggere il titolare dell'ufficio capitale della loro circoscrizione ecclesiastica.¹⁵

¹² Cfr. CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Dichiarazione sulla "Chiesa clandestina" nella Repubblica Ceca*, in «Il Regno, attualità e documenti» 45 (2000) 166-167.

¹³ CLEMENTE I, *Epistula ad Corinthios*, 44, 1.

¹⁴ HYPOLITE DE ROME, *La Tradition Apostolique, Sources Chretiennes*, vol. 11bis, Parigi 1968, 40.

¹⁵ Per approfondimenti rimandiamo all'importante opera di C. GABRIELI, *Uno scisma moderno. La comunità lefevriana*, Bologna 2012, e al volume di M. ТKHOROVSKYY, *Procedura per la nomina dei Vescovi. Evoluzione dal Codice del 1917 al Codice del 1983*, Roma 2004.

Il Decreto di Graziano tenne ben fermo il binario della duplicità degli atti: quello della nomina previa e quello della consacrazione episcopale del nominato. Ma apportò anche elementi di rilevante novità: il candidato all'episcopato doveva essere scelto dal clero e tra il clero, facendo divieto sia al Vescovo in carica di scegliersi il successore sia a religiosi e laici di eleggere un Presule, pur potendo i secondi esprimere il loro assenso a favore del candidato prescelto.¹⁶

Graziano si fondò sulla riforma gregoriana e sui concili da essa improntati per indicare le linee normative che certamente non prevedevano l'intervento del Papa nella nomina dei Vescovi, se non per eccezione, quando, cioè, fosse stata l'autorità regia a proporre un candidato all'episcopato. Questa linea generale non subì variazioni di rilievo fino al concilio di Trento, che, nel riemergere dell'ingerenza secolare rappresentata dal Principe, evidenziò il ruolo dei Legati pontifici *super laicorum potestas* per confermare i candidati presentati all'episcopato.¹⁷

L'applicazione delle disposizioni conciliari conobbe forti ritardi e vistose discontinuità. Tuttavia l'assise tridentina eserciterà un influsso fondamentale nel far emergere il primato di Pietro sulle nomine episcopali, tendenza fortemente contrastata dalla sorda opposizione degli Stati assolutisti e poi da quelli liberali, che poco spazio lasciavano alla *libertas Ecclesiae* nella scelta di nuovi Vescovi.

Contro le pesanti ipoteche in materia, intervennero diversi Romani Pontefici. Tra essi, figurano Alessandro VII – che ci risulta essere il primo a citare, nel 1660, le *Litterae Apostolicae* richieste per l'ordinazione episcopale¹⁸ –; Benedetto XIV,¹⁹ Pio VI²⁰ e soprattutto Pio XI²¹ con rivendicazioni di prin-

¹⁶ I riferimenti in proposito al Decreto di Graziano sono numerosi. In particolare ci pare doveroso citare le D. 40 c. 8, D. 60 c. 4; D. 62 c. 2-3, D. 63 c. 1, c. 4 e c. 8-25, D. 65.

¹⁷ Cfr. CONCILIO DI TRENTO, *Decretum de reformatione*, sessione XXIV, 11 novembre 1563. Lo stesso concilio si era interessato del nostro tema pure nel *Decretum de reformatione*, sessione XXII, 17 settembre 1562, can. 2 e in quello della sessione XXIII, 15 luglio 1563, can. 8.

¹⁸ Cfr. ALESSANDRO VII, *Alias*, Lettera apostolica del 27 febbraio 1660 ai Vescovi dell'India Occidentale, in P. GASPARRI – I. SEREDI, ed., *Codicis Iuris Canonici Fontes*, vol. I., Roma 1923, N. 236, 453-454. Il Pontefice si domanda se una ordinazione effettuata non «praesentatis Litteris Apostolicis» possa essere valida e legittima. Risponde positivamente alla prima ipotesi e negativamente alla seconda. Da ora in avanti l'opera curata da Gasparri-Seredi verrà citata con l'abbreviazione GASPARRI, seguita dall'indicazione numerica del volume tra i nove pubblicati negli anni 1923-1939 e delle pagine di riferimento.

¹⁹ Cfr. BENEDETTO XIV, *In postremo*, Lettera del 20 ottobre 1756, in GASPARRI, II, N. 442, 538-549, dove si parla di riserva della consacrazione episcopale al Romano Pontefice.

²⁰ Cfr. PIO VI, *Charitas*, Enciclica del 13 aprile 1791, in GASPARRI, II, N. 474, 671-681, dove si tratta del sacrilegio per ordinazioni episcopali senza mandato pontificio in situazioni scismatiche.

²¹ Cfr. PIO IX, *Multiplices inter*, Lettera apostolica del 10 giugno 1851, in GASPARRI, II, N. 510, 855-857; ID., *Acerbissimum*, Allocuzione del 27 settembre 1852, in GASPARRI, II, N. 515,

cipio, di fatto poco applicate, e infine Pio X²² sulla competenza riservata al Romano Pontefice sia nella nomina, libera o confermata, dei Vescovi sia nel mandato apostolico in vista della loro consacrazione. I pronunciamenti citati costituirono le fonti principali della normativa in materia come è offerta dalla prima codificazione canonica, nella quale sfociò l'indirizzo impresso dalla Santa Sede, confortato dalla definizione del Vaticano I sul primato giurisdizionale del Successore di Pietro.

Il CIC 17 rappresenta il *terminus ad quem* circa l'assoluta necessità del mandato "esclusivamente" riservato al Sommo Pontefice e previo a qualsiasi consacrazione episcopale. Invece non è dato individuare il *terminus a quo* nel processo di costituzione dello stesso istituto, che trova radici nei secoli immediatamente precedenti comparando nel 1660, ma non in termini assoluti.

L'architettura canonica del 1917 nel nostro ambito tenne conto di tre aspetti essenziali: anzitutto recepì la netta distinzione tra la fase della nomina episcopale e quella della corrispondente ordinazione (can. 329, §2); in secondo luogo, non eliminò la discrepanza tra la linea di principio sull'autorità del Papa di nominare liberamente Vescovi e le discordanti prassi ammesse, configurate come elezione, presentazione o designazione da parte di altri soggetti, anche secolari (can. 332, § 1); infine assegnò al mandato pontificio il ruolo di raccordo tra l'atto di nomina, in qualsiasi modo avvenuta, e l'atto di consacrazione episcopale. La legittimità di questa ultima, secondo il can. 953, era garantita da una duplice riserva: quella del mandato apostolico e quella della consacrazione episcopale da parte del Romano Pontefice.

Questa impostazione normativa è stata trasfusa nel vigente Codice latino, sulla quale però si sono riverberate la concezione ecclesiologica e la dottrina sacramentale circa l'episcopato, proprie del concilio Vaticano II. La messa a fuoco dei concetti di successione apostolica in forza della consacrazione episcopale, di comunione gerarchica nel Collegio dei Vescovi con a capo il Sommo Pontefice, di potestà di ordine e di giurisdizione conferite a un Presule mediante l'ordinazione, con l'incidenza pure della *missio canonica*, rende evidente la necessità insostituibile del mandato pontificio, ora richiesto dal can. 1013 come unico "architrave" che congiunge il pilastro della libera nomina episcopale o della conferma di essa da parte del Sommo Pontefice (can. 377, §1) e quello della relativa consacrazione.

Le prime due fonti del can. 1013 sono costituite dal can. 953 del CIC 17 e dal n. 20 del decreto conciliare *Christus Dominus*. Quest'ultimo rivendica come

873-879; Id., *Numquam fore*, Allocuzione del 15 dicembre 1856, in GASPARRI, II, N. 515, 911-916; Id., *Syllabus errorum*, Propositioni 50-51, dell'8 dicembre 1864, in GASPARRI, II, N. 543, 1000-1009; Id., *Levate*, Enciclica del 27 ottobre 1867, in GASPARRI, III, N. 549, 14-18.

²² Cfr. Pio X, *Sapienti consilio*, Costituzione apostolica del 29 giugno 1908, in GASPARRI, III, N. 682, 726-727.

«proprio, peculiare, e per sé esclusivo della competente autorità ecclesiastica» «il diritto di nominare e istituire i Vescovi». Perciò fa voti che «per l'avvenire non siano più concessi alle Autorità civili diritti o privilegi di elezioni, nomina, presentazione o designazione all'ufficio episcopale». Di fatto questi "voti" hanno trovato scarsa attuazione. Sul piano del diritto *Christus Dominus* non menziona neppure la "prenotificazione ufficiosa", ossia il "privilegio di obiettare" – come lo chiama il Cardinale Ottaviani²³ – concesso da concordati anche successivi al Vaticano II, in forza dei quali la Santa Sede si impegna a comunicare al Governo interessato, in forma segreta e confidenziale, il nome del designato all'episcopato prima che diventi pubblico. L'eventuale obiezione del potere secolare comporta un condizionamento rilevante di indole politica che può avere l'efficacia di un veto, anche se formalmente non è riconosciuto come tale.²⁴

A un esame del can. 1013 non possono sfuggire la formulazione in negativo «a nessun Vescovo è lecito consacrare un altro Vescovo», a significare che il divieto vale *semper et pro semper*, e l'eccezione «se prima non consta del mandato pontificio» che richiede l'interpretazione stretta. Esse concorrono a rendere assoluta la condizione dello stesso mandato previo che deve constare con certezza, anche se non fosse materialmente ricevuto o letto.²⁵

Il nuovo dispositivo di legge non riserva più al Papa la facoltà di ordinare i Vescovi, a differenza di quanto prevedeva il can. 953 CIC 17, poiché, come recita l'attuale can. 1012, «Ministro della sacra ordinazione è il Vescovo consacrato», che gode della pienezza dell'ordine sacro e del sommo grado del sacerdozio. Giunge così a maturazione nel corso secolo XX la disciplina canonica sulla legittimità delle ordinazioni episcopali. Non a caso, tutte le fonti del can. 1013 sul mandato pontificio risalgono soltanto al secolo scorso.²⁶

²³ Cfr. A. OTTAVIANI, *Institutiones Iuris Publici Ecclesiastici*, vol. I, quarta edizione, Città del Vaticano 1958, 394.

²⁴ Cfr. FELICIANI G., *La questione delle nomine episcopali nella Repubblica Popolare Cinese*, in B. F. PIGHIN, ed., *Chiesa e Stato in Cina. Dalle imprese di Costantini alle svolte attuali*, Venezia 2010, 165-174.

²⁵ La creazione di detta certezza rientra fra le facoltà del Legato pontificio, che può permettere l'ordinazione di un Vescovo legittimamente eletto, ma non in possesso materiale del documento concernente il mandato pontificio. Su ciò cfr. SACRA CONGREGAZIONE PER I VESCOVI, *Index Facultatum Legatis Pontificiis tributarium*, 1986, n. 4; CONGREGAZIONE PER L'EVANGELIZZAZIONE DEI POPOLI, *Index facultatum legatis pontificiis in territoriis missionum tributarium*, 1999, n. 1. I due documenti sono riportati da ARRIETA J.I., *Il sistema dell'organizzazione ecclesiastica. Norme e documenti*, IV edizione, Roma 2009, 213-217.

²⁶ Dette fonti sono: can. 953 CIC 17; CONCILIO VATICANO II, *Christus Dominus*, Decreto sull'ufficio pastorale dei Vescovi, 28 ottobre 1965, n. 20; PAOLO VI, *Ecclesiae Sanctae*, motu proprio del 6 agosto 1966, I, 10, in AAS 58 (1966) 757-787; PAOLO VI, *Pontificalis Romani*, Costituzione apostolica del 18 giugno 1968, in AAS 60 (1968) 373-373.

4. IL DELITTO DI ORDINAZIONE EPISCOPALE SENZA MANDATO PONTIFICIO E LA RELATIVA SANZIONE

4. 1. *La configurazione del delitto*

La condotta anti-giuridica rappresentata dall'ordinazione episcopale senza mandato pontificio è considerata, a ragione, di estrema gravità, al punto da meritare il massimo rigore nella pena: la scomunica *latae sententiae* riservata alla Sede Apostolica, contemplata dal can. 1382. Si tratta di una delle cinque sanzioni del genere presenti nel Codice vigente.

Questa severità per la fattispecie in esame non ha riscontri nella tradizione canonica e neppure nel CIC 17 che, per lo stesso delitto, al can. 2370 comminava una semplice sospensione *ipso facto*, sorprendentemente addolcita dalla prospettiva della sua prossima cancellazione: «donec Sedes Apostolica eos (reos) dispensaverit»

Una pena così mite, da considerarsi oggi "sperequata", è comprensibile se è collocata nel suo contesto storico, erede di frequenti ordinazioni senza mandato pontificio, le quali non costituivano un grosso problema in quanto sfociavano abitualmente in una loro regolarizzazione, verso la quale la norma penale cercava di spingere i rei.

Di tutta altra valutazione sono apparse le consacrazioni episcopali illegittime a partire dalla metà del secolo scorso. I loro effetti deleteri sono venuti a incomberne con estrema negatività sul tessuto ecclesiale, in forma inedita e inaudita, a cominciare dalla situazione cinese.

Corse tempestivamente ai ripari la Suprema Sacra Congregazione del Sant'Ufficio con il *Decretum* generale del 9 aprile 1951 che innovò la disposizione del can. 2370 del CIC 17 prevedendo la scomunica *ipso facto specialissimo modo reservatam* alla Sede Apostolica per i correi di ordinazione episcopale illegittima, configurata dal testo citato «sine canonica provisione» e non con l'espressione «senza mandato pontificio», fossero stati anche «metu gravi coacti». ²⁷

Lo sviluppo dottrinale compiuto da Pio XII con le encicliche *Ad Sinarum gentem* ²⁸ del 7 ottobre 1954 e *Ad Apostolorum Principis* ²⁹ del 29 giugno 1958 e soprattutto il successivo approfondimento recato dal Vaticano II, concernente la sacramentalità dell'ordinazione episcopale e l'inserimento dell'ordinato nel Collegio dei Vescovi, hanno reso più evidente la gravità della rottu-

²⁷ SUPREMA SACRA CONGREGAZIONE DEL SANT'UFFICIO, *Decretum de consecratione episcopi sine canonica provisione*, 9 aprile 1951, in AAS 43 (1951) 317-318.

²⁸ Cfr. PIO XII, *Ad Sinarum gentem*, Enciclica del 7 ottobre 1954, in AAS 47 (1955) 5-14.

²⁹ Cfr. PIO XII, *Ad Apostolorum Principis*, Enciclica del 29 giugno 1958, in AAS 50 (1958) 601-614.

ra di indole comunionale del Presule che viene consacrato senza il mandato apostolico. Di queste nefaste tonalità si colora il delitto di nostro interesse, stigmatizzato dal can. 1382.

Il comportamento incriminato ha per oggetto diretto l'illegittimità della consacrazione senza mandato pontificio, non anche l'invalidità della stessa, la quale però non è totalmente esclusa. A chiamare in causa la possibile invalidità fu un Decreto³⁰ del 1976 della Sacra Congregazione per la Dottrina della Fede. Questa dichiarò la scomunica *latae sententiae* al Vescovo ordinante e ai Vescovi ordinati illecitamente alcuni mesi prima in Spagna aggiungendo che essi erano gravati dalla sanzione «quidquid est de ordinum validitate», cioè a prescindere dalla validità degli ordini ricevuti. L'espressione è ripetuta nella *Notificatio*³¹ dello stesso Dicastero del 12 marzo 1983.

È bene ricordare che la qualifica di validità/invalidità dell'amministrazione sacramentale non coincide con la validità/invalidità di un atto amministrativo canonico e tanto meno con quella di atti giuridici secolari. Nel nostro caso, i requisiti di validità sono tre a carico del ministro, che deve essere un Vescovo consacrato, che abbia l'intenzione richiesta e che ponga in essere gli elementi essenziali del rito prescritto. Altri tre requisiti sono a carico del soggetto, che deve essere un battezzato, deve essere di sesso maschile e deve non rifiutare con un atto interno di volontà l'ordinazione conferitagli.

Tre dei sei elementi citati fanno venire meno la configurazione del delitto in esame, perché l'incapacità di conferire o di ricevere l'ordinazione rende inesistente la stessa. Ciò si verificherebbe se il ministro non fosse un Vescovo consacrato o se il soggetto non fosse battezzato oppure se si trattasse di un fedele di sesso femminile. Infatti, in questa ultima ipotesi, è stato configurato il delitto apposito di «attentata ordinazione sacra di una donna» dal decreto della Congregazione per la Dottrina della Fede promulgato nel 2008.³² Invece l'ordinazione episcopale conferita senza mandato pontificio, fosse pure invalida per la mancanza di uno o più dei tre restanti requisiti, è sicuramente sanzionata dal can. 1382. Tra l'altro, gli atti essenziali del rito consacratorio e l'eventuale rifiuto interno del ministro a compierlo o del soggetto a riceverlo sfuggono facilmente alla verifica esterna, anche perché la consacrazione illegittima avviene al di fuori del controllo ecclesiale e talvolta anche del contesto comunitario. Però vale una duplice presunzione canonica: che l'atto posto nel debito modo riguardo ai suoi elementi esterni si ritenga valido

³⁰ Cfr. SACRA CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Decretum Episcopi qui alios*, 19 luglio 1976, in AAS 68 (1976) 623.

³¹ CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Notificatio*, 12 MARZO 1983, in AAS 75 (1983) 392-393.

³² CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Decreto generale*, 19 dicembre 2007 in AAS 100 (2008) 403. Il decreto entrò in vigore il 30 maggio 2008 con la sua pubblicazione su *L'Osservatore Romano*.

(cfr. can. 124, § 2) e che, posta la violazione esterna di una norma, l'imputabilità si presume, salvo che non risulti altrimenti (can. 1321, § 3). Queste presunzioni sono rafforzate nell'ambito dei sacramenti, e soprattutto di quelli che imprimono il carattere, per la loro efficacia *ex opere operato*. Pertanto l'espressione «quidquid est de ordinum validitate» non intende mettere in dubbio la validità dell'ordinazione illegittima; essa significa soltanto che l'irrogazione della pena per l'ordinazione senza mandato pontificio non comporta alcuna autenticazione della sua validità.

4. 2. *La scomunica latae sententiae riservata alla Santa Sede*

La sanzione prescritta per il delitto è, come si è detto, la scomunica *latae sententiae* riservata alla Sede Apostolica. Se detta censura non è dichiarata, hanno effetto *ipso facto* i tre tipi di proibizioni del § 1 del can. 1331, concernenti il divieto prendere parte, come ministro, all'Eucaristia o a qualsiasi altro atto di culto³³ (n. 1), il divieto di celebrare sacramenti o sacramentali e di ricevere i sacramenti (n. 2) e l'interdizione di esercitare funzioni in uffici o ministeri o incarichi ecclesiastici e di porre atti di governo (n. 3).

L'eventuale dichiarazione di detta censura modifica radicalmente lo status giuridico dello scomunicato, che viene privato di molti diritti a norma del § 2 dello stesso can. 1331. In particolare vengono sanciti con l'invalidità gli atti di governo che fossero posti. Infine sono da considerare gli effetti negativi correlati, quali l'incapacità ad assistere ai matrimoni (can. 1109), a prendere parte ad elezioni canoniche (can. 171, § 1, n. 3) e ad essere membro di associazioni pubbliche di fedeli (can. 316, §1).

Pertanto, la dichiarazione di una censura *latae sententiae* non comporta solo la connotazione pubblica della punizione, cosa che potrebbe essere di competenza della Sala Stampa della Santa Sede mediante un suo comunicato ufficiale. Essa costituisce un atto giuridico amministrativo singolare che deve essere formalmente promulgato dal competente Dicastero della Curia romana. Vista l'interpretazione stretta in campo penale, per aversi una dichiarazione del genere non è sufficiente un richiamo alla norma sanzionatoria vigente, il quale potrebbe avere comunque la valenza di arginare la ferita provocata, soprattutto lo scandalo e la confusione, di recuperare l'autorevolezza lesa e di fungere da deterrente contro il ripetersi di simili fatti criminosi.

Dopo l'entrata in vigore del Codice del 1983 è venuta a configurarsi una categoria nuova di delitti, denominati *delicta graviora* dalla costituzione apostolica *Pastor bonus*³⁴ e delineati dal motu proprio *Sacramentorum sanctitatis*

³³ Il testo latino è relativo a «qualsiasi altra cerimonia di culto», ma non aggiunge a questo la qualifica di «pubblico», come invece erroneamente fa la traduzione italiana dell'U.E.L.C.I.

³⁴ L'espressione si trova in GIOVANNI PAOLO II, *Pastor bonus*, costituzione apostolica del 28 giugno 1988, AAS 80 (1988) 874.

tutela,³⁵ i quali sono stati oggetto di riforma da parte della Congregazione per la Dottrina della Fede con l'emanazione delle *Normae de delictis Congregationi pro Doctrina Fidei reservatis seu Normae de delictis contra fidem necnon de gravioribus delictis*³⁶ in data 21 maggio 2010. Il crimine di ordinazione episcopale senza mandato pontificio non figura "tecnicamente" nel novero dei *delicta graviora* e perciò si potrebbe dedurre che il testo legislativo novellato non riguarda per nulla il can. 1382 in esame. Invece non è così, almeno per l'art. 7 § 1 delle citate *Normae*, il quale innalza da dieci a venti anni il termine di prescrizione dell'azione criminale per tutti i delitti riservati alla medesima Congregazione e non solo per quelli definiti *graviora*, comprendendo quindi nella disposizione anche la sanzione comminata per l'ordinazione episcopale senza mandato pontificio, che, per questo aspetto, viene assimilata ai *delicta graviora*.

La differenza tra la qualifica di "delitti riservati alla Santa Sede" e quella di *delicta graviora* appare quasi impercettibile. Spesso le due tipologie vengono equiparate. Ad esempio, in foro interno, vige indistintamente per ambedue la competenza della Penitenzieria Apostolica. Tuttavia, sulla base delle norme vigenti, pare che una diversità tra loro ci sia, e che consista nel fatto che i *delicta graviora* prevedano la competenza totalmente riservata in foro esterno alla Congregazione per la Dottrina della Fede, sia per quanto riguarda il loro giudizio per le pene *ferendae sententiae*, sia per quanto concerne la loro dichiarazione per le censure *latae sententiae*, sia per quanto richiede la remissione della loro pena inflitta o dichiarata. Invece i delitti sanzionati con scomunica *latae sententiae* riservata alla Santa Sede, ma non *graviora*, non richiedono necessariamente che la loro dichiarazione sia pronunciata dalla Congregazione per la Dottrina della Fede, pur postulando l'intervento esclusivo in foro esterno della stessa per quanto concerne la remissione della pena.³⁷

Questa considerazione trova conferma nella prassi. È vero che nella maggioranza dei delitti di ordinazione episcopale senza mandato pontificio fu la

³⁵ Cfr. GIOVANNI PAOLO II, *Sacramentorum sanctitatis tutela*, motu proprio del 30 aprile 2001, promulgato in AAS 93 (2001) 738-739, tuttavia senza le *Normae de gravioribus delictis Congregationi pro Doctrina Fidei reservatis*, entrate in vigore con lo stesso motu proprio. Queste si possono reperire in PIGHIN B.F., *Diritto penale canonico*, 605-611.

³⁶ CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Normae de delictis Congregationi pro Doctrina Fidei reservatis seu Normae de delictis contra fidem necnon de gravioribus delictis*, decreto generale del 21 maggio 2010, in AAS 102 (2010) 419-434.

³⁷ Si potrebbe osservare che così non avvenne per la remissione della scomunica *latae sententiae* ai quattro Vescovi ordinati da mons. Lefebvre, come si può vedere in CONGREGAZIONE PER I VESCOVI, *Decreto*, 21 gennaio 2009, in AAS 101 (2009) 150-151. Tuttavia in questo caso la remissione di detta censura fu un atto di grazia di Benedetto XVI che concesse espressamente la facoltà di decretarla all'autore del decreto citato, come si afferma nel medesimo atto amministrativo del Prefetto della Congregazione per i Vescovi.

Congregazione per la Dottrina della Fede a dichiarare la relativa scomunica *latae sententiae* riservata alla Santa Sede. Ma ciò non avvenne nel caso delle ordinazioni effettuate da mons. Lefebvre. La scomunica al Vescovo ordinante e ai quattro Presuli ordinati fu dichiarata il 1° luglio 1988 dalla Congregazione per i Vescovi.³⁸ Per le ipotesi del genere che facessero riferimento alla Congregazione per l'Evangelizzazione dei Popoli, come le ordinazioni in Cina, potrebbe essere quest'ultima a dichiarare la scomunica *latae sententiae* riservata alla Santa Sede, come di fatto è avvenuto, salvo riconoscere la competenza esclusiva della Congregazione per la Dottrina della Fede per la remissione della stessa censura.

La prospettiva della cancellazione della pena suddetta non consente al reo ordinato di cullare l'aspettativa di svolgere funzioni episcopali, una volta assolto dal delitto di ordinazione illegittima, come ebbe a ribadire la Congregazione per la Dottrina della Fede nella Notificazione³⁹ del 12 marzo 1983. Lo stesso Dicastero precisò, a differenza di quanto contemplava il can. 2370 del CIC 1917, che non sarebbe mai stata riconosciuta giuridicamente un'ordinazione conferita senza mandato pontificio e che il Vescovo consacrato illecitamente, anche se validamente, sarebbe rimasto nello stesso stato in cui si trovava prima della consacrazione per tutti gli effetti giuridici, eccezione fatta per le conseguenze penali.

Questa linea fu seguita dalla Santa Sede anche nei confronti dei quattro Vescovi ordinati domenica 24 settembre 2006 a Washington D.C., senza il mandato pontificio, da mons. Emmanuel Milingo, Arcivescovo emerito di Lusaka, come emerge dalla *Dichiarazione della Sala Stampa della Santa Sede sulla presente situazione ecclesiale dell'Arcivescovo Emmanuel Milingo* del 26 settembre 2006. Il comunicato, dopo aver notificato che sia l'Arcivescovo che i quattro ordinati erano incorsi nella scomunica *latae sententiae* prevista dal can. 1382, così prosegue: «La Chiesa non riconosce e non intende riconoscere nel futuro tali ordinazioni e tutte le ordinazioni da esse derivate, e ritiene che lo stato canonico dei quattro Vescovi sia quello in cui si trovavano prima dell'ordinazione». ⁴⁰ Ma questo non riconoscimento delle ordinazioni episcopali non trova riscontro nel CIC e neppure nelle norme successive, come sembrerebbe giusto che fosse.

³⁸ CONGREGAZIONE PER I VESCOVI, *De d.ni Lefebvre excommunicationis declaratione*, 1 luglio 1988, in AAS 80 (1988) 1498.

³⁹ SACRA CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Notificatio*, 12 marzo 1983, in AAS 75 (1983) 392-393

⁴⁰ La Dichiarazione è reperibile via internet al sito della Santa Sede.

5. I REI DI ORDINAZIONE EPISCOPALE SENZA MANDATO PONTIFICIO

5. 1. *Il Vescovo consacrante principale e quelli consacrati*

I soggetti che commettono il delitto previsto dal can. 1382 – configurato in modo analogo dal can. 1459, § 1,⁴¹ del CCEO che colpisce i rei con la scomunica maggiore, ma da applicarsi *ferendae sententiae* – sono il Vescovo consacrante, quale autore del gravissimo atto, e chi da esso ricevette la consacrazione episcopale, ugualmente punibile perché, senza la sua correttezza, l'evento nefasto non si sarebbe potuto verificare.

A norma del can. 1324, § 3, i colpevoli della violazione citata non sono tuttavia puniti con la scomunica *latae sententiae*, in presenza di una delle dieci circostanze attenuanti elencate dal § 1 dello stesso canone. In materia è intervenuto il Pontificio Consiglio per i Testi Legislativi in data 6 giugno 2011 con la *Declaratio* già citata.⁴² Essa, al n. 4, afferma opportunamente:

Ciascun soggetto, nel caso di una consacrazione episcopale senza mandato apostolico, va considerato singolarmente e secondo le proprie circostanze personali per quanto attiene all'incorrere nella pena di scomunica *latae sententiae* riservata alla Santa Sede. Dette circostanze personali possono essere molto diverse e, in taluni casi, possono costituire circostanze attenuanti previste dalla legge.

Tra i dieci condizionamenti che esimono dalla pena *latae sententiae*, quello contemplato al n. 5 del can. 1324 § 1 risulta di maggiore interesse, perché purtroppo ricorrente nella situazione cinese, alla quale fa riferimento anche Benedetto XVI al n. 8 della sua *Lettera* ai cattolici in Cina. La circostanza è così definita al canone citato: «una persona costretta da timore grave, anche se solo relativamente tale, o per necessità o per grave incomodo, se il delitto commesso sia intrinsecamente cattivo o torni a danno delle anime». Nel caso di timore grave incusso per un'ordinazione illegittima, il delitto commesso torna a danno delle anime, mentre, ad esempio, nell'ipotesi di timore grave incusso per scisma, il delitto compiuto riguarderebbe un atto *intrinsece malum*.

In presenza della circostanza delineata, la *Declaratio* del Pontificio Consiglio per i Testi Legislativi, al n. 4, si appella a ciascun ministro consacrante e chierico consacrato, il quale «conosce in cuor suo il grado del personale coinvolgimento e la retta coscienza indicherà a ognuno se è incorso in una pena *latae sententiae*». Infatti potrebbe trattarsi di timore non grave, tale da non esimere dalla scomunica *ipso facto*. Il n. 5 della medesima *Declaratio* aggrun-

⁴¹ La *Declaratio* sulla retta applicazione del can. 1382 del Pontificio Consiglio per i Testi Legislativi cita erroneamente come omologo il § 2 invece del § 1 del can. 1459 del CCEO. Infatti il § 2 indicato è relativo all'ordinazione diaconale e presbiterale.

⁴² La Dichiarazione fu pubblicata su *L'Osservatore Romano* di sabato 11 giugno 2011, 7.

ge: «la consapevolezza del proprio delitto è sufficiente perché chi è incorso nella sanzione sia tenuto davanti a Dio ad astenersi da tali atti (*quelli previsti dal can. 1331, §1*), pena la commissione di un atto moralmente illecito e pertanto sacrilego». Il testo ora citato parla di atto solo “moralmente illecito” e non anche “giuridicamente tale”, che parrebbe quanto meno opportuno aggiungere perché non sempre l’illecito morale è anche illecito giuridico.

Qualche problema, dal punto di vista della dottrina penale, solleva anche il n. 6 della *Declaratio* citata per la sua formulazione. Essa, dopo aver asserito, giustamente, che, «sopraggiunte nuove e certe informazioni, la stessa Santa Sede potrebbe addirittura trovarsi nella necessità di dichiarare la scomunica *latae sententiae*», aggiunge: «o (*potrebbe*) imporre altre sanzioni o penitenze». Poiché il termine “sanzioni” è da intendersi di carattere penale, in forza dell’aggettivo “altre” che fa da ponte con la scomunica, non è indicato a quali pene ci si riferisca e soprattutto in base a quale norma. È presumibile che il riferimento vada al § 1 del can. 1324, che prevede il temperamento obbligatorio della pena stabilita o la sua possibile sostituzione con una penitenza. Ma poiché la pena è cancellata dal § 3 dello stesso canone non pare possibile alleggerirla con una di minore peso.

A nostro parere, nell’attuale fase di revisione del sistema penale canonico, sarebbe opportuno studiare una più precisa formulazione, e forse anche un’integrazione, nell’apparato di costituzione delle pene. Anzitutto il § 3 del can. 1324 potrebbe prestarsi allo scopo, con un esplicito richiamo alla possibilità che venga comminata una pena espiatoria o una penitenza, o ambedue, quando il reo non è tenuto dalle pene *latae sententiae* per qualche circostanza attenuante di cui al § 1 del medesimo canone. In mancanza della *missio canonica*, il Vescovo consacrato non ha titoli per l’esercizio della potestà episcopale in una circoscrizione ecclesiastica. Tuttavia, se si volesse negare completamente e in perpetuo l’esercizio dell’ordinazione illecitamente ricevuta, sarebbe necessario introdurre un’irregolarità concernente la proibizione di esercitare la potestà di ordine e quella di giurisdizione relativamente all’ordine episcopale, a prescindere dall’irrogazione di sanzioni penali.

Per il suddetto aggravio sanzionatorio andrebbe evitata la formulazione «*ipso facto a recepto ordine suspensus*»,⁴³ perché non si capisce chiaramente a quale pena ci si riferisca. Il termine *suspensus* evoca la sospensione, sanzione che ha poco senso sia perché è una pena medicinale come la scomunica, già comminata *latae sententiae*, sia perché dura a tempo indeterminato, fino al recesso dalla contumacia, anche per il consacrato che non risultasse idoneo a esercitare l’episcopato. Invece l’espressione sembra non nascondere l’intendimento implicito per una sanzione perpetua, di carattere espiatorio. Ma in

⁴³ L’espressione citata compare al can. 1383, in relazione al conferimento degli ordini diaconale e presbiterale senza legittime lettere dimissorie.

questo caso si cadrebbe nella legislazione penale, abrogata, del CIC 1917, che prevedeva la sospensione anche sotto il profilo di pena vendicativa.

5. 2. I Vescovi co-consacranti

Plaudo alla citata *Declaratio* del Pontificio Consiglio per i Testi Legislativi per avere risolto in forma soddisfacente un problema interpretativo, rispondendo positivamente alla domanda: se siano rei del medesimo delitto, di cui al can. 1382, e quindi se siano sanzionabili sulla base della stessa norma, anche i Vescovi che solitamente intervengono nella consacrazione illegittima. Va ricordato che l'associazione di altri Vescovi nel conferimento dell'ordinazione episcopale non è lasciata alla libera iniziativa, ma è un requisito di liceità posto dal can. 1014. Questo richiede che, salvo dispensa pontificia, il Vescovo consacrante principale coinvolga almeno altri due Presuli nella funzione di co-consacranti. Si tratta di disposizione canonica che rispetta una tradizione antichissima ed esprime la dimensione collegiale dell'ordine episcopale, messa in evidenza dal concilio Vaticano II nella costituzione dogmatica *Lumen Gentium* e nel decreto *Christus Dominus*.

