

IUS
ECCLESIAE

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

*

Direttore (Editor): Joaquín Llobell

Comitato editoriale (Editorial Board): Eduardo Baura, Javier Canosa, Carlos J. Errázuriz M.,
Jesús Miñambres (Segretario).

Comitato scientifico (Advisory Board): Luis Navarro (Decano della Facoltà di Diritto Canonico
della Pontificia Università della Santa Croce), Nicolás Álvarez de las Asturias (Istituto "San
Dámaso", Madrid), Juan Ignacio Arrieta (Segretario del Pontificio Consiglio per i Testi Legi-
slativi), Geraldina Boni (Università di Bologna), Vincenzo Buonomo (Pontificia Università La-
teranense), Ernest Caparros (Emerito all'Università di Ottawa), Louis-Léon Christians (Uni-
versità Cattolica di Louvain-la-Neuve), Orazio Condorelli (Università di Catania), Giuseppe
Dalla Torre (Libera Università Maria Ss.ma Assunta di Roma), Gaetano Lo Castro (Emerito
all'Università La Sapienza di Roma), Jorge Otaduy (Università di Navarra), Francisca Pérez-
Madrid (Università Centrale di Barcellona), Helmuth Pree (Università di Monaco di Baviera),
Carlos Salinas (Università Cattolica di Valparaiso, Cile), Ilaria Zuanazzi (Università di Torino).

Indexes and Databases: «Ius Ecclesiae» is indexed in Canon Law Abstracts (<http://abstracts.clsghi.org/index.html>); Dialnet. Universidad de la Rioja: <http://dialnet.unirioja.es/>; Grup-
po Italiano Docenti Diritto Canonico. Bibliografia canonistica: [http://www.gidc.org/bi-
liokeyword.asp](http://www.gidc.org/bibliokeyword.asp); Instituto Martín de Azpilcueta dell'Universidad de Navarra: [http://www.
unav.es/ima/basesdatos/studia.html](http://www.unav.es/ima/basesdatos/studia.html); Osservatorio delle libertà e istituzioni religiose (OLIR):
www.olir.it/.

Vedi alla fine della Rivista le Indicazioni per i collaboratori.

*

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, 19 gennaio 2015

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.

IUS ECCLESIAE

RIVISTA INTERNAZIONALE
DI DIRITTO CANONICO

VOL. XXVI · N. 3 · 2014

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*).

★

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

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

Proprietà riservata · All rights reserved

© Copyright 2015 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

- A. D' AURIA, *Fede e sacramentalità del matrimonio. La prospettiva canonica* 511
M. DEL POZZO, *La classificazione dei diritti fondamentali dei fedeli nella dottrina canonistica* 535
A.S. SÁNCHEZ GIL, *La pastorale dei fedeli in situazioni di manifesta indisposizione morale* 555

GIURISPRUDENZA

- TRIBUNALE APOSTOLICO DELLA ROTA ROMANA, *Nullità del matrimonio. Esclusione del bonum coniugum e del bonum prolis. Sentenza definitiva, 26 febbraio 2013. Heredia Esteban, Ponente (con nota di F. CATOZZELLA, I presupposti per un'adeguata comprensione del bonum coniugum in una recente sentenza rotale)* 579

NOTE E COMMENTI

- P. DAL CORSO, *La consacrazione a scopo sacrilego di una sola materia o di entrambe, durante la celebrazione eucaristica o fuori della santa Messa* 623
A. ZANOTTI, *Riflessioni sullo studio del diritto canonico dopo il tramonto delle ideologie* 645

RASSEGNA DI BIBLIOGRAFIA

Recensioni

- P.V. AIMONE BRAIDA (ed.), *Summa in Decretum Simonis Bisinianensis* (T. Sol) 657
M. AOUN, J.-M. TUFFERY-ANDRIEU (a cura di), *Le ius particolare dans le droit canonique actuel* (M. Rivella) 658
G. BRIENZA, *La difesa sociale della famiglia. Diritto naturale e dottrina cristiana nella pastorale di Pietro Fiordelli, Vescovo di Prato* (G. Taverna) 659
G. DALLA TORRE, G. BONI (a cura di), *Il diritto penale della Città del Vaticano. Evoluzioni giurisprudenziali* (A. M. Cappelletti) 661
M. D'ARIENZO, *L'obbligo della riparazione del danno in diritto canonico. Percorsi di ricerca* (S. Frisulli) 664
C.J. ERRÁZURIZ M., M.Á. ORTIZ (a cura di), *Misericordia e diritto nel matrimonio* (A.P. Tavani) 666
GRUPPO ITALIANO DOCENTI DI DIRITTO CANONICO (a cura di), *L'insediamento del diritto canonico* (M. Rivella) 669

- F. HANSEN, *The Unity and threefold expression of the potestas regiminis of the diocesan Bishop – cann. 381 §1 and 391* (F. Chica Arellano) 671
- M. JĘDRASZEWSKI, J. SŁOWIŃSKI (a cura di), *Quod iustum est et aequum. Scritti in onore del Cardinale Zenone Grocholewski per il cinquantesimo di sacerdozio* (K. Soczyński) 675
- J. LLOBELL, *Los procesos matrimoniales en la Iglesia* (P. Moneta) 678
- PONTIFICIO CONSIGLIO COR UNUM, *Il Servizio della Carità: corresponsabilità e organizzazione, Atti della giornata di studio sul Motu Proprio Intima Ecclesiae Natura, 13 dicembre 2013* (C. Tammaro) 683
- T. RINCÓN-PÉREZ, *La liturgia e i sacramenti nel diritto della Chiesa* (M. del Pozzo) 687
- M. RODRÍGUEZ BLANCO, J. GONZÁLEZ AYESTA (a cura di), *Religión y Derecho internacional* (A. Filipazzi) 690
- L. SABBARESE, *La costituzione gerarchica della Chiesa universale e particolare. Commento al Codice di Diritto Canonico Libro II, Parte II* (M. Rivella) 692
- J.L. SÁNCHEZ-GIRÓN RENEDO, C. PEÑA GARCÍA (a cura di), *El Código de Derecho Canónico de 1983: balance y perspectivas a los 30 años de su promulgación* (J. Canosa) 693

DOCUMENTI

Atti di Papa Francesco

- Norme complementari alla Costituzione Apostolica *Anglicanorum coetibus*, modifica dell'art. 5, 31 maggio 2013 (con nota di F. PUIG, *Dimensione missionaria degli Ordinariati personali*) 697

Legislazione particolare

- FRANCIA. DIOCÈSE DE DIJON. *Orientations pastorales: «Le sacrement de la confirmation seconde étape de l'initiation chrétienne»* (con nota di D. LE TOURNEAU, *Un retour vers l'ordre traditionnel de l'administration des sacrements de l'initiation chrétienne*) 711
- Sommario dell'annata XXVI · 2014* 737

COLLABORATORI DI QUESTO FASCICOLO

FRANCESCO CATOZZELLA, Incaricato di Diritto matrimoniale canonico. Pontificia Università Lateranense.

PIERPAOLO DAL CORSO, Dottore in Diritto canonico. Facoltà San Pio X (Venezia).

ANDREA D'AURIA, Ordinario di Diritto canonico. Pontificia Università Urbaniana.

MASSIMO DEL POZZO, Straordinario di Diritto costituzionale canonico. Pontificia Università della Santa Croce.

DOMINIQUE LE TOURNEAU, Docente di Diritto canonico. *Studium de Droit canonique de Lyon*.

FERNANDO PUIG, Associato di Diritto dell'organizzazione ecclesiastica. Pontificia Università della Santa Croce.

ANTONIO S. SÁNCHEZ GIL, Incaricato di Diritto del "munus sanctificandi". Pontificia Università della Santa Croce.

ANDREA ZANOTTI, Ordinario di Diritto canonico ed ecclesiastico. Università di Bologna.

Hanno collaborato anche: J. CANOSA, A.M. CAPPELLETTI, F. CHICA ARELLANO, A. FILIPAZZI, S. FRISULLI, P. MONETA, M. RIVELLA, K. SOCZYŃSKI, T. SOL, C. TAMMARO, A.P. TAVANI, G. TAVERNA.

DOTTRINA

FEDE E SACRAMENTALITÀ DEL MATRIMONIO. LA PROSPETTIVA CANONICA

ANDREA D'AURIA

ABSTRACT: Il presente articolo affronta sinteticamente la problematica di quale sia la rilevanza giuridica di un matrimonio celebrato secondo la forma canonica, da due soggetti battezzati che abbiano perso la fede, o l'abbiano rifiutata, o che siano assolutamente lontani dalla pur minima percezione di quella che possa essere la progettualità del disegno di Dio in ordine al matrimonio o che non conoscono o che addirittura rifiutano ogni dimensione trascendente del patto coniugale. Posto che l'insegnamento ecclesiale si è attestato sul principio dell'inseparabilità tra contratto e sacramento, viene presentata la corrente che afferma invece che la mancanza di fede non permetterebbe il realizzarsi della dinamica sacramentale, sebbene i due coniugi siano battezzati. Successivamente viene analizzata la dottrina relativa al principio dell'intentio faciendi id quod facit Ecclesia Christi e alla sua declinazione quanto al sacramento del matrimonio. Segue una disamina del principio dell'intenzione prevalente in ordine alla possibilità di comprendere se l'esclusione della sacramentalità abbia potuto inficiare la validità del matrimonio e dell'ignoranza della dignità sacramentale quale errore che possa viziare il

ABSTRACT: This article on "Faith and sacramentality of marriage" faces the issue of what is the juridical significance of a marriage celebrated according to the canonical form, by two baptized persons who have lost their faith, or have refused it or are absolutely far from even the slightest perception of what can be the design of God with respect to marriage or who do not know or even reject any transcendent dimension of the conjugal covenant. Given that the teaching of the Church stands on the principle of inseparability between contract and sacrament, the second current is here presented, that affirms that the lack of faith would not allow the realization of the sacramental dynamic, though both spouses are baptized. Then we analyze the doctrine concerning the principle of the intentio faciendi id quod facit Ecclesia Christi and its declination in the sacrament of marriage. The article continues with a short examination of the principle of the prevailing intention with respect to the possibility of understanding whether the exclusion of sacramentality has been able to affect the validity of marriage; the ignorance of the sacramental dignity as an error that may

consenso. Ampio spazio viene concesso alla riflessione sul fatto se l'esclusione della dignità sacramentale sia un caso di esclusione totale o parziale. Vengono poi offerte conclusioni che sostengono in modo argomentato il principio dell'irrelevanza della fede in ordine alla celebrazione di un valido matrimonio.

PAROLE CHIAVE: Inseparabilità tra contratto e sacramento. Intentio generalis. Intentio faciendi nel matrimonio. Errore sulla dignità sacramentale. Esclusione della dignità sacramentale.

vitate the consent is also studied. Wide space is given to reflect on the fact whether the exclusion of the sacramental dignity is a case of total or partial exclusion. Finally conclusions are offered that support with arguments the principle of the irrelevance of faith in relation to the celebration of a valid marriage.

KEY WORDS: Inseparability between Contract and Sacrament. Intentio generalis. Intentio faciendi in Marriage. Error on the Sacramental Dignity. Exclusion of the Sacramental Dignity.

SOMMARIO: 1. Il porsi di un problema. – 2. Breve retrospettiva storica. – 3. L'intentio faciendi. – 4. L'intenzione prevalente. – 5. L'ignoranza della dignità sacramentale. – 6. Esclusione totale o parziale? – 7. Conclusioni.

1. IL PORSI DI UN PROBLEMA

UNA silenziosa apostasia delle masse. Così è stato definito il fenomeno dell'abbandono della fede o della pratica religiosa da parte di un numero cospicuo, purtroppo crescente, di battezzati cattolici, soprattutto nelle realtà del cosiddetto primo mondo. Si sono coniate espressioni apposite, a volte un po' umoristiche, per definire tali situazioni. Si è parlato anche di atei praticanti per descrivere la situazione di coloro che frequentano la messa domenicale, magari sono anche impegnati in parrocchia, ma che di fatto sono lontanissimi da ogni percezione religiosa dell'esistenza.

Un Autore così si esprime: "si afferma che è una constatazione di fatto che oggi sempre con maggior frequenza capitano casi di battezzati, i quali, dopo la rottura irreparabile del vincolo ed anche, dopo aver ottenuto il divorzio, ricorrono ai Tribunali Ecclesiastici e chiedono che il loro matrimonio sia dichiarato nullo per l'esclusione del carattere sacramentale della loro unione, perché – dicono – pur non credendo, e anzi privi di fede, avrebbero celebrato il matrimonio in Chiesa non già per motivi religiosi, ma esclusivamente per motivi sociali, familiari, di pura convenienza, o a causa del fascino esteriore del rito religioso".¹

¹ P. PELLEGRINO, *L'esclusione della sacramentalità del matrimonio*, in AA.VV., *Diritto Matrimoniale Canonico*, vol. II, *Il consenso*, a cura di P.A. BONNET e C. GULLO, «Studi Giuridici» LXI, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2003, p. 377. A tal proposito si veda anche: D. FALTIN, *L'esclusione della sacramentalità del matrimonio, con particolare riferimento al matrimonio dei battezzati non credenti*, in AA.VV., *La simulazione del consenso matrimoniale canonico*, LEV, Città del Vaticano 1990, p. 80.

Il problema era già stato posto molto acutamente da Benedetto XVI, quando, parlando al clero della Val d'Aosta, così si esprimeva: “nessuno di noi ha una ricetta fatta, anche perché le situazioni sono sempre diverse. Direi particolarmente dolorosa è la situazione di quanti erano sposati in Chiesa, ma non erano veramente credenti e lo hanno fatto per tradizione, e poi trovandosi in un nuovo matrimonio non valido si convertono, trovano la fede e si sentono esclusi dal Sacramento. Questa è realmente una sofferenza grande e quando sono stato Prefetto della Congregazione per la Dottrina della Fede ho invitato diverse Conferenze episcopali e specialisti a studiare questo problema: un sacramento celebrato senza fede. Se realmente si possa trovare qui un momento di invalidità perché al sacramento mancava una dimensione fondamentale non oso dire. Io personalmente lo pensavo, ma dalle discussioni che abbiamo avuto ho capito che il problema è molto difficile e deve essere ancora approfondito. Ma data la situazione di sofferenza di queste persone, è da approfondire.”²

Potremmo dire che il problema si pone sinteticamente nei seguenti termini: qual è la rilevanza giuridica di un matrimonio celebrato in chiesa, cioè secondo la forma canonica, da due soggetti battezzati che abbiano perso la fede, o l'abbiano rifiutata o che siano assolutamente lontani dalla pur minima percezione di quella che possa essere la progettualità del disegno di Dio in ordine al matrimonio o che non conoscono o che addirittura rifiutano ogni dimensione trascendente del patto coniugale?

La problematica si presenta realmente sconfinata, anche perché tanto è stato scritto e detto al riguardo; il problema del matrimonio dei battezzati non credenti è diventato veramente una *crux interpretum* dei tempi moderni, tant'è vero che perfino Joseph Ratzinger sembrava trovarsi di fronte ad una *impasse*.

L'insegnamento ecclesiale si è ormai attestato sul principio – contenuto nel can. 1055 – dell'inseparabilità tra contratto e sacramento, anche se storicamente questo punto non è mai stato un'acquisizione pacifica e si è presentato anzi come molto controverso.³

Il Signore Gesù ha elevato, in forza della grazia proveniente dal battesimo, a dignità sacramentale una realtà naturale preesistente, facendola assurgere a dignità di segno salvifico, espressivo dell'amore di Cristo per la sua Chiesa. Potremmo dire, in altre parole, che l'istituto del matrimonio esiste anche prima della venuta di Cristo, a prescindere dalla sua santificazione e fa

² http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2005/july/documents/hf_ben-xvi_spe_20050725_diocesi-aosta_it.html

³ E. CORECCO, *L'inseparabilità tra contratto matrimoniale e sacramento alla luce del principio scolastico «Gratia naturam perficit, non destruit naturam»*, in *Ius et Communio. Scritti di diritto canonico*, (a cura di G. BORGONOVO e A. CATTANEO), Piemme, Casale Monferrato, pp. 446-515.

parte dell'ordine di natura. Anche l'uomo che non ha mai avuto la grazia di conoscere Cristo è naturalmente, oseremmo dire, istintivamente, incline al matrimonio.⁴

Si afferma giustamente che due persone entrando nell'ordine della redenzione, in virtù del lavacro battesimale – *gratia naturam perficit* – non possono poi più retrocedere all'ordine della creazione e celebrare così un semplice matrimonio naturale. A ciò si aggiunge anche la considerazione che se in ogni sacramento la materia e la forma sono dati da elementi specifici voluti da Cristo, da lui indicati e istituiti e cioè direttamente o indirettamente riconducibili alla sua volontà – ad esempio il pane, l'acqua, il vino – nel matrimonio invece gli elementi sono quelli stessi del patto coniugale naturale e cioè il consenso diretto alla possibilità di istituire una comunione di tutta la vita.⁵

L'inseparabilità tra contratto e sacramento ha quindi fissato il principio secondo il quale un uomo ed una donna battezzati non possono contrarre un valido matrimonio che non sia per ciò stesso sacramento; non possono quindi celebrare un matrimonio semplicemente naturale ed essendo inseparabile l'aspetto contrattuale umano dall'aspetto soprannaturale sacramentale l'esclusione o la non rinvenibilità dell'aspetto sacramentale comporterà la nullità del matrimonio *tout court*.