Fino ad oggi la risposta al quesito suesposto era negativa per la maggioranza degli autori, quali A. Borrás,⁴⁴ A. Calabrese,⁴⁵ V. De Paolis,⁴⁶ A. Migliavacca,⁴⁷ A. Perlasca,⁴⁸ A.G. Urru.⁴⁹ La loro posizione era fatta dipendere dalla doverosa interpretazione stretta in ambito penale, in quanto il can. 1382 non menziona i Vescovi co-consacranti nell'ordinazione episcopale illecita né i presbiteri "assistenti" alla stessa, come invece faceva il can. 2370 del CIC 17, che sanzionava pure detti partecipanti. Pochi autori, come A. Depasquale,⁵⁰ D. Cito⁵¹ e più ampiamente il sottoscritto⁵² si sono espressi a favore dell'interpretazione ora ufficialmente dichiarata dal Pontificio Consiglio per i Testi Legislativi.

La punibilità dei Vescovi co-consacranti in una ordinazione senza mandato pontificio è nella natura stessa delle cose, in base al diritto sacramentale. A

⁴⁴ A. BORRÁS, *Le sanctions dans l'Eglise*, Parigi 1990, 182-183.

⁴⁵ A. CALABRESE, *Diritto Penale Canonico*, terza edizione, Città del Vaticano 2006, 295.

⁴⁶ V. DE PAOLIS, *De sanctionibus in Ecclesia. Adnotationes in codicem: Liber VI*, Roma 1986, 117.

⁴⁷ A. MIGLIAVACCA, *La celebrazione del sacramento dell'ordine*, in *Il Diritto nel mistero della Chiesa*, III, terza edizione, Roma 2004, 160.

⁴⁸ A. PERLASCA, *Commento al can. 1013*, in *Codice di Diritto Canonico Commentato*, Milano 2001, 820.

⁴⁹ A. G. URRU, *Punire per salvare. Il sistema penale nella Chiesa*, Roma 2001, 230.

⁵⁰ A. DEPASQUALE, *Pene «latae sententiae» nel Codice (particolarmente quelle riservate alla Sede Apostolica)*, in GRUPPO ITALIANO DOCENTI DI DIRITTO CANONICO, ed., *Le sanzioni nella Chiesa*, Milano 1997, 173.

⁵¹ V. DE PAOLIS – D. CITO, *Le sanzioni nella Chiesa*, Roma 2000, 335-336.

⁵² B. F. PIGHIN, *Diritto penale canonico*, Venezia 2008, 407-409.

parte la peculiarità del matrimonio circa la ministerialità dei due sposi, solo l'Eucaristia e l'ordine sacro ammettono la concelebrazione. I co-consacranti sono ministri della consacrazione eucaristica e di quella episcopale a tutti gli effetti, in quanto coautori di esse, al pari del celebrante principale, cui è riservato il posto preminente sotto il profilo cerimoniale.

Una conferma di ciò si ha dall'appellativo di "consacranti" che fu stabilito da Pio XII con la bolla *Episcopalis consecrationis* del 30 novembre 1944,⁵³ a modifica della denominazione di "assistenti" data fino a quel momento ai due Vescovi che affiancavano quello principale nell'ordinazione episcopale, in quanto chiamati a porre lo stesso segno sacramentale con il pronunciamento della formula consacratoria e con l'imposizione delle mani sul capo dell'ordinando.

La *Declaratio* del Pontificio Consiglio per i Testi Legislativi, al n. 3, afferma che la propria interpretazione «risulta confermata dalla tradizione della Chiesa e dalla sua recente prassi». Per la verità, la recente prassi ecclesiastica ha dato elementi anche in senso contrario. Basti citare in proposito la consacrazione episcopale illegittima effettuata il 30 giugno 1988 da mons. Marcel Lefebvre, che ebbe come co-consacrante mons. Antônio de Castro Mayer, Vescovo emerito di Campos. In data 1° luglio 1988 la Congregazione per i Vescovi dichiarò la scomunica *latae sententiae* ai sensi del can. 1382 solo per il primo, in quanto principale consacrante, e non anche al co-consacrante. Perciò il nuovo intervento interpretativo del Pontificio Consiglio per i Testi Legislativi si imponeva più che mai, al fine di chiarire un punto controverso e di dare coerenza alla prassi della Curia romana.

6. CONCLUSIONI

La materia alla nostra attenzione è molto più ampia rispetto ai punti che sono stati oggetti della presente trattazione. Soprattutto un aspetto andrebbe ancora sviluppato: le risposte della Chiesa al di là delle misure di natura penale di fronte alla gravissima ferita prodotta dalle ordinazioni senza mandato pontificio.

Su quest'ultimo versante si collocano strategie preventive, al fine di evitare le ordinazioni episcopali illegittime, e misure di tipo terapeutico, tendenti a superare il trama provocato da esse. In proposito sono emblematiche, pur estremamente diverse tra loro, le direttrici lungo le quali pare muoversi la Santa Sede nei confronti della situazione cinese e di quella cosiddetta lefebvrina. Due Commissioni pontificie stanno lavorando nei due ambiti indicati.⁵⁴

⁵³ Cfr. AAS 37 (1945) 131.

⁵⁴ Si tratta della Commissione per la Chiesa cattolica in Cina, voluta da Papa Benedetto XVI nel 2007 e della Pontificia Commissione «Ecclesia Dei», istituita nel 1988, ma ridefinita

È nostro modestissimo parere che le possibili vie di soluzione per le nomine episcopali in Cina passino attraverso i tentativi di giungere alla stipula di protocolli di intesa in materia tra Santa Sede e Governo cinese.⁵⁵ A livello di situazione esistente, l'obiettivo di riparare gli stappi alla comunione, prodotti dalle ordinazioni senza mandato pontificio, sembra prioritario, come indicato da Benedetto XVI nella sua Lettera ai cattolici cinesi, fatta salva l'indispensabile idoneità degli ordinandi e degli ordinati.

Per quanto concerne la Fraternità sacerdotale San Pio X, occorre tenere presente lo scisma prodotto insieme alle quattro ordinazioni episcopali illegittime, alle quali il Sommo Pontefice ha tolto, con un atto di grazia,⁵⁶ la scomunica *latae sententiae* dichiarata il 1° luglio 1988. Riassorbire l'emorragia della Fraternità San Pio X pare un obiettivo essenziale, anche se non è raggiungibile a ogni costo.

ta nei suoi compiti e collocata nell'ambito della Congregazione per la Dottrina della Fede dall'*Istruzione sull'applicazione della Lettera Apostolica Motu Proprio data Summorum Pontificum* di S.S. Benedetto XVI, 30 aprile 2011, emanata dalla stessa Commissione in AAS 103 (2011) 413-420.

⁵⁵ Cfr. FELICIANI G., *La questione delle nomine episcopali nella Repubblica Popolare Cinese*, in PIGHIN B.F., ed., *Chiesa e Stato in Cina. Dalle imprese di Costantini alle svolte attuali*, Venezia 2010, 165-174.

⁵⁶ Cfr. CONGREGAZIONE PER I VESCOVI, *Decreto*, 21 gennaio 2009, in AAS 101 (2009) 150-151.

RASSEGNA DI BIBLIOGRAFIA

Recensioni

La deontologia degli operatori dei Tribunali ecclesiastici, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 2011, p. 238.

IL volume, pubblicato nella collana “Annali di dottrina e giurisprudenza canonica” a cura dell’Arcisodalizio della Curia Romana, raccoglie le relazioni tenute nelle riunioni culturali dell’anno 2010, dedicate alla deontologia degli operatori dei Tribunali ecclesiastici. La scelta di questo tema – per certi versi innovativa, discostandosi dalla scelta di temi più tradizionali legati al diritto matrimoniale e processuale – da un lato risponde ad una maggiore sensibilità da più parti avvertita per il problema deontologico nell’ambito canonico (dovuta purtroppo anche al verificarsi di non pochi illeciti), dall’altro permette di colmare – proprio con il testo che ora presentiamo – la mancanza sul piano editoriale di saggi che affrontino il tema nella sua completezza. Se in questi ultimi anni non sono certo mancati articoli e saggi settoriali, dedicati a specifici aspetti o ambiti deontologici (per es. in riferimento a singole figure: giudice, avvocato, ecc.), questo testo costituisce, salvo migliore giudizio, il primo tentativo (sicuramente ben riuscito) di offrire una visione unitaria e integrale della materia, utile anzitutto per la formazione iniziale e permanente di chi opera a vario titolo nei Tribunali ecclesiastici, ma utile anche per chi è chiamato nei Tribunali locali a vigilare ed eventualmente sanzionare gli illeciti.

Il fatto che l’opera che presentiamo raccolga relazioni di più autori, con tutti i rischi di frammentazione che ciò generalmente comporta, non costituisce nel

presente caso un limite, ma piuttosto un arricchimento, in quanto – come si osserva scorrendo l’indice – ogni argomento è stato affidato ad un autore che, per il ruolo ricoperto nei Tribunali della Chiesa e per la specifica formazione accademica, ha una particolare competenza su quel tema, potendo così raccogliere in unità dinamica l’approfondita conoscenza teorica dei principi deontologici e l’esperienza acquisita sul campo. D’altra parte ogni riflessione etica – in cui rientra anche la deontologia come “scienza delle norme morali che devono guidare l’agire nel Foro” – richiede una costante circolarità tra principi etici ed esperienza pratica (senza per altro scadere in forme di consequenzialismo o utilitarismo). Ciò vale tanto più per la deontologia, dove le norme metagiuridiche hanno concrete implicazioni nella giuridicità, al di là se sono tipizzate o meno in un codice deontologico.

L’unità sostanziale dell’opera è inoltre assicurata dal riferimento costante, in tutti gli articoli, ai principi deontologici fondamentali (la cooperazione di ciascuno alla ricerca della verità oggettiva; il perseguimento della giustizia nella verità e nella carità) che fungono da guida nel determinare poi, sul piano pratico, il concreto *modus agendi* (ma, si potrebbe dire, prima ancora il *modus essendi*) di ogni operatore del Tribunale in relazione al ruolo processuale che svolge. Frequente è anche il riferimento ad autori classici (primo fra tutti il grande teologo moralista S. Alfonso Maria de’ Liguori) e alle Allocuzioni alla Rota Romana, nelle quali – a partire dalle celebri Allocuzioni di Pio XII negli anni ‘40 – spesso i Pontefici affrontano temi dalla diretta

rilevanza deontologica. Certo, nel saggio che presentiamo non mancano alcune ripetizioni, inevitabili nelle opere collettanee, ma esse in fin dei conti aiutano a fissare quelli che sono i punti di riferimento imprescindibili per ogni discorso deontologico in ambito canonico.

Gli articoli – preceduti da un ricordo del compianto Card. Urbano Navarrete scritto dal prof. Piero Antonio Bonnet (pp. 9-12) – sono proposti secondo un ordine logico che favorisce la suddivisione ideale dell'opera in due parti. Nella prima, dedicata a temi più generali, si approfondiscono anzitutto i fondamenti della deontologia: ad un articolo sugli "sviluppi storici della deontologia forense" del prof. Giuseppe Dalla Torre (pp. 13-29), segue un'articolata riflessione del prof. Bruno Pighin su "principi morali e deontologia" (pp. 31-60). Agire in scienza e coscienza costituisce l'istanza etica fondamentale con la quale ogni operatore del diritto (ma ciò vale per qualunque altro professionista) deve confrontarsi di continuo. Essa suppone la responsabilità di ciascuno ed una retta comprensione della coscienza morale, chiamata a riconoscere (e non a creare sul piano soggettivo) i valori morali.

I due articoli che seguono si concentrano sulla deontologia forense canonica da punti di vista complementari: il prof. Manuel Jesús Arroba Conde approfondisce il rapporto tra "deontologia e norme processuali" (pp. 61-78); queste ultime vengono ricondotte a tre ambiti (a ciascuno dei quali corrisponde una relativa fattispecie di violazione): le norme sulla fedeltà all'essenza di ogni funzione nel processo (a cui corrisponde l'impezialità); le norme contenenti divieti espliciti (con i conseguenti casi di abuso); le norme implicanti doveri diretti ed indiretti (la cui inadempienza costituisce ne-

gligenza). Se questo articolo si sofferma sui concreti contenuti deontologici, il successivo – scritto da Mons. Gianpaolo Montini – si occupa del tema dal versante disciplinare e procedurale (pp. 79-112). Oggetto dell'articolo è il procedimento disciplinare canonico per i ministri del Tribunale e per gli avvocati. Con la consueta chiarezza, l'Autore si sofferma su tutte le fasi del procedimento (l'iniziativa disciplinare, l'autorità competente, la decisione e le eventuali impugnazioni) nonché sulla questione specifica dell'espulsione dall'albo degli Avvocati. Di particolare importanza – soprattutto perché le decisioni della Segnatura spesso non sono rese pubbliche – è la rassegna della giurisprudenza della Segnatura Apostolica sugli illeciti compiuti dai vari operatori. Dal Vicario giudiziale che non trasmetteva al Tribunale di appello le sentenze (scrivendo alle parti lettere in cui si insinuava l'esecutività della decisione), all'Avvocato che richiede un immodico emolumento o trasmette gli atti del processo canonico a terzi, sono numerosi gli illeciti di cui il Supremo Tribunale si è dovuto occupare e che nell'articolo vengono presentati.

Nella seconda parte del volume che potremmo intitolare "deontologia speciale" (mentre la prima parte costituisce la "deontologia generale") vengono considerate le singole figure che intervengono nel processo canonico. Vengono individuati i principi deontologici riguardanti i Giudici (S.E. Antoni Stankiewicz, pp. 113-127), il Promotore di giustizia e il Difensore del vincolo (Mons. Alessandro Perego, pp. 129-145), gli ausiliari del Giudice (S.E. Giuseppe Sciacca, pp. 147-158), i Periti (Mons. Paolo Bianchi, pp. 159-168), gli Avvocati (Avv. Alessia Gullo, pp. 169-196). Al tema della "osservanza deontologica come pro-

blema di autodisciplina degli Avvocati” è dedicato l’articolo dell’Avv. Graziano Mioli (pp. 197-224). Sul versante del diritto comparato, conclude l’opera un saggio del prof. Paolo Papanti-Pellettier su “principi di deontologia giudiziale e forense in Italia” (pp. 225-233).

Lo spazio a nostra disposizione ci impedisce di presentare ogni singolo articolo; ci sembra tuttavia utile, in conclusione, rilevare come all’interno dell’opera emerga una certa (proficua) dialettica interna su alcune specifiche questioni trasversali che vengono riproposte, sebbene con diverse sfumature e opinioni, da più autori. Ci riferiamo in particolare a quattro punti: A) la necessità di un Codice di deontologia per gli operatori del foro canonico e gli avvocati. Pur sottolineando come l’assenza di tale Codice non significhi certo la mancanza nel sistema canonico di disposizioni dal contenuto deontologico, vari autori sottolineano la sua indubbia utilità. Il prof. Pighin propone la creazione di un Codice “di prima generazione”, ovvero di un Codice nel quale – al posto di un’elencazione puntuale di doveri giuridici, che comporta il rischio di ridurre l’istanza etica solo ad istanza legale e positiva – «si tratterebbe di condensare la riflessione deontologica nei suoi punti essenziali» (p. 58), conservando cioè una prospettiva prevalentemente morale. B) La conoscibilità delle sanzioni disciplinari inflitte dall’autorità competente (Moderatore del Tribunale e Segnatura Apostolica). Il problema è avvertito già da tempo e di non facile soluzione, dovendosi al contempo contemperare valori diversi quali il ristabilimento della giustizia, la tutela dei fedeli, il rispetto e la buona fama del sanzionato. Ad una posizione più prudente di mons. Montini per il quale sembra sia da escluder-

si una pubblicità della sanzione a scopo di esempio (p. 92), si contrappone una posizione apertamente favorevole da parte dell’Avv. Alessia Gullo, per la quale «sarebbe utilissimo poter conoscere in concreto la sanzionabilità o meno di alcuni atteggiamenti» (p. 187), considerata l’indeterminatezza in alcuni casi dei comportamenti che possono essere considerati illeciti. C) La costituzione di un ordine professionale per gli Avvocati del foro canonico. D) Infine, connesso al tema precedente, la questione dell’autogoverno da parte del suddetto ordine nell’elaborare il Codice deontologico e soprattutto nell’irrogare le sanzioni (la c.d. “giustizia domestica”), come avviene in molti ordinamenti statali.

Nella Chiesa, si sottolinea in diversi contributi del volume, per la sua peculiare natura non è possibile l’autogoverno da parte di un ordine professionale; ciò non toglie che ci debba essere, nell’ottica della corresponsabilità, un’autentica cooperazione con l’autorità ecclesiale, che potrebbe esprimersi in una forma di consultazione previa sia per l’elaborazione di un eventuale Codice deontologico sia prima della comminazione di sanzioni da parte dell’autorità competente (p. 67). Come realizzare tutto questo sul piano pratico è proposto, in prospettiva *de iure condendo*, dall’Avv. Mioli: il primo passo – in riferimento alla specifica situazione italiana – sarebbe la costituzione (come già avvenuto in alcune regioni) nei singoli Tribunali regionali di una “associazione degli avvocati”, riconosciuta dalla competente Conferenza episcopale regionale. A questo punto nel regolamento dei Tribunali si potrebbe inserire un’esplicita menzione della necessità di consultare il Consiglio di disciplina dell’associazione in vista di un provvedimento disciplinare. Costituite

e riconosciute le associazioni in ogni regione ecclesiastica, i Presidenti potrebbero chiedere alla Conferenza Episcopale Italiana di costituire, a norma di legge, un "ordine professionale forense canonico italiano" (p. 223) con articolazione a livello centrale e a livello dei singoli Tribunali regionali. Tale ordine, si ribadisce a scanso di equivoci, non avrebbe un intento corporativo ma cooperativo in vista della retta amministrazione della giustizia nella Chiesa (p. 224). La proposta ben argomentata dell'Avv. Mioli, qui riassunta in poche righe, merita di essere presa in seria considerazione e, in attesa di una sua attuazione, auspichiamo sia di stimolo per una presa di coscienza sempre più matura, sia da parte dell'autorità che degli Avvocati, della necessità di una vera e proficua collaborazione.

Concludendo la presentazione dell'opera, ci sembra pienamente condivisibile la proposta avanzata dall'Avv. Alessia Gullo di istituire nelle facoltà di diritto canonico un corso specifico di deontologia, considerato che i corsi di teologia (tra cui la teologia morale) introdotti con la riforma alcuni anni fa, sono da ritenere insufficienti per un'adeguata preparazione deontologica. Il saggio appena presentato potrebbe costituire, per questo insegnamento, un valido sussidio.

FRANCESCO CATOZZELLA

MASSIMO DEL POZZO, *I luoghi della celebrazione "sub specie iusti" altare, tabernacolo, custodia degli oli sacri, sede, ambone, fonte battesimale, confessionale*, Monografie giuridiche n. 39, Milano, 2010, p. XVIII + 420.

LA collana delle «Monografie giuridiche», promossa dalla Pontificia Uni-

versità della Santa Croce, si è recentemente arricchita di un'interessante opera di Massimo del Pozzo, docente di diritto costituzionale canonico nella Facoltà di diritto canonico e titolare del corso "Profili giuridici della liturgia della Chiesa" nella Facoltà di teologia della suddetta Università, che già abbiamo potuto apprezzare come autore de «La dimensione giuridica della liturgia. Saggi su ciò che è giusto nella celebrazione del mistero pasquale», Monografie giuridiche n. 34, Milano 2008. A soli due anni di distanza, ed in continuità con la menzionata opera, l'A. offre ora uno studio, assai ampio e condotto con estremo rigore scientifico, sui luoghi della celebrazione "sub specie iusti", vale a dire nella prospettiva della doverosità intersoggettiva in relazione alla loro strutturazione ed uso (cf. p. XIII). Sulla scorta della considerazione che «non si può cogliere l'intrinseca dimensione di giustizia senza comprendere l'univoca natura delle cose», la dimensione o relazione di giustizia – "l'esigibilità intersoggettiva del dovuto e l'obbligatorietà delle condotte" – insita nelle *res sacrae* viene quindi enucleata – "decodificata" – a partire dalla loro stessa natura. La selezione degli argomenti proposti – l'altare (pp. 1-77), il tabernacolo (pp. 79-145), la custodia degli oli sacri (pp. 147-190), la sede di presidenza (pp. 191-229), l'ambone (pp. 231-267), il fonte battesimale (pp. 269-345) ed il confessionale (pp. 347-419) – non è per nulla casuale. Questi elementi – afferma del Pozzo – «non rappresentano un arredo o un coronamento dell'edificio sacro» (p. XIII), ma sono «i fattori conformanti e qualificanti l'identità della costruzione» (Ivi, di seguito). Si tratta, pertanto, di luoghi privilegiati all'interno degli edifici sacri che esprimono la pienezza e la ricchezza

dell'esercizio del culto pubblico integrale come, del resto, viene affermato dal Catechismo della Chiesa Cattolica: «in questa "casa di Dio", la verità e l'armonia dei segni che la costituiscono deve manifestare Cristo che in quel luogo è presente ed agisce» (n. 1181). L'obiettivo che l'A. si prefigge di raggiungere con il suo studio non è meramente espositivo, ma è quello di evidenziare l'incidenza del *iustum* nel sacro, che si esplicita attraverso «i rapporti di debito o le spettanze inerenti agli spazi liturgici considerati» (p. xv). Il percorso logico seguito nella trattazione non è riduttivamente limitato ad un esame formale ed astratto dell'ordinamento normativo vigente, ma dischiude tutta l'oggettività, la concretezza e la prudenzialità delle relazioni di giustizia. Diversamente, l'impronta legalistica sarebbe mortificante, anziché promozionale. È invece partendo dall'aspetto simbolico (= cosa significa, cosa rappresenta), peraltro poco esplorato nella letteratura canonistica, che si deduce la funzionalità (= a cosa deve servire, come deve essere usato), la concreta realizzazione dell'elemento considerato (= come deve essere) e, quindi, le relazioni di giustizia (*sub specie iusti*) ad esso sottese. In tal modo, «la necessaria concorrenza dell'aspetto pratico-funzionale col carattere simbolico-spirituale fornisce il criterio fondamentale per rispettare l'identità ontologica e la qualità rituale delle cose sacre» (p. xvii). Un'esemplificazione, può essere vista in ciò che Benedetto XVI afferma, nell'Esort. Apost. *Sacramentum caritatis* (n. 69), a proposito del "luogo del tabernacolo nella chiesa": «In relazione all'importanza della custodia eucaristica e dell'adorazione e riverenza nei confronti del sacramento del Sacrificio di Cristo, il Sinodo dei Vescovi si è interro-

gato riguardo all'adeguata collocazione del tabernacolo all'interno delle nostre chiese. La sua corretta posizione, infatti, aiuta a riconoscere la presenza reale di Cristo nel Santissimo Sacramento. È necessario pertanto che il luogo in cui vengono conservate le specie eucaristiche sia facilmente individuabile, grazie anche alla lampada perenne, da chiunque entri in chiesa. A tale fine, occorre tenere conto della disposizione architettonica dell'edificio sacro: nelle chiese in cui non esiste la cappella del Santissimo Sacramento e permane l'altare maggiore con il tabernacolo, è opportuno continuare ad avvalersi di tale struttura per la conservazione ed adorazione dell'Eucaristia, evitando di collocarvi innanzi la sede del celebrante. Nelle nuove chiese è bene predisporre la cappella del Santissimo in prossimità del presbiterio; ove ciò non sia possibile, è preferibile situare il tabernacolo nel presbiterio, in luogo sufficientemente elevato, al centro della zona absidale, oppure in altro punto ove sia ugualmente ben visibile. Tali accorgimenti concorrono a conferire dignità al tabernacolo, che deve sempre essere curato anche sotto il profilo artistico. Ovviamente è necessario tener conto di quanto afferma in proposito l'Ordinamento Generale del Messale Romano. Il giudizio ultimo su questa materia spetta comunque al Vescovo diocesano». Qui inizia il compito del giurista, il quale è chiamato a dare concretezza in termini di giustizia intersoggettiva (*sub specie iusti*) a quanto, nel summenzionato documento, viene esposto in termini di necessità, di dovere o di semplice opportunità.

Il discorso è tanto più serio ed urgente a fronte di non poche forme – o di non pochi tentativi – di privatizzazione o di strumentalizzazione della liturgia,

la quale deve invece essere correttamente intesa come lo spazio e il tempo dell'irrompere e della manifestazione del divino nella dimensione umana e dell'incontro trasformante con esso. Nella liturgia, di fatto, talvolta non rifulge più lo *splendor veritatis*, ma diventa un bizzarro laboratorio o un mezzo per imporre a degli smarriti o indifferenti fedeli le proprie fisime. A tale riguardo, il Codice giustamente ricorda che «le azioni liturgiche non sono azioni private, ma celebrazioni della Chiesa stessa [...] popolo santo radunato e ordinato sotto la guida dei Vescovi [...]» (can. 837 § 1).

Tutto ciò trova un'esauriente risposta nell'opera di cui ci stiamo occupando. L'Autore, inoltre, si è assai intelligentemente preoccupato di impostare la trattazione dei diversi contributi secondo una scansione per quanto possibile omogenea. Ciò aiuta non poco la lettura o la consultazione del volume. I singoli capitoli si aprono con un breve inquadramento storico-concettuale e disciplinare-normativo dell'elemento architettonico che viene considerato. Viene poi esposta l'enucleazione del contenuto di giustizia e dei principi regolativi insiti nella fattispecie; segue la determinazione delle caratteristiche tipologiche del bene e dei requisiti logistici fissati; si esaminano quindi i principali rapporti obbligatori dedotti, distinguendo frequentemente i doveri specifici di tutela della gerarchia da quelli diffusi dei fedeli; infine si considera in modo sintetico l'entità e l'estensione delle condotte richieste.

Non minore attenzione viene riservata dall'A. a quelli che possono essere definiti gli "attori" che interagiscono nella progettazione e nella realizzazione delle *res sacrae* di cui ci stiamo occupando. Giustamente viene evidenziato il ruolo del Vescovo diocesano, il "liturgo per

eccellenza" (CD, 14; SC 41 e, da ultimo, Esort. Apost. *Sacramentum caritatis*, 39), il primo dispensatore dei misteri di Dio nella Chiesa particolare, a cui è affidata, la guida, la promozione e la custodia di tutta la vita liturgica (CD, 15; SC 41; Istr., *Redemptionis sacramentum*). Il suo compito è di primo piano non solo per ciò che si riferisce alla vigilanza sull'utilizzo di una determinata *res sacra*, ma anche nel momento della sua progettazione e realizzazione. L'A. afferma infatti che «la bellezza e l'armonia formale del sacro [...] rifulge nell'insopprimibile assicurazione del decoro e della perfezione qualitativa del manufatto e modula tutta la concezione dello spazio. Il *pulchrum* non è solo un connotato estetico e un'opportuna aggiunta decorativa, ma l'elemento privilegiato e spesso più diretto di accesso e di contatto con lo splendore del divino; un eccesso di sfarzo o di pomposità rischiano tuttavia di offuscare l'infinita semplicità e attraenza del mistero cristiano» (p. 40). Da questo punto di vista, la conoscenza e lo studio del libro del quale ci stiamo qui occupando, risulterà assai utile anche agli architetti ed agli ingegneri, professionalmente ineccepibili, ma assai spesso del tutto digiuni delle più elementari nozioni di teologia e di liturgia, per non dire di che cosa sia la Chiesa stessa. Non solo il Vescovo ha un ruolo di rilievo, ma la stessa comunità cristiana, la quale, nel rispetto dei ruoli e dell'autorità costituita, deve prendere responsabilmente parte alla salvaguardia e allo sviluppo dell'assetto dei luoghi sacri (p. xvii). Il dialogo ed il confronto tra i diversi soggetti agenti, ciascuno nell'ambito delle proprie competenze e delle rispettive responsabilità, sono comunque il percorso obbligato in vista di risultati validi e rispettosi della giustizia intersoggettiva.

Lo studio, che è condotto principalmente in riferimento al Codice di diritto canonico della Chiesa latina, si arricchisce di opportuni e mirati riferimenti al Codice dei canoni delle chiese orientali. L'A., adottando un linguaggio molto sorvegliato e ben calibrato, peraltro richiesto dalla stessa materia, utilizza, con intelligenza, un metodo autenticamente interdisciplinare (o di "complementarietà scientifica"), nel quale, diritto, liturgia, teologia, architettura, arte e storia non si limitano a procedere in modo autonomo su percorsi paralleli, e, talora, casualmente ammiccantesi, ma convergono nell'illuminare e nello spiegare i diversi argomenti trattati, consentendo una comprensione più profonda ed appagante dei singoli aspetti, anche quando di essi non v'è quasi traccia nel CIC e nella letteratura canonistica (è il caso, per es., dell'ambone, della sede di presidenza o della custodia degli oli sacri).

ALBERTO PERLASCA

PÉTER ERDÖ, SZABOLCS A. SZUROMI (Ed.), *Proceedings of the Thirteenth International Congress of Medieval Canon Law, Esztergom, 3-8 August 2008*, Monumenta Iuris Canonici, Series C: subsidia, vol. 14, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 2010, pp 848.

L'INTERÊT du volume publié il y a désormais un an, est de donner une vue d'ensemble de la discipline, sous ses différentes formes de recherche ou d'approche: paléographie, histoire sociale, politique, histoire de la théologie, de la liturgie; bref, c'est, une fois de plus, à l'occasion de la parution de ces actes, le moment de considérer le droit dans toutes ses déclinaisons (droit des procès,

droit matrimonial, patrimonial, droit pénal, droit constitutionnel). Il en résulte une vision certes chaotique, mais précisément aussi pour cela riche et nuancée, sur une période ample. La taille de l'entreprise se reflète dans le volume et sans doute dans la difficulté d'organiser les contributions. Le plan chronologique adopté par les éditeurs se révèle néanmoins le plus approprié. On ne proposera ici qu'un aperçu de certaines conférences sélectionnées pour les actes.

Les conférences prononcées au cours des sessions plénières font l'objet d'un chapitre spécial. Martin Brett ("The Bishop's Charter and the Law in Twelfth-Century England") utilise le corpus des actes des évêques des provinces de Canterbury et York au cours de la période 1066-1200 et souligne, en dépit des apparences, la pénétration du droit romain et des collections canoniques. Charles Donahue, reprenant certaines conclusions de son livre, *Law, Marriage and Society in the Late Middle Ages* (2007), compare le cadre juridique des mariages en Angleterre et dans les régions franco-belges. Il note que les différences ne relèvent pas seulement de l'aspect juridique ou institutionnel et ne dépendent pas des conditions économiques, mais bien de la façon dont les peuples se perçoivent eux-mêmes, le système anglais paraissant plus individualiste. On recommandera en particulier la lecture de la contribution d'Anne J. Duggan («Making law or not»). L'auteur montre comment les décrétales furent transmises et utilisées de façon immédiate, à côté du Décret. L'analyse des trois collections de Worcester, London et Canterbury prouve une intention délibérée d'enrichir et de clarifier le corps d'autorités déjà à la disposition des évêques et de partager ce matériel avec leurs collègues. Il s'ensuit

un échange de ces sources entre les curies et les centres académiques. Une telle circulation ne dépend pas d'une directive papale, mais il s'agit plutôt d'un processus qui commence dans les diocèses et qui est dominé par les préoccupations des prélats régionaux et de leurs juristes. Les textes sont donc sélectionnés et glossés. Dans un autre registre, Richard H. Helmholz ("Conscience in the Ecclesiastical Court") recherche l'influence de la notion de conscience à partir de l'étude de la jurisprudence des tribunaux ecclésiastiques. La conscience ne correspond pas au droit d'un individu, mais est plutôt comprise comme la source d'une obligation pour les personnes impliquées dans un litige. La «conscience» est une aide pour la loi, elle ne la substitue pas. Anne Lefebvre-Teillard, à partir de l'analyse textuelle, établit que l'apparat *Ecce vicit Leo* peut être attribué à Petrus Brito, et que ce dernier a bien lu le Décret et que c'est cette *lectio* qui est consignée dans l'apparat *Ecce vicit Leo*.

Enfin, Carlos Larrainzar, dans "Métodos para el análisis de la formación literaria del Decretum Gratiani. "Etapas" y "esquemas" de redacción" poursuit une réflexion fertile sur les méthodes de recherche et pose des questions qui, sans être originales, n'en restent pas moins pertinentes: Que rechercher, comment, avec quelles méthodes? Comment choisir les manuscrits? Une édition de ce qui est aujourd'hui considéré comme la *première rédaction* est-elle nécessaire? L'auteur remarque que l'effort de digitalisation a changé les méthodes de travail et permet un travail plus facile de comparaison entre les manuscrits, de telle sorte qu'une édition critique préliminaire a moins de sens dès lors qu'il est techniquement possible d'étudier directement les manuscrits: «une édi-

tion sûre du *Decretum Gratiani*? Existe-t-il une méthode plus sûre que l'utilisation directe des codex?». La question de fond n'est plus celle de l'urgence d'une édition critique mais réside davantage dans une interrogation diachronique du processus de formation du *Decretum*. Et qu'entend-on par *Decretum Gratiani*? L'auteur propose de s'intéresser davantage au discours littéraire: la maturité doctrinale de la textualité est un point de contraste utile pour distinguer les étapes de la formation du discours, au-delà des hypothèses philologiques issues de lecture concordante ou discordante des codex. L'auteur propose donc des études thématiques, sectorielles et interdisciplinaires des contenus du *Decretum*, qui permettent de distinguer des unités littéraires sectorielles: une dizaine de monographies avec leurs respectives éditions de travail des textes.