In un certo qual modo tale dottrina “complica” la questione, in quanto conduce all'improponibilità per due battezzati che abbiano perso la fede o che siano lontani da una visione cristiana del matrimonio di celebrare un valido matrimonio naturale, cioè non sacramentale, così come lo potrebbero celebrare due non battezzati. Ciò pone non pochi problemi, come vedremo, a riguardo del diritto naturale a sposarsi – *ius connubii* o *ius ad nuptias*.⁶ Si è detto infatti che la situazione del battezzato che non voglia sposarsi in Chiesa è ben peggiore di quella che del non battezzato che almeno potrà celebrare un valido matrimonio naturale.⁷

⁴ U. NAVARRETE, *Matrimonio cristiano y sacramento*, in *Derecho matrimonial canónico. Evolución a la luz del Concilio Vaticano II*, Biblioteca De Autores Cristianos, Madrid 2007, p. 274 e ss.

⁵ Per tutta questa parte si veda: C. BURKE, *La sacramentalità del matrimonio: Riflessioni canoniche*, in AA.VV., *Sacramentalità e validità del Matrimonio nella giurisprudenza del Tribunale della Rota Romana*, «Studi Giuridici» xxxvi, Libreria Editrice Vaticana, Città Del Vaticano, p. 139-144; M. MINGARDI, *L'esclusione della sacramentalità del matrimonio*, «Quaderni di diritto ecclesiale» 19 (2006) 430 ss.

⁶ A. D'AURIA, *Libertà del fedele e scelta della vocazione*, U.U.P., Città del Vaticano 2012, p. 159 ss.; C. BURKE, *La sacramentalità del matrimonio: riflessioni teologiche*, «Apollinaris» 6 (1993) 315-338.

⁷ M. RIVELLA, *Il matrimonio dei cattolici non credenti e l'esclusione della sacramentalità*, in AA.VV., *Matrimonio e sacramento*, «Studi Giuridici» lxxv, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2004, p. 114.

In altre parole siamo di fronte ad una duplice possibilità che non presenta un'ulteriore via di uscita: o due battezzati si sposano celebrando un sacramento, oppure celebrano un matrimonio nullo. *Tertium non datur*. Se ci si sposa con l'intenzione che non si produca un sacramento o escludendo la dignità sacramentale dello stesso allora non si ci sposa affatto.⁸

Tale dottrina è stata accusata di "automatismo sacramentale" – un eufemismo che tende in realtà a smorzare il principio *dell'ex opere operato*⁹ – per cui, si dice, il sacramento si produrrebbe meccanicamente, al di là della consapevolezza che i coniugi ne abbiano, i quali anche se sprovvisti di fede o completamente chiusi al trascendente e disinteressati ad ogni dinamica soprannaturale, celebrerebbero un matrimonio sacramentale per il semplice fatto di essere battezzati, e ciò anche a loro insaputa, purché – secondo i requisiti proprio della teologia sacramentaria – essi abbiano, come vedremo più ampiamente in seguito, l'*intentio faciendi id quod facit Ecclesia Christi*.¹⁰ Tale intenzione si declinerebbe nel concreto nella volontà di celebrare un matrimonio valido così come lo intende la Chiesa e cioè un matrimonio unico ed indissolubile, accettando implicitamente la dinamica sacramentale.¹¹

A riguardo di tale problematica, a partire dagli anni settanta, due linee di pensiero si stanno fronteggiando. Posta l'assoluta inscindibilità tra contratto e sacramento, una prima corrente maggioritaria e maggiormente ancorata alla tradizione afferma che non è richiesta la fede per la valida celebrazione del matrimonio, ma è sufficiente, come abbiamo appena affermato, che nei coniugi sia rinvenibile l'*intentio faciendi id quod facit Ecclesia Christi* – detta anche *intentio generalis*; l'intenzione cioè di celebrare un matrimonio valido secondo l'ordine di natura. Tale matrimonio assurge automaticamente alla dignità sacramentale, in forza della grazia battesimale e ciò anche qualora i coniugi non ne siano consapevoli.¹²

Una seconda corrente afferma invece che la mancanza di fede non permetterebbe il realizzarsi della dinamica sacramentale, sebbene i due coniugi

⁸ U. NAVARRETE, *Matrimonio cristiano y sacramento*, in: *Derecho matrimonial canónico. Evolución a la luz del Concilio Vaticano II*, Biblioteca De Autores Cristianos, Madrid 2007, p. 276.

⁹ T. RINCÓN PEREZ, *Fé y sacramentalidad del matrimonio*, in AA.VV., *Cuestiones fundamentales sobre matrimonio y familia*, Pamplona 1980, p. 184; PELLEGRINO, *L'esclusione della sacramentalità...*, cit., p. 370.

¹⁰ BURKE, *La Sacramentalità del matrimonio...*, cit., p. 145.

¹¹ Cfr: M. F. POMPEDDA, *Intenzionalità sacramentale*, in AA.VV., *Matrimonio e sacramento*, «Studi Giuridici» LXV, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2004, p. 34. A tal proposito si veda anche G. BERTOLINO, *Fede, intenzione sacramentale e dimensione naturale del matrimonio*, «Il Diritto Ecclesiastico» 112 (2001) 1443.

¹² C. GULLO, *Guida ragionata alla giurisprudenza rotale in tema di rilevanza della dignità sacramentale del matrimonio*, in AA.VV., *Sacramentalità e validità del Matrimonio nella giurisprudenza del Tribunale della Rota Romana*, «Studi Giuridici» xxxvi, Libreria Editrice Vaticana, Città Del Vaticano, p. 285 ss.

siano battezzati, e che posta l'inscindibile unità tra contratto e sacramento il mancato verificarsi dell'aspetto sacramentale comporterebbe la nullità del matrimonio. Detto in altri termini la mancanza di fede porterebbe inevitabilmente all'esclusione della dignità sacramentale con conseguente nullità del patto coniugale.

Questa seconda posizione si basa, in realtà, a nostro avviso, su un indebolimento dell'identità tra contratto e sacramento, in quanto si ammette che i coniugi possano positivamente volere il contratto matrimoniale senza volere il sacramento, il che per i sostenitori dell'altra teoria è qualcosa di estremamente difficile, se non addirittura impossibile.¹³

Tutta la nostra riflessione si muove ovviamente all'interno della problematica della validità del matrimonio, in quanto, *ça va sans dire* che affinché il matrimonio sia spiritualmente fruttuoso si richiede che i coniugi abbiano una fede consapevole e matura, siano in stato di grazia e conoscano e vogliano il sacramento che stanno ricevendo.

2. BREVE RETROSPETTIVA STORICA

Desidereremmo ora offrire qualche breve elemento storico utile alla ricostruzione del più recente dibattito dottrinale in materia.

Una proposizione del Sillabo condanna la seguente affermazione: "in forza del solo contratto civile può sussistere fra cristiani un vero matrimonio, ed è falso che il contratto di matrimonio fra cristiani è sempre il sacramento, o che il contratto è nullo, se si esclude il sacramento".¹⁴ Tale proposizione esprime *a contrario* l'inseparabilità tra contratto e sacramento e di conseguenza la nullità del matrimonio se viene esclusa la dignità sacramentale.

Va qui ricordato che la dottrina anteriore al Codice del '17 già ammetteva la nullità del matrimonio per esclusione della dignità sacramentale, se questa ricadeva nella *condicio sine qua non*. La dottrina e la giurisprudenza si erano quindi attestate sul principio: "*qui non contraheret, nisi adjecta formaliter conditione non suscipiendi sacramentum, invalide contraheret.*"¹⁵

La giurisprudenza rotale successiva si attestò poi sul principio che il matrimonio era nullo se uno o entrambi i coniugi avessero contratto matrimonio esprimendo il consenso matrimoniale attraverso la formula "*volo matrimo-*

¹³ BURKE, *La Sacramentalità del matrimonio...*, cit., p. 150. A tal proposito si veda anche: M. MINGARDI, *L'esclusione della sacramentalità...*, cit., p. 422.

¹⁴ Sillabo, DH 2973. A commento si veda A. STANKIEWICZ, *La giurisprudenza in tema di esclusione della sacramentalità del matrimonio*, in: *Matrimonio e Sacramento*, «Studi Giuridici» LXV, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2004, p. 98.

¹⁵ M. ROSSET, *De sacramento matrimonio*, t. I, S. Joannis Maurianae (Sabaudia) 1895, lib. I, art. 2 p. 268-276; J. D'ANNIBALE, *Summa Theologiae moralis*, pars III, tract. VIII, *De Matrimonio*, Mediolanii 1883, p. 212, 216; STANKIEWICZ, *La giurisprudenza in tema di esclusione...*, cit., p. 99.

nium sed nolo sacramentum, secus nolo ipsum matrimonium.”¹⁶ L’esclusione della dignità sacramentale portava quindi alla nullità del matrimonio se espressa sotto forma di condizione¹⁷ – mi voglio sposare a condizione che questo non sia un sacramento – o sotto la specie giuridica della volontà prevalente e predominante per cui si afferma che l’intenzione di non volere un sacramento prevale sulla volontà di sposarsi e, in tal modo, la volontà si dirige verso un’esclusione totale del matrimonio.¹⁸ Situazioni che venivano poi ritenute sostanzialmente equivalenti.¹⁹

Tale posizione, secondo la quale l’esclusione della dignità sacramentale è sostanzialmente irrilevante quanto alla validità del matrimonio – salvo che non si risolva in una *condicio sine qua non* o in una volontà prevalente che porta ad escludere il *matrimonium ipsum* – si basa sul convincimento che il matrimonio è valido quando i contraenti esprimono una volontà diretta al patto coniugale così come è nell’ordine di natura, in quanto in conseguenza di ciò la dignità sacramentale e gli effetti soprannaturali dipendono poi e si producono in forza della volontà di Cristo.²⁰

La problematica in questione si è in un certo qual modo complicata a seguito del pronunciamento della Commissione Teologica Internazionale del 6 dicembre 1977. Tale testo, pur non essendo magistero autentico, gode purtuttavia di una non trascurabile autorità dottrinale, tanto da aver influenzato non poco l’opinione di canonisti e teologi.

Ci pare utile riportare qui solo il passaggio saliente di tale pronunciamento:

La realtà dei «battezzati non credenti» pone oggi un nuovo problema teologico e un grave dilemma pastorale, soprattutto se emerge chiaramente l’assenza o il rifiuto della fede. L’intenzione richiesta – l’intenzione di fare ciò che fanno Cristo e la Chiesa – è la condizione minima necessaria perché ci sia veramente un atto umano di impegno sul piano della realtà sacramentale. Certamente non bisogna confondere il problema dell’intenzione con quello relativo alla fede personale dei contraenti, ma non è neppure possibile separarli totalmente. In ultima analisi, la vera intenzione nasce e si nutre di una fede viva. Nel caso in cui non si avverta alcuna traccia della fede in quanto tale (nel senso del termine «credenza», disposizione a credere) né alcun desiderio della grazia e della salvezza, si pone il problema di sapere, in realtà, se

¹⁶ STANKIEWICZ, *La giurisprudenza in tema di esclusione...*, cit., p. 100.

¹⁷ «Exclusionem sacramenti consensui apposuerint ut veram condicionem, ita ut ipsum matrimonium non voluerint, si sit sacramentum», «Communicationes», 3, 1971, p. 76, cit. in STANKIEWICZ, *La giurisprudenza in tema di esclusione...*, cit., p. 102 in nota.

¹⁸ Cfr. MINGARDI, *L’esclusione della sacramentalità...*, cit. p. 419.

¹⁹ STANKIEWICZ, *La giurisprudenza in tema di esclusione...*, cit., p. 101.

²⁰ Cfr. M. RIVELLA, *Il matrimonio dei cattolici non credenti e l’esclusione della sacramentalità*, in AA.VV., *Matrimonio e sacramento*, «Studi Giuridici» LXV, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2004, pp. 111-112.

l'intenzione generale e veramente sacramentale di cui abbiamo parlato, è presente o no, e se il matrimonio è contratto validamente o no. La fede personale dei contraenti non costituisce, come è stato notato, la sacramentalità del matrimonio, ma l'assenza della fede personale può compromettere la validità del sacramento.

Questo fatto origina nuovi interrogativi ai quali non sono state trovate finora risposte sufficienti; esso impone nuove responsabilità pastorali in materia di matrimonio cristiano. «Innanzitutto i pastori si sforzino di sviluppare e nutrire la fede dei fidanzati poiché il sacramento del matrimonio suppone e richiede la fede » (*Ordo celebrandi matrimonium. Praenotanda*, n. 7).²¹

La Commissione Teologica Internazionale svolge il seguente iter concettuale. Si afferma la necessità di distinguere tra fruttuosità e validità del sacramento. Per quanto riguarda la fruttuosità è ben inteso ed indiscusso che occorra la fede. Per la validità del sacramento invece la Commissione Teologica Internazionale afferma che senza l'*intentio faciendi* non vi può essere un valido sacramento. È chiaro che occorre qui poi distinguere il problema relativo alla possibile mancanza di fede dall'assenza dell'*intentio generalis*; un sacramento potrebbe cioè essere validamente celebrato anche senza la fede, purché ci sia ovviamente tale *recta intentio*. Ma secondo la Commissione Teologica Internazionale questi due problemi non sono del tutto separabili. La Commissione arriva a dire, infatti, che senza un pur minimo *vestigium fidei* è ben difficile affermare che vi sia tale *recta intentio* e quindi valido sacramento.

Il prosieguo della Dichiarazione sembra poi essere ancora più deciso e radicale in tal senso laddove si afferma:

Non si può tuttavia escludere l'esistenza di casi in cui, per dei cristiani, la coscienza sia deformata da ignoranza o da errore invincibile. Essi giungono a credere sinceramente che possono contrarre un vero matrimonio escludendo il sacramento. In questa situazione, essi non sono in grado di contrarre un matrimonio sacramentale valido poiché negano la fede e non hanno l'intenzione di fare ciò che fa la Chiesa."

Tale pronunciamento ha scatenato un vivace dibattito ed ha aperto il campo a riflessioni molto coraggiose, in quanto se la mancanza di fede mette in dubbio o addirittura esclude il sussistere dell'*intentio generalis*, se ne desume che i nubendi battezzati non credenti non possono celebrare un valido sacramento.²²

L'Esortazione Post-Sinodale *Familiaris Consortio* di Giovanni Paolo II, del 22 novembre 1981, al n. 68, sembra porre un correttivo a tale affermazione. Si afferma infatti che:

²¹ http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_1977_sacramento-matrimonio_it.html#TESTO DELLE PROPOSIZIONI

²² STANKIEWICZ, *La giurisprudenza in tema di esclusione...*, cit., p. 108.

tuttavia, non si deve dimenticare che questi fidanzati, in forza del loro battesimo, sono realmente già inseriti nell'Alleanza sponsale di Cristo con la Chiesa e che, per la loro retta intenzione, hanno accolto il progetto di Dio sul matrimonio e, quindi, almeno implicitamente, acconsentono a ciò che la Chiesa intende fare quando celebra il matrimonio ... Voler stabilire ulteriori criteri di ammissione alla celebrazione ecclesiale del matrimonio, che dovrebbero riguardare il grado di fede dei nubendi, comporta oltre tutto gravi rischi. Quello, anzitutto, di pronunciare giudizi infondati e discriminatori; il rischio, poi, di sollevare dubbi sulla validità di matrimoni già celebrati, con grave danno per le comunità cristiane, e di nuove ingiustificate inquietudini per la coscienza degli sposi; si cadrebbe nel pericolo di contestare o di mettere in dubbio la sacramentalità di molti matrimoni di fratelli separati dalla piena comunione con la Chiesa cattolica, contraddicendo così la tradizione ecclesiale.

Quando, al contrario, nonostante ogni tentativo fatto, i nubendi mostrano di rifiutare in modo esplicito e formale ciò che la Chiesa intende compiere quando si celebra il matrimonio dei battezzati, il pastore d'anime non può ammetterli alla celebrazione. Anche se a malincuore, egli ha il dovere di prendere atto della situazione e di far comprendere agli interessati che, stando così le cose, non è la Chiesa ma sono essi stessi ad impedire quella celebrazione che pure domandano.

Il presente passaggio presenta contenuti assolutamente interessanti, in quanto si dice che bisogna presumere nei nubendi battezzati la retta intenzione, senza indagare ulteriormente sul loro grado di fede. Ciò altrimenti da una parte restringerebbe la possibilità di sposarsi e dall'altra metterebbe in questione la validità dei sacramenti già celebrati. Solo nel caso in cui i nubendi manifestino in modo esplicito e formale – *aperte et expresse* – un'avversione verso quello che fa la Chiesa, allora si dovrà impedire la celebrazione del matrimonio.

Il documento afferma in sintesi che la mancanza di fede non pregiudica la validità del matrimonio; che la *recta intentio* si presume e che solo un rifiuto esplicito e formale di intendere ciò che intende la Chiesa comporterà la nullità del matrimonio.