Le deuxième chapitre ouvre la partie chronologique de ces actes, en regroupant des études portant sur la période antérieure au *Décret*. Karl-Georg Schon („Zur Frugeschichte der falschen Dekretalen Pseudoisidors“) établit que la version abrégée des fausses décrétales naquit à la fin de la période des falsifications et non à son début (contre la thèse de Klaus Zechiel-Eckes). Bruce Brasington ("Visual Glosses in a Manuscript of Ivo of Chartres Decretum") analyse des images d'un manuscrit contenant une version abrégée du *Decretum* d'Yves de Chartres (Lincoln, Cathedral Library Ms 193). Ces illustrations n'obéissent pas à un programme particulier et ne s'inscrivent pas dans une tradition particulière. Elles sont plutôt spontanées, s'adaptent à l'espace laissé par le texte. Assez simples, elles ont pour but d'illustrer, de mettre certains passages et certains canons en relief. Luca Loschiavo,

dans "La riforma gregoriana e la riemersione dell'Authenticum. Un'ipotesi in cerca di conferma" retrace la diffusion de l'*Epitome Iuliani* en Europe au cours du haut moyen âge. On lui attribua dans un premier temps la valeur d'un texte légal, avant qu'elle ne fût mise de côté au cours du XIIe siècle, dans le cadre de la «renaissance juridique», et substituée précisément par l'*Authenticum* ou *Liber authenticorum*, collection plus développée et plus fidèle aux *Novellae* de Justinien. La substitution ne fut néanmoins pas immédiate, en raison de l'obscurité de certaines traductions défectueuses de l'original grec. Il est même possible que Gratien eût recours au début, surtout, sinon de façon exclusive, au texte de l'*Epitome Iuliani*. Les citations de l'*Authenticum* dans le *Decretum* furent sans doute des ajouts postérieurs. Les textes intégraux de Justinien réapparurent à la faveur des thèses réformatrices de Grégoire VII. Kriston R. Rennie ("The Collectio Burdegalensis: A Poitevin Collection?") établit que la collection semble avoir plutôt une importance locale et non un but de réforme. La présence de la législation grégorienne dans cette collection montre la transmission réussie de la législation romaine au Nord des Alpes, grâce à la présence de légats pontificaux aux conciles régionaux (Hugues de Die et Amatus d'Oloron). Il reste difficile d'établir un lien direct entre cette collection et Poitiers. Frank Roumy analyse «Une collection canonique méconnue: l'Epistola xiv d'Abbon de Fleury» et en fournit une édition critique en annexe. Joaquin Sedano, ("The Manuscript Tradition of the Collection in Ten Parts") montre la proximité de cette dernière collection avec la *Panormia*: il s'agirait d'une révision de la *Panormia* mise à jour et augmentée.

Christof Rolker ("Ivo of Chartres and the Panormia: the Question of Authorship Revisited") fournit sans doute la contribution la plus audacieuse de cette partie puisqu'il remet en cause, à partir d'une analyse comparée du *Decretum* et de la *Panormia* avec le *Prologue* et la correspondance d'Yves de Chartres, le fait que le *Decretum* fût une compilation préparatoire de la *Panormia*, comme l'affirmait Paul Fournier. Cristof Rolker montre au contraire que la *Panormia* n'est pas d'Yves de Chartres et ne correspond pas en outre à son approche du droit canon. Le compilateur y a recours à d'autres sources (*Collection en quatre livres*, collection de l'Arsenal), mais il n'utilise pas les sources qui se trouvent à l'origine du *Decretum*. Enfin, s'il est vrai que la *Panormia* montre plus de cohérence que le *Decretum*, cette cohérence même constitue un argument supplémentaire contre l'attribution de la *Panormia* à Yves. La *Panormia* révèle une conception différente de la tradition canonique: elle vise à réduire les contradictions apparentes entre les canons, alors qu'Yves préfère présenter à ses lecteurs la gamme entière des réponses, parfois discordantes que la tradition canonique a pu livrer, sans vraiment chercher à les harmoniser. On retrouve la même orientation dans ses lettres ainsi que dans le *Prologue*: Yves y explique que pour lui, les principes de la loi canonique ne dépendent pas de l'unité doctrinale des textes en présence. L'harmonie doit plutôt être trouvée *derrière* les textes. L'approche d'Yves serait par conséquent bien différente de celle d'Abélard, Gratien ou du compilateur de la *Panormia*. Les conclusions de Rolker ouvrent ainsi de nouvelles perspectives pour la recherche, une nouvelle orientation: les relations entre la réforme papale du XI^e

siècle et le principal courant d'enseignement du droit au XII^e siècle sont affaiblies. La réception des réformes de Grégoire VII dans le droit canonique semble avoir été plus modeste que ne le prétend Fournier dans son *Histoire du droit canonique*. Cette remarque constitue cependant plus une opportunité qu'un réel problème: au lieu de présenter l'histoire de l'enseignement théologique et juridique comme un chemin univoque vers la scholastique et l'université, on peut aussi étudier des développements alternatifs. Yves a une interprétation pastorale de la loi. Pour lui, la loi n'est pas un système cohérent de normes, mais un édifice composé de traditions différentes en fonction des situations. La loi n'était pas faite pour le juriste mais pour le pasteur.

Le troisième chapitre rassemble les études autour du *Décret* de Gratien et des sources contemporaines au *Décret*. Uta-Renate Blumenthal s'intéresse à un nouveau manuscrit des *Exceptiones legum Romanorum Petri* (Codex Lleida, Arxiu de la Catedral R 21), Enrique de Leon étudie l'abréviation *quoniam egestas* du *Décret* de Gratien. Titus Lenherr, («Langsame Annäherung an Gratians Exemplar der *Moralia in Iob*») analyse 6 extraits des *Moralia in Iob* de Grégoire le Grand que cite Gratien. Mary E. Sommar livre une étude stimulante sur la condition des *servi ecclesiarum* dont elle montre qu'elle fut à la fois meilleure et pire que celle des autres *servi*. Son analyse concerne les domaines du mariage et de l'ordination. Fondamentalement, la question des *servi ecclesiarum* est une question de propriété, qui dépend de la réglementation de l'aliénation des *res ecclesiae*. José Miguel Viejo-Ximénez, («Costuras y descosidos en la versión divulgada del Decreto de Graciano»)

montre que le *Decretum vulgatum* est un patchwork, dont le plan original fut modifié au cours de phases successives que l'on a pu reconstituer en «suivant les coutures», à partir des *concordia* plus brèves (Admont, Aa, Barcelone, Bc, Florence, Fd et Paris P Pfr): mais ces derniers sont eux-mêmes des patchworks qui, s'ils nous rapprochent du «premier Gratien» ne sont pas le «Gratien original». «Identifier les coutures» c'est remonter aux origines toutefois incertaines de ce qui fut le *Décret* de Gratien. Le schéma «2 œuvres / 2 corps de sources / 2 auteurs» ou bien le modèle typologique «première rédaction» / «deuxième rédaction» n'offre pas une réponse correcte susceptible d'expliquer la *Redaktionsgeschichte* de cette œuvre. John Wei, («Penitential Theology in Gratian's *Decretum*») revient sur la raison de la présence du *De penitencia* dans le *Decretum*. Certes, Gratien n'était pas seulement un juriste: il était aussi un théologien. Mais le *De penitencia* apparaît comme un dialogue entre Gratien et un théologien contemporain anonyme. Gratien le théologien prépare le chemin à Gratien le juriste.

Le quatrième chapitre regroupe les contributions sur les sources et les auteurs classiques postérieurs à Gratien. Pier V. Aimone («Osservazioni sulla relazione tra la *Summa Simonis* e la *Summa Lipsiensis*») met en évidence l'étroite relation entre les deux sommes qui se situent dans une même optique d'ouverture au droit nouveau, œuvre du souverain pontife. Michèle Bégou-Davia s'intéresse à l'*inventarium iuris canonici* (1300) de Béranger Frédol. Brigitte Hotz («Libri cancellarie spätmittelalterlicher Päpste») étudie les relations entre les collections de constitutions papales et les règles de chancellerie en tant que

types de sources normatives parentes au XIV^e siècle. Waltraud Kozur („Die Dekret- und die Quaestionensumme des Magister Honorius im Lehrbetrieb des 12. Jahrhunderts“) souligne que les deux sommes manifestent leur proximité à une activité d’enseignement et donnent des indications sur le déroulement de cette dernière: exposition d’un cas, explication des concepts, lieux parallèles, opinions contradictoires qu’il s’agissait d’ordonner sous la forme d’objections et de réponses. Peter Landau (“The School of Canon Law in Cologne during the 12th Century (Summary)”) résume les débuts de l’école de droit canonique de Cologne qui ne dura seulement que 20 ou trente 30 ans au cours de la seconde moitié du XII^e siècle.

Le cinquième chapitre rassemble neuf études autour du thème, volontairement large des «doctrines et pratique du droit canonique classique». Brigitte Basdevant-Gaudemet, propose une analyse sur l’archidiacre et le gouvernement local de l’Église d’après la législation conciliaire (milieu XII^e-milieu XIII^e siècle). James A. Brundage dans “The Case of the Shrinking Client: A Study in the Professional Vocabulary of Medieval Lawyers” montre qu’à la fin du XII^e siècle, se produit un changement dans la façon dont les avocats désignent leurs clients, lié à la perception grandissante de l’importance de la tâche du juriste dans la société, tel un chevalier qui combat avec les armes de la parole et qui peut à bon droit revendiquer des privilèges de la part des communes italiennes (exonération de taxes, d’obligations civiles). de telle sorte qu’à la fin du XII^e siècle, juges, avocats, procureurs, notaires forment un groupe professionnel de la haute société. Le Cardinal Peter Erdö analyse la cause de Sainte Élisabeth de

Hongrie dans le contexte du développement des procès en canonisation au cours du XIII^e siècle. Joseph Goering (“Bishops and Reform in Aragon, 1076-1126”) traite de la *Collectio tarraconensis*, une des plus importantes collections produite par les plus proches cercles de Grégoire VII à la fin du XI^e siècle, en particulier pour les documents qu’elle contient: la seule copie complète du *Dictatus papae* en circulation en dehors du *register* de Grégoire VII, une rédaction de la *Donatio Constantini*, ainsi que d’autres documents notables. Elle fournit un exemple intéressant de la façon dont le droit canonique était collecté et utilisé dans des diocèses périphériques. Thomas Izbicki étudie les normes sur la protection de la sainte Eucharistie à partir d’un canon du IV^e concile du Latran, *Statuimus*, ainsi que des commentaires imprimés. John Phillip Lomax (“Lupus duplex: Frederick II, Gregory IX, and the “Widowed Churches” of Sicily) revient sur les problèmes en cas de vacance du siège épiscopal, de plus de 3 mois, à partir de la situation du royaume de Sicile et des prérogatives de son roi, Frédéric II, lorsqu’il revendiqua les *regalia*. Hans-Joachim Schmidt (“The Foundation of the ecclesiastical province of Prague: pattern of argumentation”) parle des relations entre le territoire d’un royaume et la province ecclésiastique. Steven A. Schoenig (“Withholding the Pallium as a Tool of the Reform”) souligne que le pallium fonctionnait comme instrument de contrôle du Pape sur les prélats se trouvant dans des régions éloignées.

Dans le prologue des actes, le cardinal Peter Erdö soulignait l’orientation particulière de certaines réflexions de ce 13^e congrès international de droit canonique qui répondait au titre: «droit canonique occidental et Églises orien-

tales». Le cardinal Erdö affirmait qu'il s'agissait non seulement d'analyser l'influence du droit canonique latin sur les Églises d'Orient ou encore les dispositions du droit occidental qui ont pour objet les Églises orientales, mais divers aspects de l'échange culturel et de leur interdépendance. Dans la profusion des contributions, cette orientation initiale des travaux aurait pu être oubliée: elle ressort néanmoins dans une partie des actes spécialement dédiée à des études sur le sujet, «Western Canon Law and Eastern Churches». Nicolas Alvarez de las Asturias y analyse la manière dont les conciles grecs furent connus en Occident au cours du haut moyen âge: la *collectio Lanfranci* donne un exemple des particularités textuelles qui peuvent illustrer à quel point le processus de transmission donnait lieu à différentes versions des mêmes canons conciliaires ("The Greek Councils in the Collectio Lanfranci"). Norbert Brieskorn analyse la façon dont le *Liber Extra* organise les relations entre les Orthodoxes grecs et l'Église dans le domaine de la réception des sacrements («„Licet Graecos (...)“ – wie der Liber Extra die Beziehungen zur griechisch-orthodoxen Kirche regelt»). Le rôle de saint Pierre-Damien au cours la période consécutive à la controverse du *Filioque*, est analysé du point de vue des idées théologiques. Christian Lohmer souligne la façon dont le saint suivit les raisonnements des Pères de l'Église pour appuyer la primauté du pape dans «Norms in East and West: Eastern Influences and Correspondence with Byzantium in the Writings of the Italian Reformer Peter Damian (1007-1072)». On mentionnera également entre autres la contribution de Roger E. Reynolds, «The Influence of the Eastern Patristic Fathers on the Canonical Collections

of South Italy in the Eleventh and Early Twelfth Centuries» qui montre que les collections occidentales n'ont que peu de canons venant des Pères.

Les deux derniers chapitres rassemblent les contributions sur le droit canonique au cours de la fin du moyen âge et au début de l'époque moderne, ainsi que 4 contributions de nature plus variée. On citera enfin le beau texte de Stephan Haering à la mémoire de Rudolf Weigang, qui permet de placer l'ensemble de ces contributions, dans toute la variété de leurs approches et de leurs intérêts dans la continuité de l'effort de recherche sur un thème et une période qui ne cessent de dévoiler leurs richesses.

THIERRY SOL

ROBERTO FUSCO e GIANCARLO ROCCA (a cura di), *Nuove forme di vita consacrata*, Urbaniana University Press, Roma, 2010, pp. 304.

IL volume raccoglie gli atti del convegno su *Le nuove forme di vita consacrata e le nuove comunità*, svoltosi tra il 5 e il 6 ottobre 2007 a Roma, presso la Pontificia Università Urbaniana, con il patrocinio della medesima. Per la prima volta nella storia della Chiesa, il convegno, organizzato dalla Fraternità Francescana di Betania e dal Coordinamento Storici Religiosi, ha permesso di rendere ufficialmente visibile "l'importante realtà delle nuove forme di vita consacrata, le quali, ormai – lo riconosce mons. Vincenzo Bertolone facendo un bilancio dell'evento – sono una parte non trascurabile del tessuto ecclesiale" (p. 227). Il fenomeno è stato attentamente sondato da vari punti di vista (canonico, teologico, sociologico, storico), interpellando illustri esperti del mondo accademico

come pure i diretti interessati, i membri di tali nuove forme di vita consacrata. In tal modo, lo studio presenta una visione sufficientemente oggettiva del fenomeno religioso ancora in evoluzione, “un quadro generale ricco e vario” (p. 19), secondo il card. De Paolis, senza tuttavia alcuna pretesa di esaustività.

D'altra parte, il rigore dell'opera sembra suffragato anche dai risultati raccolti nel volume che lo accompagna, il *Primo censimento delle nuove comunità*, edito come il precedente dalla Urbaniana University Press nel 2010, e dalla sostanziale risonanza positiva che il volume ha potuto registrare grazie alla presentazione ufficiale che ne è stata fatta il 23 novembre 2010 presso la Pontificia Università Urbaniana e il 27 gennaio 2011 presso la Pontificia Università Gregoriana di Roma (cfr. C. Di Cicco, *Nuove forme di vita consacrata: Mille strade per la perfezione. Una più avvertita esigenza di trasparenza e semplificazione*, in *L'Osservatore Romano*, 2 febbraio 2011, p. 5).

Il volume si compone di tre parti di grandezza eterogenea: la prima, più sostanziosa (pp. 13-233), raccoglie i contributi dei vari relatori secondo l'ordine cronologico dei loro interventi durante il convegno. Lo stile non è sempre quello che ci si attenderebbe da un articolo scientifico (si veda in particolare il contributo di mons. Bertolone dal tono alquanto pastorale). I testi nascono infatti per una comunicazione diretta, orale, non certo immediatamente per lo scritto e i curatori hanno scelto di mantenersi quanto più possibile fedeli allo *Sitz im Leben* originario di tali interventi orali. La bibliografia sull'argomento, sufficientemente completa, anziché nel presente volume, è inserita alla fine del citato *Primo censimento delle nuove comunità* (pp. 327-344).

All'introduzione dell'allora prefetto della Congregazione per gli Istituti di Vita Consacrata e le Società di Vita Apostolica (CIVCSVA), card. F. Rodé, *La vita consacrata nel processo culturale in Occidente*, seguono dodici articoli di argomento teologico-canonico (V. De Paolis, V. Bertolone, G. Ghirlanda, L. Sabbarese, A. Montan, G. Rocca, J. Torres) e storico-sociologico (M. Torcivia, O. Landron, G. Andenna, P. Wittberg, L. Oviedo), di spessore e interesse diffusi. Chiude questa prima sezione il breve bilancio summenzionato di mons. V. Bertolone, allora vescovo di Cassano all'Jonio.

La seconda parte (pp. 235-263) si compone invece delle auto-presentazioni di alcune nuove comunità, un campione di sei realtà, alcune di indole più marcatamente contemplativa (Comunità “Figli di Dio”, Comunità Mariana - Oasi della Pace), altre più attivamente impegnate nella missione e nel sociale (Famiglia Ecclesiale “Missione Chiesa-Mondo”, “Seguimi”, Comunità Amore e Libertà), altre ancora con una conformazione contemplativo-missionaria (Fraternità Francescana di Betania).

La terza parte (pp. 265-299) raccoglie alcuni significativi documenti, che hanno a che fare con l'iter di approvazione pontificia di alcune di queste realtà: si tratta anzitutto dei *Criteri per l'approvazione di “nuove” comunità e schema generale delle costituzioni*, un documento importante e purtroppo ignorato da molti, che riassume i risultati del congresso tenutosi il 26 gennaio 1990 presso la CIVCSVA. Segue quindi la pubblicazione dei fac-simile di sei decreti varati dalla stessa CIVCSVA per l'approvazione di sei nuovi istituti religiosi, e di altri otto decreti del Pontificio Consiglio per i Laici (PCL) per l'erezione di otto nuove comunità ad associazione internaziona-

le (privata o pubblica) di fedeli di diritto pontificio.

Sul versante canonico, il peso maggiore è dato indubbiamente alla retta interpretazione del can. 605 del CIC 1983. De Paolis (*Le nuove forme di vita consacrata*, pp. 19-38), ravvisa che ad essere chiamato in causa è anzitutto il concetto di “nuove forme di vita consacrata”. Stando ad una rigorosa disamina del testo codiciale, la novità di tali comunità va intesa in senso forte, deve trattarsi cioè di un modo di professare i consigli evangelici sostanzialmente diverso rispetto a quello supposto dai cann. 573, 603-604: la novità di cui parla il can. 605 riguarderebbe pertanto il “genere” e non soltanto la “specie” di vita consacrata. In altri termini non si tratterebbe di un *nuovo istituto*, ma appunto di una *nuova forma*, diversa anche da quella dell’istituto religioso o secolare. Tale novità reclamerebbe giustamente l’approvazione diretta del Legislatore Supremo, che solo può introdurre nell’ordinamento canonico nuovi istituti giuridici per la Chiesa universale. Tuttavia la prassi seguita dalla CIVCSVA per il riconoscimento di alcune nuove comunità (per l’esattezza sei, quelle approvate fino al 2003) sembra smentire questa linea interpretativa, dal momento che “le sei istituzioni dichiarate di diritto pontificio rientrano sostanzialmente nella legislazione codiciale e non costituiscono propriamente una nuova forma di vita consacrata” (p. 35), ma nuovi istituti che “si organizzano [...] in maniera diversificata dalle norme del CIC” (Annuario Pontificio 2007, p. 1945). Una simile valutazione pare confermata anche dall’analisi dell’Annuario Pontificio 2007 che annovera sei “nuove forme” sotto il titolo di *Altri istituti di vita consacrata*, benché tra di esse vi sia una comunità di vergini consacrate

(“Servidoras”), istituite a norma del can. 604, e un normale Istituto religioso con un ramo maschile e un ramo femminile, la “Famille Monastique de Bethléem, de l’Assomption de la Vierge et de Saint Bruno”. L’annotazione critica in merito ad una prassi giurisprudenziale piuttosto fluida e incerta viene rimarcata da vari relatori, non ultimo da J. Torres, ex-sottosegretario della CIVCSVA, in un breve contributo dal taglio storico-canonico (*Criteri di approvazione delle nuove comunità. La prassi della Congregazione per gli Istituti di Vita Consacrata e le Società di Vita Apostolica*, pp. 219-225). De Paolis, in definitiva, ripropone un concetto di *novitas* applicato alla vita ascetica religiosa assolutamente condivisibile ma in realtà poco conosciuto in ambito ecclesiastico cosicché vengono giudicate nuove “anche le forme antiche” che “si relazionavano, in modi diversi, con l’alterità di persone e di stati di vita. Forse possiamo parlare di una via che si va aprendo in *noviter*” (p. 17).

Dopo l’acuta ouverture dell’ex-Presidente della Prefettura degli affari economici della Santa Sede, spetta a V. Bertolone (*Nuove comunità e vita consacrata*, pp. 39-53) e a G. Ghirlanda (*Nuove forme di vita consacrata in relazione al can. 605*, pp. 55-74) il compito di ribadire che tali nuove forme devono essere comunque di vita consacrata, devono cioè ripresentare “gli elementi essenziali, teologici e canonici, che sono propri della *vita consacrata*” (*Vita Consecrata* (VC) 62), elementi stabiliti, come noto, dal can. 573. Mentre però l’attenzione di Bertolone si concentra sulla funzione di discernimento, aiuto e tutela dei vescovi diocesani nei confronti delle nuove comunità (can. 605), Ghirlanda propone, in via incoativa, due soluzioni al problema della configurazione canonica delle stes-

se: federazione di rami distinti oppure unica realtà con moderatori per ogni ramo, con la possibilità, in entrambi i casi, di avere un'associazione di sposati aggregati alla federazione o all'istituto. Facciamo notare però che, perlomeno nel primo caso, sfumerebbe la presunta *novità di genere* supposta dal De Paolis. Rimane esclusa, invece, la piena incorporazione delle coppie di sposi, come ormai chiaramente affermato da VC 62. Infine, Ghirlanda (contraddicendo però la menzionata proposta di una federazione di rami religiosi, già prevista dal CIC), ribadisce che l'atto di approvazione delle nuove forme è di competenza esclusiva del Romano Pontefice e non della CISVCSVA, in quanto tale atto "comporta un giudizio magisteriale, e quindi un conseguente atto legislativo di natura universale" (p. 56).

A complicare ulteriormente il panorama giurisprudenziale, interviene la difficoltà, sperimentata più volte nel passato, di capire se una nuova comunità cada sotto la giurisdizione del PCL o della CISVCSVA, dal momento che alcuni istituti, che preferivano essere approvati dal PCL, di fatto hanno conservato la professione dei consigli evangelici, tipica di una famiglia religiosa (si veda il caso delle Beatitudini). D'altronde, alcune comunità, riconosciute come associazioni pubbliche di fedeli di diritto pontificio, nei loro statuti conservano numerose allusioni al linguaggio e all'esperienza della vita consacrata. Su questa problematica intervengono G. Rocca, (*Pontificio consiglio per i Laici e Congregazione per gli Istituti di Vita Consacrata e le Società di Vita Apostolica*, pp. 215-217) e A. Montan (*Vie di santità, vita fraterna e forme di adesione al gruppo in alcune nuove comunità approvate dal Pontificio Consiglio per i Laici*, pp. 179-214). Quest'ultimo, nel

suo ampio studio, analizza gli statuti di quattro associazioni internazionali riconosciute dal PCL ("Gruppo Seguimi", "Memores Domini", "Istituzione Tere-siana", "Comunità Missionaria di Villaregia"), per mostrare "l'autocomprensione che le aggregazioni laicali hanno di se stesse all'interno dell'ordinamento canonico vigente e come definiscono la propria identità" (p. 180). Montan si confronta con il tema della via di santità, proposta da tali costituzioni, per poi studiare la peculiare esperienza di fraternità veicolata dagli stessi testi giuridici e il percorso di adesione e di dimissione dalla medesima aggregazione. L'indagine mostra l'estrema duttilità del diritto associativo canonico (cann. 298-329), per valorizzare al meglio le nuove vie di santità, ciascuna nella propria specificità. Tuttavia la dottrina teologica e canonica si trova ancora inadeguata dinanzi alla sfida posta dalla nuove comunità e ciò principalmente su tre fronti: (1) la loro composizione mista ("rispetto alle precedenti forme associate, quelle nuove compongono e quindi includono membri laici e membri chierici, donne e uomini, celibi e coniugati, con diversa titolarità e soggettività sia di doveri e diritti, sia di incorporazione", p. 211), (2) il concetto analogico di consacrazione che esse impiegano, e quindi (3) il modo di intendere e di assumere i consigli evangelici, assai variegato.

Da questo vasto ventaglio di interventi, come scrive Ghirlanda, traspare una "situazione di incertezza e confusione" (p. 71), che esige probabilmente un intervento diretto da parte del Legislatore Supremo. Tuttavia i presenti contributi hanno indubbiamente il merito di mettere in luce i punti salienti della questione con sufficiente acribia e completezza. Tra questi ci pare di poterne evidenziare

tre: (1) il problema della nomenclatura “nuove forme di vita consacrata” ed altre analoghe e il loro preciso significato; (2) i criteri da applicare per l’approvazione delle nuove forme; (3) la natura laicale o religiosa di tali istituzioni ed il conseguente chiarimento della competenza del PCL o della CISVCSVA per l’approvazione delle stesse istituzioni.

Accanto a queste problematiche, che potremmo definire basilari, ne emergono altre, sempre sul versante della discussione canonica. Alludiamo principalmente alla spinosa questione dell’autorità all’interno di un istituto misto, specie quando “una moderatrice suprema” si trova ad esercitare potestà sui membri chierici del medesimo istituto, di norma, stando alla prassi della CIVCSVA, attraverso un vicario chierico che, a sua volta, riceverebbe la necessaria potestà direttamente dall’Autorità Suprema della Chiesa; tale eventualità si presenta alquanto contraddittoria poiché verrebbe meno l’istituto vicariale “se il titolare proprio non può esercitare potestà in uno o più ambiti specifici del suo governo, perché privo del fondamento che in questo caso è l’ordine sacro” (p. 194). A parlarne è il prof. L. Sabbarese (*L’autorità nelle nuove comunità*, pp. 91-112), il quale pone la questione nei termini dei soggetti abili ad assumere ed esercitare la potestà di governo. A suo avviso, uno dei criteri-guida in questo difficile discernimento potrebbe essere quello del “progetto originario del fondatore”, di cui parla VC 61 proprio in merito agli istituti misti (“in tali istituti sia riconosciuta a tutti i religiosi parità di diritti e di obblighi, eccettuati quelli che scaturiscono dall’ordine sacro”), mentre sollecita al contempo che si giunga ad una precisazione della natura della potestà che i diversi superiori possono eserci-

tare all’interno delle diverse associazioni per non incorrere in atti giuridicamente nulli, oltre che potenzialmente nocivi.

Il fatto è – e lo mettono ben in evidenza gli articoli di natura sociologica – che ci si trova di fronte ad una realtà tutt’ora in evoluzione, estremamente vitale e variegata, che supera la normale classificazione codiciale. D’altra parte, ci si potrebbe anche chiedere – come sembra suggerire lo storico G. Andenna dell’Università Cattolica di Milano (*Uomini e donne in comunità in età medievale*, pp. 131-139) – se non ci troviamo di fronte ad un moderno revival dell’antica simbiosi di monaci e monache, tipica dei monasteri doppi. Di fatto, la storia medievale certifica che “vi è stata una continua e incessante attuazione della vita simbiotica doppia, ma nel contempo si può affermare che essa ha anche avuto profonde discontinuità” (p. 133). L’autore cita i monasteri anglosassoni dei secoli VII-IX, la fondazione di Fontevraud, l’ordine di Sant’Antonio di Vienne, nonché il monastero cluniacense di Marcigny e le monache francescane. La trattazione non sembra però abbastanza approfondita, sicché le conclusioni a cui approdano alquanto tendenziose e con qualche imprecisione rilevante o inspiegabile silenzio. Sarebbe forse stato meglio concentrarsi su un singolo caso e sulla sua valenza tipologica, oppure porre a confronto due esperienze opposte e significative.

In realtà, pur in sostanziale continuità e analogia con il fenomeno della vita simbiotica medievale, le nuove comunità si iscrivono in una cornice storica del tutto particolare, quella della post-modernità e ad essa intendono offrire una risposta. Lo afferma perentoriamente il Card. Rodé nella prolusione introduttiva al convegno: “Le «nuove» forme ?

sono espressione della vita consacrata che accoglie, in tale situazione storica, le istanze profonde di ricerca di senso e di finalità ultime del cuore umano e sono testimonianza dell'accoglienza dello Spirito che ad ogni ora vivifica la storia e la sua Chiesa" (p. 16). Il rapporto tra nuove forme e post-modernità è evidenziato dall'eccellente contributo della professoressa P. Wittberg, della Indiana University (*New Religious Communities in the United States*, pp. 141-161). L'autrice, limitando la propria analisi sociologica al mondo statunitense, sonda un campionario di 165 nuove comunità sorte dopo il Concilio Vaticano II. L'analisi, condotta su attendibili dati statistici, prelevati dall'indagine condotta nel 2004 dal *Center for Applied Research in the Apostolate* della Georgetown University, permette di tratteggiare la tipologia delle nuove comunità americane e il loro impatto sociale: esse, ad esempio, presentano un orientamento marcatamente, ma non esclusivamente, contemplativo; le loro attività concernono missioni popolari, ritiri di spiritualità, gruppi di preghiera, catechesi e, in misura assai ridotta, l'insegnamento o l'impiego all'interno di ospedali; la loro spiritualità gode di una connotazione fortemente mariana; professano fedeltà al papa; conducono uno stile di vita piuttosto semplice e povero; vestono di norma l'abito religioso. Rispetto agli istituti fondati nel sec. XIX, tali comunità sembrano rispondere meglio ai bisogni attuali, tra cui la Wittberg annovera: (1) l'esigenza di recuperare uno spazio contemplativo in antitesi ai ritmi stressanti del lavoro, (2) il desiderio di verità, esposta in modo semplice e chiaro, (3) la necessità di un rapporto più diretto tra religiosi e laici, non irrigidito dal peso di eccessive istituzioni, (4) l'equiparazione tra gli stati di vita, senza

rimarcare troppo la pretesa superiorità della vita consacrata.

Nella stessa linea si muove lo studio di L. Oviedo, docente presso la Pontificia Università Antonianum di Roma (*Approccio alla realtà delle nuove fondazioni*, pp. 163-177). L'analisi sociologica si basa su un campione di dieci nuove comunità (un campione ridotto, ma sufficiente) dislocate nei dintorni della capitale italiana. Le realtà esaminate, pur professandosi rispettivamente più monastiche o più missionarie, sembrano spezzare "la tradizionale divisione tra lo stile contemplativo-stabile e lo stile più attivo e dinamico" (p. 166). Rispetto alle congregazioni tradizionali, esse manifestano livelli di rigore assai più alti (preghiera, liturgia, digiuno, silenzio, ecc.), una spiritualità di orientamento mariano-eucaristico, pronunciato rispetto verso la gerarchia della Chiesa, impegno nell'evangelizzazione. Anche la questione della tanto paventata *misteità* appare meno incidente di quanto si possa pensare, visto che quanti aderiscono alle nuove comunità provengono da un mutato contesto socio-culturale, in cui, dall'età scolare in poi, l'interazione del maschile e del femminile è semplicemente un dato di fatto. D'altra parte, è curioso notare che in tali istituti "non sono tanto i problemi affettivi a provocare le crisi o a generare instabilità e tensione, ma piuttosto problemi organizzativi e di potere" (p. 170). A giudizio del prof. Oviedo, l'attrazione che tali recenti fondazioni suscitano è motivata primariamente dal "fattore novità" che esse incarnano, come pure dal "basso livello di secolarizzazione interna" che si oppone al generale appiattimento del senso della trascendenza che talora si respira all'interno delle congregazioni tradizionali.

A proposito della eterogeneità del fenomeno delle nuove forme di vita consacrata, si mostra significativo anche il contributo di M. Torcivia su *Le fonti ispiratrici delle nuove comunità monastiche italiane* (pp. 73-90). Tra coloro che, in Italia, si appellano all'antica tradizione monastica si possono infatti identificare tre fondamentali orientamenti: (1) chi attinge sia al patrimonio orientale che a quello occidentale (e si tratta di comunità che hanno fortemente inciso sulla storia della spiritualità italiana di questi ultimi decenni: Piccola Famiglia dell'Annunziata, Comunità monastica di Bose, Comunità dei Figli di Dio), (2) chi si rifà unicamente al monachesimo benedettino (di norma piccole realtà, nate dalla secessione di qualche monaco benedettino) o (3) unicamente a quello basilicale. Ad avviso di Torcivia, che vanta una tesi di dottorato sull'argomento, questo fenomeno non può essere bollato superficialmente come "libertà di attingimento": esso dimostra piuttosto la perenne vitalità delle antiche sorgenti monastiche, che hanno permesso anche ai nostri giorni di delineare un nuovo tipo di monachesimo, maggiormente inserito nella Chiesa locale, più che mai prossimo alla vicenda drammatica dell'uomo contemporaneo.

A parlare del contesto francese è invece il prof. O. Landron, dell'Università Cattolica di Angers (*L'apostolat des communautés nouvelles en France*, pp. 113-130). Dal suo contributo traspare il quadro di una Chiesa assai vivace, impegnata nei più svariati ambiti della moderna evangelizzazione (radio, internet, ecc.), talvolta in modo addirittura paradossale o perlomeno estremamente creativo (si pensi al paragrafo dedicato ai "luoghi insoliti" della missione, quali la metro, le spiagge e persino i supermercati, cfr. pp.

121-122). A fianco del tradizionale apostolato nelle parrocchie e nei paesi del terzo mondo, le nuove comunità francesi hanno creato un apostolato alquanto originale, che ha di mira primariamente la guarigione psico-spirituale della persona. Ad opera di alcuni medici, membri di dette comunità, sono sorti addirittura dei centri di salute, che associano alla medicina generale pratiche curative orientali e soprattutto la preghiera e i sacramenti (si pensi al caso del "cabinet" di Castres, aperto nel 1978 dalla Comunità delle Beatitudini). Landron presenta una congerie entusiastica di dati, senza però una calibrata valutazione degli stessi. Nondimeno, bisogna notare che la prassi della guarigione psico-spirituale ha suscitato molte perplessità ed abusi, a tal punto che la Conferenza Episcopale Francese è stata costretta ad intervenire autoritativamente ribadendo la necessità di non confondere i piani della guarigione psicologica e di quella propriamente spirituale-sacramentale.

Nel loro insieme, gli articoli di impronta storico-sociologica segnalano dunque l'estrema vitalità di un fenomeno religioso che sembra rispondere efficacemente al senso di smarrimento e frammentazione che sconvolge l'uomo moderno. Nel tentativo di recuperare in maniera inedita il senso della radicalità evangelica, le nuove comunità si sono riappropriate del valore della contemplazione e dell'evangelizzazione, inserendo nei linguaggi della Tradizione nuove aperture interpretative. Eppure il fenomeno lascia trasparire anche aspetti di fragilità e di precoce entusiasmo su cui la Chiesa è chiamata a vigilare.

Complessivamente, il bilancio di questo primo convegno sulle nuove forme di vita consacrata non può che essere positivo. Esso ha avuto il merito di porre

sotto l'attenzione di tutti una realtà ricca ed al contempo problematica, che suscita tanti interrogativi ed accoglie i consensi di gran parte del popolo cattolico. Pur nella sinfonia talora dissonante dei vari interventi, la presente pubblicazione evidenzia, con sufficiente rigore ed oggettività, luci ed ombre di un simile fenomeno. D'altra parte, la trattazione, come abbiamo notato, lascia emergere tanti nodi irrisolti a livello di linguaggio, di prassi giurisprudenziale, di definizioni teologiche. In tal senso, però, essa lancia pure una sana provocazione all'incessante intelligenza teologico-canonica della Chiesa, nel tentativo sempre arduo di tracciare possibili percorsi di discernimento dinanzi agli inaspettati "segni dei tempi". In effetti, la realtà delle nuove forme di vita consacrata pare sintomatica di un mutamento culturale tutt'ora in atto all'interno dell'intera compagine ecclesiale, in cui acquistano sempre più spessore i valori della comunione e dell'inter-relazione.

VITO LIZZIO

FRIEDRICH VON GENTZ, *L'Origine e i principi della rivoluzione americana a confronto con l'origine e i principi della rivoluzione francese*, a cura di Omar Ebrahime, Milano, 2011, pp. 164.

A QUASI sessant'anni dalla prima edizione in commercio, quella americana del 1955 (cfr. *The French and American Revolutions Compared*, Gateway Editions, Chicago 1955), viene proposta, per la prima volta al pubblico italiano, l'opera del diplomatico prussiano Friedrich von Gentz (1764-1832), *Le rivoluzioni francese e americana a confronto*, più fedelmente resa nella presente traduzione con il ti-

tole *L'origine e i principi della Rivoluzione Americana a confronto con l'origine e i principi della Rivoluzione Francese*. Apparso originariamente nel 1800, su un mensile stampato a Berlino, l'*Historisches Journal*, lo studio è qui presentato in una versione appositamente curata da Omar Ebrahime, traduttore specialista di saggistica e narrativa contemporanea austriaca e tedesca, e costituisce la prima analisi storica di taglio comparativo dei due grandi avvenimenti che hanno contrassegnato l'epoca moderna, la Rivoluzione di Francia (1789-1799) e quella detta «americana» (1775-1783).

Ad avviso di von Gentz, tali due eventi vanno differenziati tanto dal punto di vista politico quanto da quello culturale ed "ideologico". Ciò ad onta di quanto sostenuto da buona parte degli ambienti "colti" europeo-continentali del 1800 e 1900, fautori della opposta tesi di una comunanza di motivi e riferimenti fondamentali fra la Rivoluzione francese e quella americana. Tesi questa servente l'obiettivo politico-ideologico di far derivare la prima rivoluzione dalla seconda e, quindi, configurare la *Prima Repubblica* francese a quella degli Stati Uniti d'America, così rappresentate come "repubbliche sorelle".

Osservatore diretto di entrambi gli avvenimenti, poco prima traduttore in tedesco dell'opera-prima *par excellence* della "contro-rivoluzione" europea – le *Riflessioni sulla Rivoluzione in Francia* di Edmund Burke (1729-1797) –, von Gentz cerca invece di dimostrare il contrario. In accordo con quanto asserito dal citato pensatore e statista angloirlandese a proposito della *Rivoluzione Gloriosa* del 1688, anche il diplomatico prussiano, a proposito di quella d'Oltreoceano parla di «una rivoluzione non realizzata, ma impedita» (cit. a p. 39). Quella americana,

infatti, trae origine dalla violazione delle consuetudini e del diritto naturale da parte della madrepatria britannica, ladove quella di Francia, orchestrata "a tavolino" dai *philosophes* illuministi, aborrisce il concetto stesso di *tradizione* e, allo stesso tempo, di diritti naturali della persona umana originari e rivendicabili nei confronti dello Stato.

Per meglio inquadrare nel contesto della storia occidentale delle dottrine politiche l'opera di von Gentz, il saggio è fatto opportunamente precedere da uno scritto introduttivo di Omar Ebrahime, *Il conservatorismo da Friedrich von Gentz a Russell Kirk* (pp. 7-16), nel quale si ripercorre sinteticamente l'itinerario storico ed intellettuale del diplomatico prussiano, espressione di un «[...] pensiero coscientemente conservatore che nasce – a ridosso degli accadimenti – in opposizione alla Rivoluzione Francese, alle sue eredità e filiazioni ideologiche» (p. 8).

Lo stesso Ebrahime cura poi una utile *Nota bio-bibliografica su Friedrich von Gentz* (pp. 17-24), nella quale ricostruisce le origini sociali del diplomatico, a partire dall'ascendenza da antica famiglia nobile prussiana, passando per la scelta di seguire la professione paterna come funzionario nell'amministrazione centrale del *Reich*, fino alla decisione presa all'atto dello scoppio della Rivoluzione francese, di dedicarsi a tempo pieno all'attività pubblicistico-politica.

Anche grazie ai meriti acquisiti con *Le rivoluzioni francese e americana a confronto*, von Gentz è chiamato, fin dal 1802, nella Segreteria di Stato asburgica come Consigliere e, pochi anni dopo, per decisione del cancelliere Klemens von Metternich (1773-1859), associato direttamente al suo gabinetto. In veste di più stretto collaboratore del principe di Metternich il diplomatico è quindi Segretario gene-

rale del Congresso di Vienna (1814-1815) e, nella stessa capitale asburgica, muore il 9 giugno 1832.

Ulteriori note bio-bibliografiche corredano il libro, dedicate ai due personaggi che, a distanza di oltre un secolo e mezzo, hanno diffuso e patrocinato l'opera di von Gentz. Mi riferisco a John Quincy Adams (1767-1848), sesto presidente degli Stati Uniti d'America che, da giovane ambasciatore a Berlino, tradusse in inglese l'opera di von Gentz (cfr. O. EBRAHIME, *Nota bio-bibliografica su John Quincy Adams*, pp. 29-30), ed al politologo americano Russell Kirk (1918-1994), curatore dell'edizione del 1955 del saggio, citata all'inizio di questa recensione (cfr. IDEM, *Nota bio-bibliografica su Russell Amos Kirk*, pp. 25-28).

Nella sua *Introduzione* (pp. 33-44) il prof. Kirk, che è stato nel secondo Novecento il maggior esponente della rinascita culturale del mondo conservatore americano, conferma *in toto* l'analisi del diplomatico berlinese, osservando come poche altre volte nella storia occidentale contemporanea i diritti fondamentali della persona, dei corpi intermedi e del corpo sociale nel suo insieme sono stati calpestati come nella Francia dell'Ottantanove e di Napoleone Bonaparte (1769-1821). Ad avviso di Kirk, insomma, mentre nella Costituzione degli Stati Uniti sono evocati a presidio delle libertà individuali e sociali concetti come la «*natura umana*» e la «*legge naturale*», in quelle francesi di fine 1700 ed inizio 1800 l'obiettivo ultimo appare quello di ri-plasmare la natura umana e, con essa, la società, secondo un disegno che intende fare *tabula rasa* di tutto il passato. A fare le spese di ciò è, soprattutto, la libertà religiosa se, come scrive Kirk in altro saggio dedicato a von Gentz «[...] durante la Rivoluzione americana nessuno

venne perseguitato per la propria fede religiosa; e il dogma del cristianesimo in merito alla fratellanza in Cristo indusse anche i più feroci partigiani, su ciascun fronte della Guerra d'Indipendenza, a desistere dalla tortura e dal massacro, con poche eccezioni» (R. KIRK, *Stati Uniti e Francia: due rivoluzioni a confronto*, a cura di MARCO RESPINI, Centro Grafico Stampa, Bergamo 1995, p. 13).

Nella Prefazione alla prima traduzione inglese, pubblicata in forma anonima a Filadelfia nello stesso 1800 (il frontespizio recava "translated from the German of Gentz by an American gentleman") e riproposta integralmente nella presente edizione (pp. 45-46), John Quincy Adams, dopo aver definito von Gentz «[...] uno dei più importanti saggisti politici tedeschi» (p. 45), giustifica l'interesse per i lettori americani della sua opera «innanzitutto perché rappresenta il più chiaro resoconto apparso in questo breve periodo della genesi e dell'evoluzione rivoluzionaria, che sarebbe sfociata nell'indipendenza e, secondariamente, perché riscatta la rivoluzione dall'infamante accusa di aver seguito gli stessi principi di quella francese» (*Ibidem*). Anche il burkeano Adams appunta una delle differenze fondamentali fra le due rivoluzioni sul modo di approcciare i «[...] principi di libertà religiosa» i quali, a suo avviso esclusivamente nel caso nordamericano, «[...] non scaturiscono da un atteggiamento di indifferenza verso le religioni» (cit. p. 35).

A seguito dell'accurato apparato critico e bibliografico finora sinteticamente descritto, segue quindi la nuova versione tradotta de *L'Origine e i principi della rivoluzione americana a confronto con l'origine e i principi della rivoluzione francese* (pp. 47-132), che conserva la suddivisione originaria in quattro capitoli.

Nel primo capitolo, *L'origine della Rivoluzione Americana* (pp. 52-77), von Gentz

esordisce sottolineando l'importanza della circostanza per cui furono primariamente «*L'intolleranza e gli sconvolgimenti politici e religiosi*» a spingere «[...] i primi fondatori fuori dal loro Paese» (pp. 52-53). Fu quindi la necessità non negoziabile di vedersi riconosciuto il principio di diritto naturale della libertà religiosa – come la definiremmo oggi – a spingere i *Pilgrim Fathers* della grande potenza mondiale fuori dall'Inghilterra. Questo fatto, troppo spesso ignorato anche da accreditati specialisti del settore, renderà ragione di una prolungata, e feconda, tradizione di valori essenzialmente religiosi che da allora in poi animeranno pressoché ininterrottamente il dibattito civico-culturale della società statunitense. Si tratta, peraltro, di un elemento ancora oggi di assoluta rilevanza come dimostrano i diversi studi sul c.d. "eccezionalismo americano" che, ad ogni elezione presidenziale, vengono citati per misurare il grado di maturità politica dei diversi candidati. È un elemento difficile da comprendere per la mentalità europea contemporanea eppure fortemente radicato Oltreoceano. Si tratta, cioè, di qualcosa di culturalmente distintivo che va ben oltre il fatto di giurare sulla Bibbia o incidere sulle banconote nazionali di riferimento espressioni come "*in God we trust*" ma implica, per esempio, una presenza sconosciuta – in altre realtà – di un forte pluralismo scolastico ed educativo dove i soggetti attivi sono sempre le associazioni delle famiglie e i corpi intermedi e mai lo Stato centrale. Da questo punto di vista, non è errato affermare che gli Stati Uniti nascano "religiosamente connotati" e, anzi, decisamente ostili alla nozione di laicità prevalente in Europa a partire dalla seconda metà del Settecento in poi.

Da ciò seguono quindi molte delle motivazioni che "giustificano" la Rivolu-

zione americana presentate nel secondo e terzo capitolo (cfr., rispettivamente, *Il diritto di sollevarsi*, pp. 78-93 e «*Rivoluzione difensiva*» e «*Rivoluzione offensiva*», pp. 94-106), in virtù delle quali von Gentz sostiene che, quella americana, sarebbe stata una sorta di “rivoluzione evitata”, conservatrice della tradizione anglosassone calpestata da Lord George Grenville (1712-1770) e dal parlamento inglese.

Tutt'altra cosa, invece, quella del 1789, dispiegatasi fino agli eccessi del Terrore e degli eccidi giacobini, chiara conseguenza del fanatismo dottrinario. I coloni americani sarebbero stati spinti all'azione dalla rivendicazione dei diritti anglosassoni consuetudinari, anziché da quel fervore per gli astratti diritti del popolo, tipico dei rivoluzionari francesi. A testimoniare sono le stesse lettere al re scritte in quei mesi che, von Gentz, presenta pressoché integralmente per far cogliere al lettore l'assoluta buona fede, nonché l'obbedienza e la buona volontà, dei suditi americani. Obbedienza alla quale essi verranno meno solo per *extrema ratio*, quando si trattò cioè di salvare quel primato delle libertà d'impresa (commerciali, economiche e finanziarie in genere), le quali avevano costituito – *ab origine* – l'architrave stesso su cui era nata, e poi si era sviluppata, la società nordamericana.

Il saggio si conclude, quindi, con il quarto capitolo, il più significativo, efficacemente intitolato *Gli obiettivi minimi della Rivoluzione Americana e la hýbris della Rivoluzione Francese* (pp. 107-132). A dimostrazione dello smisurato orgoglio (la c.d. *hýbris*, appunto) del rivoluzionariato “di professione” del 1789, von Gentz rappresenta il fatto per cui, la Rivoluzione francese, a differenza di quella americana, «[...] non ebbe mai un obiettivo definito e si mosse in mille direzioni diverse, configgenti l'una con l'altra, on-

deggando sempre fra l'affermazione sregolata di una volontà arbitraria e il dominio di un'anarchia senza fine» (p. 107).

La stessa successione degli episodi di violenza comparati fra le due “rivoluzioni” è molto significativa da questo punto di vista: fu proprio perché dovette fronteggiare, prima entro i suoi confini e, poi, con il dittatore Napoleone Bonaparte anche al di fuori, una straordinaria resistenza popolare (si pensi, per fare un solo esempio, alla insorgenza vandeaana) che la Rivoluzione transalpina, a differenza di quella americana, causò uno spaventoso numero di vittime che al tempo non avrà eguali. Viceversa, negli Stati Uniti, non si riscontrò nulla di tutto questo e, anche gli episodi di violenza brutta – rari, per la verità –, che pure si riscontrarono nella stessa società nordamericana in quell'occasione, non travalicarono mai lo spazio, ugualmente odioso ma di certo nel complesso degli accadimenti in certo senso “comprensibile”, di contese e vendette personali. L'osservazione, poi, dello *stato materiale della società* nelle rispettive realtà *all'indomani* degli sconvolgimenti rievocati rende ragione di ulteriori differenze e contrasti che restano, almeno in parte, tuttora significativi per l'elaborazione di un'informata comparazione politico-culturale dei processi civico-istituzionali dei due Paesi. Si pensi alla successiva imposizione sociale di un vero e proprio culto laico della “Francia rivoluzionaria” o, dall'altra parte, al recente fenomeno dei *Tea Party* americani che, oggi, dell'insorgenza americana riprendono nuovamente la battaglia contro l'oppressione fiscale chiedendo meno Stato centrale e più federalismo (cfr. MARCO RESPINTI, *L'ora dei “Tea Party”. Diario di una rivolta americana*, Solfanelli-Columbia Institute, Chieti-Milano 2010).

Conclude infine, il volume di von Gentz, che ha avuto finora varie recensioni positive, fra le quali quella de *La Civiltà Cattolica* a firma del padre Giandomenico Mucci (cfr. il fascicolo n. 3878 del 21 gennaio 2012, pp. 202-203), un prezioso *Indice dei nomi* (pp. 133-135).

GIUSEPPE BRIENZA

DOMINIQUE LE TOURNEAU, *Manuel de Droit Canonique*, Wilson & Lafleur, collection Gratianus, Montréal, 2010, p. 636.

COMME c'est le propre des manuels juridiques de ce genre, cet ouvrage qui a vu le jour en 2010 présente dès lors le grand avantage de donner une vision d'ensemble du droit canonique, ce qui n'est pas rien, et non seulement du point de vue de l'étudiant qui se propose d'avancer dans le domaine canonique, mais aussi aux yeux des juristes civils plus expérimentés qui veulent acquérir une information de base au sujet des institutions de droit canonique. En outre, le grand résumé qu'il nous offre réussit à couvrir les différents secteurs du droit canonique de façon bien structurée et systématisée.

Le résumé est même parfois assez développé, permettant néanmoins une consultation rapide des données de chaque domaine, le tout se revêtant d'un style soigneusement didactique avec des paragraphes clairs et brefs, dans une présentation graphique où les différentes parties sont bien détachées selon le type d'information donné: corps du texte explicatif et essentiel, d'un côté, subsides bibliographiques, toujours au début des chapitres ou sous-chapitres, de l'autre, renvoyant en notes de bas de page certains compléments d'informa-

tion. De plus, l'Auteur a choisi d'accompagner la division en chapitres par une numérotation thématique continue des paragraphes, lequel choix méthodique réussit à éviter une subdivision exagérée de chaque chapitre en fournissant en même temps une aide supplémentaire à la lecture toujours bienvenue, des renvois étant effectués à cette numérotation dans le corps du texte, ce qui en facilite une étude comparative des différents passages.

Comme c'est déjà l'habitude pour ce genre d'ouvrages, le fil conducteur est tout simplement l'organisation systématique du code de droit canonique lui-même. Le tout, également comme à l'accoutumée, est accompagné d'une introduction générale et d'une section consacrée à l'histoire du droit canonique, elles aussi assez nourries et très satisfaisantes pour un manuel.

En outre, une mention spéciale est due au fait que l'Auteur cherche soigneusement à nous offrir de brefs commentaires à propos de plusieurs concepts juridiques et de différentes matières philosophiques et théologiques, avec un effort particulier pour réaliser une œuvre qui, tout en restant fidèle à son genre littéraire, puisse être à la fois une introduction aux institutions canoniques et une brève introduction philosophique au droit en général et au droit canonique en particulier. C'est pourquoi on y trouve des explications théologiques visant à encadrer les régimes juridiques au fur et à mesure qu'ils y sont traités et qu'ils le sollicitent.

Ainsi, ce soin particulier, bien que concentré de façon très spéciale dans les pages initiales, n'est point abandonné au long du livre, bien au contraire; et même quand il se traduit en notes de bas de page, ce qui se justifie pleinement,

cet effort fournit une aide précieuse au lecteur pour qu'il ait toujours présent le sens des concepts utilisés et le fondement philosophique et juridique du régime qu'il a sous les yeux. Le fait est que l'Auteur ne cesse jamais de fournir au lecteur un abondant encadrement dogmatique, notamment en matière sacramentaire et en ce qui concerne la diversité fonctionnelle et la nature hiérarchique de l'Église, mais aussi dans d'autres domaines, où l'aide fournie par l'Auteur est, une fois encore, généreuse, précise et inlassable.

Le plan de l'ouvrage, comme on vient de le dire, suit en gros le plan même du code, étant précédé de deux chapitres à caractère introductif et général: le premier, l'introduction générale, et le deuxième, un aperçu de l'histoire du droit canonique. C'est dans le deuxième chapitre qu'on trouve une référence au Code de 1917 et à sa révision, mais la confrontation entre les deux lois traverse l'ouvrage tout entier. De même pour la mention des principes issus pour la révision du code de 1917, dont le contenu est traité de façon éparpillée au long du manuel.

Pour le reste, chaque chapitre – c'est-à-dire, du troisième en avant – correspond à un des livres du code; chaque partie de chapitre, quand il y en a, à une partie des livres du codes; les subdivisions de celles-là (en numérotation romaine) à des titres qui divisent les parties de chaque livre du code; et, finalement, les paragraphes dont l'épigraphe et signalée par une lettre majuscule coïncident avec les chapitres qui subdivisent encore les titres du code.

À la fin, outre un index analytique assez fourni à usages multiples, l'Auteur n'oublie pas de nous offrir deux tables très utiles pour une consultation plus rapide contenant les canons du CIC et du

CCEO cités dans l'ouvrage, ces outils indiquant en caractères gras les passages où le sujet est traité de façon plus approfondie.

Maintenant, si l'on s'arrête sur le but spécifiquement introductif de cet ouvrage, il convient de remarquer le style choisi pour l'introduction générale et pour les petites notes ou commentaires doctrinaux qui, distribués selon les besoins thématiques et souvent repris pour nous montrer l'interrelation de plusieurs institutions juridiques, ne cessent jamais de dévoiler un souci particulier: celui de ne jamais abandonner le penchant didactique d'un livre de cette nature, ce qui revient à dire que bien de ces commentaires, plus qu'être des notes portant sur un complément d'explication épisodique, s'associent dans un vrai esprit d'introduction.

En outre, l'Auteur est plutôt généreux dans son offre de références bibliographiques, précises et mises à jour, quoiqu'on pourrait souhaiter un supplément d'information bibliographique concernant certaines œuvres non françaises, particulièrement celles à caractère plus général. Mais il a pris soin, à vrai dire, de préciser qu'il entendait se limiter à la bibliographie en langue française.

Quant au fond, il est heureusement facile d'identifier quelques notes et influences qui accompagnent l'exposé, en particulier les réflexions au sujet de certaines orientations qui servent de fondement au système du code et, bien sûr, aux conséquences pratiques des régimes où telles orientations sont plus en vue. Ici, l'Auteur se livre à des parenthèses avec une réflexion plus élargie et non simplement descriptive du régime dicté par le code ou par quelque autre source du droit.

On soulignera que l'aperçu qui s'y

trouve en matière de fondements du droit a ses racines dans la perspective réaliste du droit naturel et suit l'étude qu'en a faite Saint Thomas, à la suite d'Aristote. On est ici dans un domaine d'observance et strict respect pour la *philosophia perennis* et pour les positions qui à ce propos ont été exprimées par le magistère de l'Église au cours des siècles (tout en montrant comment ces positions et leurs résultats normatifs sont en accord avec les conclusions de raison naturel).

À l'abri de cette influence, qui n'est rien d'autre que l'influence de la chrétienté et de sa puissante alliée naturelle, la raison (qui est aussi la nôtre), on y trouve encore une sous-influence, qui n'ayant certes pas la même autorité, se revêt pourtant pour l'Auteur d'une importance particulière: c'est l'apport du Prof. Javier Hervada, notamment en ce qui concerne les éléments fondamentaux ou constitutifs de l'Église et leurs reflets juridiques, mais on la trouve aussi dans son approche de la notion et du régime des devoirs et des droits dits fondamentaux.

À ce propos, on voit comment l'Auteur cherche à les présenter comme un vrai «critère herméneutique de l'ensemble du système canonique», au moins pour autant qu'ils aient un fondement dans le droit divin (cfr. p. 107 s.) – un critère dont le canon-clé (de lecture par rapport au code) serait le can. 204 (en conjonction avec le can. 225). L'énumération et le traitement des devoirs et droits formant le «*status fidelis*» suivent le schéma proposé par le Professeur Hervada qui suggère leur répartition selon les différents types de relations dont les fidèles sont titulaires ayant pour base la diversité de rôles et conditions du fidèle en tant que fidèle et membre de la

société ecclésiale, ce qui entraînerait des rapports de nature différente vis-à-vis des autres et de l'Église.

Il faut encore souligner qu'à aucun moment l'Auteur n'oublie d'établir un lien ou la comparaison entre le code latin et le code oriental, dont il cherche à souligner les spécificités, ce qui présente un intérêt spécial pour autant que cela nous offre une vision complète des cadres canoniques de l'Église universelle, outre le fait de préparer le lecteur à la recherche de critères interprétatifs supplémentaires dans cet autre code. De fait, pour chaque question ou institution traitée, l'Auteur prend toujours soin de renvoyer aux canons des deux codes.

En revanche, en ce qui concerne les commentaires à propos de différents sujets, ce dont il s'agit est très souvent des notes – mais on pourrait en dire autant pour une partie de l'introduction générale –, qui, tout en restant introductives, sont brodées autour des textes magistériels du concile Vatican II ou postérieurs, ce qui, en quelques occasions, peut laisser le lecteur sur sa faim: la faim d'une synthèse ou d'un commentaire d'appréciation critique de l'Auteur ou encore celle d'apprendre ce qui précédait. Ainsi, on aurait aimé peut-être un développement un peu plus étendu de certains pré-supposés historiques ou philosophiques et des antécédents théologiques et juridiques des institutions et des régimes du code actuel, tout en sachant que, dans un manuel, les équilibres «narratifs» et explicatifs sont toujours difficiles à trouver et discutables. Néanmoins, le dosage choisi semble former un ensemble, en général, exhaustif autant que possible et agréable même pour le lecteur néophyte en ces matières.

Quant aux références et apports bibliographiques et magistériels, on

aurait aussi souhaité voir davantage d'informations sur la bibliographie et les documents magistériels antérieurs au concile Vatican II (et aussi au code de 1917 lui-même). Ou encore des suppléments d'information sur le mode par lequel plusieurs instituts actuels ont leur ascendance directe dans des instituts précédents; et comment en beaucoup de régimes légaux, malgré une apparente dissociation ou divergence, en réalité on peut trouver plus de continuité que de changement, quoique sous des dénominations et avec des aspects accidentels différents. Enfin, tout cela aiderait à montrer encore mieux comment et en quels secteurs cette continuité est la meilleure, sinon la seule option possible, étant donné le rôle du droit divin et du droit naturel, la nature de l'Église avec sa constitution divine, et le fait que les notes qui la caractérisent nous sont révélées.

Sans doute l'Auteur a-t-il voulu principalement se limiter à l'étude du code en vigueur, estimant que la législation antérieure est facilement repérable dans les ouvrages existants. De toute façon, pour ce qui concerne l'absence d'un tel supplément de synthèse systématique et d'appréciation critique de l'Auteur, il faut aussi reconnaître que celle-ci est quelques fois une condition propre et une nécessité pour ce genre d'ouvrage qui requiert une espèce précise d'équilibre, et de style et de fond, comme on l'a déjà mentionné, ce qui nous conduit à chercher ailleurs, dans des ouvrages monographiques ou des articles spécialisés, des informations et commentaires supplémentaires.

Pour ce qu'il est de l'introduction philosophique aux «droits fondamentaux» et de la distinction des droits en sens réaliste par rapport à la conception moder-

ne des droits – notamment dans les chartes des siècles derniers – qui trouve son inspiration et fondement dans les thèses issues des lumières, on observe que la grande distance philosophique entre les deux conceptions, bien que présente dans l'exposé, mériterait peut-être d'être soulignée et précisée davantage. Cela servirait à mieux comprendre comment on peut arriver à une notion de faculté subjective fondée sur un titre objectif sans passer par une sorte de constante «ingénierie» qui partant d'une notion absolue de droit subjectif de type individualiste et libéral arrive à la nécessité d'une limitation «postérieure» des droits selon des schémas qui maintes fois ont une saveur arbitraire (sachant que ceci ne coïncide point avec une décision de vraie juridiction *ex post* au sens réaliste).

Malgré ces remarques, qui sont en fin de compte des pistes à poursuivre en consultant d'autres ouvrages de l'Auteur, il est évident qu'on est devant une œuvre de souffle – et la seule du genre actuellement disponible en langue française, notons-le au passage –, dont la grande utilité lui réservera une place sûre dans les travaux de ceux qui s'initient dans le droit canonique, mais aussi de tous ceux qui, quoique plus expérimentés, veulent avoir des références actualisées et organisées concernant l'ensemble des matières canoniques traitées dans le code et dans d'autres sources.

NUNO CASTELLO-BRANCO BASTOS

JUAN G. NAVARRO FLORIA (COORDINADOR), JAIME BAQUERO, EVALDO XAVIER GOMES, NORBERTO PADILLA, VICENTE PRIETO, JUAN JOSÉ RUDA SANTOLARIA, *Acuerdos y concordatos entre la Santa Sede y*

los países americanos, Editorial de la Universidad Católica Argentina, Buenos Aires, 2011, p. 285.

IL numero di gennaio 2010 della *Revista General de Derecho Canónico y Derecho Eclesiástico del Estado*, pubblicata in formato digitale, era dedicato alle “relaciones concordadas” tra la Santa Sede ed i Paesi latinoamericani. Gli studi ivi editati, sono stati riproposti nel presente volume, preceduti da una presentazione del coordinatore dell’opera Juan G. Navarro Floria, professore dell’Università Cattolica Argentina, e da un prologo di Rafael Navarro-Valls, illustre cattedratico spagnolo che dirige la summenzionata rivista scientifica.

Il continente latinoamericano è formato da Paesi che hanno con la Chiesa cattolica e con la Santa Sede legami profondi. Con un’indovinata immagine, Navarro Floria parla di relazione complessa fra Roma e i nuovi stati nati nel secolo XIX, simile a quella di una madre con i suoi figli adolescenti, da un lato, desiderosi di indipendenza e autoaffermazione, e, dall’altro, con una identità cattolica molto radicata. In questa famiglia di Nazioni le relazioni con la Sede Apostolica hanno avuto evoluzioni diverse: alcuni Stati hanno sviluppato un vincolo stretto e stabile, mentre altri si sono maggiormente distanziati (cfr. pp. 13 e 47).

Nella “visión general” dei concordati ed accordi (pp. 13-48) che apre il volume, lo stesso Navarro Floria tratteggia la storia dei rapporti di quei Paesi con la Chiesa e il Papato, segnati da problemi gravi – soprattutto durante il XIX secolo –, quali il riconoscimento dell’indipendenza dalla Spagna e della forma di governo repubblicana, la vigenza del Patronato sulla Chiesa, la forte laicizzazione di ma-

trice liberale. Così, i concordati e gli altri accordi con la Santa Sede rispecchiano queste diverse situazioni, come ben mostra la periodizzazione sintetica alle pp. 20-22: dallo stato di tipo confessionale, attraverso il superamento di un ostile laicismo, fino alla realizzazione del principio della libertà religiosa in un contesto ormai multiconfessionale e multireligioso. Alla panoramica complessiva, fa seguito una breve descrizione di alcuni casi specifici (Argentina, Bolivia, Brasile, Costa Rica, Cile, El Salvador, Ecuador, Guatemala, Honduras, Nicaragua, Paraguay, Perú, Repubblica Dominicana e Venezuela) e si fa cenno ai Paesi dell’intero continente americano, nei quali non si ha esperienza concordataria (cfr. pp. 46-47). Complessivamente, l’America Latina, che pure conta un gran numero di cattolici ed è formata da Stati a maggioranza e cultura cattolici, presenta un certo numero di accordi bilaterali con la Santa Sede, benché non in misura paragonabile all’Europa.

Seguono poi cinque studi, di diversa ampiezza, che esaminano la storia e la situazione attuale di altrettanti Paesi sotto il profilo concordatario.

Degli accordi fra Santa Sede e Argentina si occupa Norberto Padilla, professore all’Università Cattolica Argentina e già Segretario del Culto (cfr. pp. 49-70). Dopo aver inquadrato storicamente la questione a partire dalle norme costituzionali vigenti fino al 1994, l’A. prende in esame soprattutto l’Accordo del 10 ottobre 1966, che era stato preceduto, nel 1957, da quello “sobre jurisdicción Castrense y Asistencia religiosa de las Fuerzas Armadas”. Il trattato bilaterale concluso nel 1966 costituisce il superamento del regime di Patronato fino ad allora vigente, anche se non considera molte *res mixtae*, che potrebbero esse-

re opportunamente oggetto di futuri accordi. Si ipotizza altresì che si possa giungere ad abolire la “prenotificazione officiosa” e il divieto di nominare Vescovi diocesani di nazionalità non argentina (cfr. art. III dell’Accordo del 1966).

Un ampio studio del carmelitano Evaldo Xavier Gomes, visiting professor della Facoltà di Diritto Canonico della Pontificia Università Urbaniana, è dedicato al Brasile (cfr. pp. 71-125). Questo Paese ha conosciuto per oltre un secolo un regime di netta e non sempre amichevole separazione fra Stato e Chiesa, il che rende ancor più significativo l’Accordo relativo allo statuto giuridico della Chiesa in Brasile firmato nel 2008 (esso fu preceduto da due accordi parziali, nel 1935 e nel 1988, circa l’assistenza religiosa alle Forze Armate). In effetti, le trattative per giungere all’Accordo non furono facili (cfr. pp. 86-88 e nota 46), e si registrarono resistenze al momento dell’approvazione parlamentare. Si può aggiungere che nell’estate 2010 è stato presentato un ricorso al Tribunale Supremo Federale contro questo Accordo, adducendo l’incostituzionalità della norma sull’insegnamento religioso nelle scuole pubbliche (art. 11); si attende ancora una decisione al riguardo. Lo studio del Gomes presenta i principi e i contenuti di questo trattato bilaterale fra Santa Sede e Brasile, facendo riferimento alla Costituzione e alle leggi brasiliane. Infatti, secondo l’A., esso è “una especie de síntesis de las principales leyes ya existentes en el derecho interno brasileño en materia de derecho eclesiástico” (p. 91). Tale affermazione ci induce però a porre una questione, che in questo studio non trova risposta: qualora in futuro mutassero delle norme unilaterali brasiliane, quelle di esse che sono state recepite nell’Accordo resterebbero

in vigore per la Chiesa cattolica, salvo modifica bilateralmente concordata con la Santa Sede?

Vicente Prieto, professore all’Università La Sabana di Bogotá, è l’autore del quarto capitolo su “Los acuerdos vigentes entre Colombia y la Santa Sede” (cfr. pp. 127-186). La Colombia è il Paese latinoamericano “con mayor tradición concordataria” (p. 28), che, iniziata nel 1887, dura tuttora. Giustamente l’A. si sofferma ampiamente sull’attuale anomala situazione: infatti, il Concordato del 1973 – il primo firmato dopo il Concilio Vaticano II -, a seguito dell’approvazione della nuova Costituzione nel 1991, nel 1993 venne dichiarato incostituzionale in alcuni suoi articoli (sono esaminati alle pp. 163-171) da una singolare sentenza della Corte costituzionale. Il prof. Prieto illustra le implicazioni – positive e negative – scaturite da questa decisione giurisprudenziale, che, comunque, non ha fatto cessare la vigenza di fatto del Concordato e non ha messo in discussione il modello pattizio, esteso anzi ad altre confessioni religiose. Egli auspica che si arrivi ad una chiarificazione o con una revisione bilaterale del Concordato o attraverso la stipula di un nuovo accordo, che potrebbero considerare anche aspetti non previsti nel Concordato del 1973.