Tale pronunciamento non ha però messo termine al dibattito, anzi lo ha forse ulteriormente infiammato, in quanto ha lasciato aperto il problema di come valutare la sussistenza di questo rifiuto esplicito e formale e quindi l'eventuale mancanza della *recta intentio*.²³

Ancor più deciso si rileva essere l'intervento di Giovanni Paolo II nell'allocuzione alla Rota Romana del 1 febbraio 2001,²⁴ laddove si ribadisce l'unitarietà inseparabile tra contratto e sacramento e si parla dell'indole naturale

²³ RIVELLA, *Il matrimonio dei cattolici non credenti...*, cit., pp. 114-115; P. MONETA, *L'esclusione del sacramento e l'autonomia della fattispecie*, in AA.VV., *Matrimonio e sacramento*, «Studi Giuridici» LXV, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2004, pp. 82-84.

²⁴ http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/2001/documents/hf_jp-ii_spe_20010201_rota-romana_it.html

dell'uomo e della donna a celebrare un matrimonio così come è nella tradizione della Chiesa. Nell'allocuzione alla Rota Romana del 30 gennaio 2003,²⁵ sempre il Papa Giovanni Paolo II afferma in sintesi che: "un atteggiamento dei nubendi che non tenga conto della dimensione soprannaturale nel matrimonio, può renderlo nullo solo se ne intacca la validità sul piano naturale nel quale è posto lo stesso segno sacramentale."

Alcune sentenze rotali, che si sono basate su questi due discorsi di Giovanni Paolo II, sono arrivate ad affermare che se il nubente si sposa con retta intenzione, accettando cioè quello che è il vero matrimonio, allora la fede del nupturiente deve essere presunta, in quanto essa è implicita nella loro intenzione di sposarsi. Tale retta intenzione, quindi, contiene il «*minimum dispositionis personalis ad valide contrahendum*» anche per il non credente, e pertanto «*quodam vestigio fidei innititur*».²⁶

Desideriamo ora illustrare tematicamente i punti nevralgici attorno a cui si è innervata la discussione relativa alla tematica propria della nostra relazione. Intendiamo operare un'esposizione concettuale, più che non offrire una rassegna delle varie opinioni dei dottrinalisti e dei giudici rotali.

3. L'INTENTIO FACIENDI

È insegnamento comune della Santa Chiesa²⁷ quello secondo cui per amministrare o ricevere un sacramento occorre l'*intentio faciendi id quod facit Ecclesia Christi*, anche a prescindere dalla compresenza della fede nel ministro o in colui che riceve il sacramento. Tale insegnamento è fortemente legato alla tematica dell'*ex opere operato*, in quanto gli effetti del sacramento si producono al di là della consapevolezza che ne abbia il ministro, della sua dignità e grado di fede. E ciò anche in vista di tutelare l'affidamento e la buona fede del fedele che riceve il sacramento.

In sintesi la validità del sacramento non è mai inficiata dalla cattiva disposizione del fedele o del ministro, sebbene la fruttuosità e l'efficacia spirituale sono da graduarsi a secondo dallo stato di grazia o dalla disponibilità del fedele e del ministro. La Chiesa non ha mai negato infatti la rilevanza teologica del principio dell'*ex opere operantis*. L'unica eccezione riguarda il sacramento della confessione, in quanto un penitente non ben disposto, non pentito o gravemente incredulo o in mala fede, non renderà possibile il prodursi dell'effetto sacramentale proprio della confessione.²⁸ Potremmo dire che, in

²⁵ http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/2003/january/documents/hf_jp-ii_spe_20030130_roman-rotait.html

²⁶ STANKIEWICZ, *La giurisprudenza in tema di esclusione...*, cit., p. 109.

²⁷ L. SABBARESE, *Fede, intenzione e dignità sacramentale nel matrimonio tra battezzati*, «Periodica» 95 (2006) 261-306.

²⁸ A. D'AURIA, *I doveri e i diritti del fedele rispetto alla confessione*, «Periodica» 100 (2011).

questo caso, ciò che non permetterà il prodursi dell'efficacia spirituale, comporterà anche la nullità del sacramento *tout court*.

In modo unanime la tradizione canonistica ha sempre applicato tale principio anche alla celebrazione del matrimonio. Non vi è mai stata la necessità o l'interesse di investigare il grado di fede dei nubendi, in ordine alla possibilità di verificare la validità giuridica del patto coniugale. Si è sempre fatta consistere infatti l'*intentio faciendi* – detta anche *intentio generalis* o *recta intentio* – nella semplice volontà di celebrare un matrimonio naturalmente valido e quindi provvisto di tutti i suoi elementi essenziali. Si afferma che la volontà dei nubendi si dirige sul matrimonio ed essendo questi battezzati, essi recepiscono automaticamente il sacramento, al di là della consapevolezza che ne abbiano o della loro volontà.²⁹ Si è detto infatti: “*qui vult matrimonium, recipit sacramentum.*”³⁰

Un Autore in modo sintetico ed efficace così si esprime: “concludendo: se i due battezzati vogliono il matrimonio «che già esiste nell'economia della creazione» e lo celebrano validamente, esso, per la volontà di Cristo, diventa sacramentale. È sufficiente, quindi, che essi vogliano positivamente e consapevolmente detta realtà naturale, e non è necessario – per la validità del matrimonio – che vogliano consapevolmente la sacramentalità.”³¹ Si afferma quindi che non occorre provare la positiva *recta intentio* dei nubendi, in quanto questa si presume, è implicita nel desiderio di sposarsi ed è pertanto sufficiente che tale *intentio faciendi* non sia direttamente esclusa.³²

Come abbiamo visto questa consolidata certezza ha subito un'incrinatura dopo il Concilio Vaticano II ed è stata criticata da parte di alcuni Autori,³³ in quanto si è detto che laddove non è possibile rinvenire il seppur minimo *vestigium fidei* o non c'è alcuna parvenza di credenza, non è neppure rinvenibile la retta intenzione richiesta per celebrare validamente un sacramento e quindi lo stesso matrimonio.

Di conseguenza, secondo tale posizione, chi non ha la retta intenzione inevitabilmente rigetta il sacramento. “Inoltre, la fede può essere anche riguardata come fattore condizionante della validità del matrimonio: e ciò in quanto, mancando la fede, viene viziata o si indebolisce l'intenzione sacramentale. Si è perciò scritto che negli ultimi decenni si è spesso tentato di rivalutare la sacramentalità del matrimonio, anche sul piano giuridico-

²⁹ Z. GROCHOLEWSKI, *L'errore circa l'unità, l'indissolubilità e la sacramentalità del matrimonio*, in AA.VV., *Diritto Matrimoniale Canonico*, vol. II, *Il consenso*, a cura di P.A. BONNET e C. GULLO, «Studi Giuridici» LXI, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2003, pp. 244-245.

³⁰ BURKE, *La sacramentalità del matrimonio...*, cit., p. 156.

³¹ GROCHOLEWSKI, *L'errore circa l'unità...*, cit., p. 245. A tal proposito si veda anche: POMPEDDA, *Intenzionalità sacramentale...*, cit., pp. 37-38.

³² GROCHOLEWSKI, *L'errore circa l'unità...*, cit., p. 244.

³³ MONETA, *L'esclusione del sacramento...*, cit., p. 76.

canonico, mediante l'accentuazione della necessità della fede soprannaturale per celebrare un matrimonio veramente cristiano, esigendola, talvolta, per la validità delle nozze, almeno, come un presupposto di fatto, perché i nubendi abbiano l'intenzione di fare ciò che fa la Chiesa nel matrimonio dei battezzati.”³⁴

La Commissione Teologica Internazionale pare quindi aver messo in discussione la validità del sacramento del matrimonio celebrato da battezzati atei, non tanto e non solo in forza di una possibile esclusione diretta della sacramentalità – il che forse si verifica raramente – quanto piuttosto per il fatto che senza la fede verrebbe a mancare la retta intenzione quindi di conseguenza il sacramento.

Tale dichiarazione, come abbiamo accennato, ha dato il “la” ad accese e innumerevoli discussioni, a seguito delle quali vi è stata una spaccatura nella dottrina e nella giurisprudenza.

Da una parte si sostiene che in conseguenza di una visione più personalistica del matrimonio, introdotta dal Concilio, la totale assenza del requisito della fede non può non comportare il non prodursi del sacramento, pena il fatto di considerare questo come un mero automatismo giuridico-sacramentale che avviene tra due persone solamente in forza del battesimo ricevuto.³⁵ Si aggiunge che una volontà assolutamente chiusa o addirittura avversa al trascendente non potrà permettere il conseguimento dei fini soprannaturali.

Tale posizione, sostenuta in particolare da Serrano, Bruno, Corso, Pinto e – inizialmente – da Stankiewicz non afferma che la mancanza di fede porta direttamente alla nullità del matrimonio, o all'esclusione della dignità sacramentale, quanto piuttosto il fatto che l'assenza di fede condurrebbe ad un'esclusione della *recta intentio*. Tale ragionamento si basa sul fatto che il Concilio Vaticano II avrebbe escluso il principio dell'automatismo sacramentale, per cui, si è detto, non è sufficiente che due battezzati vogliano sposarsi affinché si produca un sacramento.

Tale dottrina ha come prodromo una sentenza *coram* Pinto del 1971. Il noto giurista affermava che per celebrare validamente un matrimonio è richiesta una *aliqua fides*, per cui chi non ha il dono della fede e considera il matrimonio un rito vano, è incapace di volere il sacramento. Un tale soggetto – secondo Pinto – non contesta e non rifiuta il matrimonio quale istituto naturale, bensì rifiuta l'insegnamento della Chiesa al riguardo e quindi, di conseguenza, non può accettare di fare ciò che intende Cristo e la sua Chiesa.³⁶

³⁴ PELLEGRINO, *L'esclusione della sacramentalità...*, cit., p. 380.

³⁵ Cfr. MONETA, *L'esclusione del sacramento...*, cit., p. 76.

³⁶ Per tutta questa parte si veda: GULLO, *Guida ragionata alla giurisprudenza rotale...*, cit., pp. 285-292.

Secondo tale posizione il parallelo che spesso si fa con l'unità e l'indissolubilità del matrimonio non è proponibile, in quanto un ateo o un acattolico può tranquillamente accettare di fare ciò che intende la Chiesa quanto al matrimonio unico ed indissolubile, "ma non perché vuole ciò che intende la Chiesa, bensì perché vuole ciò che è il matrimonio naturale, che incidentalmente (per lui) è quello che intende anche la Chiesa."

"La stessa cosa non può dirsi della sacramentalità, che non è un elemento del matrimonio naturale, ma solo di quello dei battezzati ... e un ateo o un acattolico non può volere ciò che contesta, altrimenti si farebbe credente o cattolico."³⁷

Tale corrente, appoggiandosi sul pronunciamento della Commissione Teologica Internazionale, afferma quindi che senza una traccia di fede o almeno una disposizione alla fede non si può avere sacramento e, posta l'assoluta inseparabilità col contratto matrimoniale, non si può realizzare un valido matrimonio. L'altra corrente sostiene invece che l'assenza di fede non impedirà il sussistere della retta intenzione, intesa qui quale volontà diretta a celebrare un matrimonio naturale. Come abbiamo già avuto modo di dire, gli sposi prestano la volontà matrimoniale diretta al prodursi degli effetti naturali del matrimonio e dalla volontà di Cristo discendono automaticamente gli effetti soprannaturali.

4. L'INTENZIONE PREVALENTE

Un altro concetto polare attorno a cui si è addensato il dibattito dottrinale e giurisprudenziale a riguardo del tema che stiamo trattando, è quello relativo all'intenzione prevalente.

Il Gasparri afferma, come abbiamo già visto, che vi può essere una volontà che escluda la sacramentalità del matrimonio, rilevante quanto alla nullità dello stesso, qualora il fedele esprima un consenso enucleabile secondo la seguente formula: "*contraho tecum, sed nolo sacramentum et, si sacramentum feret, tunc nolo matrimonium.*" Oppure: "*volo matrimonium, sed nolo sacramentum, secus nolo ipsum matrimonium.*"³⁸

Tale affermazione autorevole del redattore del Codice del '17 ha portato la dottrina e la giurisprudenza a coniare la figura dell'intenzione prevalente o predominante. Tale costrutto giuridico si esprime nel seguente modo: il fedele vuole sposarsi, vuole il matrimonio, ma non vuole che si produca il sacramento e se questo non sarà possibile, allora escluderà il fatto stesso di sposarsi. In tal caso la volontà di non celebrare un sacramento prevarrà su quella di celebrare un matrimonio. Per il nupturiente

³⁷ GULLO, *Guida ragionata alla giurisprudenza rotale...*, cit., p. 287.

³⁸ Per tutta questa parte si veda STANKIEWICZ, *La giurisprudenza in tema di esclusione...*, cit., pp. 100-104.

è quindi più importante il fatto di non legarsi al sacramento che sposarsi validamente.

Dottrina e giurisprudenza hanno concordemente ravvisato che tale processo logico è equiparabile alla formulazione di una *condicio sine qua non* che può essere esplicita o implicita – “mi sposo a condizione che questo matrimonio non sia un sacramento” oppure “purché non sia un sacramento e se lo è allora non voglio sposarmi.” Tale tipo di condizione ridonda in un'esclusione totale dello stesso matrimonio, in quanto, posta l'assoluta inseparabilità tra contratto e sacramento, chi si sposa con una volontà assoluta e prevalente di escludere il sacramento di fatto esclude il *matrimoniale foedus* nella sua intierezza.

Occorre qui rammentare che non si tratta tanto di una volontà che prevale sull'altra, ma di un'intenzione che si dirige su un oggetto direttamente voluto ed inteso – nel nostro caso la non sacramentalità del matrimonio – ritendendolo così rilevante, che, se viene a mancare, allora si preferisce che non ci si sposi affatto.

La giurisprudenza più recente si è orientata quindi nel senso di considerare l'intenzione prevalente sotto la specie del consenso condizionato secondo la formula: “*exclusionem sacramenti consensui apposuerint ut veram conditionem, ita ut ipsum matrimonium non voluerint, si sit sacramentum*”. Oppure nella fattispecie in cui “*exclusio sacramentalitatis sit praevalens scilicet ut ponatur tamquam condicio explicita*”.³⁹

Si ritiene così che un tale processo logico porti verosimilmente anche all'esclusione dell'*intentio faciendi*, in quanto chi in modo risoluto orienta la sua volontà nel senso di non volere un sacramento, difficilmente ha l'intenzione di fare ciò che fa la Chiesa.

Al contrario si è anche detto che la volontà prevalente di celebrare un vero matrimonio naturale fa presumere implicitamente l'*intentio faciendi* e quindi il matrimonio sarà valido, risultando così irrilevante la semplice esclusione della sacramentalità, fatta sempre salva ovviamente la possibilità della prova contraria. Se infatti l'intenzione prevalente è nel senso di celebrare il matrimonio allora l'esclusione della sacramentalità risulterà irrilevante.⁴⁰

5. L'IGNORANZA DELLA DIGNITÀ SACRAMENTALE

Un altro punto infuocato del moderno dibattito relativo al rapporto fede-sacramento nel matrimonio riguarda l'ignoranza della dignità sacramentale. Secondo un'inveterata tradizione della Chiesa, i matrimoni celebrati da coloro che ignorano o non considerano che il matrimonio è indissolubile,

³⁹ STANKIEWICZ, *La giurisprudenza in tema di esclusione...*, cit., p. 102. Secondo l'Autore tali espressioni sono rinvenibili in: «Communicationes» 3 (1971) 76 e «Communicationes» 9 (1977) 374.

⁴⁰ PELLEGRINO, *L'esclusione della sacramentalità...*, cit., p. 375.

unico e sacramentale sono da considerarsi validi.⁴¹ Ciò non ultimo anche per motivi di carattere ecumenico, perché se così non fosse dovremmo considerare nulli tutti i matrimoni dei battezzati riformati, presso i quali normalmente il matrimonio non è considerato un sacramento.⁴²

Tale principio si è sedimentato nell'attuale can. 1099. Tale disposto è, secondo la dottrina canonistica, la coerente applicazione, sotto il profilo della dommatica giuridica, del can. 126, laddove si dice che l'errore invalida l'atto giuridico solo se verte sulla sostanza o se ricade nella *condicio sine qua non*.⁴³ In forza di tale principio, il fatto di ignorare quella che è la sostanza del matrimonio, cioè ciò che lo costituisce, porta inevitabilmente alla sua invalidità (can. 1096).

Ebbene unità e indissolubilità e sacramentalità non sono la sostanza del contratto sacramentale, bensì sue qualità o proprietà essenziali. Ma com'è possibile allora celebrare un valido matrimonio se non si sa che questo è indissolubile, unico e sacramentale? Com'è possibile indirizzare la propria volontà su una cosa che non si conosce appieno o che non si conosce nelle sue proprietà essenziali? Ciò pare infatti essere contrario al noto brocardo della filosofia scolastica: *nihil volitum, quin praecognitum*.

Il Grochowsky, che ha studiato a fondo la questione, vede la soluzione del problema nell'insegnamento scolastico del *volitum in se* e del *volitum in alio*. Si afferma che affinché io possa veramente volere una cosa, la devo conoscere e volere in sé, nella sua globalità – *volitum in se* – mentre a riguardo degli elementi inseparabili da tale oggetto, non è necessario che siano direttamente conosciuti e voluti – *volitum in alio* – né in se stessi, né nella loro inseparabile connessione con l'oggetto propriamente voluto.