Del caso dell’Ecuador si occupa Jaime Baquero, della “Universidad de los Hemisferios” di Quito (cfr. pp. 187-203). Il regime di Patronato cessò in quel Paese con il Concordato del 1865, voluto dal Presidente García Moreno, ma fu reintrodotta dopo pochi anni. Il suo superamento definitivo avvenne con il *Modus Vivendi*, concluso con la Santa Sede il 24 luglio 1937 (nel 1978 fu poi firmato un Accordo circa l’assistenza religiosa alle Forze armate e alla Polizia). L’A. si sofferma a considerare il rapporto fra detto

Modus Vivendi e la Ley de Culto, approvata nel 1937 per dargli attuazione, evidenziando come l'Accordo con la Santa Sede abbia permesso di creare nell'ordinamento statale uno spazio di autonomia per la vita della Chiesa e delle altre confessioni religiose.

Il volume si chiude con lo studio di Juan José Ruda Santolaria, dedicato all'Accordo del 19 luglio 1980 fra Santa Sede e Repubblica del Perù (cfr. pp. 204-220). Anche di esso vengono illustrati i precedenti storici (le successive costituzioni peruviane prevedevano un concordato con la Santa Sede, la quale, da parte sua, concesse al Presidente della Repubblica il diritto di presentazione dei Vescovi) e i contenuti (comprese le chiarificazioni intervenute in questi decenni). A questi ultimi, secondo l'A., si potrebbero in futuro aggiungere le questioni relative agli effetti civili del matrimonio canonico e ai beni culturali di proprietà ecclesiastica.

In una prima Appendice (cfr. pp. 221-224) troviamo, poi, l'elenco cronologico dei 53 accordi (vinti o meno), che tra il 1851 e il 2008 la Santa Sede ha concluso con diversi Paesi dell'America Latina. Per quanto riguarda, in particolare, quelli vinti, la seconda Appendice (cfr. pp. 225-279) ci offre i testi degli Accordi con Argentina, Brasile, Perù e Venezuela, delle Convenzioni con Bolivia e Paraguay e dei Concordati con Colombia e Repubblica Dominicana (notiamo che mancano gli Accordi con l'Ecuador, ai quali pure si dedica uno studio specifico nel volume).

Alcuni degli Autori che hanno contribuito a questa pubblicazione ritengono che quella concordataria si possa considerare una istituzione vigorosa (p. 9) e che addirittura si stia avvicinando una nuova "edad de oro concordataria" in America Latina (p. 12). In effetti, da un

lato, la regolamentazione pattizia dei rapporti Chiesa e Stato appare migliore di quella attuata in via unilaterale, come afferma Navarro-Valls nel prologo (cfr. pp. 9-12). D'altra parte, poi, come abbiamo accennato, vi sono questioni che gli accordi finora conclusi o sollevano senza peraltro risolvere, o non toccano affatto; esse potranno essere adeguatamente affrontate e regolamentate attraverso nuovi accordi bilaterali con la Santa Sede.

A questo riguardo, vale forse la pena di fare una precisazione. Fra gli eventuali temi di futuri accordi, alcuni Autori segnalano le questioni legate al diritto alla vita (aborto, bioetica...) (cfr. pp. 91 e 186). Si dovrebbe, tuttavia, precisare sotto quale profilo simili problematiche potrebbero rientrare in un patto internazionale con la Santa Sede (libertà della Chiesa e del suo Magistero, identità delle istituzioni cattoliche, obiezione di coscienza...).

Sia l'importanza dell'America Latina nella famiglia delle Nazioni e per la Chiesa cattolica sia il ruolo rilevante dei concordati e altri accordi nel complesso e delicato ambito delle relazioni fra comunità ecclesiale e comunità civile, costituiscono validi motivi per apprezzare e raccomandare questa pubblicazione, che offre un contributo valido ed aggiornato alla conoscenza del tema.

ANTONIO FILIPAZZI

DOMENICO TETI, VITO TETI (a cura di), *Statuti e Riti della Congregazione del SS. Crocefisso eretta nella Chiesa Madre di questa Terra di S. Nicola*, Adhoc Edizioni, Vibo Valentia, 2011, pp. 318.

LE Confraternite hanno rappresentato nel passato e continuano tuttora a

rappresentare una delle forme più alte di espressione della pietà popolare, una dimensione quest'ultima ben lontana dall'immagine caricaturale con cui certa cultura moderna ha inteso rappresentarle. Le Confraternite altro non sono che uno dei molteplici modi attraverso cui si incarna nel tempo e nella storia la fede viva e vissuta di un'intera comunità, e che si manifesta mediante l'esercizio di alcune particolari opere di carità tanto spirituali che corporali. Nella confraternita esperienza comunitaria ecclesiale ed esperienza comunitaria sociale non sono due realtà distinte ma costituiscono un'unica medesima realtà. Quest'intreccio, più in ombra nelle grandi confraternite cittadine, diviene palese nel caso dei borghi di campagna come appunto San Nicola da Crissa, dove sin dal 1669 la *Congregazione del SS. ° Crocefisso* rappresenta un punto di riferimento tanto per la vita spirituale del paese quanto per quella culturale e sociale.

Nello sfogliare il libro, al primo impatto, si apprezza la qualità editoriale e, soprattutto, le numerose fotografie di cui è corredato, che permettono al lettore di "sentire" la realtà di cui l'opera intende trattare.

Due sono le parti che lo costituiscono. Nella prima si trovano alcuni brevi interventi (la presentazione di Domenico Galati e Domenico Macri; la premessa di Vito Teti; il saluto del P. Bernard Ardura) e pregevoli saggi. Su questi ultimi è doveroso soffermarsi brevemente. Mons. Luigi Rienzo nel suo contributo *Gli Statuti sannicolesi: spiritualità e fervore religioso* (pp. 13-16), sinteticamente ma con maestria delinea il contesto storico e morale in cui matura tra Cinquecento e Seicento nel Regno di Napoli l'associazionismo laicale, individuandone quale causa prima il desiderio di una profonda

purificazione interiore del popolo cristiano e di riavvicinamento alle verità eterne.

Con il saggio immediatamente successivo del P. Matteo Pretto (pp. 19-25) si tocca con mano come le premesse generali di Mons. Luigi Rienzo riguardo al fenomeno confraternale, abbiano trovato nei carismi specifici che sono alla base degli Statuti della *Congregazione del SS. ° Crocefisso* una concretizzazione di assoluto rilievo.

I due contributi di Domenico Teti (pp. 43-55) e di Vito Teti (pp. 57-75) costituiscono senza dubbio la parte centrale e, senza nulla togliere agli altri autori, più qualificante del volume. Con puntualità e metodologia corretta l'uno e l'altro, muovendo dal proprio ambito di competenza (storico-giuridico il primo, socio-culturale il secondo), analizzano la *Congregazione del SS. ° Crocefisso* nel suo essere istituzione giuridica e realtà sociale, mettendo in grado il lettore di cogliere la sua più intima natura. L'intreccio inscindibile tra comunità di fedeli e comunità di cittadini incarnata dalle Confraternite, a cui si è fatto riferimento, viene ben posto in luce ed argomentato da Vito Teti nei suoi paragrafi dall'efficace titolo "Le confraternite come istituzioni religiose e sociali totali" (pp. 64-66) e "Le confraternite come luogo di «fratellanza» e costruzione di identità religiosa e culturale" (pp. 66-67). Meritevole di attenzione, in particolare in questo nostro tempo di risveglio del laicato all'interno della Chiesa, è l'assetto istituzionale della *Congregazione* perché, come ben rileva Domenico Teti, riesce a conciliare la natura essenzialmente laicale ed autonomista della *Congregazione* con l'attribuzione di un ruolo predominante al suo interno all'elemento clericale. Emblematica in tal senso è la figura

del Padre Spirituale (che deve essere necessariamente sacerdote); se, da un lato, riveste infatti il ruolo di guida suprema dell'istituzione, dall'altro il suo operato è periodicamente sottoposto al vaglio dell'intera *Congregazione* dovendo egli essere riletto ogni anno. Scrive Domenico Teti: «L'organigramma delle cariche direttive della confraternita, così come delineato negli *Statuti* nei capitoli da II a IX, dimostra abbastanza chiaramente l'intento di riservare un peso decisivo – pur trattandosi di un'associazione rivolta ai laici – all'elemento ecclesiastico, come dimostrano da un lato il ruolo del Padre Spirituale, che non è solo un "assistente" del sodalizio, responsabile del culto, come era generalmente nelle associazioni di fedeli e come avviene ancora oggi, bensì il "capo" – insieme al Prefetto o priore – della confraternita medesima; e dall'altro, la necessità o opportunità ripetutamente segnalata di riservare ai chierici svariati incarichi statutari. D'altro canto, si deve osservare che il peso dell'elemento clericale è controbilanciato dalla rilevante circostanza

che anche la carica di Padre Spirituale è elettiva ed i candidati devono comunque essere membri della confraternita» (pp. 51-52).

La seconda parte del volume (pp. 83-310), la più consistente, contiene l'edizione degli *Statuti* approvati dall'autorità ecclesiastica nel 1682, che constano di 24 capitoli contenenti disposizioni giuridiche relative al funzionamento della *Congregazione*, norme morali ed indicazioni pastorali, norme liturgiche da osservarsi nelle cerimonie della confraternita.

Il volume qui recensito, di cui si consiglia vivamente la lettura a quanti oggi sono chiamati ad operare con e nelle nuove realtà laicali, ha certamente notevoli pregi ma, soprattutto, ha il merito di consolidare quelle che sono le antiche fondamenta della *Congregazione*, così da metterla in grado di proseguire nella sua missione di santificazione del Popolo di Dio secondo le esigenze del moderno contesto pastorale ma nella piena fedeltà alla sorgente sempre viva della tradizione e del carisma fondazionale.

FEDERICO MARTI

DOCUMENTI

ATTI DI BENEDETTO XVI

Motu proprio “*Quaerit semper*” con il quale è modificata la Costituzione apostolica “*Pastor bonus*” e si trasferiscono alcune competenze dalla Congregazione per il Culto Divino e la Disciplina dei Sacramenti al nuovo Ufficio per i procedimenti di dispensa dal matrimonio rato e non consumato e le cause di nullità della sacra ordinazione costituito presso il Tribunale della Rota Romana, 30 agosto 2011, «*L'Osservatore Romano*» 28 settembre 2011, p. 7; «*AAS*» 103 (2011) 569-571.*

LA Santa Sede ha sempre cercato di adeguare la propria struttura di governo alle necessità pastorali che in ogni periodo storico emergevano nella vita della Chiesa, modificando perciò l'organizzazione e la competenza dei Dicasteri della Curia Romana. Il Concilio Vaticano II confermò, d'altronde, detto criterio ribadendo la necessità di adeguare i Dicasteri alle necessità dei tempi, delle regioni e dei riti, soprattutto per ciò che riguarda il loro numero, la denominazione, la competenza, i modi di procedere e il reciproco coordinamento (cfr. Decr. *Christus Dominus*, 9). Seguendo tali principi, il mio Predecessore, il beato Giovanni Paolo II, procedette a un complessivo riordino della Curia Romana mediante la Costituzione apostolica *Pastor bonus*, promulgata il 28 giugno 1988 (AAS 80 [1988] 841-930), configurando le competenze dei vari Dicasteri tenuto conto del *Codice di Diritto Canonico* promulgato cinque anni prima e delle norme che già si prospettavano per le Chiese orientali. In seguito, con successivi provvedimenti, sia il mio Predecessore, sia io stesso, siamo intervenuti modificando la struttura e la competenza di alcuni Dicasteri per meglio rispondere alle mutate esigenze. Nelle presenti circostanze è parso conveniente che la Congregazione per il Culto Divino e la Disciplina dei Sacramenti si dedichi principalmente a dare nuovo impulso alla promozione della Sacra Liturgia nella Chiesa, secondo il rinnovamento voluto dal Concilio Vaticano II a partire dalla Costituzione *Sacrosanctum Concilium*. Pertanto ho ritenuto opportuno trasferire ad un nuovo Ufficio costituito presso il Tribunale della Rota Romana la competenza di trattare i procedimenti per la concessione della dispensa dal matrimonio rato e non

* Alla fine del documento riportiamo la presentazione pubblicata da A. STANKIEWICZ, *Un'innovazione storica*, «*L'Osservatore Romano*», 28 settembre 2011, p. 7; dopo la presentazione, vedi la nota di J. LLOBELL, *La competenza e la procedura per la dispensa “super quolibet matrimonio non consummato” nel m.p. “Quaerit semper”*.

consumato e le cause di nullità della sacra Ordinazione. Di conseguenza, su proposta dell'Em.mo Prefetto della Congregazione per il Culto Divino e la Disciplina dei Sacramenti e col parere favorevole dell'Ecc.mo Decano del Tribunale della Rota Romana, sentito il parere del Supremo Tribunale della Segnatura Apostolica e del Pontificio Consiglio per i Testi Legislativi, stabilisco e decreto quanto segue:

Art. 1. Sono aboliti gli articoli 67 e 68 della menzionata Costituzione apostolica *Pastor bonus*.

Art. 2. L'articolo 126 della Costituzione apostolica *Pastor bonus* viene modificato secondo il testo seguente: "Art. 126 § 1. Questo Tribunale funge ordinariamente da istanza superiore nel grado di appello presso la Sede Apostolica per tutelare i diritti nella Chiesa, provvede all'unità della giurisprudenza e, attraverso le proprie sentenze, è di aiuto ai Tribunali di grado inferiore. § 2. Presso questo Tribunale è costituito un Ufficio al quale compete giudicare circa il fatto della non consumazione del matrimonio e circa l'esistenza di una giusta causa per concedere la dispensa. Perciò esso riceve tutti gli atti insieme col voto del Vescovo e con le osservazioni del Difensore del Vincolo, pondera attentamente, secondo la speciale procedura, la supplica volta ad ottenere la dispensa e, se del caso, la sottopone al Sommo Pontefice. § 3. Tale Ufficio è anche competente a trattare le cause di nullità della sacra Ordinazione, a norma del diritto universale e proprio, *congrua congruis referendo*."

Art. 3. L'Ufficio per i procedimenti di dispensa dal matrimonio rato e non consumato e le cause di nullità della sacra Ordinazione è moderato dal Decano della Rota Romana, assistito da Officiali, Commissari deputati e Consultori.

Art. 4. Il giorno dell'entrata in vigore delle presenti norme, i procedimenti di dispensa dal matrimonio rato e non consumato e le cause di nullità della sacra Ordinazione pendenti presso la Congregazione per il Culto Divino e la Disciplina dei Sacramenti, saranno trasmessi al nuovo Ufficio presso il Tribunale della Rota Romana e da esso saranno definiti. Tutto ciò che ho deliberato con questa Lettera apostolica in forma di Motu Proprio, ordino che sia osservato in tutte le sue parti, nonostante qualsiasi cosa contraria, anche se degna di particolare menzione, e stabilisco che venga promulgato mediante la pubblicazione sul quotidiano "L'Osservatore Romano", entrando in vigore il giorno 1° ottobre 2011.

Dato a Castel Gandolfo, il giorno 30 agosto dell'anno 2011, settimo del Nostro Pontificato.

BENEDETTO XVI

*Un'innovazione storica**

Con la pubblicazione del motu proprio “Quaerit semper” si realizza un’innovazione normativa di portata storica nell’ambito della Curia Romana, vale a dire il passaggio della competenza relativa alla trattazione delle cause di dispensa dal matrimonio rato e non consumato e di dichiarazione di nullità della sacra ordinazione dalla Congregazione per il Culto Divino e la Disciplina dei Sacramenti, in via esclusiva, al Tribunale della Rota Romana.

Occorre comunque annotare che tale trasferimento poggia su precedenti di ordine storico-giuridico i quali attestano che le materie ora devolute alla Rota non sono certo aliene al contesto del Tribunale papale. In particolare, il decano della Rota Romana è titolare, nelle cause di nullità matrimoniale trattate davanti alla Rota, della facoltà di aggiungere subordinatamente la questione de matrimonio *rato et non consummato* e di proporre al Sommo Pontefice la concessione della dispensa. Tale facoltà fu concessa con lettera del Segretario di Stato cardinale Tardini, dell’11 ottobre 1952 (Prot. n. 7657/52) e successivamente rinnovata (cfr. i *Rescripta ex Audientia SS.mi* del 5 luglio 1963, del 26 luglio 1981 e, da ultimo, del 30 settembre 1995). In precedenza la facoltà veniva concessa di volta in volta dal Sommo Pontefice, tanto che si è formata una consistente giurisprudenza rotale in materia d’inconsumazione, a cui la stessa Congregazione competente ha usualmente attinto.

Che la Rota – fin dall’epoca della sua restaurazione sotto Pio X – sia stata considerata titolare della competenza a trattare le materie in questione, si desume anche dalle vigenti Norme rotali (1994), in cui, sulla scorta delle analoghe disposizioni presenti nelle precedenti edizioni delle Norme (cfr. can. 4 § 1 Lex propria 1908; art. 4 § 1, 34 § 1, 35, 36 Normae 1934; 7 § 1, 35 § 1, 36, 37 Normae 1982), si prescrive l’intervento del difensore del Vincolo, stabilmente costituito “pro tuendis sacra ordinatione et matrimonio” (art. 7 § 1) nelle cause “in quibus agitur de nullitate sacrae ordinationis [...] vel de dispensatione super rato” (art. 29 § 1).

Di fatto la Rota ha anche trattato alcune cause di nullità della sacra ordinazione e/o dell’assunzione dei relativi oneri, in sede di appello (cfr. coram Exc.mo Prior, sent. del 9 agosto 1922, RRDec., vol. XIV, pp. 263-272; coram Florczak, sent. del 16 aprile 1928, ibid., pp. 127-137) ovvero, per commissione pontificia, fin dalla prima istanza (coram Jullien, sent. del 13 gennaio 1928, ibid., vol. XX, pp. 1-13; coram Parrillo, sent. del 1 agosto 1928, ibid., pp. 347-355). Peraltro, fra le più antiche e venerande fonti della giurisprudenza in materia di nullità dell’ordinazione si recensiscono proprio due sentenze ro-

* *Commento al m.p. “Quaerit semper”* pubblicato in «L’Osservatore Romano», 28 settembre 2011, p. 7.

tali coram Cesare De Grassis, del 15 gennaio 1574 e del 22 marzo dello stesso anno.

Il motu proprio *Quaerit semper* nel suo primo articolo dispone l'abrogazione degli articoli 67 e 68 della costituzione apostolica *Pastor bonus*, che attribuivano le competenze in materia di dispensa super rato e di nullità della sacra ordinazione alla Congregazione per il Culto Divino e la Disciplina dei Sacramenti. Il contenuto di questi due articoli viene trasfuso, con gli adattamenti del caso, nei due nuovi paragrafi (§§ 2-3) aggiunti, in forza dell'articolo 2 del motu proprio, al testo dell'articolo 126 di *Pastor bonus*, relativo alle competenze della Rota Romana.

Più precisamente, i detti paragrafi assegnano la competenza a trattare, rispettivamente, i procedimenti per la dispensa dal matrimonio rato e non consumato e le cause di nullità della sacra ordinazione ad un ufficio appositamente costituito presso il Tribunale della Rota Romana. Tale ufficio, come specifica l'art. 3 del motu proprio, è presieduto dal decano della Rota, coadiuvato da ufficiali, commissari deputati e consultori. Si tratta, come è evidente fin dal nome, di un ufficio avente natura e competenze amministrative, il che peraltro non altera sostanzialmente la fisionomia del Tribunale, tenuto conto che nell'esperienza concreta della Curia Romana anche presso altri dicasteri (leggi: la Segnatura Apostolica) coesistono senza difficoltà funzioni giudiziali (sia contenziose ordinarie che contenzioso-amministrative) e amministrative (vigilanza sull'amministrazione della giustizia). Nel caso della Rota, una certa separatezza del nuovo ufficio costituito per mezzo del motu proprio garantisce ulteriormente la preservazione dell'individualità storico-giuridica del collegio dei prelati uditori, di cui propriamente consiste il Tribunale apostolico.

Le norme appena varate prevedono che le competenze trasferite in materia di procedimenti di dispensa super rato vengano espletate "secondo la speciale procedura", che è quella prevista nel *Codice di Diritto Canonico* latino, nei canoni 1697-1706 (cfr. canone 1384 del Codice dei Canoni delle Chiese Orientali), nei quali la generica dizione "Sede Apostolica" identificherà concretamente, d'ora in poi, la Rota Romana e non più la Congregazione per il Culto Divino e la Disciplina dei Sacramenti. Anche nella normativa speciale vigente – attualmente contenuta nelle *Litterae circulares* emanate dalla Congregazione il 20 dicembre 1986 (Communicationes 20 [1988], pp. 78-84) – com'è ovvio, i riferimenti alla Congregazione dovranno intendersi effettuati alla Rota Romana (e precisamente al nuovo ufficio costituito ad hoc).

Per quanto attiene alle cause di nullità della sacra ordinazione, opportunamente il motu proprio specifica che il nuovo ufficio opererà "a norma del diritto universale e proprio, *congrua congruis referendo*". Quest'ultimo inciso è necessario, giacché il Codice latino, che disciplina la materia nei canoni 1708-1712, nei canoni 1709 e 1710 fa espresso riferimento alla "Congregazione"

competente (mentre il Codice orientale cita più genericamente il “Dicastero della Curia Romana” competente, canone 1386, §§ 1-2). Pertanto, fino a quando non si proceda ad aggiornare il testo codiciale, le citate norme andranno comunque riferite alla Rota Romana. Nell’applicare, poi, le *Regulae servandae* edite il 16 ottobre 2001 dalla Congregazione per il Culto Divino e la Disciplina dei Sacramenti per la trattazione delle cause di nullità dell’ordinazione (AAS 94 [2002], pp. 292-300), tutti i riferimenti alla Congregazione medesima andranno intesi come fatti alla Rota Romana, mentre il richiamo al prefetto o al segretario si intenderà riferito al decano.

L’articolo 4 del motu proprio, infine, dispone che all’entrata in vigore dello stesso i procedimenti pendenti – sia in materia di dispensa dal matrimonio non consumato, sia di nullità dell’ordinazione – siano trasferiti al nuovo ufficio costituito presso il Tribunale della Rota Romana per essere ivi definiti.

La Rota Romana accoglie le competenze assegnatele dal Papa con filiale gratitudine per la fiducia manifestata verso il suo Tribunale e col conforto di una plurisecolare esperienza giuridica, a cui attingere nella trattazione di materie così rilevanti per la vita dei singoli e dell’intera comunità cristiana.

ANTONI STANKIEWICZ,
Decano della Rota Romana

LA COMPETENZA E LA PROCEDURA PER LA DISPENSA
“SUPER QUOLIBET MATRIMONIO NON CONSUMMATO”
NEL M.P. “QUAERIT SEMPER”*

ABSTRACT: Il m.p. “*Quaerit semper*” (QS) ha creato un “Ufficio Amministrativo ‘presso’ la Rota Romana” (UARR), con una notevole autonomia nei confronti del Tribunale Apostolico. In realtà sono due diversi enti, il secondo dei quali (l’UARR) ha come Moderatore *ex lege* il Decano della Rota. Il resto dell’organico è autonomo benché l’UARR utilizzi la sede della Rota. Il QS ha abrogato gli artt. 67 e 68 della cost. ap. *Pastor bonus* e con il contenuto dei medesimi ha aggiunto due nuovi paragrafi all’art. 126

ABSTRACT: The Motu proprio *Quaerit semper* (QS) has created an “Administrative Office at the Roman Rota” (UARR) enjoying a notable autonomy from the Apostolic Tribunal. In fact they are two different entities of which the second by law has the dean of the Rota as its moderator. The rest of the personnel is autonomous although the UARR uses the offices of the Rota. QS has abrogated articles 67-68 of the Apostolic Constitution *Pastor bonus* by putting their content into two new paragraphs added to

* Queste note trattano, in modo abbreviato, uno degli argomenti esaminati in un altro studio più ampio: *Il m.p. “Quaerit semper” sulla dispensa dal matrimonio non consumato e le cause di nullità della sacra ordinazione*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale. Rivista telematica* (www.statochiese.it, 9 luglio 2012), pp. 1-52.

della PB. In tale modo è stata trasferita all'UARR la competenza della Congregazione per il Culto Divino e la Disciplina dei Sacramenti (CCDDS) sui matrimoni non consumati, benché non siano "rati" (sacramentali), e sulla nullità della sacra ordinazione. Tuttavia, la CCDDS è rimasta con diverse competenze di procedure matrimoniali: cause di separazione dei coniugi, di morte presunta, ecc. L'A. propone che lo scioglimento del matrimonio non consumato sia sussidiario alla dichiarazione di nullità del matrimonio, come avviene presso la Rota Romana.

PAROLE CHIAVE: M.p. "Quaerit semper". Matrimonio non consumato. Nullità della sacra ordinazione. Rota Romana.

the following art. 126. In this fashion the competence of the Congregation for Divine Worship and the Discipline of the Sacraments (CCDDS) for unconsummated marriages, even non-sacramental ones, and for the nullity of ordination has been transferred to UARR. Nonetheless, the CCDDS still retains competence for different marriage procedures: the separation of the spouses, presumption of the death, etc. The author proposes that the dissolution of unconsummated marriages should be subsidiary to the declaration of the nullity of marriage, as is the case at the Roman Rota.

KEYWORDS: Motu Proprio *Quaerit semper*. Unconsummated Marriage. Nullity of Ordination. Roman Rota.

SOMMARIO: 1. La prevalenza dell'inconsumazione sulla natura sacramentale del matrimonio oggetto della dispensa come criterio della competenza materiale dell'Ufficio Amministrativo presso la Rota Romana (UARR): la discrasia fra la terminologia "super rato" e la competenza sul matrimonio non consumato e non rato. 2. La natura sussidiaria dello scioglimento nei confronti della nullità del matrimonio e la competenza del Tribunale Apostolico della Rota Romana nella dispensa "super matrimonio non consummato". 3. La procedura "super matrimonio non consumato" da parte dell'UARR: la natura graziosa e la tutela del diritto al rispetto della normativa stabilita. 4. Le condizioni per la validità della dispensa e la necessità della certezza morale.

1. *La prevalenza dell'inconsumazione sulla natura sacramentale del matrimonio oggetto della dispensa come criterio della competenza materiale dell'UARR: la discrasia fra la terminologia "super rato" e la competenza sul matrimonio non consumato e non rato*

L'ART. 2 del m.p. *Quaerit semper* (30 agosto 2011, in seguito: QS) stabilisce un nuovo § 2 all'art. 126 della PB con il quale trasferisce all'UARR la competenza della dispensa "super matrimonio non consumato",¹ che l'abro-

¹ Riguardo alla natura e alla procedura canonica, cfr., per tutti, il classico ANTONINO M. ABATE, *Lo scioglimento del vincolo coniugale nella giurisprudenza ecclesiastica*, ed. 3, M. D'Auria, Napoli 1970. Recentemente, cfr. PIERO AMENTA, *Le procedure amministrative in materia di matrimonio canonico: storia, legislazione e prassi*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2008; ALESSANDRO BUCCI, *Lo scioglimento super rato tra fonti normative ed esperienza canonistica medievale*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*. Rivista telematica (www.statochiese.

gato art. 67 affidava alla Congregazione per il Culto Divino e la Disciplina dei Sacramenti (in seguito: CCDDS). Dalla lettura di questo nuovo paragrafo della PB (il cui testo, peraltro, è identico a quello dell'art. 67, cambiando solo il titolare della competenza: dalla CCDDS passa all'UARR) potrebbe sorprendere a chi non abbia una certa dimestichezza con questa procedura che l'oggetto sul quale l'Ufficio (prima la CCDDS) è chiamato a pronunciarsi (per valutare se sottoporre o meno al Papa «la supplica volta ad ottenere la dispensa») sia «il fatto della non consumazione del matrimonio e l'esistenza di una giusta causa», senza che la norma realizzi alcuna menzione della condizione di "rato" del matrimonio in questione. Effettivamente, i canonisti non esperti in questa materia collegano istintivamente i concetti di matrimonio rato e quello della sua consumazione o meno perché il can. 1061 sancisce: «§ 1. Il matrimonio valido tra battezzati si dice solamente rato, se non è stato consumato; rato e consumato se i coniugi hanno compiuto tra loro, in modo umano, l'atto per sé idoneo alla generazione della prole, al quale il matrimonio è ordinato per sua natura, e per il quale i coniugi divengono una sola carne. § 2. Celebrato il matrimonio, se i coniugi hanno coabitato, se ne presume la consumazione, fino a che non sia provato il contrario». Quindi, ogni matrimonio rato (valido tra battezzati) è necessariamente sacramentale giacché «tra i battezzati non può sussistere un valido contratto matrimoniale, che non sia per ciò stesso sacramento» (can. 1055 § 2). L'abbinamento fra il matrimonio rato e la questione della sua consumazione o meno è sottolineata ulteriormente dal principio assoluto, perché di fede, secondo cui «il matrimonio rato e consumato non può essere sciolto da nessuna potestà umana e per nessuna causa, eccetto la morte».²

La possibilità dello scioglimento (da parte del Papa con la potestà vicaria di Cristo) del matrimonio rato qualora non sia stato consumato fu concettualmente possibile dal momento in cui il magistero pontificio decise che la causa efficiente del matrimonio è il consenso di presente e non la copula coniugale. Infatti, da una parte, Alessandro III (1159-1181) – benché appartenesse alla Scuola di Bologna, sostenitrice della teoria della copula (fondata sulla "traditio rei") come causa efficiente del matrimonio – aderì invece in quanto Papa alla teoria consensuale della Scuola di Parigi secondo la quale, seguen-

it marzo 2010); ID., *Dispensa "super rato" e non consumato. Evoluzione storica e problematica giuridica*, Editoriale Scientifica, Napoli 2011 (sulla natura giuridica: pp. 175-214); MARIO FERRANTE, *Nullità matrimoniale e dispensa super rato: tra pregiudizialità e possibile coesistenza*, in JANUSZ KOWAL e JOAQUÍN LLOBELL (a cura di), *"Iustitia et iudicium". Studi di diritto matrimoniale e processuale canonico in onore di Antoni Stankiewicz*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2010, vol. 4, pp. 2067-2086.

² Can. 1141. Cfr. GIOVANNI PAOLO II, *Discorso alla Rota Romana*, 21 gennaio 2000, nn. 6-8, in *AAS*, 92 (2000), pp. 350-355.

do il diritto romano,³ «*nuptias non concubitus, sed consensus facit*». Dall'altra parte, com'è ben noto – quantunque sia possibile affermare che, precedentemente al Papa Martino V (1417-1431), «i Pontefici non abbiano usato della potestà di concedere dispensa dal matrimonio rato e non consumato» –, detta potestà risulta affermata in modo indiretto dalla prassi.⁴ Invero, fu lo stesso Alessandro III ad accettare la possibilità dello scioglimento del matrimonio validamente celebrato fra battezzati ma non ancora consumato. La rubrica ad una sua decretale accolta dal *Liber Extra* sancisce esplicitamente detta possibilità: «Prima della consumazione del matrimonio uno dei coniugi può, anche contra la volontà dell'altro, entrare in religione; comunque, colui che rimane nel secolo può celebrare un secondo matrimonio». ⁵ Il matrimonio sciolto – *ope legis* in questa fattispecie⁶ –, oltre a non essere stato consumato, nella sociologia ecclesiale del secolo XII riguardava ulteriormente, in modo abituale, due coniugi battezzati e, quindi, si trattava, di un matrimonio sacramentale, “rato” secondo la terminologia usata dal citato canone di Trento, seguendo un testo che Graziano attribuisce a S. Agostino.⁷ Comunque, l'importanza della consumazione, della “*una caro*” – secondo l'univoca espressione del libro della Genesi (2, 24), citata da Gesù Cristo (Mt 19, 5-6) e da san Paolo (Ef 5, 31) – impedisce di dimenticare l'impostazione della Scuola di Bologna sebbene sia prevalsa quella di Parigi. Infatti, detta rilevanza ha prodotto una “*vis attractiva*” a favore dell'inconsumazione e a scapito della natura sacramentale del matrimonio, fermo restando il principio assoluto, appena ricordato, dell'indissolubilità del matrimonio rato e consumato.

Da una parte, formalmente, vi fu una sorta di abbinamento terminologico fra la competenza della CCDDS (con denominazioni e competenze diverse lungo la storia⁸) e la dispensa “*super rato*” precisamente perché il Di-

³ Dig. 50, 17, regula iuris 30, Ulpianus 36 ad Sab. Cfr. Alessandro III, *Quum locum*, x.4.1.14.

⁴ Cfr. ALESSANDRO BUCCI, *Dispensa “super rato”*, cit. in nota 1, p. 120 e l'intero capitolo 1 (pp. 1-174); PIERO AMENTA, *Le procedure amministrative*, cit. in nota 1, pp. 113-117. Vide inoltre i molteplici dati offerti online da Alessandro Bucci in *Lo scioglimento super rato*, cit. in nota 1.

⁵ Cfr. ALESSANDRO III, *Verum post consensum*, x.3.32.2, rubrica. Il testo della decretale è altrettanto chiaro su questo scioglimento.

⁶ «*Si quis dixerit matrimonium ratum non consummatum per solemnem religionis professionem alterius coniugum non dirimi: a(nathema) s(it)*» (CONCILIO DI TRENTO, Sessione XXIV, 11 novembre 1563, *Canones (12) de sacramento matrimonii*, can. 6, in ISTITUTO PER LE SCIENZE RELIGIOSE (a cura di), *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, ed. bilingue, Edizioni Dehoniane, Bologna 1991, p. 754).

⁷ Cfr. C. 28, q. 1, can. 17; CIC 1917 can. 1015 § 1; CIC 1983 can. 1061 § 1.