In tal modo si dimostra che io non posso volere in sé una cosa che non conosco – e da ciò deriva la nullità di un atto giuridico per ignoranza sostanziale e, nel caso del matrimonio, per assenza di conoscenza minima. Ma posso volere una realtà che non conosco, in quanto la voglio volendo l'oggetto principale con cui è connessa, purché ovviamente io non arrivi ad escluderla. In altre parole se io voglio il matrimonio, allora implicitamente voglio anche l'unità e l'indissolubilità, anche se direttamente non le conosco.⁴⁴ E

⁴¹ BURKE, *La sacramentalità del matrimonio...*, cit., p. 145.

⁴² Cfr. NAVARRETE, *Matrimonio cristiano...*, cit., p. 276. A tal proposito si veda anche: A. STANKIEWICZ, *L'autonomia giuridica dell'errore di diritto determinante la volontà*, in AA.VV., *Diritto Matrimoniale Canonico*, vol. II, *Il consenso*, a cura di P.A. BONNET e C. GULLO, «Studi Giuridici» LXI, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2003, p. 230.

⁴³ V. DE PAOLIS, *Il can. 126 ("condicio sine qua non") e il diritto matrimoniale*, in: *La condizione nel matrimonio canonico*. «Studi Giuridici» LXXXII, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2009, pp. 145-170.

⁴⁴ Per tutta questa parte e le relative citazioni si veda: GROCHOLEWSKI, *L'errore circa l'unità...*, cit., pp. 237-238.

voglio le proprietà essenziali dell'unità e l'indissolubilità, anche se le ignoro come qualità, in quanto voglio il matrimonio.

L'Autore fa il seguente esempio: se io vado in un ristorante e ordino il piatto tipico della regione, io voglio realmente tale pietanza e quindi il mio contratto sarà valido, anche se poi non so in che cosa consista precisamente tale pietanza, perché non ne conosco le qualità e gli ingredienti. "Chi seriamente vuole il matrimonio, logicamente vuole tutto ciò che in modo inseparabile è obiettivamente unito al matrimonio (l'unità, l'indissolubilità, la sacramentalità), anche se da lui ciò non è conosciuto, anche se circa ciò egli è in errore. Se, invece, colui che dice di volere il matrimonio, nello stesso tempo positivamente, in tal modo determini l'oggetto voluto che da esso venga escluso (esplicitamente o implicitamente) uno di questi elementi essenziali, soltanto in tal caso si deve constatare che l'oggetto voluto non è il matrimonio (anche qualora egli pensi che esso sia il matrimonio)".

Ma detto questo come intendere e configurare la possibilità che un errore che non verta sull'identificazione sostanziale del matrimonio possa invalidare il consenso? Quando l'ignoranza o l'errore su una qualità del matrimonio può comportare la nullità dello stesso?

La problematica si presenta, come di consueto, complessa e sconfinata.⁴⁵ Il punto su cui la dottrina maggioritaria si è attestata potrebbe essere riassunto come segue: mai l'errore circa la dignità sacramentale del matrimonio inficia lo stesso, a meno che l'oggetto del consenso non sia stato positivamente determinato conformemente a tale errore.⁴⁶ Possiamo in altre parole dire che se l'errore rimane nella sfera dell'intelletto – il cosiddetto *error simplex* – senza determinare l'oggetto del consentire e senza influenzare le scelte volitive della persona, allora tale errore mai avrà la forza di viziare il consenso.⁴⁷ Se invece l'errore è pervicace e radicato nel soggetto, allora tale *falsum iudicium* tende a deformare l'atteggiamento della volontà. Si afferma infatti che in alcuni soggetti l'errore è così radicato che essi concretamente non possono non volere che un matrimonio che di fatto rispecchi il loro errore.⁴⁸ Secondo la dottrina la volontà matrimoniale risulta così implicitamente condizionata dall'errore fino ad aversi un'implicita esclusione della dignità sacramentale.

Si tratta di casi in cui, secondo la dottrina "alcune espressioni ... sembrano affermare la possibilità di un errore che in modo abituale deformerebbe

⁴⁵ A riguardo di tale problematica si veda: J. KOWAL, *L'errore circa le proprietà essenziali o la dignità sacramentale del matrimonio* (c. 1099), «Periodica» 87 (1998) 287-327.

⁴⁶ GROCHOLEWSKI, *L'errore circa l'unità...*, cit., p. 238.

⁴⁷ V. DE PAOLIS, *L'errore che determina la volontà* (cf. can. 1099), in *Errore e dolo nel consenso matrimoniale canonico*, «Studi Giuridici» xxxix, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1995, p. 70 e ss.

⁴⁸ GROCHOLEWSKI, *L'errore circa l'unità...*, cit., p. 240. A tal proposito si veda anche: MONETA, *L'esclusione del sacramento...*, cit., p. 79.

talmente la personalità del contraente che in questa deformazione si dovrebbe vedere la positiva esclusione di un elemento essenziale del matrimonio, qualunque matrimonio una tale persona debba contrarre.”⁴⁹ È chiaro che occorrerà poi comunque provare la sussistenza dell’errore pervicace e il fatto che tale errore abbia determinato la volontà.⁵⁰

Molto si è detto e scritto a riguardo di tale *error determinans voluntatem* e soprattutto se si tratti di una figura autonoma di nullità⁵¹ o sia più semplicemente assimilabile alla fattispecie della simulazione, di cui al can. 1101. Si è anche affermato, come abbiamo già accennato, che il can. 1099 è in realtà l’applicazione del can. 126 alla disciplina matrimoniale, nella parte in cui si afferma che l’errore che cada sulla *condicio sine qua non* rende nullo l’atto anche se non verte su elementi essenziali.

Punto fermo di tutto il dibattito canonistico in materia è che l’errore circa le proprietà essenziali e la dignità sacramentale del matrimonio non vizia il consenso perché riguarda gli effetti giuridici delle nozze. La forza invalidante dell’*error determinans voluntatem* si basa in realtà su un’intenzione interpretativa: il nubente non avrebbe accettato di concludere il contratto matrimoniale se non fosse incorso nell’errore.

In sintesi l’*error iuris* porta alla nullità del consenso quando è stato così pervicace da condizionare la volontà a dirigersi su un oggetto che non può essere qualificabile come “matrimoniale”. L’errore è così radicato nel soggetto tanto da indurre la sua volontà a volere una cosa diversa da quella che è il matrimonio.

È interessante qui notare quanto afferma un Autore, secondo il quale la stessa mancanza di fede può configurarsi come un errore così pervicace e radicale che arriva a determinare la volontà fino a farle necessariamente escludere la sacramentalità del matrimonio. Si passerebbe quindi da una sfera intellettuale, in cui si colloca la carenza di fede, alla sfera volitiva, ove la pervicace avversione alla fede si risolve in un rifiuto della stessa dignità sacramentale.⁵²

6. ESCLUSIONE TOTALE O PARZIALE?

Un altro punto infuocato, su cui si è addensato il dibattito canonistico, è relativo alla questione se l’esclusione della dignità sacramentale sia una fattispecie di esclusione totale o parziale.⁵³

⁴⁹ GROCHOLEWSKI, *L’errore circa l’unità...*, cit., p. 241.

⁵⁰ A. STANKIEWICZ, *De errore voluntatem determinante (can. 1099) iuxta rotalem iurisprudentiam*, «Periodica» 79 (1990) 479-480.

⁵¹ A riguardo di tutta questa parte si veda STANKIEWICZ, *L’autonomia giuridica...*, cit., pp. 223-230.

⁵² PELLEGRINO, *L’esclusione della sacramentalità...*, cit., p. 385.

⁵³ M.A. ORTIZ, *L’esclusione della dignità sacramentale del matrimonio nel recente dibattito dot-*

I sostenitori della prima teoria,⁵⁴ quella che parla di un'esclusione totale, affermano che chi non vuole il sacramento, cioè rifiuta che il suo matrimonio abbia una dignità sacramentale, di fatto esclude il matrimonio stesso, cioè non vuole sposarsi affatto, in base al principio dell'inseparabilità tra contratto e sacramento.⁵⁵

Coloro che invece parlano di una simulazione parziale affermano che escludere la dignità sacramentale del matrimonio è equiparabile all'esclusione di un elemento o proprietà o qualità essenziale, alla stregua del caso in cui un soggetto si sposa volendo un matrimonio non indissolubile e non unico.⁵⁶ Si è detto che, in questo caso, l'esclusione della dignità sacramentale si configurerebbe come un capo autonomo di nullità, distinto dalla simulazione totale, in quanto, lo ricordiamo, secondo i sostenitori della prima teoria parlare di esclusione della dignità sacramentale coincide con un'esclusione totale del matrimonio e quindi, più semplicemente, con la volontà di non sposarsi.

Tale prima corrente ha trovato molta fortuna dalla fine degli anni settanta, soprattutto grazie agli studi del Card. Grocholewsky.⁵⁷ Secondo tale Autore la persona può psicologicamente trovarsi nella situazione di volere il matrimonio, ma senza volere l'aspetto o la proprietà essenziale della sacramentalità e di conseguenza contrae invalidamente.

Ma è qui interessante notare come lo stesso Autore affermi che questa è una posizione che si può verificare ben difficilmente, in quanto, come abbiamo già affermato, il nubente ha scarso interesse da un punto di vista soggettivo ad escludere la dignità sacramentale del matrimonio. Mentre, lo ribadiamo, il fatto di escludere l'unità o l'indissolubilità del matrimonio ha rilevanti conseguenze pratiche, in quanto si può avere interesse a celebrare – anche se poi di fatto non è possibile – un matrimonio dissolubile e aperto, per quanto riguarda invece la sacramentalità del matrimonio che motivo si avrebbe ad escludere qualcosa che si pensa non esista affatto e che non ha nessuna conseguenza o rilievo pratico?

trinale e giurisprudenziale, In: *Verità del consenso e capacità di donazione. Temi di diritto matrimoniale e processuale canonico*, a cura di H. FRANCESCHI – M.A. ORTIZ, Pontificia Università della Santa Croce. Facoltà di Diritto Canonico, Subsidia Canonica, 5, EDUSC, Roma 2009, p. 110 e ss.

⁵⁴ Per tutta questa parte si veda: GULLO, *Guida ragionata alla giurisprudenza rotale...*, cit. p. 289-290.

⁵⁵ PELLEGRINO, *L'esclusione della sacramentalità...*, cit. pp. 372-373. L'Autore cita qui P.A. BONNET, *Introduzione al consenso matrimoniale canonico*, Milano 1985, p. 126.

⁵⁶ MONETA, *L'esclusione del sacramento...*, cit., p. 76-77; GULLO, *Guida ragionata alla giurisprudenza rotale...*, cit., pp. 290-291.

⁵⁷ Z. GROCHOLEWSKI, *Crisis doctrinae et iurisprudientiae rotalis circa exclusionem dignitatis sacramentalis in contractu matrimoniali*, «Periodica» 67 (1978) 283-295.

Tali due teorie non si differenziano affatto quanto alle conseguenze pratiche in sede processuale, in quanto è certo che chi esclude la dignità sacramentale del matrimonio celebra un matrimonio nullo, al di là del fatto che si condivida o meno la teoria del capo autonomo di nullità e quindi della simulazione parziale.

Vi è però, a nostro avviso, una profonda differenza concettuale, in quanto secondo la prima teoria la sacramentalità non sarebbe in sé escludibile, in quanto è il “tutto”⁵⁸ del contratto e non solo una proprietà o qualità o elemento, alla stregua dell’unità o indissolubilità; il nupturiente che esclude quindi la sacramentalità del matrimonio lo fa perché in realtà non vuole sposarsi affatto.

Al contrario per la seconda teoria la sacramentalità sarebbe distinguibile nell’attitudine psicologica del nubente, dal punto di vista dell’atto del volere, per cui egli ritiene che si può sposare contraendo un matrimonio senza tale carattere soprannaturale – posto comunque il fatto che non essendo ciò possibile la conseguenza è l’invalidità del contratto stesso. Un Autore così si è espresso: “in fondo si tratta di valutare se l’esclusione della dignità sacramentale rende nullo il matrimonio pur in presenza di un’intenzione matrimoniale “naturale” completa. In altre parole, la questione se la forza invalidante della volontà contraria alla sacramentalità si configura come fattispecie di simulazione parziale o totale nella pratica si traduce nella possibilità di dichiarare nullo un matrimonio che i coniugi hanno voluto indissolubile, fedele e fecondo ma “positivamente” non sacramentale.”⁵⁹

Si è replicato che la dignità sacramentale non è una proprietà essenziale o elemento essenziale, in quanto se è corretto dire che il matrimonio ha il carattere dell’indissolubilità non è altrettanto adeguato affermare che ha il carattere della sacramentalità, in quanto è sacramento *tout court*.⁶⁰ La sacramentalità si profila quindi come una dimensione inclusiva di tutto il matrimonio, per cui chi la esclude in realtà non vuole sposarsi affatto.

Tale corrente arriva ad affermare che chi vuole il matrimonio secondo la sua dimensione naturale, di fatto vuole il sacramento e una volontà escludente tale dignità sarebbe addirittura irrilevante, a meno che non tocchi gli aspetti naturali dell’indissolubilità e dell’unità. Secondo tale posizione, che non accetta il capo autonomo, l’esclusione comporterebbe la nullità del matrimonio solo laddove sia possibile ricorrere alla teoria della volontà prevalente o sia rinvenibile una condizione impropria. In sintesi la figura dell’esclusione parziale o figura autonoma di nullità è incompatibile con

⁵⁸ PELLEGRINO, *L’esclusione della sacramentalità...*, cit., pp. 368-371.

⁵⁹ ORTIZ, *L’esclusione della dignità sacramentale...*, cit., p. 117.

⁶⁰ Per tutta questa parte si veda ORTIZ, *L’esclusione della dignità sacramentale...*, cit., pp. 122-125.

la teoria dell'intenzione prevalente, in quanto si afferma che si può anche volere il matrimonio escludendo soggettivamente la dimensione sacramentale.⁶¹

È pur vero, come lascia intendere l'Ortiz, che la differenza tra simulazione parziale o totale potrebbe profilarsi come del tutto irrilevante, in quanto in entrambi i casi il matrimonio verrà celebrato in modo invalido. Ciò che maggiormente conta è verificare se la disposizione a credere sia rinvenibile nella semplice intenzione di sposarsi secondo il progetto divino. Al contrario la volontà che si oppone alla dimensione sacramentale del matrimonio incide sulla sua validità qualora porti a escludere le dimensioni naturali della coniugalità, come ha affermato Giovanni Paolo II nel discorso alla Rota che abbiamo sopra citato.

Personalmente propendiamo per la teoria del capo autonomo di nullità, perché è vero che, almeno da un punto di vista psicologico, può verificarsi il caso che un soggetto voglia un valido matrimonio con tutte le sue caratteristiche essenziali, ma per una profonda e radicata avversione alla fede ed alla sua dimensione religiosa rifiuta o non accetta che il suo matrimonio sia un sacramento.

7. CONCLUSIONI

Nel discorso alla Rota Romana del 26 gennaio 2013, Benedetto XVI, pochi giorni prima di rinunciare al suo ufficio primaziale, così si esprime:

Ma se è importante non confondere il problema dell'intenzione con quello della fede personale dei contraenti, non è tuttavia possibile separarli totalmente. Come faceva notare la Commissione Teologica Internazionale in un Documento del 1977, «nel caso in cui non si avverta alcuna traccia della fede in quanto tale (nel senso del termine “credenza”, disposizione a credere), né alcun desiderio della grazia e della salvezza, si pone il problema di sapere, in realtà, se l'intenzione generale e veramente sacramentale di cui abbiamo parlato, è presente o no, e se il matrimonio è contratto validamente o no» ...

Il beato Giovanni Paolo II, rivolgendosi a codesto Tribunale, dieci anni fa, precisò, tuttavia, che «un atteggiamento dei nubendi che non tenga conto della dimensione soprannaturale nel matrimonio può renderlo nullo solo se ne intacca la validità sul piano naturale nel quale è posto lo stesso segno sacramentale» (*ibidem*). Circa tale problematica, soprattutto nel contesto attuale, occorrerà promuovere ulteriori riflessioni.

... Non s'intende con ciò affermare che la fedeltà, come le altre proprietà, non siano possibili nel matrimonio naturale, contratto tra non battezzati. Esso, infatti,

⁶¹ M.A. ORTIZ, *L'esclusione della dignità sacramentale; la retta intenzione e la disposizione per credere*, «Ius Ecclesiae» 22 (2010) 95-96.

non è privo dei beni che «provengono da Dio Creatore e si inseriscono in modo incoativo nell'amore sponsale che unisce Cristo e la Chiesa» (Commissione Teologica Internazionale, *La dottrina cattolica sul sacramento del matrimonio* [1977], 3.4: *Documenti 1969-2004*, vol. 13, Bologna 2006, p. 147). Certamente, però, la chiusura a Dio o il rifiuto della dimensione sacra dell'unione coniugale e del suo valore nell'ordine della grazia rende ardua l'incarnazione concreta del modello altissimo di matrimonio concepito dalla Chiesa secondo il disegno di Dio, potendo giungere a minare la validità stessa del patto qualora, come assume la consolidata giurisprudenza di codesto Tribunale, si traduca in un rifiuto di principio dello stesso obbligo coniugale di fedeltà ovvero degli altri elementi o proprietà essenziali del matrimonio.”

“Con le presenti considerazioni, non intendo certamente suggerire alcun facile automatismo tra carenza di fede e invalidità dell'unione matrimoniale, ma piuttosto evidenziare come tale carenza possa, benché non necessariamente, ferire anche i beni del matrimonio, dal momento che il riferimento all'ordine naturale voluto da Dio è inerente al patto coniugale (cfr *Gen 2,24*).”⁶²

Il Sommo Pontefice, a pochi giorni dalla rinuncia al suo *munus*, sembra voler di nuovo “scompigliare le carte”, citando espressamente la controversa dichiarazione della Commissione Teologica Internazionale.

Come appare evidente, la problematica si presenta realmente come complessa e sconfinata, anche perché le scuole che si sono confrontate fanno fatica a “definire le definizioni” che usano. Spesso termini come: intenzione generale, intenzione prevalente, esclusione della dignità sacramentale, sacramento come elemento o come proprietà essenziale o come dimensione del matrimonio sembrano rincorrersi senza mai raggiungere la sufficiente chiarezza.

A volte entrambe le posizioni corrono il rischio, a nostro avviso, di cadere in una certa contraddizione. Si è fatto notare giustamente, ad esempio, che: “la questione riguardante la fede è molto più complessa di quello che si possa pensare, perché due sono i casi: a) o è vero che il sacramento del matrimonio “suppone e richiede la fede” (cf. SC, n. 59), e allora non è vero che non è necessaria alcuna fede per la sua valida amministrazione; b) oppure, è vero che non è necessaria alcuna fede, allora non si capisce perché la si debba supporre e richiedere.”⁶³ Se una cosa è presupposta, vuol dire che è richiesta e necessaria; se invece non ve ne è bisogno allora è inutile presupporla.

⁶² http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2013/january/documents/hf_ben-xvi_spe_20130126_rota-romana_it.html

⁶³ D. FALTIN, *L'esclusione della sacramentalità del matrimonio con particolare riferimento al matrimonio dei battezzati non credenti*, in AA.VV., *La simulazione del consenso matrimoniale canonico*, Città del Vaticano 1990, p. 57-94, cit. in MINGARDI, *L'esclusione della sacramentalità...*, cit., p. 428.

A nostro avviso la posizione secondo la quale non è richiesta la fede per celebrare un valido matrimonio presenta il vantaggio di essere innanzitutto maggiormente in armonia con la tradizione che ha sempre ammesso il matrimonio dei battezzati lapsi.⁶⁴ Inoltre tale insegnamento sottolinea maggiormente l'oggettività della rigenerazione sacramentale per cui, essendo il battezzato nuova creatura, la sua volontà diretta al matrimonio, di per sé – e diversamente non potrebbe essere – raggiunge fini soprannaturali, al di là della consapevolezza che se ne possa avere.

Inoltre, come abbiamo già affermato, secondo un'inveterata tradizione della Chiesa, i matrimoni celebrati da coloro che ignorano o non considerano che il matrimonio è indissolubile, unico e sacramentale sono da considerarsi validi.⁶⁵ Ciò non ultimo anche per motivi di carattere ecumenico, perché se così non fosse, dovremmo considerare nulli tutti i matrimoni celebrati dai battezzati riformati, presso i quali normalmente il matrimonio non è considerato un sacramento.⁶⁶

Una breve annotazione. È utile qui ricordare che prima della promulgazione del *Motu Proprio* di Benedetto XVI, *Omnium in Mentem*, del 30 ottobre 2009, un matrimonio tra due battezzati cattolici che avessero entrambi abbandonato la comunione ecclesiale *formali actu* veniva celebrato lecitamente e validamente, e ciò in forza dell'esenzione dalla forma canonica prevista dal can. 1117, anche qualora, ad esempio, la celebrazione avesse avuto luogo di fronte all'ufficiale dello stato civile – il cosiddetto matrimonio civile celebrato “in comune”. In questo caso il matrimonio oltre ad essere valido e lecito, nonché unico e indissolubile, aveva anche dignità sacramentale e ciò in virtù del disposto del can. 1055 § 2. Ma come pensare che due battezzati cattolici che avessero ripudiato la fede a tal punto da decidere di sposarsi “in comune” celebravano un matrimonio sacramento? Ciò è possibile solamente se si ammette, *servatis servandis*, che il matrimonio di un apostata è comunque valido e sacramentale.

Ma tale problematica è rimasta di fatto analoga anche dopo *Omnium in Mentem*, in quanto il can. 1071 prevede che chi ha abbandonato la fede cattolica *notorie* si può sposare secondo la forma canonica – previa licenza dell'Ordinario – e quindi celebrare un valido sacramento. Ebbene se il Legislatore ammette che chi ha abbandonato la fede cattolica *notorie* si possa sposare in Chiesa, secondo la forma canonica, è perché riconosce che tale soggetto possa celebrare un valido matrimonio sacramentale, indipendentemente dal fatto che abbia perso la fede.

Qualche ulteriore considerazione. Si è fatto giustamente notare che: “è

⁶⁴ Cfr. NAVARRETE, *Matrimonio cristiano...*, cit., p. 276.

⁶⁵ BURKE, *La sacramentalità del matrimonio...*, cit., p. 145.

⁶⁶ Cfr. STANKIEWICZ, *L'autonomia giuridica...*, cit., p. 230.

molto difficile, ossia è molto poco probabile che un errore circa la dignità sacramentale del matrimonio conduca ad una vera esclusione della sacramentalità o alla determinazione in tal senso dell'oggetto del proprio consenso.”⁶⁷ Infatti l'esclusione dell'unità o dell'indissolubilità del matrimonio ha concrete e rilevanti conseguenze sulla vita matrimoniale. Chi si sposa escludendo l'indissolubilità si riserva di fare un matrimonio *ad tempus* o di prova; oppure chi esclude l'unità lo fa perché si riserva di avere rapporti adulterini. Ma quali conseguenze pratiche può avere sul matrimonio il fatto di escludere la dignità sacramentale? Quali interessi si potrebbero avere? Quale tipo di matrimonio si vuole realizzare? Siamo qui di fronte a due distinte possibilità: chi crede alla sacramentalità del matrimonio non dovrebbe avere nessun interesse ad escluderla, anche perché si tratta comunque di un arricchimento per l'amore coniugale. Chi invece non vi crede, che interesse avrebbe soggettivamente a rifiutare una cosa che considera inesistente o assolutamente irrilevante? Riteniamo quindi piuttosto improbabile che chi si sposa possa escludere tale dignità sacramentale, almeno nella forma che la dottrina l'ha sin qui intesa.

Vi è poi un'ulteriore annotazione di non secondaria importanza. Ritenere che un battezzato cattolico che abbia perso la fede non possa celebrare un valido sacramento, comporterebbe una grave violazione dello *ius ad nuptias*, in quanto gli verrebbe in ogni modo preclusa la possibilità di celebrare un valido matrimonio. Posta infatti l'assoluta inseparabilità tra contratto e sacramento, l'unico matrimonio che un battezzato può celebrare è quello sacramentale. Ebbene atteso il fatto che un ateo battezzato vi sarebbe impossibilitato, questi in nessun modo potrà sposarsi, dato anche il fatto che un eventuale matrimonio civile – il cosiddetto matrimonio celebrato “in comune” – sarà nullo per difetto di forma ex cann. 1108 e 1117. Come si è giustamente detto, in questa condizione, l'unico che non può sposarsi è il battezzato ateo e la sua condizione è quindi ben peggiore di colui che tale battesimo non l'ha mai ricevuto.⁶⁸

Concludendo ci pare opportuno rammentare che ci troviamo oggi in una società così fortemente secolarizzata che parlare di esclusione o rifiuto della dignità sacramentale del matrimonio sono realtà e concetti che forse non sono neanche più percepibili dalla maggioranza di coloro che si rivolgono alla Chiesa Cattolica per la celebrazione del matrimonio. Probabilmente tale impostazione del problema risulta ancora un po' teorica ed accademica. Si è detto, infatti, che le figure classiche di esclusione e simulazione non sono più

⁶⁷ GROCHOLEWSKI, *L'errore circa l'unità...*, cit., p. 243.

⁶⁸ Cfr. RIVELLA, *Il matrimonio dei cattolici...*, cit., p. 114. Sulla stessa linea è: GROCHOLEWSKI, *L'errore circa l'unità...*, cit., p. 245.

sufficienti per spiegare e rendere ragione di tutta la complessità del fenomeno delle nullità matrimoniali in una società secolarizzata.⁶⁹

⁶⁹ “In effetti, quanto più si approfondisce la concezione personalistica del matrimonio e si cerca di attuare l’intima potenzialità di cui è dotata, ci si accorge di un eccessivo schematismo, di una quasi artificiosa rigidità della figura della simulazione e delle tradizionali ipotesi che ad essa vengono ricondotte. Vi è, indubbiamente, come è stato anche da altri osservato, una «inadeguatezza, ormai sempre più evidente, degli schemi contrattualistici della simulazione e delle spesso artificiose distinzioni che esse si portano dietro» (qui il Moneta cita in nota lo scritto di Salvatore BERLINGÒ, *Il matrimonio dei battezzati non cattolici e l’esclusione della sacramentalità*, in AA.VV., *Matrimonio e sacramento*, «Studi Giuridici» LXV, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2004, pp. 126-136).” In: MONETA, *L’esclusione del sacramento...*, cit., p. 89.

LA CLASSIFICAZIONE DEI DIRITTI FONDAMENTALI DEI FEDELI NELLA DOTTRINA CANONISTICA

MASSIMO DEL POZZO

ABSTRACT: L'articolo, partendo dal rilievo scientifico e normativo dell'introduzione dei diritti fondamentali del fedele nelle codificazioni vigenti, esamina la ricezione dottrinale della figura e specificamente i criteri di classificazione adottati: semplice enumerazione esegetica, inquadramento e descrizione, accorpamento secondo le condizioni del fedele, accorpamento secondo i beni giuridici o i *munera Christi*, ulteriori parametri. Si registra una discreta convergenza circa il contenuto e l'esame delle disposizioni. La prevalenza attuale del metodo esegetico e della catalogazione della legislazione non favorisce però l'approfondimento e lo sviluppo del tema. Fermo restando la validità e perspicacia di alcune sistemazioni (es. Hervada, Errázuriz) e auspicando ulteriori sforzi d'inquadramento, i capisaldi di una costruzione razionale restano l'univocità della giuridicità canonica, la concretezza dell'opera di classificazione e l'organicità dello statuto del fedele.

PAROLE CHIAVE: diritti fondamentali, statuto del fedele, costituzione della Chiesa.

SOMMARIO: 1. Una acquisizione scientifica e normativa capitale. – 2. La ricezione dottrinale della categoria. – 3. I criteri di classificazione dei diritti fondamentali. – 3.1.

ABSTRACT: The article, beginning with the scientific and normative importance of the introduction of the fundamental rights of the faithful into the present codification, examines the doctrinal reception of this theme and specifically the criteria of classification which were adopted: simple exegetical enumeration, placement and description, grouping according to the conditions of the faithful, grouping according to juridical goods or the *munera Christi*, and other parameters. A slight convergence regarding the content and examination of the regulations is noted. The current prevalence of the exegetical method and of the cataloguing of legislation does not favor, however, the deeper analysis and further development of the theme. Granted the validity and perspicacity of some systemizations (e.g. Hervada, Errázuriz) and auspicious for further efforts to situate the topic, the cornerstones of a rational construction remain the univocal nature of the juridical element of Canon Law, the concreteness of the work of classification and the organic nature of the statute of the faithful.

KEY WORDS: Fundamental Rights, Statute of the Faithful, Constitution of the Church.

La semplice enumerazione esegetica. – 3.2. L'inquadramento concettuale e la descrizione numerica. – 3.3. L'accorpamento 'ratione subiecti'. – 3.4. L'accorpamento 'ratione obiecti vel functionis'. – 3.5. Altri criteri classificatori. – 4. Pregi e limiti delle diverse scelte classificatorie. – 5. Un ulteriore sforzo di sistemazione?

1. UNA ACQUISIZIONE SCIENTIFICA E NORMATIVA CAPITALE

L'INTRODUZIONE dei c.d. diritti fondamentali del fedele è stata unanimemente accolta come una delle principali e più significative acquisizioni dell'ordinamento canonico contemporaneo.¹ La concezione comunitaria del popolo di Dio non si esprime solo nella partecipazione attiva e solidale alla missione della Chiesa ma nell'effettiva promozione della *dignitas et libertas filiorum Dei*. Lo statuto comune dei battezzati esprime allora la presa di coscienza e la tutela dell'uguaglianza radicale e della varietà carismatica dei rigenerati in Cristo.² L'illuminazione conciliare ha fornito dunque la base per riscoprire l'influenza del carattere battesimale e per configurare in maniera più rispondente il *mysterium Ecclesiae sub specie iuris*; l'esteso e vivace dibattito scientifico e accademico e il laborioso e complesso processo redazionale della legislazione vigente hanno permesso poi di ripensare e ridisegnare non solo l'assetto ma lo stesso modello di riferimento della socialità ecclesiale.³ I diritti e gli obblighi di tutti i fedeli⁴ costituiscono in pratica il fulcro attorno a cui ruota tutta la giuridicità nella Chiesa.⁵ Il rispetto della condizione costitutiva del cristiano, al di là della concreta regolamentazione, ha infatti un decisivo valore euristico e direttivo per l'ordine della carità.⁶

La *capitalità* dello statuto comune del fedele non sta solo nella novità e propedeuticità della previsione ma nella *svolta ermeneutica* operata. Al di là delle discussioni sul rilievo formale delle relative disposizioni,⁷ la normativa vigente recepisce infatti la mutata visione ecclesiologica del popolo di

¹ Cfr., tra i tanti, G. FELICIANI, *Il popolo di Dio*, Bologna 1991, pp. 9-10; E. MOLANO, *Derecho Constitucional Canónico*, Pamplona 2013, pp. 169-170; D. LE TOURNEAU, *Droits et devoirs fondamentaux des fidèles et des laïcs dans l'Église*, Montreal 2011, pp. 11-13 (*Une révolution copernicienne*).

² Cfr. anche il ns., *Puntualizzazioni sul principio costituzionale di varietà nel popolo di Dio*, § 6 (*Una visione matura e compiuta della comunione ecclesiale*), in corso di pubblicazione.

³ Il passaggio dalla *societas intrinsece disaequalis* della dottrina del diritto pubblico ecclesiastico alla concezione attuale della *societas aequalis* è un'acquisizione epocale (cfr. FELICIANI, *Il popolo di Dio*, pp. 9-10).

⁴ L'intitolazione del CCEO (Titolo I. *I fedeli cristiani e i loro diritti e doveri*, cann. 7-26), com'è noto, ha opportunamente invertito i termini della codificazione latina (Titolo I. *Obblighi e diritti di tutti i fedeli*, cann. 208-223).

⁵ Cfr. ad es. LE TOURNEAU, *Droits et devoirs fondamentaux...*, pp. 1-2 (*L'«épine dorsale» du Code*).

⁶ Cfr. *supra* nt. 1.

⁷ Cfr. M. DEL POZZO, *Derechos fundamentales*, in J. OTADUY, A. VIANA, J. SEDANO (COORD. Y DIR.), *Diccionario General de Derecho Canónico*, III, Pamplona 2012, pp. 209-212.

Dio emersa dal Concilio Vaticano II. Il “protagonismo dei fedeli” indirizza la prioritaria attenzione del Legislatore non più alla Gerarchia e allo stato clericale ma alla semplicità e immediatezza dell’essere cristiano. Non è casuale che tanto nella *Lumen gentium* quanto nel Codice i *christifideles* siano anteposti alla costituzione gerarchica della Chiesa e all’episcopato. La scelta chiaramente non è di riguardo o di omaggio convenzionale ma di logica e razionalità sostanziale. Al centro o nel nucleo della società ecclesiastica c’è dunque la persona e non l’istituzione. La stessa *communio hierarchica* e la *communio ecclesiarum* d’altronde presuppongono necessariamente la *communio fidelium*.⁸ Anche la corretta ricostruzione sacramentale del dover essere cristiano non fa che suggellare la priorità ontologica del sacerdozio comune e la preminenza funzionale del sacerdozio ministeriale.⁹

La *pregnanza della condizione battesimale* costituisce insomma la base e il piano di edificazione del bene comune ecclesiale. Il nuovo orizzonte di senso e di valore insito nella riscoperta della “verità del principio”¹⁰ ha comportato una sorta di rivoluzione copernicana nell’approccio al fenomeno giuridico (il diritto come esigenza di giustizia del singolo e del patrimonio salvifico e non come manifestazione dell’autorità e della potestà di giurisdizione¹¹). La virtualità del passaggio da un’impostazione classista e aristocratica della Chiesa alla moderna concezione egualitaria e popolare rischia però di essere sviata e sminuita da un’insufficiente o ristretta presentazione e inquadramento della questione. La *classificazione e collocazione sistematica* dei diritti nativi del battezzato assumono pertanto una notevole importanza per “decodificare” il significato del loro riconoscimento e cogliere l’esatta portata della spettanza.