⁸ *Congregatio quinta pro sacri ritibus et caeremoniis* (SISTO V, Const. ap. *Immensa aeterni Dei*, 22 gennaio 1588, in *Bullarium Rom.*, t. VIII, Neapolis 1883, pp. 985-999): con l'attuale terminologia era competente, prevalentemente, per il culto divino, la disciplina dei sacramenti e le cause di canonizzazione. La CCDDS «risulta dall'unificazione dei due Dicasteri originariamente autonomi: la Congregazione per il Culto Divino (istituita, con tale denominazione da Papa Paolo VI con la Costituzione Apostolica *Sacra Rituum Congregatio* dell'8 maggio

castero si occupava della richiesta al Papa della grazia dello scioglimento in quanto si trattava di un matrimonio “sacramentale” e la Congregazione era competente sulla disciplina dei “sacramenti”. Invece, sempre formalmente, la competenza sulle diverse fattispecie di scioglimento del matrimonio non sacramentale (s’intende che sia stato consumato, ma l’inconsumazione non pone alcun problema: «*non debet, cui plus licet, quod minus est non licere*»⁹) apparteneva (apparentemente, come vedremo) solo alla CDF con l’attuale terminologia di dispensa *in favorem fidei* (*privilegium fidei*).¹⁰ Tuttavia, dall’altra parte, detta “*vis attractiva*” della competenza della CCDDS sull’inconsumazione, a prescindere dalla natura sacramentale (“rato”) del matrimonio, è riscontrabile nel CIC 1917. Infatti, malgrado la cost. ap. *Sapienti consilio*

1969) e la Congregazione per la Disciplina dei Sacramenti (istituita con tale denominazione da S. Pio X con la Costituzione Apostolica *Sapienti Consilio* del 29 giugno 1908). Già unificate da Paolo VI con la Costituzione Apostolica *Constans nobis studium* dell’11 luglio 1975 e con la denominazione “S. Congregatio pro Sacramentis et Cultu Divino”, i due predetti Dicasteri furono restituiti in autonomia e con le rispettive denominazioni “Congregazione per i Sacramenti” e “Congregazione per il Culto Divino” da Giovanni Paolo II con chirografo del 5 aprile 1984. Con la Costituzione Apostolica *Pastor Bonus*, pubblicata il 28 giugno 1988, Giovanni Paolo II le ha nuovamente riunite in unico Dicastero con la denominazione “Congregazione per il Culto Divino e la Disciplina dei Sacramenti” («“Profilo” della pagina web della CCDDS, in http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccdds/documents/rc_con_ccdds_pro_20000628_profilo_it.html (20 maggio 2012).

⁹ Dig. 50, 17, regula iuris 21, Ulpianus, libro 27 ad Sabinum. Cfr. VI *Regula iuris* 35.

¹⁰ Cfr. PB art. 53. PAOLO III, cost. *Altitudo*, 1° giugno 1537, promulgata di nuovo come “Documento VI” allegato dagli *Acta Apostolicae Sedis* al CIC 1917 in AAS, 9, Pars 2 (1917), p. 509; S. PIO V, cost. *Romani Pontificis*, 2 agosto 1571, promulgata di nuovo come “Documento VII” allegati dagli *Acta Apostolicae Sedis* al CIC 1917 in AAS, 9, Pars 2 (1917), p. 509; GREGORIO XIII, cost. *Populis*, 25 gennaio 1585, promulgata di nuovo come “Documento VIII” allegato dagli *Acta Apostolicae Sedis* al CIC 1917 in AAS, 9, Pars 2 (1917), p. 510; CDF, *Normae de conficiendo processu pro solutione vinculi matrimonialis in favorem fidei*, 30 aprile 2001, in CONGREGATIO PRO DOCTRINA FIDEI, *Documenta inde a Concilio Vaticano Secundo expleto edita* (1966-2005), n. 95, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2006, pp. 563-571, e in http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20010430_favor-fidei_it.html (latino, inglese, italiano e spagnolo); JUAN CARLOS CONDE, *L’origine del “privilegio paolino”, 1Cor 7, 12-17a: esegesi, storia dell’interpretazione e ricezione nel diritto della Chiesa*, Edizioni Pontificia Università della Santa Croce, Roma 2009; DOLORES GARCÍA HERVÁS, *La disolución del matrimonio «in favorem fidei»*. *Elementos para la investigación*, Ed. Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca 2008; JANUSZ KOWAL, *Nuove «Norme per lo scioglimento del matrimonio “in favorem fidei”»*, in *Periodica*, 91 (2002), pp. 459-506; ALFREDO MONTES, «*Favor fidei*» y *matrimonio en la codificación del CIC 1917*, (Pontificia Università della Santa Croce, Thesis ad Doctoratum in Iure Canonico totaliter edita), Romae 1999; ERASMO NAPOLITANO, *Lo scioglimento del matrimonio «in favorem fidei»*. *Aspetti storico-dottrinali e giuridici*, in *Ius Missionale*, 1 (2007), pp. 187-207; MARCELO PARMA, *El “favor fidei” en el “Decretum Gratiani”*, Ed. Pontificia Università della Santa Croce, Roma 2009; CARMEN PEÑA GARCÍA, *La disolución pontificia del matrimonio «in favorem fidei»: cuestiones sustantivas y procesales*, in *Estudios Eclesiásticos*, 81 (2006), pp. 699-723.

affidasse alla Congregazione la «*dispensatio super rato*»,¹¹ il can. 249 § 3 (sulla competenza della Congregazione) si riferiva solo all'inconsumazione, senza che indicasse che il matrimonio dovesse essere rato. Il can. 1119 rese esplicito detto principio: «*Matrimonium non consummatum inter baptizatos vel inter partem baptizatam et partem non baptizatam, dissolvitur tum ipso iure per maiorem seu sollemnem professionem religiosam, tum per dispensationem a Sede Apostolica ex iuxta causa concessam, utraque parte rogante vel alterutra, etsi altera sit invita*». Ciononostante, il libro *de processibus* del CIC 1917 continuava ad utilizzare l'abbinamento fra l'inconsumazione e il carattere sacramentale del matrimonio (rato) per riferirsi alla competenza della Congregazione.¹² Nel 1967 la REU superò detta discrasia del CIC 1917 riguardante la competenza "formale" della Congregazione, solo sul matrimonio rato (dovendo essere battezzati entrambi i coniugi, a prescindere dal fatto che uno o entrambi fossero acattolici) e non consumato, e quella "reale" che includeva anche il matrimonio inconsumato non sacramentale purché uno dei coniugi fosse battezzato. Infatti, la REU affidava alla Congregazione per la disciplina dei Sacramenti soltanto il matrimonio non consumato (cfr. REU nn. 56 § 1, 87). Invece, alla CDF corrispondeva il compito di «trattare giuridicamente o di fatto le questioni riguardanti il privilegio della fede» (REU n. 34) circa matrimoni non sacramentali, a prescindere dalla loro consumazione.

Comunque, questa riduzione della competenza della CCDDS solo ai matrimoni non consumati che fossero rati (sacramentali) comportò un "confitto di competenza" con la CDF. I Membri Cardinali di entrambe Congregazioni proposero a Paolo VI una soluzione che, in realtà, era ambigua. Da una parte, infatti, il problema era formulato in modo assoluto: «l'opportunità di trasferire la competenza sull'inconsumazione del matrimonio ad un'unica Sacra Congregazione», a favore della Congregazione per la Disciplina dei Sacramenti, senza accennare al battesimo dei coniugi. Dall'altra parte, invece, la soluzione prevedeva come condizione della competenza di questo Dicastero che almeno uno dei coniugi fosse battezzato, benché la formulazione avesse quella equivocità tipica delle formulazioni negative: cause in cui «*una pars non est baptizata*»,¹³ consentendo quindi che anche l'altro coniuge non fosse battezzato, come di fatto avveniva presso la CCDDS e avviene presso l'UARR.

L'ambiguità è presente anche nel CIC 1983. Da una parte, il can. 1142 ha abrogato lo scioglimento per la professione religiosa solenne e ha vietato

¹¹ Cfr. PIO X, cost. ap. "*Sapienti consilio*" de *Romana Curia*, 29 giugno 1908, I, 3, 2, in AAS, 1 (1909), pp. 7-19.

¹² Cfr. cann. 1962, 1963 § 2, 1973.

¹³ Cfr. PAOLO VI, Rescritto "ex audientia Sanctissimi", de *opportunitate transferendi competentiam circa causas inconsummationis matrimonii ad unam tantum Sacram Congregationem*, 15 luglio 1973, in AAS, 65 (1973), p. 602.

l'ingresso nel noviziato ai coniugi mentre dura il matrimonio (can. 643 § 1 n. 2). Comunque, lo stesso can. 1142, come faceva il can. 1119 del CIC 1917, imposta la dispensa sul matrimonio non consumato come una medesima fattispecie, con indipendenza della natura sacramentale di tale matrimonio. Dall'altra parte, invece, seguendo anche qui la struttura del CIC 1917, nel libro settimo «*de processibus*» del CIC 1983 la procedura per lo scioglimento del matrimonio non consumato è terminologicamente legata al matrimonio rato, sia nel can. 1681, sia nell'intero capitolo sul «Processo per la dispensa dal matrimonio rato e non consumato» (cann. 1697-1706).

In aprile 1986 ebbe luogo la Plenaria della Congregazione per i Sacramenti. Fra i lavori compiuti vi fu la preparazione della procedura istruttoria in ambito diocesano, di data 20 dicembre 1986.¹⁴ Al riguardo, uno degli argomenti concettuali principali fu quello di chiarire il significato dell'inciso "*humano modo*" che il can. 1061 § 1 CIC 1983 aveva aggiunto come condizione del legittimo concetto canonico di consumazione del matrimonio. La relativa conclusione della Plenaria fu approvata dal Papa il 21 giugno 1986.¹⁵ La finalità di detto chiarimento era quella di evitare un'impostazione della consumazione coniugale talmente idealizzata da rendere semplice la dichiarazione dell'inconsumazione, quantunque gli stessi coniugi riconoscessero di aver avuto rapporti sessuali completi, perché sarebbero stati compiuti "*humano modo*" solo qualora fossero manifestazione di una profonda unione affettiva. La prefazione delle *Litterae circ. 1986* accoglieva il brano centrale della conclusione della Plenaria approvata da Giovanni Paolo II.¹⁶

Comunque, malgrado questa attenzione dedicata al concetto di consumazione, le *Litterae circ. 1986*, sia sul loro titolo («*de processu super matrimonio rato et non consummato*»), sia sulla prefazione, sia sulle ventisette norme di procedura, non accennano mai ad una fattispecie in cui uno dei coniugi non sia battezzato e, quindi, il matrimonio, se è valido, possa non essere rato.

Il silenzio delle *Litterae circ. 1986* sulla competenza della Congregazione per i Sacramenti sui matrimoni non consumati e non rati non significava minimamente la rinuncia a detto compito, in particolare avendo dalla propria parte il Rescritto di Paolo VI del 1973.¹⁷ Invero, solo dopo tre mesi dalla promulgazione delle *Litterae circ. 1986*, vi fu un "incontro" fra la CDF e la

¹⁴ Cfr. S. CONGREGAZIONE PER I SACRAMENTI, *Litterae circulares de processu super matrimonio rato et non consummato*, 20 dicembre 1986 (in seguito: *Litterae circ. 1986*), in CONGREGATIO DE CULTU DIVINO ET DISCIPLINA SACRAMENTORUM, *Collectanea documentorum ad causas pro dispensatione super "rato et non consummato" et a lege sacri coelibatus obtinenda, inde a Codice Iuris Canonici anni 1917*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 2004 (in seguito: CCDDS *Collectanea 2004*), n. 50, pp. 119-124.

¹⁵ Cfr. in CCDDS *Collectanea 2004*, cit. in nota 14, n. 49, pp. 118-119.

¹⁶ Cfr. *Litterae circ. 1986*, cit. in nota 14, *proemium*, p. 120.

¹⁷ Cfr. Rescritto di Paolo VI, 15 luglio 1973, cit. in nota 13.

Congregazione per i Sacramenti (promosso dalla seconda) che, per quanto risulta dal testo pubblicato dalla CCDDS conservato nell'archivio di tale Dicastero, sarebbe consistito essenzialmente in un promemoria della Congregazione per i Sacramenti circa le proprie competenze sui matrimoni non consumati (7 aprile 1987) e la risposta della CDF (10 giugno 1987).¹⁸

In pratica, la Congregazione per i Sacramenti afferma:

a) la sua competenza esclusiva sui matrimoni non consumati: 1) che siano rati perché entrambi i coniugi sono battezzati, quantunque i due siano acatolici, e 2) che non siano rati perché una parte non è battezzata (in questa occasione bisognerebbe intendere che l'altra parte sì è battezzata);

b) la competenza cumulativa con la CDF qualora entrambi i coniugi non siano battezzati: la CDF in quanto competente *in favorem fidei* e la Congregazione per i Sacramenti in quanto il matrimonio non è stato consumato, in modo di poter affermare che, in quanto non consumato, la competenza di questo Dicastero è esclusiva.

Dall'altra parte, la citata risposta della CDF del 10 giugno 1987 incorre in una qualche confusione nel far rientrare fra le «cause di dispensa da matrimonio rato e non consumato» quei «casi in cui una delle parti non è battezzata», che in realtà non sono matrimoni rati. Tuttavia, la CDF non escludeva dalla competenza della Congregazione per i Sacramenti i matrimoni non sacramentali non consumati, sebbene consideri «che sia da preferire quello dello scioglimento *in favorem fidei*, soprattutto per l'aspetto pastorale che detti casi presentano e perché meglio risponde alla circostanza che è alla loro origine, cioè la conversione alla fede».

In realtà, da questo “*conventus*” interdicasteriale del 1987 scaturisce la competenza della CCDDS per “tutti” i matrimoni non consumati, inclusi quelli in cui nessuno dei coniugi è battezzato. Comunque, l'ambiguità continua ad essere presente sulla PB (1988). Infatti, la competenza della CCDDS sul matrimonio rato e non consumato è affermata indirettamente all'art. 58 § 2 nel sancire l'incompetenza su tale materia della Congregazione per le Chiese Orientali. Invece, l'art. 67, dichiara che la competenza della CCDDS si limita, senza alcun riferimento al matrimonio rato, a «giudicare circa il fatto della non consumazione del matrimonio e circa l'esistenza di una giusta causa per concedere la dispensa. Perciò, essa riceve tutti gli atti insieme col voto del Vescovo e con le osservazioni del Difensore del Vincolo, pondera attentamente, secondo la speciale procedura, la supplica volta ad ottenere la dispensa e, verificandosene i requisiti, la sottopone al Sommo Pontefice».

Molto probabilmente è il CCEO la legge che, ultima nel tempo, ha potuto

¹⁸ Cfr. CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE e CONGREGAZIONE PER I SACRAMENTI, *Conventus de competentia circa inconsummationem matrimonii*, 7 aprile 1987, in CCDDS *Collectanea* 2004, cit. in nota 14, n. 51, pp. 124-125.

accogliere in modo più chiaro – quantunque, come è caratteristico di questo testo legale, non identifichi i concreti dicasteri competenti della Curia Romana – le reali competenze della CDF e della CCDSD. Da una parte, il CCEO non ha un canone simile al can. 1061 CIC 1983, in cui si definisce il concetto di matrimonio rato. Infatti, il CCEO:

a) Non usa mai la parola “rato” e, al suo posto, adopera il termine “sacramentale” per la solenne dichiarazione di cui al can. 1141 del CIC: «*Matrimonii vinculum sacramentale matrimonio consummato nulla humana potestate nullaque causa praeterquam morte dissolvi potest*» (can. 853).

b) Unifica in una sola fattispecie lo scioglimento di qualsiasi matrimonio non consumato («Il matrimonio non consumato può essere sciolto per una giusta causa dal Romano Pontefice su richiesta di entrambe le parti o di una di esse, anche se l'altra è contraria»: can. 862), senza distinguere se si tratta di un matrimonio sacramentale (fra due battezzati) o meramente “naturale” (quando almeno uno dei coniugi non è battezzato) e senza dare rilevanza, agli effetti dello scioglimento, al fatto che i battezzati siano cattolici o acatolici. Il CCEO accenna alla sacramentalità del matrimonio non consumato solo agli effetti della sospensione, col consenso delle parti, della causa di nullità del matrimonio e del completamento dell'istruttoria per ottenere lo scioglimento di tale matrimonio (cfr. can. 1367; CIC 1983 can. 1681). Comunque, questo collegamento fra l'inconsumazione e la natura sacramentale di detto matrimonio non intende riproporre la classica procedura *super matrimonio “rato et” non consummato* né affievolisce la nuova procedura *super “quolibet” matrimonio non consummato*.

c) Dedicava l'art. IV delle procedure matrimoniali (articolo composto dal solo can. 1384) alle due fattispecie «per ottenere lo scioglimento del matrimonio»: 1) «non consumato» e 2) «in favore della fede» quando il matrimonio non è sacramentale.¹⁹ Infatti, l'unico canone di questo articolo del CCEO manifesta la consapevolezza di riferirsi a due fattispecie autonome, ognuna regolata dalle proprie norme: «*Ad obtinendam solutionem matrimonii non consummati aut solutionem matrimonii in favorem fidei admissim servantur normae speciales a Sede Apostolica latae*» (can. 1384).

In definitiva, poiché «*consuetudo est optima legum interpretis*» (CIC can. 27; CCEO can. 1508), la prassi di entrambe le Congregazioni porta Piero Amenta – che è membro della commissione speciale della CDF «per le cause di scioglimento del matrimonio “in favorem fidei”», ufficiale presso la CCDSD e docente dello “Studio di prassi canonico-amministrativa per le cause di matrimonio rato e non consumato e della nullità della Sacra Ordinazione”

¹⁹ Sulle diverse fattispecie di matrimonio non sacramentale nel CCEO, cfr. cann. 854-861 (cfr. CIC cann. 1143-1150). Cfr. inoltre, *Normae in favorem fidei 2001*, cit. in nota 10.

presso l'UARR²⁰ – ad affermare, con buon senso pratico, che la CDF è competente per la procedura mirante alla dispensa papale *in favorem fidei* di tutti i matrimoni che non siano rati (sacramentali), indipendentemente dalla loro consumazione, e che la CCDDS è competente per la rispettiva procedura di tutti i matrimoni non consumati, a prescindere dalla loro natura sacramentale, potendo darsi nella pratica, qualora la fattispecie lo consenta, competenze e richieste sia alternative sia successive.²¹

L'UARR ha ricevuto tutta la competenza della CCDDS in materia di scioglimento del matrimonio non consumato, essendoci stato un completo trasferimento dell'art. 67 della PB sulla CCDDS (che è stato integralmente abrogato) al nuovo § 2 dell'art. 126 PB sull'UARR. Ne deriva che – a proposito delle competenze della CCDDS – sia insufficiente la sola cancellazione sulle “Note storiche” dell'*Annuario Pontificio 2012* delle parole iniziali del paragrafo dedicato alla dispensa dal matrimonio non consumato dell'edizione del 2011, prima della promulgazione del QS (la CCDDS «Giudica circa il fatto della non consumazione del matrimonio e»), rimanendo il resto del testo di tale paragrafo sull'edizione del 2012. Infatti, dovrebbe essere soppresso ogni riferimento al matrimonio non consumato perché la CCDDS ha perso ogni competenza su tale fattispecie.²²

Nel trattare della competenza dell'UARR sulla dispensa dai matrimoni non consumati, è opportuno segnalare che, a norma dell'art. 58 § 2 PB, sono inclusi i matrimoni sottoposti alla giurisdizione delle Chiese orientali. Il rapporto dell'UARR con il Tribunale Apostolico della Rota Romana potrebbe offrire un ulteriore argomento per decidere definitivamente, da parte del Legislatore, la *vexata quaestio* sulla competenza giudiziaria della Rota sulle cause delle Chiese orientali.²³

2. La natura sussidiaria dello scioglimento nei confronti della nullità del matrimonio e la competenza del Tribunale Apostolico della Rota Romana nella dispensa “super matrimonio non consummato”

Pio XII, nel suo terzo discorso alla Rota Romana (1941), si riferì allo «scio-

²⁰ Cfr. *Annuario Pontificio 2012*, pp. 1161, 1170, 1212.

²¹ Cfr. PIERO AMENTA, *Le procedure amministrative*, cit. in nota 1, pp. 94-95, 133-139.

²² «Giudica circa l'esistenza della giusta causa per concedere la dispensa dai matrimoni tra cattolici, tra una parte cattolica e una acattolica battezzata, tra parti battezzate acattoliche e tra parti battezzate e parti non battezzate, sia per i fedeli dei riti latini che per quelli dei riti orientali (art. 67 [della cost. ap. *Pastor bonus*])» (*Annuario Pontificio 2012*, p. 1827). Cfr. *Annuario Pontificio 2011*, p. 1837.

²³ Cfr. HANNA ALWAN, *L'evoluzione storico-giuridica della competenza della Rota Romana circa le cause delle Chiese orientali*, in *Quaderni dello Studio Rotale*, 20 (2010), pp. 153-187; JOAQUÍN LLOBELL, *La competenza della Rota Romana nelle cause delle Chiese cattoliche orientali*, in *Quaderni dello Studio Rotale*, 18 (2008), pp. 15-57.

glimento del vincolo validamente contratto». ²⁴ Non è questa la sede per un esame sul merito dello scioglimento del matrimonio, ²⁵ trattando le nostre riflessioni soltanto degli organi della Curia Romana competenti e della procedura per indagare sull'esistenza di tali "necessari presupposti" affinché il Papa possa concedere la grazia della dispensa. Comunque, è evidente che l'indissolubilità è di diritto divino naturale e positivo (cfr. Mt 5, 32, 19, 5-6; Mc 10, 9; Lc 16, 18; 1Cor 7, 10-11), ²⁶ per cui, nello sciogliere un matrimonio valido che non sia sacramentale o che non sia stato consumato, il Papa adopera personalmente l'eccezionale potestà "vicaria" di Cristo, divina *stricto sensu*, che Pio XII denomina "potestà ministeriale". Proprio per il carattere eccezionale e soprannaturale di questa potestà di dispensare la legge divina, Paolo VI, sottolineò la non possibilità di delegarla ai Vescovi diocesani, ²⁷ in modo che nelle relative procedure è necessario l'intervento di un dicastero della Curia Romana (la CDF per la dispensa *in favorem fidei* e l'UARR o il Tribunale Apostolico della Rota Romana per la dispensa "*super matrimonio non consummato*"), previo alla concessione della grazia da parte del Papa in prima persona (cfr. can. 1698).

Tale eccezionalità sarebbe meglio protetta, a mio parere, qualora fosse utilizzata solo sussidiariamente alla dichiarazione di nullità del matrimonio. ²⁸ Invece, il CIC can. 1681, il CCEO can. 1367, l'istr. *Dignitas connubii* artt. 153-154 ²⁹ e una "Nota esplicativa" del Pontificio Consiglio per i Testi Legislativi ³⁰ privilegiano la dispensa "*super matrimonio non consummato*" (lo scioglimento

²⁴ Cfr. PIO XII, *Discorso alla Rota Romana*, 3 ottobre 1941, n. 3, in AAS, 33 (1941), pp. 424-425.

²⁵ Vide supra note 1 e 10.

²⁶ Vide supra nota 2.

²⁷ PAOLO VI, m.p. «*De Episcoporum muneribus*»: *Normae Episcopis impertiuntur ad facultatem dispensandi spectantes*, 15 giugno 1966, n. v, in AAS, 58 (1966), pp. 467-472. Per le Chiese orientali, cfr. PAOLO VI, m.p. *Episcopalis potestatis*, 11 maggio 1967, n. IV, in AAS, 59 (1967), pp. 385-390.

²⁸ Cfr. JOAQUÍN LLOBELL, *La giurisdizione della Chiesa sul matrimonio degli acattolici*, in JOAN CARRERAS (a cura di), *La giurisdizione della Chiesa sul matrimonio e sulla famiglia*, Giuffrè Ed., Milano 1998, pp. 77-126; ID., *L'unitarietà dell'istituto matrimoniale e la rilevanza giuridica dell'«ordinatio fidei»: sul carattere sussidiario dello «scioglimento» pontificio del vincolo*, in *El matrimonio y su expresión canónica ante el III milenio. X Congreso Internacional de Derecho Canónico*, Eunsa, Pamplona 2001, pp. 1397-1412.

²⁹ Cfr. PONTIFICIUM CONSILIIUM DE LEGUM TEXTIBUS, *Instructio «Dignitas connubii» servanda a tribunalibus dioecesanis et interdioecesanis in pertractandis causis nullitatis matrimonii*, 25 Ianuarii 2005, Typis Vaticanis. In seguito: DC.

³⁰ Cfr. PONTIFICIO CONSILIO PER I TESTI LEGISLATIVI, *Nota esplicativa: Responsum ad tres quaestiones propositas circa clausulam «de consensu partium» can. 1681 CIC*, 2 marzo 2005, in *Communicationes*, 37 (2005), pp. 107-112, e in http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/intrptxt/documents/rc_pc_intrptxt_doc_20050302_de-consensu-partium_it.html; JESÚS MIÑAMBRES, *La natura giuridica della «recognitio» da parte della Santa Sede e il valore delle «note» del Pontificio Consiglio per i Testi Legislativi*, in *Ius Ecclesiae*, 19 (2007), pp. 518-524.

del vincolo con un provvedimento di natura costitutiva) alla possibilità del provvedimento giudiziale dichiarativo della nullità del matrimonio, non solo per il capo d'impotenza. Comunque, è riconosciuto il diritto dei coniugi (anche di uno solo) a continuare la causa giudiziaria, nonostante sia stata avviata la procedura per la dispensa circa il matrimonio non consumato. Anzi, la prevalenza assiologica della dichiarazione di nullità del matrimonio sullo scioglimento, quantunque probabilmente sia stata dovuta a consentire che il provvedimento ecclesiastico possa essere deliberato ed ottenere gli effetti civili,³¹ è stata riconosciuta da un Rescritto “*ex audientia Sanctissimi*” che afferma che la via giudiziale e quella amministrativa per la dispensa sono compatibili, potendosi procedere *distintamente e parallelamente*; addirittura, «che le parti possano considerarsi libere di iniziare o proseguire una causa di nullità presso i Tribunali competenti, senza autorizzazione pontificia, anche dopo aver ottenuto dispensa dal matrimonio rato e non consumato».³² Tuttavia, i canoni di entrambi i Codici e le norme applicative citate privilegiano di fatto lo scioglimento sulla dichiarazione della nullità.

Invece, detta sussidiarietà era considerata dal CIC 1917 can. 1963 che, al § 2, prevedeva il passaggio alla procedura per la dispensa *super matrimonio rato et non consummato* (questa norma utilizzava la terminologia classica) nelle cause giudiziarie per il capo d'impotenza soltanto quando le prove, essendo insufficienti per dichiarare nullo il matrimonio, nondimeno, potevano bastare per dimostrare l'inconsumazione.

La prevalenza assiologica dell'applicazione sussidiaria dello scioglimento nei confronti della dichiarazione di nullità è dimostrata anche da norme vigenti e, precisamente, da una delle facoltà straordinarie del Decano della Rota Romana, nonché dalla giurisprudenza del Tribunale Apostolico che l'applica. Il CIC 1917 can. 249 § 3, sulla competenza della Congregazione per i Sacramenti sulla dispensa circa il matrimonio non consumato, contemplava la possibilità della richiesta di aiuto alla Rota Romana per meglio accertare l'inconsumazione. Infatti, Pio XII, nel citato discorso alla Rota Romana del 1941, accennò a tale collaborazione della Rota: «per ciò che concerne lo scioglimento del vincolo validamente contratto, in taluni casi anche la S. R. Rota

³¹ Cfr. LUCIA GRAZIANO, *Il motu proprio “Quaerit semper” e la dispensa pontificia da matrimonio rato e non consumato*, in *Famiglia e Diritto*, 12/2011, pp. 1159-1166, *passim*, qui: p. 1166; CARMEN PEÑA GARCÍA, *Nuevas competencias de la Rota Romana en los procedimientos de disolución del matrimonio rato y no consumado y en las causas de nulidad de ordenación: el m.p. “Quaerit semper” de Benedicto XVI*, in *Estudios Eclesiásticos*, 86 (2011), pp. 815-822, *passim*, in particolare p. 821; RAFAEL RODRÍGUEZ CHACÓN, “*Quaerit semper*” ¿Nuevas competencias para el Tribunal de la Rota Romana?, in *Revista General de Derecho Canónico y Derecho Eclesiástico del Estado*, 28 (2012), pp. 6-7.

³² SEGRETERIA DI STATO, *Rescritto alla Segnatura Apostolica*, 1° giugno 1983, in *CCDDS Collectanea 2004*, cit. in nota 14, n. 47, pp. 117-118.

è chiamata a investigare se sia stato compiuto tutto ciò che previamente si richiede per la valida e lecita soluzione del vincolo e, per conseguenza, se possa consigliarsi al Sommo Pontefice la concessione della relativa grazia». ³³ Siffatto consiglio fu istituzionalizzato in via esplicitamente sussidiaria della dichiarazione di nullità del matrimonio qualora «*denegata definitive matrimonii nullitate*». ³⁴ Infatti, seguendo una costante concessione di facoltà straordinarie da parte dei Papi, ³⁵ nell'attualità sono vigenti le facoltà straordinarie elargite al Decano dopo le Norme del 1994. ³⁶ La prima consente la possibilità di aggiungere alla formulazione del dubbio (o dei dubbi) riguardante la nullità anche quello attinente la dispensa *super matrimonio rato et non consummato* (è conservata la dicitura classica) "subordinatamente", cioè solo qualora la risposta alla causa giudiziale sulla nullità del matrimonio sia «*non constare de nullitate matrimonii in casu*». Inoltre, poiché come abbiamo visto il processo giudiziario sulla nullità non impedisce la procedura amministrativa sullo scioglimento, opera la "prevenzione" sulla fattispecie dissolutoria: la Rota non può intraprendere la procedura per la dispensa qualora la CC-DDS (adesso l'UARR) «*manus iam apposuerit*» sulla causa (cfr., *ex analogia*, can. 1415). Comunque, il principio *ne bis in idem* richiede che la prevenzione agisca anche a favore dell'UARR. Il fatto che il Decano della Rota possa esercitare la sua facoltà straordinaria «sentito il parere favorevole del Turno Giudicante» e che egli stesso sia il Moderatore o Presidente dell'UARR renderà semplice l'armonia fra i due organi competenti per studiare se chiedere o meno la dispensa al Papa.

Carmen Peña ha segnalato alcune decisioni rotali (la più recente del 1975) in cui era considerata la dispensa pontificia. ³⁷ Ve ne sono altre, anche più

³³ Vide supra nota 24, n. 3, p. 424.

³⁴ PIO XII, Rescritto "ex audientia Sanctissimi": *Facultas Decano S. Rotae Romanae, ut quaestio de inconsummatione matrimonii semel denegata proponi iterum possit nonnullis sub conditionibus*, 13 febbraio 1942, in CCDDS *Collectanea 2004*, cit. in nota 14, n. 10, p. 76.

³⁵ Cfr. PIO XII, *Facoltà accordate al Decano della Rota Romana per la durata dell'Anno Santo ed ora rinnovate "fino a nuovo avviso"*, 15 ottobre 1952, 3, II, in XAVERIUS OCHOA, *Leges Ecclesiae post Codicem Iuris Canonici editae*, Ed. Commentarium pro Religiosis, Romae 1969, vol. 2, n. 2309 (non sono menzionate in CCDDS *Collectanea 2004*, cit. in nota 14); SACRA ROMANA ROTA, *Nuove norme del Tribunale della Sacra Romana Rota*, approvate «Ad experimentum et ad triennium» da Paolo VI, 27 maggio 1969, Appendice, n. 2: *Facoltà straordinarie di S.E. il Decano della Sacra Romana Rota*, Tipografia Poliglotta Vaticana, 1969, in *Quaderni dello Studio Rotale*, 8 (1996), pp. 211-228; SACRA ROMANA ROTA, *Normae S. Romanae Rotae Tribunalis*, 16 gennaio 1982, Allegato: *Facoltà straordinarie di S.E. il Decano della Sacra Romana Rota*, 26 luglio 1981, n. 2, in AAS, 74 (1982), p. 516.

³⁶ Cfr. SEGRETERIA DI STATO, Rescritto «ex audientia Sanctissimi» di conferma di alcune «facoltà straordinarie» al Decano della Rota Romana, 30 settembre 1995, n. 1, in *Ius Ecclesiae*, 9 (1997), p. 377.

³⁷ Cfr. CARMEN PEÑA GARCÍA, *Nuevas competencias de la Rota Romana*, cit. in nota 31, pp. 819-820, nota 9.

recenti, tutte col comune denominatore di affermare il principio della sussidiarietà dello scioglimento nei confronti della dichiarazione di nullità: la dispensa può essere sollecitata al Santo Padre solo quando non consta la nullità del matrimonio.³⁸ Fra le ultime decisioni rotali circa la richiesta della dispensa “*super matrimonio non consummato*” vi è una *coram* De Angelis in cui il compianto Ponente (deceduto il 30 novembre 2011: serva questa citazione come ricordo della nostra amicizia e dei miei suffragi) espone in modo particolarmente dettagliato e chiaro gli aspetti sostanziali e procedurali della dispensa.³⁹ In questa causa la dispensa fu incorporata alla formulazione del dubbio dal Ponente – in seguito alla concessione del Decano (che era membro del Turno rotale) – quando, riunito il Turno per decidere la causa di nullità del matrimonio, decretò «*Dilata et compleantur acta. Exc.mus Decanus rogatur ut facultatem largiatur videndi de inconsummatione in casu*». In seguito all’autorizzazione del Decano, fu chiesto il consenso ad entrambi coniugi, che lo dettero. Solo allora il Ponente riformulò la concordanza del dubbio, con la caratteristica sussidiarietà della dispensa nei riguardi della nullità: «*an constet de matrimonii nullitate, in casu, (...), et quatenus negative, an constet de inconsummatione matrimonii et de existentia iustae causae ad dispensationem super rato concedendam*» (n. 3).

La sussidiarietà prevista da questa facoltà straordinaria del Decano alla Rota Romana e il modo di adempierla da parte del Tribunale Apostolico è una adeguata e qualificata testimonianza di come l’indissolubilità del matrimonio sia meglio tutelata con la dichiarazione di nullità del matrimonio che non con il moltiplicarsi dei scioglimenti *super “quolibet” matrimonio non consummato o in favorem fidei*.