2. LA RICEZIONE DOTTRINALE DELLA CATEGORIA

La dottrina attuale sugli *iura fidelium* può essere ricondotta a *tre ambiti principali*: i *commentari* (più o meno estesi) ai codici, le *trattazioni sul popolo di*

⁸ Cfr. per un inquadramento del tema: CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, lett. *Communio notio*, su alcuni aspetti della Chiesa intesa come comunione, 28.v.1992, «AAS», 85 (1993), pp. 838-850; per la spiegazione delle nozioni riportate: HERVADA, *Diritto costituzionale canonico*, Milano 1989, pp. 67-74.

⁹ Cfr. A. CATTANEO, *Fondamenti ecclesiologicali del diritto canonico*, Venezia 2011, pp. 128-131 (*La differenza essenziale e la correlazione tra sacerdozio comune e ministeriale*).

¹⁰ Nella Chiesa ciò che sembra nuovo è sempre antico. La strutturazione delle comunità primigenie s’ispirava appunto ad un’ecclesiologia non gerarchica o per stati (cfr. anche J. FORNÉS, *La noción de “status” en derecho canónico*, Pamplona 1975).

¹¹ L’impostazione realista e personalista della giuridicità canonica non stravolge certo i presupposti sacramentali e gerarchici dell’organizzazione ecclesiastica. Per una ricostruzione adeguata e moderna dei fondamenti del diritto nella Chiesa, cfr. C.J. ERRÁZURIZ M., *Il diritto e la giustizia nella Chiesa, per una teoria fondamentale del diritto canonico*, Milano 2000, spec. pp. 93-136.

Dio (nella manualistica generale o nell'approfondimento specifico del libro II CIC), l'esame di *determinati settori o branche* della sapere canonico. La voluminosità e estensione della bibliografia canonistica esistente impedisce ovviamente un esame completo del profilo considerato, le osservazioni di seguito proposte hanno perciò un valore tendenziale o indicativo e un carattere molto sommario e approssimativo.¹²

L'opera di commento e spiegazione della codificazione non ha logicamente eccessive pretese costruttive o di sviluppo critico della materia, si limita per lo più a esporre le premesse, il contenuto e i criteri d'applicazione della disciplina considerata. Nell'inquadramento di principio e talora nella concreta analisi dei canoni non mancano però riferimenti o apprezzamenti circa la portata e il rilievo delle disposizioni. A parte qualche presa di posizione più chiara, esplicita e determinata,¹³ il riconoscimento del carattere costituzionale o fondamentale dei diritti in genere compare ripetutamente nel corso dell'esposizione ma non è troppo esplicitato nella sua valenza epistemologica. L'emersione, per così dire, "spontanea" della natura della spettanza indica in maniera forse più efficace e convincente l'intrinseca esigenza di graduare la giuridicità canonica. In questo contesto però è difficile trovare tentativi di classificazione o di accorpamento dei diritti.¹⁴

Gli studi *de populo Dei* sono il settore di maggior interesse della ricerca. *L'illustrazione manualistica*, anche per una comprensibile esigenza di sintesi e bilanciamento della trattazione, riserva un limitato approfondimento alle *obligationes et iura omnium christifidelium*. L'attenzione all'argomento comunque è costante e spesso abbastanza ben motivata e sottolineata.¹⁵ Il metodo seguito ad ogni modo è legato prevalentemente all'enumerazione dei canoni. L'elencazione è preceduta spesso da una presentazione comune

¹² Molto chiari e illuminanti circa le premesse e il panorama canonistico sul tema risultano: D. CENALMOR, *Los derechos fundamentales en el ámbito canónico. Origen y términos de la discusión*, «Fidelium Iura», 15 (2005), pp. 11-32; J. OTADUY, *Derechos de los fieles (1980-2000)*, «Fidelium Iura», 10 (2000), pp. 45-87. In questa sede, più di una sorta di continuazione o aggiornamento di tali studi, si concentrerà e focalizzerà lo spettro della ricerca.

¹³ Cfr. ad es. J. HERVADA, *Comentario ai cc. 204-231*, in J.I. ARRIETA (dir. ed. it.), *Codice di Diritto Canonico e Leggi complementari commentato*, Roma 2013, pp. 185-205; J. FORNÉS, *Introducción Título I y comentario c. 208*; D. CENALMOR, *Comentario cc. 209-223*, in A. MARZOA, J. MIRAS, R. RODRÍGUEZ-OCAÑA (COORD. Y DIR.), *Comentario exegético al código de derecho canónico*, II/1, Pamplona 2002, pp. 53-161.

¹⁴ Non manca comunque qualche sommario tentativo come J.H. PROVOST, *Introduction to Canons 208-223*, in J.P. BEAL, J.A. CORIDEN, T.J. GREEN (eds.), *New commentary on the code of canon law*, New York - Mahwah (NJ) 2000, pp. 254-258.

¹⁵ Cfr. ad es. G. GHIRLANDA, *Il diritto nella Chiesa mistero di comunione. Compendio di diritto ecclesiale*, Cinisello Balsamo 2006; GRUPPO ITALIANO DOCENTI DI DIRITTO CANONICO (a cura del), *Il diritto nel mistero della Chiesa. II. Il popolo di Dio, stati e funzioni del popolo di Dio, Chiesa particolare e universale, la funzione di insegnare (libri II e III del Codice)*, Roma 1990; D. LE TOURNEAU, *Manuel de droit canonique*, Montréal 2010.

o dall'individuazione dei criteri esplicativi essenziali (per lo più il principio d'uguaglianza¹⁶). Anche i *testi dedicati specificamente al libro II*, conformemente alla larga diffusione dell'impronta esegetica e della *schola textum*, si attengono frequentemente alla scansione codiciale.¹⁷ Si registra evidentemente una maggior propensione alla penetrazione e all'analisi del nostro tema. Il carattere fondante dell'esplicitazione della *dignitas christiana* è molte volte assunto o presupposto, sovente manca però un'esplicita concettualizzazione o una ricezione critica del contenuto della nozione e una considerazione essenzialistica e complessiva, più che descrittiva o enumerativa, dello statuto del fedele. La priorità nell'esposizione pare dettata insomma più da un fattore numerico (legato all'anteposizione normativa) che qualitativo (il nucleo della costituzione della Chiesa).

L'estensione dell'indagine ai *contributi specialistici sui diversi settori dell'ordinamento* (disciplina sul *munus docendi* e *sanctificandi*, il diritto patrimoniale, penale e processuale, ecc.) evita di circoscrivere indebitamente l'orizzonte costituzionale solo allo studio dei diritti fondamentali e dell'autorità suprema. I diritti fondamentali chiaramente sono alla base e influenzano tutti i rami del sistema canonico. Le premesse concettuali e i principi primi di ogni branca purtroppo non sempre sono esplicitati nella loro consistenza, derivazione e visione d'insieme. Sempre più però si palesa la nascita e il collegamento dei vari rami scientifici con lo statuto fondamentale del battezzato. L'impostazione di diversi testi e studi settoriali recenti ha cercato di enucleare *in primis* i capisaldi e i pilastri dell'organismo ecclesiale *ratione materiae*.¹⁸

¹⁶ Cfr. ad es. D. CENALMOR, J. MIRAS, *Il diritto della Chiesa. Corso di Diritto Canonico*, Roma 2005, pp. 141-155; S. GHERRO, *Diritto canonico (nozioni e riflessioni). I. Diritto costituzionale*, Padova 2011, pp. 174-176; P. VALDRINI, *Comunità, persone, governo*, Città del Vaticano 2013, pp. 177-179.

¹⁷ Cfr. ad es. FELICIANI, *Il popolo di Dio*, pp. 15-18; M.E. GONZÁLEZ MARTÍNEZ, *Libro II del CIC. Pueblo de Dios. I. Los fieles*, Valencia 2005; J. HORTA ESPINOZA, *Una legge fatta a misura dell'uomo. Introduzione ai Libri I e II del Codice di diritto canonico*, Roma 2007; G. INCITTI, *Il popolo di Dio. La struttura giuridica fondamentale tra uguaglianza e diversità*, Città del Vaticano 2007; A. MONTAN, *Il popolo di Dio e la sua struttura organica. Schemi di lezione sul Codice di diritto canonico (Libro II - "Il popolo di Dio" - cann. 204-572)*, Roma 1988; L. OKULIK, *La condición jurídica del fiel cristiano. Contribución al estudio comparado del Codex iuris canonici y del Codex canonum ecclesiarum orientalium*, Roma 1995; L. SABBARESE, *I fedeli costituiti popolo di Dio, Commento al Codice di Diritto Canonico, libro II, parte I*, Città del Vaticano 2000.

¹⁸ Cfr. ad es. M. DEL POZZO, *La giustizia nel culto. Profili giuridici della liturgia della Chiesa*, Roma 2013; C.J. ERRÁZURIZ M., *Il "munus docendi Ecclesiae": diritti e doveri dei fedeli*, Milano 1991; C. HUBER, *Das Grundrecht auf Freiheit bei der Wahl des Lebensstandes. Eine Untersuchung zu c.219 des kirchlichen Gesetzbuches*, St. Ottilien 1988; E. LABANDEIRA, *Trattato di diritto amministrativo canonico*, Milano 1994; L. NAVARRO, *Persone e soggetti nel diritto della Chiesa. Temi di diritto della persona*, Roma 2000; J. OLSCHESKI, *Das Recht auf Sakramentenempfang. Zur Entwicklung eines Fundamentalrechtes der Gläubigen vom Konzil von Trient bis zur Gegenwart*, Frankfurt am Main 1998.

Negli apporti più penetranti la specificità e settorializzazione della prospettiva conferma insomma la dipendenza di ogni sviluppo ordinamentale dal nucleo primo della costituzione della Chiesa e la forza d'attrazione e d'irradiazione della condizione del fedele.

3. I CRITERI DI CLASSIFICAZIONE DEI DIRITTI FONDAMENTALI

La classificazione o sistemazione individua in maniera molto chiara la *ratio* e l'ordine seguiti nel presentare i diritti fondamentali. L'astrazione concettuale non risponde infatti ad una mera esigenza di disposizione di un insieme composito, ma alla comprensione del fondamento, della natura e della portata delle relative spettanze. L'esistenza stessa – come vedremo, per nulla scontata – di un criterio di concettualizzazione manifesta il desiderio di non limitarsi all'esposizione della regolamentazione positiva ma di inquadrarla, ricostruirla e giustificarla più compiutamente e criticamente. L'articolazione sistematica o la sintesi concettuale del dover essere essenziale del cristiano d'altronde corrispondono in buona parte all'ermeneutica stessa della giuridicità del fenomeno ecclesiale. Tale elaborazione ha quindi una notevole valenza o pregnanza organizzatoria.

Senza pretesa di esaustività e completezza cerchiamo in seguito di presentare i *principali schemi proposti*. Una delle più complete e recenti monografie dedicate all'argomento ha individuato tre modelli classificatori: a) la classificazione di Hervada; b) la classificazione di Corecco; c) altre classificazioni.¹⁹ Tale determinazione ci sembra s'ispiri prevalentemente ad una matrice storica,²⁰ senza disconoscerne la chiarezza e la sostanziale validità, preferiamo però estendere la prospettiva anche ad altre ipotesi ed evitare un riferimento troppo personalistico o di scuola.

3. 1. *La semplice enumerazione esegetica*

Il *criterio più semplice è quello esegetico*. Secondo questo approccio l'esposizione dello statuto del fedele segue rigorosamente la sequenza codiciale senza salti o discontinuità.²¹ L'analisi numerica delle disposizioni comunque nor-

¹⁹ Cfr. LE TOURNEAU D., *Droits et devoirs fondamentaux...*, pp. 106-109.

²⁰ Una pietra miliare nel dibattito canonistico sul tema è rappresentata dal Congresso internazionale di Friburgo del 1980, cfr. A. SCOLA, E. CORECCO, N. HERZOG (Eds.), *Les droits fondamentaux du chrétien dans l'Église et dans la société. Actes du IV. Congrès international de droit canonique, Fribourg (Suisse), 6-11-X-1980 - Die Grundrechte des Christen in Kirche und Gesellschaft. Akten des IV. Internationalen Kongresses für Kirchenrecht - I diritti fondamentali del cristiano nella Chiesa e nella società. Atti del IV. Congresso internazionale di Diritto canonico, Fribourg - Freiburg im Breisgau - Milano 1981*. Non ci si può fermare tuttavia alla divergenza delle posizioni espresse in quella sede.

²¹ Seguono ad es. questo tipo di approccio: HORTA ESPINOZA, *Una legge fatta a misura...*, pp. 110-122 (la comunione, la santità e la missione costituiscono un inquadramento minimo

malmente è associata ad un breve inquadramento generale (*infra* § 3.2).²² La presentazione si limita quindi al contenuto dei singoli canoni con notazioni e precisazioni (storiche, testuali, di coordinamento, applicative, ecc.) più o meno estese. È indicativo che anche le differenze concettuali presenti in una stessa previsione normativa (es. rito e spiritualità, riunione e associazione, ecc.)²³ non vengano sovente distinte formalmente. L'orientamento strettamente esegetico non si distingue in pratica dallo stile commentaristico se non per una maggior ariosità e visione d'insieme.

La mancata enucleazione di linee di sistemazione o ulteriori principi che vadano al di là del dettato legale assicura magari la conoscenza e la fedeltà al dato ma non favorisce troppo la formazione critica degli operatori e lo sviluppo futuro del modello. Il proficuo stacco tra scienza e normazione ha sempre riservato alla dottrina il compito di preparare, spiegare e completare il profilo conoscitivo della legislazione.²⁴ La scelta esegetica di per sé non significa una abdicazione o rinuncia al compito culturale ma l'adesione all'ordine logico fissato dal Legislatore.²⁵ Un atteggiamento descrittivo o meramente riepilogativo rischia però di far mancare l'apporto riflessivo e propositivo della letteratura canonistica.

3. 2. *L'inquadramento concettuale e la descrizione numerica*

Abbiamo già chiarito che il metodo esegetico si coniuga in genere con un certo inquadramento del tema. I canoni preliminari o propedeutici del Li-

[p. 110] ove si nota l'influenza dell'impostazione di Incitti, [*infra* nt. 58]); MONTAN, *Il popolo di Dio...*, pp. 26-31; OKULIK, *La condición jurídica...*, pp. 117-168 (a parte gli spunti delle considerazioni previe, nelle conclusioni individua cinque aree di obbligatorietà: dovere di comunione visibile, di santità, di diffusione dell'annuncio, di obbedienza, di vivere l'appartenenza ecclesiale, p. 167); SABBARESE, *I fedeli costituiti popolo di Dio...*, pp. 29-49.

²² Preferiamo per chiarezza e rigore distinguere la semplice enumerazione esegetica dal modesto inquadramento concettuale nella descrizione della disciplina, anche se non ci sembra una variante di metodo ma di stile espositivo. L'illustrazione preliminare spesso si limita solo a presentare i canoni introduttivi. ²³ Cfr. cann. 214 e 215.

²⁴ Osserva opportunamente Molano: «Salvo en los cánones iniciales de este Título del CIC – los ya citados 208 a 211 –, parece que el legislador no ha tenido un especial interés en establecer un orden entre estos cánones, y, desde luego, no ha echo ninguna *clasificación* de los mismos. Esta cuestión se la ha dejado a la doctrina, pues la misión del legislador non es tanto definir o clasificar como preceptuar e imperar» (*Derecho Constitucional Canónico*, p. 176; nello stesso senso si esprime pure R. CASTILLO LARA, *Diritti e doveri dei christidideles*, in *I laici nel diritto della Chiesa*, Città del Vaticano 1987, p. 26).

²⁵ Dai lavori redazionali emerge il quadro logico seguito nella previsione dello statuto del fedele, cfr. anche E. CORECCO, *Il catalogo dei doveri-diritti del fedele nel CIC*, in ID., «*Ius et communio*». *Scritti di diritto canonico*, a cura di G. Borgonovo e A. Cattaneo, I, Lugano, 1997, pp. 486-521; P. LA TERRA, *Doveri-diritti fondamentali dei fedeli e Lex Ecclesiae fundamentalis. La formalizzazione dei doveri-diritti fondamentali dei fedeli nei progetti di LEF fino al Codice di diritto canonico del 1983*, Ragusa 1995.

bro II (204-207) forniscono d'altronde una naturale introduzione agli *iura fidelium*. Nella categoria qui considerata non rientra pertanto la semplice esposizione dei canoni introduttivi, ma almeno un *certo tentativo di esplicitare le linee portanti del sistema*.²⁶ L'individuazione dei principi strutturali o della *ratio* ermeneutica dei diritti fondamentali non giunge però a mutare o disarticolare il successivo ordine espositivo. La sequenza numerica delle disposizioni codiciali resta insomma il criterio seguito anche in quest'insieme. La presentazione dottrinale ha in pratica un'influenza interpretativa più che epistemica (classificatoria o organizzativa).

I parametri individuati coincidono per lo più con i principi costituzionali. Un ruolo cardine svolge naturalmente il principio di uguaglianza.²⁷ La relativa menzione, come riferito, è fissa e costante. La varietà di impostazioni e approcci argomentativi è molto interessante e stimolante. L'enfaticizzazione di qualche punto o aspetto indica infatti la priorità o importanza di determinate spettanze o esigenze *ad mentem auctoris*. La concreta esperienza e la sensibilità ecclesiale influiscono notevolmente sulla presentazione del quadro di riferimento. La constatazione della mutevolezza delle proposte manifesta tutta la difficoltà di pervenire a un paradigma univoco e condiviso.

Questa opzione ha il vantaggio di coniugare un certo sforzo di rielaborazione personale con la corrispondenza col dettato codiciale. Il criterio di concettualizzazione non assorbe o prevale sulla regolamentazione positiva. Difficilmente però si ricerca specificamente e analiticamente il dover essere costitutivo del fedele. Il rischio è che si confonda la premessa allo statuto fondamentale con la generica enunciazione della condizione del fedele. L'elenco poi non si discosta dalla giustificazione del riconoscimento positivo.

3. 3. L'accorpamento 'ratione subiecti'

L'accorpamento *ratione subiecti* pone al centro dell'attenzione la figura del fedele e il suo inserimento nella comunione ecclesiale.²⁸ La condizione giuridica basilare è data quindi dal complesso delle relazioni che integrano l'appartenenza alla compagine salvifica. L'individuazione (riconoscimento non attribuzione) è insomma la diretta espressione dell'esplorazione del conte-

²⁶ Possono essere indicativamente inseriti in questa categoria: GONZÁLEZ MARTÍNEZ, *Libro II del CIC...*, pp. 65-109; LE TOURNEAU, *Droits et devoirs fondamentaux...* (nonostante la specificità della trattazione, dopo l'esposizione iniziale, segue l'elencazione codiciale, pp. 122-252); MOLANO, *Derecho Constitucional Canónico* (all'esposizione delle questioni fondamentali, segue un analitico esame delle disposizioni nei Capp. IX-XI, pp. 181-260) e buona parte delle opere manualistiche di carattere generale.

²⁷ Cfr. *supra* nt. 16.

²⁸ Ci si riferisce alla sistemazione proposta da J. Hervada, cfr. *Diritto costituzionale canonico*, pp. 110-138; *Pensieri di un canonista nell'ora presente*, Venezia 2007, pp. 123-153; *Pueblo cristiano y circunstancias eclesíasticas. Conversaciones trascritas y adaptadas*, Pamplona 2003, pp. 40-69.

nuto della *dignitas et libertas filiorum Dei*. L'aggregazione alla *communio hierarchica* comporta *suapte natura* vincoli di condivisione e di subordinazione, e parimenti, per il carattere personale e istituzionale della missione della Chiesa, ambiti di libertà e di partecipazione. Le quattro *condiciones* (*communio, libertatis, activa, subiectionis*), attraverso il loro sviluppo e la mutua integrazione, delineano l'essere e l'agire soprannaturale del battezzato.²⁹ La riconduzione dei diritti e doveri fondamentali ad uno dei quattro assi portanti è pertanto un'operazione successiva in termini di prevalenza e maggior approssimazione.

La formulazione dello schema proposto è riconducibile, com'è noto, all'originale e illuminante lezione di Hervada. Il merito principale del maestro di Navarra è quello di aver fornito una chiave ermeneutica unitaria e organica (la complessità della *condicio fidelis*). Per la prima volta si ricostruisce il dover essere cristiano partendo dalla dignità soprannaturale dei battezzati. Un indiscusso pregio storico è stato quello di conformarsi alla concezione comunitaria del popolo di Dio emergente dal Concilio Vaticano II. La presa di distanza dalla precedente visione gerarcologica e autoritaristica dell'istituzione ecclesiastica porta a dare particolare risalto alla dimensione autonomistica e partecipativa, in passato sminuite e mortificate. La connotazione indicata (*ratione subiecti*) non deve far pensare ad un orientamento soggettivistico o individualistico delle spettanze ma al criterio di fondo assunto: la *persona in Ecclesia*. La costruzione hervadiana ruota attorno alla centralità del fedele e alla pienezza della sua esplicazione.

Altri autori si sono poi ispirati direttamente o indirettamente a questa enunciazione.³⁰ Tale linea dottrinale ha recepito ma non ha ampliato o approfondito oltremodo l'argomentazione proposta. La percezione epistemo-

²⁹ «Quattro aspetti o elementi integrano in una prospettiva sistematica scientifica, la condizione costituzionale del fedele: a) la *condicio communionis*, o relazione di comunione e di solidarietà del popolo di Dio riguardo alla fede e ai mezzi di salvezza; b) la *condicio libertatis* o sfera di autonomia, per la quale il fedele tende ai fini suoi propri sotto la sua personale e piena responsabilità; c) la *condicio subiectionis*, o vincolazione all'ordine del popolo di Dio stabilito da Cristo e ai legittimi pastori; essa deriva dal carattere istituzionale e gerarchico del popolo di Dio; d) la *condicio activa* o condizione di membro del popolo di Dio chiamato a partecipare attivamente alla sua vita e azione» (HERVADA, *Diritto costituzionale canonico*, pp. 89-90), nella successiva esposizione la *condicio activa* è anteposta a quella *subiectionis*.

³⁰ Oltre a P. Lombardía che ha assunto esplicitamente le categorie hervadiane (*Los derechos fundamentales...*, pp. 25-29, [spec. p. 28]), cfr. ad es. anche FORNÉS, *Introducción...*, p. 55; O. FUMAGALLI CARULLI, *Il governo universale della Chiesa e i diritti della persona*, Milano 2003, pp. 105-117 (mentre le altre *condiciones* sono riportate testualmente, a proposito della prima si parla di «Diritto alla comunione, alla parola di Dio e ai sacramenti», pp. 113-114); GONZÁLEZ DEL VALLE, *Derechos fundamentales...*, pp. 271-273; D. LE TOURNEAU, *Manuel de droit canonique*, Montréal 2010, pp. 118-144 (non adotta però questo schema in *Droits et devoirs fondamentaux...*).

logica di Hervada comunque resta valida, preziosa e illuminante ancor oggi.³¹ L'esposizione ed analitica enumerazione delle diverse situazioni parte dal riscontro del contenuto *iure divino* del dover essere del battezzato, determinando non l'astrattezza delle pretese ma la concretezza dell'esigenza del bene comune ecclesiale. I diritti dei fedeli costituiscono infatti il vero fondamento e caposaldo di tutto il sistema, anche del governo e dell'organizzazione ecclesiastica. Le polemiche e le dispute sviluppatasi all'epoca della LEF non hanno forse favorito la ricezione e il completamento di questa traccia anche nel mutato contesto codiciale.

3. 4. *L'accorpamento 'ratione obiecti vel functionis'*

I criteri *d'impronta oggettiva* anziché partire dalla figura del fedele preferiscono considerare complessivamente e globalmente *l'assetto della comunione ecclesiale*. Più che di una rilevante divergenza di contenuti si tratta invero di un diverso modo di approcciare la realtà considerata (lo stacco è prevalentemente metodologico³²). Lo schema proposto – conformemente ad una consapevole connotazione realista della giuridicità (è il caso soprattutto dell'Errázuriz) – aiuta a percepire meglio la materialità della spettanza: il bene oggetto della relazione di giustizia.³³ I diritti dei fedeli in pratica sarebbero intrinsecamente legati alle caratteristiche delle *res iustae* (in questo caso ai beni salvifici). Questa concettualizzazione ha il vantaggio di coniugare ogni pretesa con la natura e la missione della Chiesa, evitando in radice l'equivoca impressione di rivendicazioni di tipo liberale o individualistico. Il limite sta semmai nel lasciare un po' in ombra l'origine del riconoscimento e l'esigenza del titolare.³⁴

Tale scelta sistematica pare riferibile principalmente a due parametri: 1) i beni della comunione o 2) i *tria munera Christi*. Entrambe le logiche hanno una percettibilità abbastanza immediata e paiono facilmente riconducibili al quadro ecclesiologico e normativo vigente.

³¹ Le *condiciones* delineate riflettono peraltro i principi costituzionali illustrati dallo stesso Hervada: principio di uguaglianza, di varietà e istituzionale (cfr. *Diritto costituzionale canonico*, pp. 34-40).

³² Si centra l'attenzione sull'oggetto della relazione giuridica anziché sulla ricostruzione della complessiva situazione giuridica del fedele.

³³ Ci si riferisce prevalentemente all'impostazione di C.J. ERRÁZURIZ M., *Corso fondamentale sul diritto nella Chiesa. I. Introduzione. I soggetti ecclesiali di diritto*, Milano 2009, pp. 212-228; ID., *Presentazione sistematica dei diritti e dei doveri fondamentali del fedele secondo i beni giuridici ecclesiali*, in M. BLANCO, B. CASTILLO, J. A. FUENTES, M. SÁNCHEZ-LASHERAS, *Ius et iura. Escritos de derecho eclesiástico y de derecho canónico en honor del profesor Juan Fornés*, Granada 2010, pp. 393-405.

³⁴ Se malintesa, tale concettualizzazione può apparire come un processo deduttivo o una descrizione delle caratteristiche del patrimonio salvifico. È bene aver presente che tali istanze ineriscono sempre alle esigenze del soggetto.

L'*inquadramento secondo i beni giuridici della comunione* appare più originale, articolato ed esauriente. I beni della parola e dei sacramenti risultano pacifici e acquisiti, meno scontati e prevedibili sono però il contenuto e la consistenza della relativa tutela. Lo schema (articolato in quattro punti) esplicita la proiezione *ad alios* del patrimonio salvifico come aiuto, custodia, sviluppo e propagazione dovuti.³⁵ La consistenza delineata è frutto dunque di un'attenta penetrazione dell'economia della redenzione. Più complesso e innovativo è forse il riferimento alla libertà del fedele come legittima autonomia e consapevole ricezione della disciplina ecclesiale, sia per la promozione in tutta la sua estensione della *libertas* (ambiti non istituzionali, partecipazione in forma istituzionale e *libertas in temporalibus*), sia per la convergenza dell'autodeterminazione individuale con la funzione di governo. La giurisdizione assicura in pratica la condivisione e il rispetto dei mezzi di salvezza.³⁶ Un'ulteriore acquisizione è l'individuazione dei *beni umani strumentali ai beni salvifici*. Il diritto amministrativo, patrimoniale, penale e processuale canonico (per citare i settori più rilevanti) si collegano quindi funzionalmente con il *fructus salutis*, conservando la propria valenza naturale (lo statuto ontologico della persona). I beni giuridici *in Ecclesia* sono quindi tutti orientati alla salvezza, la trascendenza del fine non esclude ad ogni modo la possibile immanenza delle risorse e delle misure. Il naturale e il soprannaturale si integrano insomma armonicamente e ponderatamente.

Il quadro prospettato è dunque completo e ben soppesato. Per quanto attiene ai beni della comunione, Benedetto XVI ha evidenziato ad ogni modo l'influenza costitutiva del bene della carità.³⁷ L'apporto magisteriale è destinato probabilmente a incrementarsi ulteriormente operativamente, concettualmente e istituzionalmente. Le tre parole chiave del messaggio evangelico (parola, pane e amore)³⁸ sintetizzano le direttive dell'impegno salvifico

³⁵ Si parla di ricezione, conservazione, approfondimento e diffusione a proposito della parola di Dio (ERRÁZURIZ, *Corso fondamentale...*, pp. 213-216) e di ricezione, celebrazione, conservazione e apostolato a proposito dei sacramenti (pp. 216-218).

³⁶ La classica *communio regiminis* assume così un connotato diaconale e garantista, come auspicato dal Codificatore: «Fra gli elementi che caratterizzano l'immagine vera e genuina della Chiesa, dobbiamo mettere in rilievo soprattutto questi: la dottrina, secondo la quale la Chiesa viene presentata come il popolo di Dio e l'autorità gerarchica viene proposta come servizio (cfr. *Lumen gentium*, 2.3) ...» (GIOVANNI PAOLO II, cost. ap. *Sacrae disciplinae leges*, 25.I.1983, «AAS», 75 [1983], II, p. XII).

³⁷ «L'intima natura della Chiesa si esprime in un triplice compito: annuncio della Parola di Dio (*kerygma-martyria*), celebrazione dei Sacramenti (*leiturgia*), servizio della carità (*diakonia*). Sono compiti che si presuppongono a vicenda e non possono essere separati l'uno dall'altro» (BENEDETTO XVI, lett. enc. *Deus caritas est*, 25.XII.2005, n. 25.a, «AAS», 98 [2006], p. 236).

³⁸ «È ancora san Josemaría a ricordarvi alcune parole chiavi di questo vostro itinerario spirituale: "Comunione, unione, comunicazione, confidenza: Parola, Pane, Amore" (Cam-

della Chiesa. Tra i beni della comunione andrebbe quindi annoverato anche il “servizio della carità” con le sue esigenze.³⁹ Un’ulteriore rifinitura può forse riguardare l’esplicitazione della libertà del fedele. Il binomio libertà-disciplina supera la restrizione della *communio regiminis*, l’autonoma consistenza del bene della libertà suscita però qualche dubbio e perplessità.⁴⁰

L’altro schema classificatorio riflette la valorizzazione del carattere battesimale e dei *tria munera Christi* insiti negli insegnamenti conciliari che fungono da falsariga della codificazione.⁴¹ I diritti del fedele vengono così rapportati alle principali esplicitazioni della missione della Chiesa (*munus sanctificandi, munus docendi, munus regendi*).⁴² Tale inquadramento non si discosta molto dal precedente ma rischia di amplificare troppo il governo e di mettere in ombra l’intrinseca pastoraltà del servizio gerarchico.⁴³ La rigidità della partizione non favorisce la percezione del *triplex munus* cristologico. Il questa linea l’attribuzione di un diritto all’uno o all’altro ambito sembra abbastanza dubbia e problematica.⁴⁴ Il criterio di connessione inoltre non è sempre univoco e lineare, discendendo più dalla regolamentazione positiva che dall’esigenza della funzione.⁴⁵ Il rapporto tra diritti umani e diritti fondamentali e

mino, n. 535), le grandi parole che esprimono i punti essenziali del nostro cammino» (BENEDETTO XVI, *Discorso ai partecipanti all’Incontro internazionale “UNIV 2006”*, 10.IV.2006, in *Insegnamenti di Benedetto XVI*, II/1 [2006], pp. 435-436).

³⁹ L’eventuale perfezionamento sistematico richiede chiaramente molto studio e approfondimento e la maturazione del dibattito teologico e canonistico in materia. Solo uno studio profondo e meditato del servizio caritativo può evitare che l’inserimento sia puramente formale e superficiale.

⁴⁰ Fermo restando il vantaggio di esplicitare l’impostazione libertaria della *lex gratiae*, la libertà non sembra configurarsi come un autonomo bene ma come il modo attraverso cui si realizza il fine salvifico, con specifici ambiti di esplicitazione relativi soprattutto al principio di varietà.

⁴¹ Cfr. LG 25-27, 35-37 e la struttura del CIC vigente (*Liber II. De populo Dei* [cann. 204-746]; *Liber III. De Ecclesiae munere docendi* [cann. 747-833]; *Liber IV. De Ecclesiae munere sanctificandi* [cann. 834-1253]).

⁴² Si tratta della classificazione adoperata nella monografia di V. PARLATO, *I diritti dei fedeli nell’ordinamento canonico*, Torino 1998, pp. 45-120, è espressivo il titolo del paragrafo introduttivo della catalogazione proposta: «Diritto fondamentale a ricevere i mezzi di salvezza dalla sacra gerarchia e diritti espressione dei *tria munera sanctificandi, docendi et regendi*; diritti che hanno fondamento nel diritto divino positivo», pp. 45-47. Anche Ghirlanda propone quale criterio la partecipazione alla missione profetica, sacerdotale e regale di Cristo (*Il diritto nella Chiesa...*, pp. 98-104).

⁴³ Il capitolo dedicato ai diritti relativi al *munus regendi* (PARLATO, *I diritti dei fedeli...*, Cap. v, pp. 83-120), non a caso, è il più ampio e articolato e ricomprende pure in maniera non sempre inequivocabile il diritto all’apostolato, alla manifestazione del pensiero, il diritto di associazione e la tutela penale.

⁴⁴ È il caso ad es. della riconduzione del diritto di associazione al *munus regendi*.

⁴⁵ L’assimilazione concettuale del diritto alla propria spiritualità e al proprio rito *ex can.* 214, non è troppo convincente (PARLATO, *I diritti dei fedeli...*, pp. 57-59).

tra mezzi soprannaturali e naturali non è troppo armonico e coerente. La sistemazione, nonostante un certo fascino e una discreta perspicacia formali, non pare perciò troppo appagante ed efficace.⁴⁶

3. 5. Altri criteri classificatori

L'esame dei diversi criteri classificatori non può tralasciare *altre ipotesi o soluzioni* magari meno caratterizzate logicamente ma comunque meritevoli di attenta considerazione. È degna sicuramente di un certo interesse la tesi di Corecco sia per la lucidità della formulazione sia per l'influenza della dottrina.⁴⁷ Altri autori hanno poi proposto ulteriori schemi o modelli interpretativi. La considerazione unitaria non ha chiaramente un carattere di residualità ma deriva dalla disomogeneità dei parametri e dalla necessità di una certa sintesi e concentrazione.