3. La procedura “*super matrimonio non consummato*” da parte dell’UARR: la natura graziosa e la tutela del diritto al rispetto della normativa stabilita

Le cause d’inconsumazione riguardano spesso fattispecie particolarmente complesse della vita coniugale che rendono necessaria una speciale delicatezza nella loro trattazione. Inoltre, poiché la dispensa pontificia implica un vero scioglimento del vincolo matrimoniale, un autentico divorzio (nel senso che il termine ha nel linguaggio comune, non quello del “*divortium*

³⁸ Cfr. *coram* Defilippi, sentenza, 17 febbraio 1995, *Uritana, Nullitatis matrimonii et dispensationis*, n. 20, in *RRD*, 87 (1995), p. 148; *coram* Pompedda (Decano, Ponente), sentenza, 17 maggio 1996, *Reg. Latii seu Romana, Nullitatis matrimonii et inconsummationis*, n. 3, in *RRD*, 88 (1996), p. 397; *coram* Turnaturi, sentenza, 21 novembre 1997, *Reg. Mexicanae Occidentalis seu Guadalaiaren.*, *Nullitatis matrimonii*, n. 6, in *RRD*, 89 (1997), p. 826.

³⁹ Cfr. *coram* De Angelis, sentenza, 12 novembre 2008, *Sosnovien.*, *Nullitatis matrimonii*, Sent. 152/08, nn. 3, 14-28.

manente vinculo”, sinonimo di causa di separazione dei coniugi⁴⁰), potrebbe scandalizzare chi non conoscesse di che cosa si tratta. In più, la dispensa è una “grazia” relativamente alla quale nessuno può vantare un vero diritto.

Per tali ragioni, le cause di matrimonio non consumato sono state protette, giustamente, da una particolare riservatezza. Comunque, la natura graziosa della dispensa è stata adoperata come giustificazione dell’insindacabilità dell’operato degli organi che collaborano a predisporre la decisione da parte del Papa. A tale scopo è stata sottolineata la natura amministrativa della procedura, come se non ci fosse il diritto al giusto processo anche in sede amministrativa e al rispetto della normativa stabilita dalla legge per la concessione di una grazia.⁴¹ Detta natura era adoperata anche come motivo per imporre una segretezza degli atti che non sarebbe stata possibile invece in via giudiziale. In questo senso, può essere citata una norma della Congregazione per i Sacramenti, del 1952, che criticava severamente che presso alcune diocesi l’istruttoria per la dispensa circa il matrimonio non consumato fosse compiuta dal tribunale anziché dalla curia diocesana (amministrativa),⁴² “non di rado persino con l’intervento di procuratori e di avvocati”.⁴³ Infatti, il n. 7 di queste lettere circolari del 1952 affermava, in corsivo per insistere sul concetto: «*cauto tamen semper ne procuratores et advocati in processu quomodolibet se ingerant*». Invero, il CIC 1983 – malgrado la severa indicazione del can. 1701 § 2 («*in his processibus patronus non admittitur*»), a significare l’inapplicabilità dei diritti dei patroni a conoscere tutti gli atti della causa nel processo ordinario (cfr. cann. 1598, 1678 § 1 e, soprattutto, can. 1703; DC art. 234) – riconosce, nel medesimo paragrafo, il diritto della parte oratrice e di quella resistente di servirsi dell’assistenza di un «*iurisperitus*». ⁴⁴ Comunque, tale diritto – come si evince anche dai nn. 6 e 27 delle vigenti *Litterae circ. 1986* – riguarda solo la fase diocesana, non quella presso l’UARR. Tuttavia, presso questo Ufficio, la funzione di tale *iurisperitus* potrebbe rientrare come compito degli Avvocati presso la Curia Romana a norma dell’art. 4 del proprio

⁴⁰ Cfr., ad es., *Liber Extra*, lib. 4, tit. 19, “*de divortiiis*”.

⁴¹ Cfr. JOAQUÍN LLOBELL, *Il giusto processo penale nella Chiesa e gli interventi (recenti) della Santa Sede*, in *Archivio Giuridico «Filippo Serafini»*, 232/2 (2012), in corso di stampa, *passim*.

⁴² A dimostrazione di quanto siano cambiati i tempi, basta ricordare che la vigente cost. ap. sul Vicariato di Roma affida al «Tribunale Ordinario della Diocesi di Roma (...) le cause di dispensa “super rato et non consummato”, le cause di scioglimento del vincolo “in favorem fidei”» (GIOVANNI PAOLO II, cost. ap. «*Ecclesia in Urbe*», circa il nuovo ordinamento del Vicariato di Roma, 1° gennaio 1998, art. 38 § 2, in *AAS*, 90 [1998], pp. 177-193).

⁴³ Cfr. S. CONGREGAZIONE PER I SACRAMENTI, *Litterae circulares de natura administrativa processus “super rato”*, 15 giugno 1952, *Proemium*, in *CCDDS Collectanea 2004*, cit. in nota 14, n. 19, pp. 85-87.

⁴⁴ Cfr. CARMEN PEÑA GARCÍA, *Nuevas competencias de la Rota Romana*, cit. in nota 31, pp. 821-822.

Regolamento.⁴⁵ Anzi, considerata la competenza del Tribunale Apostolico della Rota Romana a istruire la dispensa, evidentemente con l'intervento degli avvocati rotali che patrocinano la causa di nullità del matrimonio di cui la dispensa è sussidiaria (*vide* § precedente), la prossimità istituzionale con l'UARR potrebbe consentire uno sviluppo normativo in tale senso. Infatti, è stata fortemente criticata l'assenza di una normativa chiara sulla fase della procedura presso la Curia Romana.⁴⁶

L'opportunità di consentire l'intervento del *iurisperitus* anche nella fase presso l'UARR è dimostrata dal richiamo del can. 1702 affinché nell'«istruttoria si (...) osservino per quanto è possibile i canoni circa le prove da raccogliersi nel giudizio contenzioso ordinario e nelle cause di nullità di matrimonio, purché si possano adattare alla natura di questi processi». L'utilizzo di concetti processuali che solo un vero *iurisperitus* può conoscere è dimostrato dal diritto di riproporre una dispensa denegata per i motivi che consentono il *novum examen* o *nova causae propositio* quando la prima dispensa è stata respinta sia dal Tribunale Apostolico della Rota Romana, sia dall'UARR, quantunque il rescritto papale non lo preveda esplicitamente,⁴⁷ in applicazione del principio «*ubi eadem est ratio, idem quoque ius statui oportere*».⁴⁸

L'UARR continua ad utilizzare la procedura seguita dalla CCDDS.⁴⁹ Da quanto sembra, lo studio della richiesta diocesana è affidato ad uno dei "Commissari deputati alla difesa del vincolo". La richiesta del Vescovo diocesano con tutta la rispettiva documentazione e il voto di questo commissario, facente funzioni di difensore del vincolo, sono trasmessi a tre "Commissari deputati alla decisione" i quali, singolarmente, redigono un voto. I tre commissari si riuniscono con l'Ufficiale incaricato di questa procedura e danno il loro (dei commissari) parere, che non è né decisorio né vincolante.⁵⁰ Detto parere è studiato da una Commissione formata dal Moderatore dell'Ufficio (il Decano della Rota Romana), dal Capo Ufficio e dall'Ufficiale, i

⁴⁵ Cfr. SEGRETERIA DI STATO, *Ordinatio ad exsequendas Litteras Apostolicas motu proprio datas «Iusti Iudicis»*, 23 luglio 1990, in AAS, 82 (1990), pp. 1630-1634.

⁴⁶ Cfr. RAFAEL RODRÍGUEZ CHACÓN, "Quaerit semper", cit. in nota 31, pp. 12-16.

⁴⁷ Cfr. can. 1644; DC artt. 290, 292; PIO XII, Rescritto "ex audientia Sanctissimi": *Facultas Decano S. Rotae Romanae, ut quaestio de inconsummatione matrimonii semel denegata proponi iterum possit nonnullis sub condicionibus*, 13 febbraio 1942, in CCDDS *Collectanea* 2004, cit. in nota 14, n. 10, p. 76.

⁴⁸ JACOBUS GOTHOFREDUS, *Codex Theodosianus cum perpetuis commentariis*, lib. 8, tit. 13, § 3, ed. 9, vol. 2, Mantuae, 1750, p. 625a.

⁴⁹ Cfr. RAFFAELE MELLI, *Il processo di dispensa dal matrimonio rato e non consumato: la fase davanti alla Congregazione*, in *I procedimenti speciali nel diritto canonico*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1992, pp. 125-134.

⁵⁰ Presso la CCDDS questa adunanza dei tre commissari, in un primo periodo, era presieduta dal Segretario del Dicastero, poi dal Sotto-Segretario, poi dal Capo Ufficio e, infine, dall'Ufficiale competente, come avviene ora presso l'UARR.

quali decidono se hanno certezza morale sull'inconsumazione e sulla giusta causa per concedere la dispensa.

Se la decisione non è affermativa, con un riguardo per la richiesta del Vescovo diocesano, il provvedimento non è di reiezione bensì un prudente “*dilatata et compleantur acta*”, in modo di chiedere un supplemento istruttorio in diocesi (*Litterae circ.* 1986, n. 26). Compiuta tale istruttoria integrativa, la medesima Commissione si pronuncia di nuovo. Se la risposta è negativa, questa è trasmessa dal Vescovo diocesano all'oratore il quale, con l'eventuale aiuto di un giurisperito, ha la facoltà di valutare “se si possa addurre qualche grave ragione per porre di nuovo la petizione” (*Litterae circ.* 1986, n. 27).

Invece, qualora la decisione sia affermativa si prepara un “foglio d'udienza” per ogni causa con la richiesta della dispensa al Santo Padre. Quando vi è un numero adeguato di fogli d'udienza (normalmente una trentina) il Decano della Rota li invia con lettera di accompagnamento, controfirmata dal Capo Ufficio, indirizzata al Cardinale Segretario di Stato. Espletate le opportune verifiche, il Sostituto della Segreteria di Stato informa personalmente il Papa di ogni richiesta ed indica su di ognuna la decisione del Santo Padre (di solito: “*SS.mus benigne annuit iuxta preces*”) e la data; il Sostituto firma autografamente ogni “foglio d'udienza” e appone il timbro della Segreteria di Stato. Tali “fogli” sono restituiti all'UARR che notifica la concessione della dispensa al Vescovo diocesano. Qualora il rescritto contenga un divieto di celebrare nuove nozze ad alcuno dei coniugi, la rimozione potrà essere affidata al Vescovo diocesano o all'UARR (cfr. *Litterae circ.* 1986, nn. 24-25).

Nelle dispense proposte dal Tribunale Apostolico della Rota Romana, in applicazione della facoltà straordinaria del Decano (*vide supra* § 2), il Decano firma il “foglio d'udienza”, preparato da un notaio della Cancelleria del Tribunale Apostolico, e la lettera di accompagnamento di detto foglio, della sentenza e degli atti della causa.

4. *Le condizioni per la validità della dispensa e la necessità della certezza morale*

La natura prevalentemente processuale di queste nostre considerazioni rende opportuno un cenno alla necessità della certezza morale sulle condizioni “*ex iure divino*” per la validità della dispensa. Di tale argomento trattò Pio XII nel citato discorso alla Rota Romana del 1941, precedente a quello, più noto, del 1942 perché fu tutto dedicato a precisare il concetto di certezza morale, concetto riproposto da Giovanni Paolo II nel 1980⁵¹ e formulato normativamente dall'art. 247 § 2 DC, poiché i codici latino e orientale, pur esigendo la certezza morale per poter dichiarare nullo un matrimonio, non indicano

⁵¹ Cfr. PIO XII, *Discorso alla Rota Romana*, 1° ottobre 1942, in AAS, 34 (1942), pp. 338-343; GIOVANNI PAOLO II, *Discorso alla Rota Romana*, 4 febbraio 1980, n. 6, in AAS, 72 (1980), pp. 172-178.

in cosa consista. La citazione dei discorsi fatta dalla DC, da una parte, afferma che la certezza morale è quella che esclude del tutto «qualsiasi dubbio prudente positivo di errore, tanto in diritto quanto in fatto, ancorché non sia esclusa la mera possibilità del contrario». Dall'altra parte, alla stregua del concetto di "quasi-certezza" descritto dai discorsi del 1942 e del 1980, la DC critica il concetto di certezza "prevalente" («*non sufficit praevalens probationum indiciorumque momentum*»), utilizzato dalle norme particolari sulle cause di nullità del matrimonio promulgate per le Conferenze Episcopali degli Stati Uniti, Canada ed Australia: «*Iudex edicet sententiam secundum certitudinem moralem haustam ex praevalenti momento probationum*». ⁵² Ebbene, il discorso del 1941 già applicava il genuino concetto di certezza morale nello stabilire le condizioni richieste per la validità delle dispense per inconsumazione o in favore della fede:

«Nel dire che il giudice ecclesiastico è chiamato a investigare se consti della esistenza di tali presupposti, voi subito comprendete come l'importanza dell'argomento bastevolmente indica che una simile investigazione vuol essere condotta con ogni severità, rigore e diligenza; tanto più che, trattandosi di uso di potestà vicaria in materia di diritto divino, la validità stessa dello scioglimento del vincolo dipende dalla esistenza dei necessari requisiti. (...) Del resto non è da dubitare che vale anche qui il principio già sopra enunciato: essere cioè sufficiente la certezza morale, che escluda ogni dubbio prudente del contrario». ⁵³

L'ambito di questa certezza morale per la dispensa circa il matrimonio non consumato è triplice: a) l'inconsumazione, a norma del can. 1061 § 1, b) l'esistenza di una giusta causa, requisito che, in senso negativo, include anche ("c") la rimozione dello scandalo. ⁵⁴ Infatti, non può essere dimenticato che è il Papa in persona a concedere una grazia che deve poter essere compresa in seguito all'adeguata spiegazione dei concetti di potestà vicaria di Cristo, di consumazione, ecc. Comunque, mentre l'inconsumazione è un fatto fisico (benché ci siano fattispecie particolarmente complesse, oltre a quella dell'"*humano modo*" accennata, ⁵⁵ che richiedono il *nulla obstat* dell'UARR prima d'iniziare la fase istruttoria diocesana ⁵⁶) sul quale non vi è alcun margine per la discrezionalità, la giusta causa e la rimozione dello scandalo sono invece realtà meno precise che consentono quindi una più elastica applica-

⁵² Cfr. CONSIGLIO PER GLI AFFARI PUBBLICI DELLA CHIESA, *Novus modus procedendi in causis nullitatis matrimonii approbatur pro Statibus Foederatis Americae Septentrionalis*, 28 aprile 1970, n. 21, in IGNATIUS GORDON - ZENON GROCHOLEWSKI, *Documenta recentiora circa rem matrimonialem et processualem*, vol. 1, Pontificia Università Gregoriana, Romae 1977, nn. 1380-1428.

⁵³ PIO XII, *Discorso alla Rota Romana*, 3 ottobre 1941, n. 3, cit. in nota 24, p. 425.

⁵⁴ Cfr. can. 1698 § 1; *Litterae circ.* 1986, cit. in nota 14, n. 23, c); *coram De Angelis*, sentenza, 12 novembre 2008, cit. in nota 39, nn. 15-19; PIERO AMENTA, *Le procedure amministrative*, cit. in nota 1, pp. 156-166.

⁵⁵ Vide supra note 15 e 16.

⁵⁶ Cfr. *Litterae circ.* 1986, cit. in nota 14, n. 2.

zione della certezza morale. Comunque, la giurisprudenza rotale sottolinea la necessità della certezza morale anche sulla giusta causa come condizione di validità della dispensa del Papa: «*Ex instructione non modo factum inconsummationis, sed etiam iusta et proportionata causa ad dispensationem concedendam probanda est “quae necessaria est non tantummodo ad licitatem, sed ad ipsam validitatem, namque potestas vicaria Pontificis est potestas dispensandi ex iusta causa, cum agatur de indissolubilitate iure naturali et divino”* (coram Lefebvre, sent. diei 4 novembris 1967, RRDec., LIX, p. 762, n. 5)». ⁵⁷

Il concetto canonico di certezza morale ha superato ogni risvolto formalistico, come quello di richiedere, nelle cause d'impotenza e d'inconsumazione sette testimoni, con caratteristiche stabilite dalla legge, per ogni coniuge, il cosiddetto *testimonium septimae manus* (cfr. CIC 1917 can. 1975). Nelle cause di matrimonio non consumato ci sono tre modi tradizionali di raggiungere la certezza morale chiamati: a) “argomento morale”, b) “argomento fisico” e c) “argomento *per coarctata tempora*”. I primi due sono esplicitamente accolti dalla vigente normativa. ⁵⁸ Invece, la dottrina vigente fonda quello *per coarctata tempora* nel can. 1976 del CIC 1917 che prevedeva l'ispezione corporale dei coniugi fatta da idonei periti «*nisi ex adiunctis inutiliter evidenter appareat*». Il disposto codiciale fu sviluppato dalle norme *super matrimonio rato et non consummato* del 1923 e accolto da un decreto della CDF del 1942: «*si consummatio haberi non potuit, quia nec tempus nec locus nec modus adfuerunt matrimonii consummandi*». ⁵⁹

L'*argomento morale* è prevalentemente fondato sulle dichiarazioni dei coniugi e dei testi, le cui deposizioni devono essere rafforzate da testi di credibilità, quantunque non si debba rinunciare ad altre prove o indizi «che sembrino utili a conoscere debitamente la causa e che siano lecite». ⁶⁰ Questa norma indica che il giudice manifesterebbe formalismo e violerebbe la certezza morale qualora si accontentasse delle dichiarazioni delle parti, quando di fatto esistono altre prove che non possono non essere prese in considerazione per giudicare secondo la verità, benché siano contrarie alla decisione che le parti desiderano ottenere. ⁶¹

⁵⁷ Coram De Angelis, sentenza, 12 novembre 2008, cit. in nota 39, n. 18. Sulla rimozione del pericolo di scandalo, la giurisprudenza afferma: «*Oportet insuper ut absit periculum scandali fidelium dispensationis causa*» (coram Di Felice, sent. diei 5 iulii 1972, RRDec., vol. LXIV, p. 390, n. 3)» (*ibidem*, n. 19).

⁵⁸ Cfr. *Litterae circ.* 1986, cit. in nota 14, nn. 8-20.

⁵⁹ S.C. PER I SACRAMENTI, *Regulae servandae in processibus super matrimonio rato et non consummato*, 7 maggio 1923, n. 86, a), in AAS, 15 (1923), pp. 380-413. Cfr. S.S.C. SANCTI OFFICII, decr. “*Qua singulari*” de quibusdam cautelis adhibendis in causis matrimonialibus impotentiae et inconsummationis, 12 giugno 1942, n. 1, a) in AAS, 34 (1942), pp. 200-202.

⁶⁰ *Litterae circ.* 1986, cit. in nota 14, n. 14.

⁶¹ Cfr. MANUEL J. ARROBA CONDE, *Prova e difesa nel processo di nullità del matrimonio canonico. Temi controversi*, Eupress FTL, Lugano, 2008, pp. 75-119; PAOLO BIANCHI, *È più facile, col nuovo Codice di diritto canonico, dimostrare la nullità di un matrimonio? I canoni 1536 § 2 e 1679, in*

L'argomento fisico è fondato sull'ispezione corporale dei coniugi. Detta ispezione è impostata come sussidiaria dell'argomento morale, cioè quando sia «necessaria per la prova giuridica del fatto dell'inconsumazione. Potrà invece essere omessa se, a giudizio dell'istruttore, si abbia già una prova pienissima dell'inconsumazione a mezzo dell'argomento morale». ⁶² La menzionata prova "pienissima" altro non è che quella che produce la vera certezza morale in tutti quanti devono intervenire nell'istruzione della causa, secondo il principio della "ragione sufficiente" sancito da Pio XII nel 1942. ⁶³

La gravità della natura del provvedimento papale non consente affievolimenti sulla certezza morale di questi requisiti *ad validitatem* né sulla scrupolosità sul modo d'istruire la causa. Perciò, nel 1929 furono date delle indicazioni per evitare la dolosa sostituzione della persona sulla quale si realizza l'indagine fisica, norme che furono "ripromulgate" come appendice dell'istr. *Provida Mater Ecclesia*. ⁶⁴ Dall'altra parte, poiché la dispensa dipende essenzialmente dalla mancata consumazione (consumazione che, tranne nelle fattispecie di vera impotenza, potrebbe avvenire dopo l'inizio della causa), la certezza morale deve giungere, per quanto possibile, fino al momento

Quaderni di diritto ecclesiale, 3 (1990), pp. 394-410; GIORDANO CABERLETTI, *Le dichiarazioni delle parti* (artt. 177-182), in PIERO ANTONIO BONNET e CARLO GULLO (a cura di), *Il giudizio di nullità matrimoniale dopo l'istruzione «Dignitas connubii». Parte terza: la parte dinamica del processo*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2008, pp. 343-360; JOAQUÍN LLOBELL, *La certezza morale nel processo canonico*, in *Il Diritto Ecclesiastico*, 109/1 (1998), pp. 758-802; ID., *La genesi dei disposti normativi sul valore probatorio delle dichiarazioni delle parti: il raggiungimento del principio della libera valutazione delle prove*, in *Fidelium iura*, 12 (2002), pp. 139-177; MIGUEL ÁNGEL ORTIZ, *Le dichiarazioni delle parti e la certezza morale*, in *Ius Ecclesiae*, 18 (2006), pp. 387-416; ID., *La forza probatoria delle dichiarazioni delle parti nelle cause di nullità del matrimonio*, in HÉCTOR FRANCESCHI e MIGUEL ÁNGEL ORTIZ (a cura di), *Verità del consenso e capacità di donazione. Temi di diritto matrimoniale e processuale canonico*, EDUSC, Roma 2009, pp. 387-449; GIANNA PAGANIN, *Le dichiarazioni delle parti e il loro valore probatorio nel processo canonico di nullità matrimoniale*, in JANUSZ KOWAL e JOAQUÍN LLOBELL (a cura di), «*Iustitia et iudicium*», cit. in nota 1, vol. 3, pp. 1813-1832; GIUSEPPE PUTRINO, *L'inattendibilità processuale delle parti*, in *ibidem*, vol. 3, pp. 1833-1853; ANTONI STANKIEWICZ, *Valutazione delle prove secondo l'istruzione*, in JUAN IGNACIO ARRIETA (a cura di), *L'istruzione «Dignitas connubii» nella dinamica delle cause matrimoniali*, Marcianum Press, Venezia 2006, pp. 71-81; GERO P. WEISHAUP, *Die Parteiaussagen im Ehenichtigkeitsprozeß im Spiegel der moralischen Gewißheit. Die Natur der «anderen Element» des can. 1536 § 2 in Verbindung mit can. 1679*, Nova & vetera, Bonn 2007; ANDREAS WEISS, *Was ist neu an den «neuen Wege» im Beweisrecht des Ehenichtigkeitsprozesses? Zu den Möglichkeiten in cc. 1536 § 1, 1573 und 1679 CIC, den Konflikt zwischen rechtlichem Formalismus und freier Beweiswürdigung zu überwinden*, in *De processibus matrimonialibus*, 8/2 (2001), pp. 137-174.

⁶² *Litterae circ.* 1986, cit. in nota 14, n. 18.

⁶³ Cfr. PIO XII, *Discorso alla Rota Romana*, 1° ottobre 1942, cit. in nota 51, n. 2, p. 340.

⁶⁴ Cfr. S.C. PER I SACRAMENTI, *Normae observandae in processibus super matrimonio rato et non consummato ad praecavendam dolosam personarum substitutionem*, 27 marzo 1929, in AAS, 21 (1929), pp. 490-493 (*Appendix I* all'istr. *Provida Mater Ecclesia*, 15 agosto 1936, in AAS, 28 [1936], pp. 362-364).

della concessione della dispensa, in particolare se si tratta di un matrimonio veramente rato (sacramentale), considerato il carattere assoluto dell'indissolubilità del matrimonio rato e consumato (cfr. can. 1141). Infatti, è noto il caso di un matrimonio rato che fu consumato dopo la fine dell'istruttoria diocesana e prima della dispensa del Papa: il medesimo Paolo VI dichiarò la sua decisione «*irrita et nulla*» perché «*praesuppositum fundamentale pro validitate dispensationis [est] "inconsummatio" matrimoni*». ⁶⁵

JOAQUÍN LLOBELL

⁶⁵ S. CONGREGATIO PRO SACRAMENTIS, Decretum Particulare, 1971: *Formula decreti quo declaratur irrita et nulla dispensatio pontificia super matrimonio rato et non consummato ob defectum alicuius essentialis conditionis*, in CCDDS *Collectanea* 2004, cit. in nota 14, *Addendum*, p. 127.

ATTI DELLA SANTA SEDE

SUPREMO TRIBUNALE DELLA SEGNETURA APOSTOLICA, *Decretum generale exsecutorium “Saepe saepius” de actis iudicialibus conservandis*, 13 agosto 2011, Prot. N. 42027/08 VT, «AAS» 103 (2011) 626-628.*

SAEPE saepius Episcopi Moderatores et Vicarii iudiciales ad hoc Supremum Tribunal animadversiones atque quaesita transmittunt de actis iudicialibus, post expleta iudicia, conservandis. Nam onus eadem asservandi in dies gravius Tribunalibus incumbit, praesertim ob numerosiores causas nullitatis matrimonii ab annis septuaginta praeteriti saeculi apud Tribunalia Ecclesiastica pertractatas necnon ob actorum iudicialium incrementum praesertim ex usu exemplarium luce impressa confectorum.

Usque adhuc haec Signatura Apostolica responsa dedit in casibus particularibus, acta iudicialia post decem annos a conclusione processus destrui posse concedens duabus sub condicionibus, id est, originales decisionum textus semper servandos esse atque cetera acta adhibitis mediis technicis recentioribus asservanda esse, ita ut integra reproduci possint quotiescumque opus sit.

Ad hanc materiam aptius moderandam, tamen, non una responsione pro omnibus Tribunalibus Ecclesiasticis opus est, cum adiuncta sive oeconomica sive loci, quibus Tribunalia afficiuntur, non unius generis sint. Nec, ceterum, opportunum apparet rem relinquere statutis vel decisionibus particularibus, cum abusus in re tanti momenti irrepere possint.

Quibus praehabitis,

Supremum Signaturae Apostolicae Tribunal

Pro comperto habito principio generali iuxta quod acta iudicialia, expleto nullitatis matrimonii iudicio, saltem usque ad mortem alterutrius coniugis Supremum Signaturae Apostolicae Tribunal conservanda sunt tutiore quo potest modo, etiam ad rem adhibitis mediis technicis recentioribus, decisionibus tamen definitivis sub originali servatis;

Perspectis autem oneribus in dies gravioribus, quae pro recta actorum iudicialium conservatione Tribunalibus incumbunt;

Animadverso ceterum quod iudicis competentis est nimiam actorum multitudinem refrenare sive ex sedula canonum applicatione (cf. praesertim can. 1527, § 1; art. 157, § 3 Instructionis Dignitas connubii) sive, quantum fieri potest, ex recentioribus mediis technicis, cum debitis cautelis applicandis;

* Vedi alla fine del documento il commento di A. PERLASCA.

Considerato canonis 489, § 2 praescripto in re simili lato;
 Firmo praescripto can. 1475, § 1 (cf. art. 91, § 1 praefatae Instructionis);
 Visis praescriptis canonum 1472, 1492, 1522, 1525, 1598, 1611, 1621, 1643, 1644, 1646, 1684 (cf. artt. 88; 148; 151; 235, § 1; 250; 271; 289, § 1; 290 eiusdem Instructionis);
 Salvis legibus Tribunalium Apostolicae Sedis (can. 1402);
 Vi artt. 121 et 124, n. 1 Const. Apost. Pastor bonus (cf. etiam can. 1445, § 3), artt. 32, 35 et 112 Legis propriae, qua hoc Supremum Tribunal regitur, atque can. 31, § 1;
 Re sedulo bis examini subiecta in Congressu coram infrascripto Praefecto habito;
 Audito Pontificio Consilio de Legum Textibus ad normam art. 131, § 5 Ordinationis generalis Romanae Curiae;
 Huius decreti textu ab Em.mis et Exc.mis Patribus Supremi Signaturae Apostolicae Tribunalis, in plenario Coetu diebus 3-4 Februarii anni 2011 coram infrascripto Praefecto habito, recognito et probato, atque Summo Pontifici ad normam art. 131, § 6 praefatae Ordinationis porrecto, eoque a Benedicto PP. XVI die 20 Iulii 2011 approbato,
 Decrevit:
Si grave incommodum constituat actorum iudicialium conservatio, quocumque tuto modo peracta, etiam recentioribus mediis technicis adhibitis, Episcopis Moderatoribus Tribunalium Ecclesiasticorum competere ut, omnibus adiunctis aequae ponderatis, normas edant de actis iudicialibus causarum nullitatis matrimonii, statutis temporibus, destruendis, his sub condicionibus:
 – causae *de quibus* saltem a viginti annis conclusae sint;
 – de iisdem singulis causis semper serventur, sub textu originali vel exemplari authentico, sententiae definitivae, decreta confirmatoria, decisiones vim sententiae definitivae habentes et, si quae sint, pronuntiationes interlocutoriae.
 Datum Romae, e Sede Supremi Signaturae Apostolicae Tribunalis, die 13 Augusti 2011.

RAIMUNDUS LEO S.R.E. CARD. BURKE, *Praefectus*
 + FRANCISCUS DANEELS, O. Praem., *Secretarius*

COMMENTO

Nell'adempimento del suo compito istituzionale di provvedere e di vigilare sulla retta amministrazione della giustizia nella Chiesa (artt. 121 e 124, 1° della Cost. ap. *Pastor bonus* nonché artt. 32, 35 e 112 della *Lex propria*), in forza del can. 31 § 1 CIC, il Supremo Tribunale della Segnatura Apostolica è recentemente intervenuto con il decreto generale esecutivo *Saepe saepius*, circa la conservazione degli atti giudiziari.

Sinora, il menzionato Tribunale aveva provveduto alla soluzione di singoli casi, come per esempio, nel 1977 (qui, però, si rispose negativamente) e nel 1984 quello dell'Arcidiocesi di Detroit (USA); nel 1986, quello della Diocesi di Sioux City; nel 1989, quello della Diocesi di Kiwi, in Nuova Zelanda¹ affermando che gli atti originali delle cause matrimoniali già concluse possono essere distrutti dopo dieci anni dalla conclusione del processo, ricorrendo due condizioni: il testo originale delle sentenze e dei decreti confirmatori devono sempre essere conservati; tutti gli altri atti devono essere conservati mediante microfilm, il quale deve essere realizzato in modo tale che gli atti integrali possano essere riprodotti qualora ciò si rendesse necessario.

Il problema dell'adeguata conservazione degli atti delle cause matrimoniali era, almeno in qualche modo, presente già nel Codice del 1917, il cui can. 1645 § 4 stabiliva che «anonymae epistolae quae nihil ad causae meritum conferunt, et etiam subscriptae quin sint certo calumniosae, destruantur». Benché, con ogni probabilità, ben altra fosse la preoccupazione che il legislatore piano-benedettino aveva presente, se si considera la quantità di documenti e di altro materiale assolutamente non inferente la causa o non determinante per la sua soluzione che si può accumulare in un singolo procedimento, c'è da rammaricarsi che la citata disposizione non sia stata, *mutatis mutandis*, riprodotta nell'attuale Codice di diritto canonico.² Per altro verso, un invito a guardare all'uso dei moderni mezzi elettronici, era già venuto in sede di revisione del CIC del 1917, allorché un Padre ebbe a dire, sia pure in riferimento alla necessità che i testi degli atti processuali fossero redatti in forma scritta, «sed oportet simul agnoscere usum aliorum mediorum, quos progressus electronicus offert et qui tam tuti sunt ac scriptura ipsa».³

Nell'istr. *Provida Mater Ecclesia*,⁴ all'art. 203 § 1, si stabiliva che «vota iudi-

¹ Si veda in *Roman Replais and CLSA Advisory Opinions* 1990, 22 dove, peraltro, si menzionano altri casi. Nella medesima collana si vedano altresì le annate 1985, 17 e 1981, 2-3.

² Nello *Schema canonum* del 1976, can. 81, in accoglimento delle osservazioni fatte nella Seduta del *coetus* del 1° marzo 1967 («Communicationes» 38 [2006], 75-76), già si evidenziavano alcuni piccoli, ma assai significativi cambiamenti, rispetto al can. 1645 del CIC del 1917. Anzi tutto, nel § 2, non si diceva più che gli atti, i quali rimanevano presso il tribunale, dovevano essere custoditi «in archivio Curiae», ma «in archivio tribunalis deponatur» e, nel § 4, non si stabiliva più che le lettere anonime inferenti al merito della causa, come pure quelle che, benché sottoscritte, risultavano sicuramente calunniose «destruantur», ma si affermava che tali documenti «in actis poni nequeunt». «Communicationes» 41 (2009), 373-374. Nella seduta del 19 maggio 1978, i Padri consultori, «communi consilio» mutarono il testo della norma che rimase formulato nel modo in cui è riportato nel can. 1427 dello *Schema codicis* del 1980 e, successivamente, nell'attuale can. 1475. Non si indicano, tuttavia, le motivazioni che furono all'origine del cambiamento. «Communicationes» 10 (1978), 264.

³ «Communicationes» 16 (1984) 61.

⁴ S.C. PER LA DISCIPLINA DEI SACRAMENTI, istr. *Provida Mater Ecclesia, servanda a tribunalibus dioecesanis in pertractandis causis de nullitate matrimoniorum*, 15 agosto 1936, «AAS» 28 (1936) 313-361.

cium actis causae adiungi non debent, neque ad tribunal appellationis sunt transmittenda, sed in speciali archivio secreto servanda, saltem per decennium. Quo elapso fas erit ea comburere».

Tra gli Autori classici, X. Wernz riteneva che «quomodo acta sint conservanda, hoc pendet ab instructione speciali de archivio iudiciali. At ut patet haec obligatio conservandi acta non durat in perpetuum; sed acta destrui possunt, si tantum elapsum sit tempus, ut causa controversa non amplius possit introduci in iudicium, ut v. gr. causa nullitatis matrimonii, si utraque pars mortua est». ⁵ Fr Roberti, citando Wernz e l'art. 203 § 1 dell'istr. *Provida Mater Ecclesia*, affermava che «conservatio actorum iudicialium, etiam expleto processu, generaliter praecipitur. Eadem opera est cancellarii». ⁶

La lettura dei verbali dei lavori preparatori dell'istr. *Dignitas connubii* rivela che, anche in quella sede, il problema del tempo e delle modalità di conservazione degli atti fu sollevato, ma non si ritenne di dover dare una soluzione alla questione in parola in una normativa universale. Si disse, peraltro, che, per eventuali difficoltà che sarebbero potute insorgere in alcuni Paesi, si sarebbe dovuto cercare una soluzione appropriata che, tuttavia, avesse permesso la conservazione degli atti in un luogo immune dalla giurisdizione del giudice civile. L'art. 91 § 1 della menzionata Istruzione, si limita di fatto a riprodurre il can. 1475 § 1 CIC. L'art. 61 § 2, trattando dei compiti del capo della cancelleria del tribunale, dice solo che a lui spetta «custodire gli atti e i documenti di ciascuna causa».

Competenza del Supremo Tribunale della Segnatura Apostolica

La competenza del Tribunale della Segnatura Apostolica, ovviamente, non è sugli archivi in genere. Essa riguarda, invece, ciò che deve essere conservato negli archivi del tribunale in ordine ad una retta amministrazione della giustizia. Una sconosciuta distruzione di determinati documenti potrebbe, di fatto, impedire, o, quanto meno, costituire una seria difficoltà nel cammino di ricerca della verità circa l'esistenza di un determinato matrimonio, scopo cui precisamente tende il processo canonico. A suo modo, pertanto, il decreto generale esecutivo *Saepe saepius* si pone a tutela della santità e dell'indissolubilità del vincolo matrimoniale, nonché del diritto dei fedeli a rivendicare e difendere legittimamente i diritti di cui godono nella Chiesa (can. 221 § 1), nella prospettiva della *salus animarum* «quae in Ecclesia suprema semper lex esse debet» (can. 1752).

⁵ X. WERNZ, *Ius decretalium*, Tomus v/1, Prati 1914, n. 352, p. 289 in nota 23.

⁶ FR. ROBERTI, *De processibus*, vol. I, In Civitate Vaticana 1956⁴, n. 210, 295.

Strumento giuridico utilizzato

Il Supremo Tribunale della Segnatura Apostolica ha emanato un decreto generale esecutivo – e non un’istruzione – ai sensi, oltre che della *Lex propria*, del can. 31 § 1, il quale stabilisce che nei decreti generali esecutivi «sono determinati più precisamente i modi da osservarsi nell’applicare la legge o con cui si urge l’osservanza delle leggi». Essi «sono emanati dalla potestà esecutiva, entro i limiti della sua competenza [...] I decreti generali esecutivi creano perciò una norma oggettiva, generale ed astratta, anche se non autonoma, e perciò imperfetta, a servizio della legge, che sono chiamati a interpretare, applicare e completare. Sono frutto dell’esercizio della potestà propria dei Vescovi, oltre che del Papa e delle Congregazioni Romane». ⁷ Le istruzioni, invece, «propriamente rendono chiare le disposizioni delle leggi e sviluppano e determinano i procedimenti nell’eseguirle, sono date ad uso di quelli il cui compito è curare che le leggi siano mandate ad esecuzione e li obbligano nell’esecuzione stessa delle leggi» (can. 34). Esse, «non intendono, perciò, come i decreti generali esecutivi, creare un diritto oggettivo nuovo, sia pure subordinato alle leggi, ma solo rendere chiare le disposizioni che già esistono e precisare le procedure nell’esecuzione». ⁸ Il motivo, quindi, per il quale è stato scelto lo strumento giuridico del decreto generale esecutivo e non dell’istruzione è corretto ed evidente: circa il problema del tempo e delle modalità di conservazione (o di distruzione) degli atti processuali non esiste(va) di fatto alcuna normativa che andasse chiarita, mediante un’istruzione, in ordine alla sua applicazione. La normativa doveva quindi essere appositamente creata. C’era una *lacuna legis* nel diritto universale.

Campo di applicazione del decreto

Il problema che affronta il decreto generale della Segnatura Apostolica, del quale ci stiamo occupando, anzitutto è limitato alle sole cause matrimoniali. Esso, pertanto, non riguarda le *cause iurium*, il cui numero, peraltro, è abbastanza eseguito e, comunque, tale da non creare difficoltà e neppure le cause penali, le quali, da un lato hanno già una loro normativa codiciale universale propria (can. 489 § 2) e, d’altro lato, anch’esse non sono di numero rilevante. Sono, di fatto, le sole cause matrimoniali, sia per il loro numero, sia per la quantità di documenti e di altro materiale che in esse vengono prodotti, a costituire un problema. Ciò è dovuto, per un verso, all’utilizzo delle foto-

⁷ V. DE PAOLIS, *Il primo libro del Codice: norme generali* (cann. 1-203), in AA.VV., *Il diritto nel mistero della Chiesa*, GIDDC (ed.), vol. 1, Roma 1995³, 316.

⁸ Ivi, 317-318.

copie, mediante le quali gli atti possono essere facilmente riprodotti,⁹ e, per altro verso, all'avvento dei cd *affidavit*, vale a dire a tutta una serie di moduli e questionari che, in numerosi tribunali, soprattutto degli Stati Uniti d'America,¹⁰ le parti ed i testimoni devono compilare e che, talora, vengono riempiti con dati, informazioni e notizie non necessari.¹¹ A ciò si aggiunga altresì una labile applicazione dell'art. 157 §§ 1 e 3 dell'istruzione *Dignitas Connubii*, i quali, rispettivamente, stabiliscono: «Probationes cuiuslibet generis, quae ad causam cognoscendam utiles videantur...» e «iudex nimiam multitudinem testium aliaquaque probationum refrenet, pariterque probationes ad moras iudicium nectendas adductas ne admittat (cf. can. 1553)».¹²

Ovviamente, il decreto generale in parola non si riferisce ai Tribunali Apostolici. Meno ovviamente, benché con tutta verosimiglianza, nell'ambito di applicazione del decreto in parola non dovrebbero essere ricompresi neppure i Tribunali delle Chiese orientali. Il fatto stesso che nel testo del provvedimento non vengano citate le norme del Codice dei canoni delle chiese orientali dovrebbe, al riguardo, essere assai significativo. Trattandosi però di una facoltà che viene concessa, e non di una norma precettiva o soggetta ad interpretazione stretta, un'estensione in via analogica anche a questi ultimi non dovrebbe creare eccessive difficoltà.

Presupposto applicativo del decreto: il grave incomodo

Il decreto generale di cui ci stiamo occupando, pone come presupposto applicativo il fatto che la conservazione degli atti giudiziari, realizzata in qualunque modo sicuro, anche mediante i più recenti mezzi tecnici, costituisca un grave incomodo. Deve, quindi, sussistere una situazione di vera necessità. Il grave incomodo potrebbe riferirsi sia al problema di reperire ampi ed idonei ambienti per custodire tutto il materiale processuale, sia ai costi di

⁹ A proposito delle fotocopie, non va sottaciuto neppure il problema del loro deterioramento con il passare del tempo, sino a giungere alla pratica illeggibilità di quanto in esse rappresentato, soprattutto in riferimento alle primissime riproduzioni, realizzate su carta chimica.

¹⁰ Il problema è particolarmente sentito negli Stati Uniti d'America ed in quelle nazioni alle cui Conferenze Episcopali sono state concesse delle «norme speciali» (28 aprile 1970). A ciò si aggiunga la promulgazione e l'applicazione del m.p. *Causas matrimoniales*, del 28 marzo 1971 (PAOLO VI, m.p. *Causas matrimoniales*, «AAS» 63 [1971] 441-446).

¹¹ «.... vir quidem multa, sed, rei substantiam quod respicit, non multum dixit». *ROTA ROMANA, Decretum c. Faltin*, 15 maggio 1996, n. 11, in *RRT Decr.*, 14 (1996) 85.

¹² È vero che la menzionata istruzione è del 2005, ma è altrettanto vero che l'art. 157 § 1 richiama il can. 1527 § 1 del CIC, il quale, a sua volta, ha come fonte anche il can. 1749 del Codice piano benedettino, e l'art. 157 § 3 richiama il can. 1553 CIC il quale, a sua volta, riproduce il can. 1762 del Codice piano-benedettino. Una più accorta applicazione di queste disposizioni avrebbe, forse, se non del tutto risolto, almeno ridimensionato il problema che ora si è dovuto urgentemente affrontare.

gestione che tali strutture comportano, sia, infine, alla sicurezza delle stesse. È ovvio che, non presentandosi le riferite evenienze, cioè, se un tribunale può conservare tutti gli atti senza grave incomodo, deve conservarli. Facciamo alcuni esempi, cominciando dal più semplice: un tribunale che non si è mai posto il problema dell'utilizzo dei più recenti mezzi tecnici, e che, all'improvviso, si trova afflitto da una grave carenza di spazi per gli archivi, la quale, però, potrebbe essere adeguatamente superata mediante il semplice impiego delle tecnologie attualmente disponibili. Nello spirito del decreto,¹³ in questo caso – almeno sommessamente riterremmo –, non si dovrebbe procedere *de plano* alla distruzione, sia pure mirata, dei documenti, ma, anzitutto, si dovrebbe realizzare una informatizzazione del materiale ultroneo accumulatosi nel corso degli anni.¹⁴ Se, però, quest'ultima operazione dovesse comportare un grave incomodo, cioè, *puta caso*, dovesse risultare eccessivamente onerosa dal punto di vista economico, allora potrebbe trovare applicazione il decreto *Saepe saepius*. Si pensi poi al caso in cui un tribunale possa procedere a versare i documenti ivi conservati in eccesso, in un altro archivio, per esempio in quello diocesano, trattenendo presso di sé solo quanto esso è tenuto a conservare per i propri fini istituzionali. Qualora tale operazione non dovesse risultare di grave incomodo, anche qui l'applicazione del decreto del Tribunale della Segnatura Apostolica non dovrebbe aver luogo, almeno in prima battuta. Se, però, nonostante il suddetto trasferimento ad altro archivio, vi fosse una situazione di grave incomodo in ordine alla conservazione dei documenti, si potrà applicare il decreto del Supremo Tribunale, ma, in questo caso, la normativa che verrà data, dovrà tener conto anche dell'eventuale competenza acquisita dall'archivio *ad quod*.

Autorità ecclesiastica competente

Giustamente, la competenza per emanare norme circa la distruzione degli atti giudiziali delle cause di nullità del matrimonio viene data ai Moderatori dei singoli tribunali, e non, per esempio, alle Conferenze Episcopali, come, del resto, era già stato proposto durante i lavori preparatori dell'istr. *Dignitas Connubii*. Al riguardo, si può notare che, a parte la carenza di competenza delle Conferenze Episcopali in ordine alla materia in oggetto, è innegabile che i Moderatori hanno una più immediata, e, quindi, migliore conoscenza delle singole situazioni e possono pertanto dare delle disposizioni più mirate

¹³ Nonostante che il Moderatore possa dare delle disposizioni relative alla distruzione degli atti giudiziali «*de actis iudicialibus destruendis*», deve essere posto nel giusto rilievo il fatto che l'oggetto del decreto del quale ci stiamo occupando riguarda, tutt'al contrario, la loro conservazione («*de actis iudicialibus conservandis*»).

¹⁴ Diverso è il caso di un tribunale che ha già adottato i più moderni mezzi tecnici e, nonostante ciò, patisce un grave incomodo nella gestione degli archivi.

ed efficaci. Stando al testo del decreto, tali provvedimenti – fatte salve le condizioni di cui parleremo in seguito – possono riguardare sia la tipologia dei documenti da eliminare sia le modalità secondo cui procedere alla distruzione (per esempio: combustione, triturazione mediante appositi apparecchi ecc.), come pure le scadenze temporali nelle quali dette operazioni devono (o possono) essere compiute.¹⁵ Nello spirito del decreto, riterremo tuttavia che possano contenere anche indicazioni circa i mezzi tecnici che si devono utilizzare in ordine all'informatizzazione del materiale archivistico e le modalità da seguire nel loro utilizzo.

Condizioni in base alle quali si può procedere alla distruzione dei documenti

Sono chiare e non pare abbisognino di particolari commenti. Qualche difficoltà potrebbe sorgere dal principio stabilito nel can. 1643, secondo il quale «Numquam transeunt in rem iudicatam causae de statu personarum, haud exceptis causis de coniugum separatione», in ordine all'esercizio di azioni giudiziarie posteriori alla conclusione del processo. Si pensi, a titolo di esempio, alla querela di nullità della decisione proposta come *exceptio*, alla domanda di nuovo esame della causa (can. 1644 § 1) oppure alla rimozione di un *vetitum* a contrarre nuove nozze (can. 1684 § 1. Tali criticità, potrebbero tuttavia essere superate, anzitutto, mediante una dettagliata ed esauriente motivazione della sentenza da parte del giudice (can. 1611, 3° e DC, art. 250, 2°). Non si dimentichi, d'altro canto, che la pubblicazione degli atti permette agli avvocati di ottenere la copia dei documenti giudiziali, che, se conservati, possono essere nuovamente utilizzati qualora se ne presenti la necessità (can. 1598 § 1 e DC artt. 157 § 2, 229 §§ 1 e 3, 230-231, 235 § 1). In questa stessa linea, il can. 1475 § 1 (DC, art. 91 § 1) prevede (*restitui debent*), al termine del giudizio, la restituzione agli interessati dei documenti di proprietà di privati.

Conclusione

Il decreto generale esecutivo del Supremo Tribunale della Segnatura Apostolica – ci permettiamo di ripeterlo – riguarda, sia pure per converso, anzitutto la conservazione degli atti giudiziali, laddove essa possa essere attuata senza un grave incomodo. Esso, accordando la facoltà di emanare disposizioni di carattere particolare, viene a colmare un vuoto legislativo a livello universale. Ciò al fine di evitare abusi. In questo spirito, non dovrebbe sfug-

¹⁵ Anzi, per il futuro si potrebbe pensare di stabilire che le parti – preferibilmente e lodevolmente: non riterremo che si possa giungere ad un vero e proprio obbligo – presentino le prove e ogni altro documento utile alla decisione della causa già su di un supporto informatico conforme ai sistemi in uso presso un determinato tribunale. A questo punto, sarà però necessario che anche i programmi adottati presso i diversi tribunali siano tra di loro compatibili.

gire anche un certo intento promozionale del decreto *Saepe saepius*: spingere il giudice istruttore a selezionare bene ed intelligentemente il materiale probatorio prodotto dalle parti; spingere il giudice estensore a redigere la sentenza curando in modo particolare un'esposizione dettagliata e precisa delle motivazioni che sorreggono la decisione; spingere i tribunali più renitenti ad un progressivo utilizzo dei moderni mezzi informatici; suggerire lo studio di modalità da proporre alle parti per la presentazione, già su idoneo supporto informatico, delle prove e degli altri documenti utili alla decisione della causa. Senza dubbio un bel passo in avanti.

ALBERTO PERLASCA

ATTI DELLE CONFERENZE EPISCOPALI

CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, CONSIGLIO PERMANENTE, Nota *L'accesso nelle chiese*, 31 gennaio 2012, «Notiziario CEI» 46 (2012) 26-27.*

1. **S**ECONDO la tradizione italiana, è garantito a tutti l'accesso gratuito alle Chiese aperte al culto, perché ne risalti la primaria e costitutiva destinazione alla preghiera liturgica e individuale. Tale finalizzazione è tutelata anche dalle leggi dello Stato.
2. La Conferenza Episcopale Italiana ritiene che tale principio debba essere mantenuto anche in presenza di flussi turistici rilevanti, consentendo l'accesso gratuito nelle chiese nelle fasce orarie tradizionali, salvo casi eccezionali a giudizio dell'Ordinario diocesano. Pertanto le comunità cristiane si impegnano ad assicurare l'apertura delle chiese destinate al culto, in special modo quelle di particolare interesse storico e artistico situate nei centri storici e nelle città d'arte, sulla base di calendari e orari certi, stabili e noti.
3. Le comunità cristiane accolgono nelle chiese come ospiti graditi tutti coloro che desiderano entrarvi per pregare, per sostare in silenzio, per ammirare le opere d'arte sacra in esse presenti.
4. Ai turisti che desiderano visitare le chiese, le comunità cristiane chiedono l'osservanza di alcune regole riguardanti l'abbigliamento e lo stile di comportamento e soprattutto il più rigoroso rispetto del silenzio, in modo da facilitare il clima di preghiera: anche durante le visite turistiche, infatti, le chiese continuano a essere "case di preghiera".
5. In presenza di flussi turistici molto elevati gli enti proprietari, allo scopo di assicurare il rispetto del carattere sacro delle chiese e di garantire la visita in condizioni adeguate, si riservano di limitare il numero di persone che vengono accolte (ricorrendo al cosiddetto contingentamento) e/o di limitarne il tempo di permanenza.
6. Deve essere sempre assicurata la possibilità dell'accesso gratuito a quanti intendono recarsi in chiesa per pregare e deve essere sempre consentito l'accesso gratuito ai residenti nel territorio comunale.

* Vedi alla fine del documento la presentazione di M. RIVELLA.

7. L'adozione di un biglietto d'ingresso a pagamento è ammissibile soltanto per la visita turistica di parti del complesso (cripta, tesoro, battistero autonomo, campanile, chiostro, singola cappella, ecc.), chiaramente distinte dall'edificio principale della chiesa, che deve rimanere a disposizione per la preghiera.

Roma, 31 gennaio 2012

Memoria di San Giovanni Bosco

PRESENTAZIONE NOTA CEI SULL'ACCESSO NELLE CHIESE

LA nota *L'accesso nelle chiese*, approvata dal Consiglio Episcopale Permanente della Conferenza Episcopale Italiana (CEI) nella sessione del 23-26 gennaio 2012 e pubblicata il 31 gennaio 2012,¹ intende ribadire un principio tradizionale nell'esperienza del cattolicesimo italiano, cioè l'accesso libero e gratuito alle chiese aperte al culto. Secondo il diritto, «con il nome di chiesa si intende un edificio sacro destinato al culto divino, ove i fedeli abbiano il diritto di entrare per esercitare soprattutto pubblicamente tale culto» (can. 1214). La nota non entra in ulteriori distinzioni, quale quella relativa alla qualificazione degli oratori (cf. can. 1223) o alla differenza tra «edifici aperti al culto» (Accordo di revisione del Concordato lateranense, 18 febbraio 1984, art. 5) ed «edifici destinati all'esercizio pubblico del culto» (codice civile, art. 831, comma 2). Si può pertanto ritenere che l'espressione vada intesa in senso ampio, coerentemente con quanto sostenuto anche da autorevole dottrina ecclesiasticistica: «qualunque chiesa regolarmente officiata, nella quale, durante le ore in cui sia aperta, possa accedere chiunque, senza dover giustificare alcun particolare titolo di ammissione».²

Conviene previamente ricordare che la disciplina canonica prevede che l'ingresso nelle chiese sia libero e gratuito «durante il tempo delle sacre celebrazioni» (can. 1221).³ Tale norma configura un vero e proprio diritto soggettivo del fedele ad accedere alla chiesa per partecipare agli atti di culto e va

¹ L'art. 22, lettera b), dello statuto della CEI attribuisce al Consiglio Episcopale Permanente la competenza di approvare «dichiarazioni o documenti concernenti problemi di speciale rilievo per la Chiesa o per la società in Italia, che meritano un'autorevole considerazione e valutazione anche per favorire l'azione convergente dei Vescovi». Pur non essendo giuridicamente vincolanti, tali interventi impegnano moralmente i membri della Conferenza Episcopale in vista dell'unità e del bene comune, analogamente a quanto disposto dall'art. 18 dello statuto circa le deliberazioni non soggette a *recognitio* assunte a maggioranza assoluta dall'Assemblea Generale.

² F. FINOCCHIARO, *Diritto ecclesiastico*, Bologna 2000⁸, p. 339.

³ Cf. C. AZZIMONTI, *L'ingresso in chiesa, libero e gratuito, nel tempo delle sacre celebrazioni* (can. 1221), «Quaderni di diritto ecclesiale», 18 (2005) 194-201.

coordinata con il disposto del can. 937, relativo alla preghiera individuale.⁴ Durante i lavori di revisione in vista della nuova codificazione non fu accolta la proposta di eliminare la condizione restrittiva contenuta nell'attuale can. 1221 e, in termini non sostanzialmente diversi, nel corrispondente canone del CIC 1917,⁵ «poiché si possono dare casi nei quali, al di fuori del tempo delle sacre celebrazioni, l'ingresso non sia gratuito per quelli che accedono in ragione dell'arte». È chiaro che l'intento del legislatore è assicurare in maniera assoluta la tutela del diritto del fedele a frequentare liberamente la chiesa in vista della sua finalizzazione costitutiva e primaria, che sta appunto nell'essere *domus Dei* in mezzo alle case degli uomini. Tale esigenza, vista sotto il profilo della tutela del diritto di professare liberamente la propria fede religiosa, in forma individuale o associata, esercitandone il culto in privato o in pubblico,⁷ in Italia è pure garantita da norme pattizie e statuali. L'Accordo di revisione del Concordato lateranense, all'art. 5, n. 1, stabilisce, infatti, che «gli edifici aperti al culto non possono essere requisiti, occupati, espropriati o demoliti se non per gravi ragioni e previo accordo con la competente autorità ecclesiastica». Dal canto suo, l'art. 831, comma 2, del codice civile afferma: «Gli edifici destinati all'esercizio pubblico del culto cattolico, anche se appartenenti a privati, non possono essere sottratti alla loro destinazione neppure per effetto di alienazione, fino a che la destinazione stessa non sia cessata in conformità delle leggi che li riguardano».⁸

È evidente, tuttavia, che dal punto di vista pastorale in questa materia il nodo critico è costituito dalla fruizione delle chiese a scopo turistico. L'Italia custodisce una parte rilevante del patrimonio storico-artistico dell'umanità, fatto in misura significativa di chiese e dei beni in esse conservati. Ne consegue che la visita a molte chiese costituisce una tappa irrinunciabile di tanti itinerari turistici. Ciò comporta non pochi problemi, non solo perché può risultare difficile conciliare la visita con la finalità propria delle chiese, luogo di culto e preghiera, ma anche perché il flusso costante di persone impone particolari esigenze di custodia e di sicurezza e può addirittura giungere a compromettere la conservazione dei beni, provocandone l'usura e il deterioramento.

Tali rischi sono stati individuati da tempo e non sono mancate autorevoli direttive in materia. Si ricordi, in proposito, la lettera circolare della Congre-

⁴ «Se non vi si oppone una grave ragione, la chiesa nella quale viene conservata la santissima Eucaristia resti aperta ai fedeli almeno per qualche ora al giorno, affinché possano trattenersi in preghiera dinanzi al santissimo Sacramento».

⁵ Can. 1181: «Ingressus in ecclesiam ad sacros ritus sit omnino gratuitus, reprobata qualibet contraria consuetudine».

⁶ «Communicationes», 12 (1980) 338.

⁷ Cf. Costituzione italiana, art. 19.

⁸ Per una rassegna dell'evoluzione storica della legislazione italiana in materia di edifici di culto, cf. A. BETTETINI, *Gli enti e i beni ecclesiastici*, Milano 2005, pp. 154-157.

gazione per il clero *Opera artis* (11 aprile 1971), che invita a consentire a tutti la libera fruizione del patrimonio artistico delle chiese, ricordando nel contempo che non è consentito ai turisti disturbare le funzioni sacre.⁹

La questione è affrontata nel dettaglio negli orientamenti dell'Episcopato italiano *I beni culturali della Chiesa in Italia* (9 dicembre 1992), che, di fronte al fenomeno del turismo di massa, richiedono «un'accoglienza generosa e intelligente, l'attenzione a tutelare e conservare i beni culturali a edificazione della comunità cristiana cui appartengono e la preoccupazione di non alterare la loro finalità riducendoli a semplici beni di consumo turistico» (n. 39). Il documento entra nello specifico, prospettando soluzioni per regolamentare i flussi turistici: «Per evitare eccessivi affollamenti di visitatori o interferenze di disturbo durante le celebrazioni liturgiche si prevedano adeguate limitazioni, coerenti con le finalità primarie del luogo sacro; siano sospese le visite durante le celebrazioni liturgiche e sia lasciato sempre uno spazio di rispetto attorno alla cappella del santissimo Sacramento e ad altri luoghi destinati alla preghiera personale» (*ibid.*).

La problematica è ripresa in maniera sintetica nella seconda edizione dell'*Istruzione in materia amministrativa*, pubblicata dalla CEI il 1° settembre 2005, sottolineando il fatto che, in una chiesa di rilevante valore storico-artistico, non è possibile separare in maniera netta la dimensione culturale da quella culturale e richiamando il principio dell'accesso libero e gratuito.¹⁰

La recente nota del Consiglio Permanente della CEI ribadisce ed espone in maniera ordinata e completa i principi sopra enunciati. L'accesso libero e gratuito nelle chiese aperte al culto deve essere garantito a tutti, anche in presenza di flussi turistici rilevanti, «nelle fasce orarie tradizionali», cioè nelle ore mattutine e pomeridiane in cui le chiese sono abitualmente aperte per le funzioni di culto e per consentire la preghiera individuale (n. 2). Solo in casi eccezionali, la cui valutazione è rimessa all'Ordinario diocesano, è consentito derogare a tale principio, limitando il libero accesso alle chiese in tali fasce orarie o addirittura assoggettandolo al pagamento di un biglietto d'ingresso. Anche in quei casi, però, deve essere assicurata la possibilità

⁹ «Gli ordinari del luogo, (...), curino affinché i luoghi e gli oggetti sacri, notevoli per l'arte, siano resi visibili a tutti, come testimonianze della vita e della storia della Chiesa. Tuttavia, poiché gli edifici sacri, anche dotati di valore artistico, sono luoghi di culto, non è permesso ai turisti disturbare le funzioni sacre che vi si celebrano» (n. 5).

¹⁰ «Solo in linea teorica è possibile distinguere la dimensione culturale di una chiesa da quella religiosa, perché di fatto i due aspetti sono inseparabili: infatti la dedizione al culto costituisce la ragion d'essere dell'edificio e delle opere d'arte in esso contenute. La visita di una chiesa comporta la comprensione dei valori sottesi al culto di quel luogo, che sono anche testimonianza della vita e della storia della Chiesa, ed esige rispetto: le chiese non sono semplici beni di consumo turistico. Riguardo alla visita e all'utilizzazione di una chiesa, si tenga fermo il principio che questa deve essere accessibile liberamente e gratuitamente a tutti nell'orario stabilito dal rettore» (n. 129).

dell'accesso gratuito a quanti si recano in chiesa per pregare e ai residenti nel territorio comunale (n. 6).

A tutti, e quindi anche a coloro che visitano la chiesa a scopo turistico, a prescindere dal livello di fede e di pratica religiosa, la comunità cristiana chiede un comportamento consono al luogo sacro, esemplificato in un abbigliamento decoroso e in uno stile rispettoso, insistendo in particolare sul dovere del silenzio (nn. 3-4).

In presenza di ingenti flussi turistici, la nota autorizza e in certo modo caldeggia il ricorso al contingentamento, cioè alla regolamentazione del numero dei turisti a cui è consentito l'accesso, limitandone se necessario il tempo di permanenza nella chiesa (n. 5). Non mancano in Italia esperienze significative in tal senso: basti pensare alle basiliche cattedrali di San Marco in Venezia e di Santa Maria del Fiore in Firenze. È da incoraggiare anche la costituzione di associazioni di volontariato, dedite all'accoglienza nei luoghi sacri di turisti e pellegrini, assicurandone la custodia e la vigilanza.

La nota intende tutelare la finalizzazione primaria dell'edificio di culto alla preghiera liturgica e individuale, ma non esclude che si possa esigere il pagamento di un biglietto per l'accesso a parti distinte del corpo di fabbrica, indicate esemplificativamente nella cripta, nel tesoro, nel battistero, nel campanile, nel chiostro o in una cappella laterale (n. 7).

Quante sono in Italia le chiese aperte al culto per la cui visita turistica è attualmente chiesto il pagamento di un biglietto? Per disporre di dati certi, nel 2011 la Segreteria Generale della CEI ha promosso un'indagine, indirizzando un questionario alle curie diocesane. Hanno risposto 222 delle 225 diocesi interpellate: risultano, in tutto, 59 chiese, di cui 45 di proprietà di enti ecclesiastici e 14 dello Stato o di altri enti pubblici o privati. Se si considera che le chiese aperte al culto sul territorio nazionale sono stimate in circa 85.000, il fenomeno è dunque assai limitato. Esse si concentrano nell'area centro-settentrionale del Paese: si noti che ben 18 chiese si trovano a Venezia. In genere, i proventi del biglietto servono a permettere di tenere aperte le chiese con orario continuato, al fine di favorire i turisti che le visitano nelle ore centrali della giornata, quelle nelle quali altrimenti resterebbero chiuse. Per lo più il servizio di biglietteria è gestito da cooperative, che con il proprio personale assicurano la custodia dei beni e vigilano per evitare comportamenti non consoni alla sacralità del luogo. Non deve meravigliare che un quarto delle chiese interessate sia di proprietà di enti non soggetti all'autorità ecclesiastici: si tratta, in prevalenza, di chiese di fabbricerie¹¹ o del Fondo Edifici di

¹¹ Ai sensi dell'art. 15 della legge 27 maggio 1929, n. 848, «sotto il nome di fabbriceria si comprendono tutte le amministrazioni le quali, con diverse denominazioni, di fabbriche, opere, maramme, cappelle, ecc., provvedono, in forza delle disposizioni vigenti, all'amministrazione dei beni delle chiese ed alla manutenzione dei rispettivi edifici. Ove esistano le

Culto.¹² Anche a esse si applicano le direttive contenute nella nota della CEI, che – come abbiamo evidenziato – ha per oggetto le chiese aperte al culto, la regolamentazione del quale è di esclusiva competenza dell'autorità ecclesiastica, a prescindere da chi le detenga in proprietà (cf. can. 1213).

Attesa la diffusione assai limitata del fenomeno, si può ritenere che la nota si ponga l'obiettivo di scoraggiarne l'estensione dell'ingresso a pagamento, dissuadendo dall'adozione di un biglietto laddove non sia attualmente previsto, e puntando nel contempo a che sia eliminato dove esiste. Quest'ultima, del resto, è anche una precisa indicazione della componente governativa della Commissione paritetica costituita ogni tre anni dalla CEI e dal governo italiano per verificare, ai sensi dell'art. 49 della legge n. 222/1985, l'andamento dei flussi dell'otto per mille e delle offerte deducibili per il clero. Essa ha più volte rimarcato l'opportunità di provvedere alle esigenze di conservazione, manutenzione e custodia degli edifici di culto con le risorse economiche esistenti, senza esigere il pagamento di un biglietto d'ingresso.

La nota non affronta la questione dei concerti nelle chiese, a cui si applicano le direttive contenute nel documento della Congregazione per il culto divino *Concerti nelle chiese* (5 novembre 1987). Richiamando il disposto del can. 1210,¹³ tale documento fa presente che all'Ordinario è consentito autorizzare caso per caso l'esecuzione di concerti di musica sacra, a condizione che l'ingresso nella chiesa sia libero e gratuito (n. 10, lettera c). L'indicazione è ripresa e sviluppata al n. 130 dell'*Istruzione in materia amministrativa 2005*.

MAURO RIVELLA

fabbricerie, queste provvedono all'amministrazione del patrimonio e dei redditi delle chiese e alla manutenzione dei rispettivi edifici, senza alcuna ingerenza nei servizi di culto». La dottrina e la giurisprudenza prevalenti concordano sul fatto che le fabbricerie dotate di personalità giuridica non sono riconducibili tra gli enti ecclesiastici civilmente riconosciuti, perché non sono eretti o riconosciuti dall'autorità ecclesiastica. Cf. OPERA DELLA PRIMAZIALE PISANA, *La natura giuridica delle fabbricerie. Giornata di studio, Pisa 4 maggio 2004* [Quaderno n. 16], Pontedera 2005.

¹² Il Fondo Edifici di Culto, istituito ai sensi dell'art. 55 della legge 20 maggio 1985, n. 222, è un ente pubblico che opera per mezzo del Ministero dell'interno per la gestione del patrimonio ecclesiastico requisito dallo Stato in seguito alle leggi eversive del sec. XIX. Cf. F. FALCHI, *Il Fondo Edifici di Culto*, in I. BOLGIANI (a cura di), *Enti di culto e finanziamento delle confessioni religiose*, Bologna 2007, pp. 135-177.

¹³ «Nel luogo sacro sia consentito solo quanto serve all'esercizio e alla promozione del culto, della pietà, della religione, e vietato tutto ciò che non sia consono con la santità del luogo. L'Ordinario, però, può permettere caso per caso altri usi, purché non contrari alla santità del luogo».

COMPOSTO IN CARATTERE DANTE MONOTYPE DALLA
FABRIZIO SERRA EDITORE, PISA · ROMA.
STAMPATO E RILEGATO NELLA
TIPOGRAFIA DI AGNANO, AGNANO PISANO (PISA).

★

Ottobre 2012

(CZ 2 · FG 3)



Riviste · Journals

ACTA PHILOSOPHICA

Rivista internazionale di filosofia
a cura della Facoltà di Filosofia dell'Università della Santa Croce
diretta da Francesco Russo

ANNALES THEOLOGICI

Rivista della Facoltà di Teologia
della Pontificia Università della Santa Croce
diretta da Giuseppe Tanzella-Nitti

ARCHIVIO DI FILOSOFIA
ARCHIVES OF PHILOSOPHY

Rivista fondata da Enrico Castelli,
già diretta da Marco Maria Olivetti
e diretta da Stefano Semplici

HISTORIA RELIGIONUM

An International Journal
Rivista diretta da Giuseppe Filoramo

FABRIZIO SERRA EDITORE

PISA · ROMA

www.libraweb.net

Riviste · Journals

IL DIRITTO ECCLESIASTICO

Rivista diretta da Gaetano Catalano,
Cesare Mirabelli e Enrico Vitali

IUS ECCLESIAE

Rivista internazionale di diritto canonico
diretta da Joaquin Llobell

PER LA FILOSOFIA

Rivista quadrimestrale
diretta da Aniceto Molinaro

RELIGIONI E SOCIETÀ

Rivista diretta da Arnaldo Nesti

FABRIZIO SERRA EDITORE

PISA · ROMA

www.libraweb.net



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. [...]

2009, 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