Eugenio Corecco ha manifestato, come è noto, vive riserve e perplessità nei confronti della configurazione e positivizzazione dei diritti fondamentali. La posizione dell'insigne canonista ha in parte condizionato le scelte normative e ha offerto soprattutto spunti e stimoli nella fase costituente e nel prosieguo del dibattito.⁴⁸ Una volta approvato lo statuto del fedele Corecco non ha mancato comunque di proporre una specifica chiave di lettura e di studio. L'impostazione sul tema non può essere separata invero dall'orizzonte mentale del compianto Presule.⁴⁹ Il problema di fondo è legato infatti alla nozione stessa del diritto nella Chiesa.⁵⁰ La tripartizione proposta è scandita 1) dalla partecipazione ai *tria munera Christi*, quale asse portante; 2) dalle esigenze della struttura ontologica della comunione e 3) dal riscontro

⁴⁶ Anche Molano manifesta alcune riserve al riguardo: «Por otra parte, no parece fácil encontrar un criterio clasificatorio que resulte plenamente convincente, ni siquiera el que el propio legislador utiliza para sistematizar los diversos libros del CIC, y que había utilizado el Concilio Vaticano II para la actividad de la Iglesia: el criterio de los "munera Christi" o "munera Ecclesiae"» (*Derecho Constitucional Canónico*, p. 177).

⁴⁷ Il pensiero di Corecco ha esercitato un notevole ascendente nella riforma della legislazione ecclesiastica postconciliare e conosciuto una rilevante diffusione nella letteratura canonistica (cfr. OTADUY, *Derechos de los fieles...*, pp. 52-54). Per una delle più approfondite esposizioni della scuola teologica sul tema cfr. ad es. P. HINDER, *Grundrechte in der Kirchen. Eine Untersuchung zur Begründung der Grundrechte in der Kirche*, Freiburg 1977. In quest'ottica si proietta anche la relazione di J. BEYER, *La "communio" comme critère des droits fondamentaux*, in in A. SCOLA, E. CORECCO, N. HERZOG (Eds.), *Les droits fondamentaux...*, pp. 79-96.

⁴⁸ Cfr. E. CORECCO, *Considerazioni sul problema dei diritti fondamentali del cristiano nella Chiesa e nella società. Aspetti metodologici della questione*, in A. SCOLA, E. CORECCO, N. HERZOG (Eds.), *Les droits fondamentaux...*, pp. 1207-1234.

⁴⁹ Cfr. ad es. ERRÁZURIZ, *Il diritto e la giustizia...*, pp. 69-74.

⁵⁰ La concezione analogica del diritto e l'*ordinatio fidei* risultano decisive nell'impostazione del canonista svizzero.

della legge naturale e dei principi generali del diritto.⁵¹ La classificazione non si sottrae alle censure sopra evidenziate per quanto attiene alla *ratio* cristologica (*tria munera*),⁵² anche se non giunge ad assolutizzare questo criterio. La trattazione non brilla per chiarezza e uniformità: si individuano aspetti senz'altro importanti e pertinenti, ma non si riconducono ad un quadro organico e unitario. La relazione tra legge divina positiva e legge naturale è presentata talora in maniera dialettica e conflittuale. La polemica corecchiana si appuntava d'altronde proprio nei confronti dei presupposti del disegno legislativo e sulla presunta razionalità naturalistica del piano normativo.

Il sommario riferimento a Corecco invita anche a precisare che evidentemente nell'impostazione di molti fautori del progetto costituzionale l'enucleazione e l'elencazione dei diritti prevale sulla concettualizzazione scientifica. Una logica sistematica è peraltro implicita o sottostante ad ogni tentativo di formalizzazione normativa.⁵³ Il problema classificatorio è per lo più successivo alla ricezione ordinamentale. *Altri sforzi di razionalizzazione* dello statuto del fedele hanno avuto probabilmente minor seguito e fortuna,⁵⁴ hanno il merito comunque di cercare di ordinare l'intervenuto riconoscimento legislativo in base non alla semplice elencazione delle previsioni codiciali ma al collegamento o alla connessione delle disposizioni. Questi autori colgono la matrice della spettanza in svariati aspetti (le attribuzioni dei battezzati in

⁵¹ «One third derive unmistakably from the participation of the faithful in the three *munera* of Christ through baptism [...] Another third concern responsibilities / rights which have an ontological structure that of itself exist also on the level of natural law [...] The remaining third embraces cases which pertain to the natural law or else to the general principles of law» (E. CORECCO, *Theological Justifications of the Codification of the Latin Canon Law*, in M. THÉRIAULT, J. THORN (Eds.), *Le nouveau Code de Droit Canonique - The New Code of Canon Law. Actes du 5. Congrès international de droit canonique, organisé par l'Université Saint-Paul et tenu à l'Université d'Ottawa du 19 au 25 août 1984*, Ottawa 1986, p. 83).

⁵² Cfr. *supra* ntt. 42-44.

⁵³ L'elencazione di Á del Portillo ad es. parte dalla delineazione di tre piani: «1) Un piano personale comunicabile [...] 2) Un piano personale, ma con dimensione comunitaria [...] 3) Il piano della Chiesa costituita in società perfetta, sul quale sorge la Gerarchia titolare della pubblica autorità e responsabile del bene comune» (*Laici e fedeli nella Chiesa*, Milano 1999, pp. 53-54). González del Valle, ricostruisce le enumerazioni di Hervada, del Portillo, Viladrich e del simposio *Right in the Church* del 1965 e propone un'enumerazione di sintesi (*Derechos fundamentales...*, pp. 271). P.J. Viladrich rivendica soprattutto l'autonomia terminologica ed epistemologica della nozione di diritto fondamentale e riconduce i diritti dei fedeli *ratione baptismi* (differenziandoli da quelli *ratione iuris naturalis*) alle sfere di autonomia e di attuazione (*Teoría de los derechos fundamentales del fiel. Presupuestos críticos*, Pamplona 1969, pp. 113-144; 390-397).

⁵⁴ Si tratta delle ipotesi avanzate da F. Coccopalmerio e S. Ardito nell'Incontro del Gruppo Italiano Docenti di Diritto Canonico alla Mendola nel 1982, riportate da T. BERTONE, *Sistematica del Libro II - I «Christifideles»: doveri e diritti fondamentali*, in *Il nuovo codice di diritto canonico. Novità, motivazione e significato. Atti della Settimana di Studio 26-30 aprile 1983*, Roma 1983, pp. 96-106, spec. pp. 103-105.

quanto tali e dell'autorità;⁵⁵ il fondamento egualitario, gerarchico, salvifico, missionario, personale, tutorio e sociale dei diversi diritti;⁵⁶ il riferimento al *munus docendi* e alla *potestas regiminis*,⁵⁷ il criterio sistematico della santità⁵⁸). Spicca subito l'eterogeneità dell'origine e conformazione degli *iura fidelium* e la difficoltà di rapportare il riconoscimento positivo ad un piano unitario.

In quasi tutto l'insieme da ultimo considerato l'accorpamento risponde ad ogni modo più ad una sistemazione metodica e sensata del materiale esistente che ad una vera e propria proposta ermeneutica d'inserimento e approfondimento della natura dei diritti fondamentali.

4. PREGI E LIMITI DELLE DIVERSE SCELTE CLASSIFICATORIE

L'analisi delle diverse opzioni classificatorie ha già mostrato – con molta rapidità e immediatezza – talune luci e ombre degli inquadramenti esistenti. Un completo e minuzioso vaglio critico delle posizioni dottrinali supera gli intenti di questo contributo, il fine d'altronde non è quello di denunciare limiti o manchevolezze della letteratura canonistica ma di presentare lo *status quaestionis* e sottolineare la spinosità del problema. Più dell'esame delle qualità e delle riserve relative ai differenti sistemi di pensiero,⁵⁹ ci sembra utile evidenziare allora alcune *linee di fondo o osservazioni generali* che possano aiutare la riflessione scientifica sul tema e il perfezionamento del paradigma didattico.

È abbastanza assodato che *la dottrina non ha raggiunto ancora una visione univoca e condivisa circa i diritti fondamentali*, anche se la questione è affrontata in maniera meno critica e polemica che nella decade degli anni settanta. Se non

⁵⁵ «Le attribuzioni alla persona singola in quanto battezzato (non solo in quanto persona umana) si possono suddividere in: attribuzioni intese alla qualificazione della propria personalità (cfr. cann. 208, 209, 214, 217, 219, 223, ecc.); attribuzioni intese alla promozione del bene degli altri (cfr. cann. 210, 211, 212 § 3, 215, 216, ecc.); attribuzioni come diritto ad ottenere da altri (ed esattamente dall'autorità ecclesiale) le seguenti prestazioni: rispetto delle proprie attribuzioni (cfr. cann. 218, 219, 220, ecc.); il conferimento dei beni previsti (cfr. cann. 213, 220); la tutela amministrativa e giudiziaria (can. 221). Le attribuzioni dell'autorità riguardano: l'attività magisteriale e normativa (cfr. cann. 212 § 1, 218, 223 § 2); il riconoscimento o il non riconoscimento dei diritti dei battezzati (cann. 96 e 221 § 1, oltre naturalmente al can. 208); il diritto al rispetto e all'obbedienza da parte delle persone e delle comunità o gruppi ecclesiali (cann. 212 § 1 e 218)» (BERTONE, *Sistematica del Libro...*, p. 104 [riportando il pensiero di Coccopalmerio]).

⁵⁶ Cfr. PROVOST, *Introduction to Canons 208-223*, pp. 256-257.

⁵⁷ Cfr. GHERRO, *Diritto canonico...*, pp. 263-267. L'A. distingue anche una situazione meramente statica da una posizione costituzionale dinamica relativa ai diritti fondamentali (pp. 274-276).

⁵⁸ L'emblematica intitolazione della trattazione di Incitti sui diritti fondamentali è: «Un criterio sistematico: la santità». Il tema è poi sviluppato attraverso le categorie della santità, della missionarietà e della comunione gerarchica (*Il Popolo di Dio*, pp. 73-83).

⁵⁹ Non si può peraltro esaminare compiutamente una classificazione senza entrare nella *forma mentis* e nella visione d'insieme del suo autore.

c'è un consenso diffuso e generalizzato sulla natura e la portata della normativa codiciale, c'è però una *forte convergenza nell'analisi e nel contenuto dello statuto del fedele*. La spiegazione del popolo di Dio attraverso i principi costituzionali è inoltre piuttosto comune e frequente.⁶⁰ Al di là del mancato potenziamento degli *iura fidelium* nella gerarchia delle fonti e nei mezzi di tutela, la carenza di un valido paradigma culturale di riferimento rischia di far apparire come una "conquista dimezzata" la svolta operata dal Legislatore. I pericoli riguardano soprattutto il progresso della ricerca e la formazione degli operatori.

Come già ripetutamente riportato, la scelta più diffusa è quella dell'*elencazione ed esposizione dei canoni*. Il persistente credito del *metodo esegetico* esercita una gravosa influenza sulla scienza canonica e condiziona pesantemente l'esito dell'investigazione. La semplice catalogazione delle disposizioni positive manifesta un *approccio onesto, umile e rispettoso* ma esplicita parimenti la *rinuncia ad un'ulteriore istanza di sistemazione e costruzione razionale della materia*. La descrizione del dato legislativo è un elemento indispensabile e necessario ma intrinsecamente insufficiente ad esporre e spiegare la ricchezza e complessità del reale.⁶¹ Non si tratta di inseguire la novità o la singolarità ad ogni costo ma di enucleare la *ratio* del dovuto e conformarsi all'ordine stabilito dalla volontà fondazionale di Cristo. La chiusura nell'esegesi limita evidentemente la percezione critica della socialità ecclesiale, la visione d'insieme (sia infra-sistemica che extra-sistemica) e il progresso della conoscenza. In questa chiave di lettura ad esempio l'estensione della categoria coincide con la vigenza storica della disciplina, escludendo introduzioni, sviluppi e ampliamenti.⁶² La *minaccia maggiore* sottesa all'assenza di una siste-

⁶⁰ Cfr. il ns., *Puntualizzazioni sul principio costituzionale di varietà...*, con un'analisi bibliografica abbastanza ampia. In merito si possono menzionare a livello indicativo: G. BONI, *L'uguaglianza fondamentale dei fedeli nella dignità e nell'azione*, in *I diritti fondamentali del fedele. A vent'anni dalla promulgazione del Codice*, Città del Vaticano 2004, pp. 65-78; CATTANEO, *Fondamenti ecclesiologici...*, pp. 211-214; G. INCITTI, *Il popolo di Dio. La struttura giuridica fondamentale tra uguaglianza e diversità*, Città del Vaticano 2007, pp. 29-44; SABBARESE, *I fedeli costituiti popolo di Dio...*, pp. 16-18.

⁶¹ Osserva in maniera incisiva Hervada: «[...] il metodo esegetico sta avendo molto spazio nella scienza canonistica [...] E questo non mi sembra un dato negativo, anzi potrei aggiungere che è un passo necessario che deve essere fatto dalla scienza canonica. Il primo passo della scienza giuridica è l'esegesi del testo legale. È sempre stato così. Ma sarebbe deprecabile che i canonisti si fermassero all'esegesi. Si tratta di un primo passo, ma è un passo da principiante. Dall'esegesi si deve passare al sistema; dal metodo esegetico è necessario passare al metodo sistematico» (*Pensieri di un canonista...*, p. 75).

⁶² La dottrina è abbastanza univoca nel non ritenere esaustivo e completo lo statuto del fedele (non tanto per concrete carenze o insufficienze registrate quanto, in linea di principio, per la congenita limitatezza di ogni formalizzazione umana). La mancata continuazione della proficua speculazione sul tema e l'assenza di un dibattito critico anche in chiave costruttiva e di sistemazione può nuocere all'approfondimento *de iure condito* e soprattutto *de iure condendo*.

mazione più efficace concerne comunque il *letteralismo del riconoscimento* e l'*autoritarismo dell'attribuzione*.⁶³

L'*impostazione classificatoria sistematica*, a prescindere anche dal grado di penetrazione e dall'accuratezza dell'osservazione, ha il vantaggio di *porre al centro della ricerca il dover essere essenziale del fedele*. La collocazione e l'articolazione dei diritti fondamentali, distinguendosi appunto dall'opzione meramente catalogatoria, risponde ad un criterio logico ed ecclesiologico che supera la sequenza normativa. Ogni teorizzazione 'insiemistica'⁶⁴ comporta l'assunzione di un preciso orizzonte di senso e di valore che supera (ma non contraddice) il dettato positivo. Anche la strutturazione organica non è esente però da pericoli e incongruenze. In questo caso il *rischio più pernicioso* è rappresentato dall'*astrattismo* e dal *logicismo*: il preconetto dello studioso e l'invaghimento nella perfezione formale del sistema. La ricostruzione dello statuto basilare dovrebbe sempre essere ispirata *ab intrinseco*, a partire dalle caratteristiche della realtà, e non *ab extrinseco*, in base alle categorie o alle opinioni del ricercatore.⁶⁵ Il monito pontificio: «La realtà è più importante dell'idea»⁶⁶ esprime una vitale acquisizione della metafisica classica, purtroppo misconosciuta dalla cultura di stampo cartesiano e idealistico. Un inquadramento rispondente non è dunque una questione di forme o di apparenze ma di rigore e di sostanza. Abbiamo cercato di evidenziare ad esempio come una classificazione meramente distributiva o organizzativa della disciplina vigente non si discosta troppo dal modello esegetico e può fraintendere il senso dell'operazione.⁶⁷

5. UN ULTERIORE SFORZO DI SISTEMAZIONE?

Il riconoscimento dell'onestà e umiltà nella scelta della semplice catalogazione dei diritti fondamentali palesa l'audacia e l'ambizione di ogni tentativo di diversa disposizione razionale della materia, riteniamo tuttavia che una ricostruzione più profonda dei presupposti e una sistemazione più avveduta delle spettanze possa giovare alla pienezza dell'esplicazione dello statuto del fedele. Il compito della scienza giuridica d'altronde non è la mera esposizio-

⁶³ Il letteralismo antepone l'interpretazione delle formulazioni del testo legale alle concrete esigenze sottese al riconoscimento. L'autoritarismo fa apparire come una concessione o un'apertura della gerarchia ciò che è un'istanza (storicamente caratterizzata) della riappropriazione della dignità battesimale. Non si tratta evidentemente di posizioni scientemente sostenute ma di possibili e non troppo recondite deviazioni ermeneutiche.

⁶⁴ Nella scienza matematica gli 'insiemi' servono ad accorpare e unificare i dati, individuando elementi logici comuni.

⁶⁵ La prudenza giuridica è essenzialmente induttiva (parte dalla concretezza del reale), costatazione che non ne nega la capacità scientifica e astrattiva.

⁶⁶ L'intitolazione dei nn. 231-233 di FRANCESCO, es. ap. post-sinodale *Evangelii gaudium*, 24.XI.2013.

⁶⁷ Cfr. *supra* ultimo capoverso § 3.5.

ne del dato e del sistema ma l'analitico esame delle cause e dei principi del fatto di diritto.⁶⁸ Il rigore della logica codiciale non esclude, e anzi in un certo senso esige, come integrazione e giustificazione del disposto, l'inquadramento concettuale nonché la valutazione e il possibile sviluppo del modello di riferimento. Apprezzando peraltro alcuni considerevoli sforzi già compiuti e auspicando un maggior dibattito e approfondimento critico sul tema, ci limitiamo ad alcune osservazioni di principio.

Dalla panoramica prospettata spicca anzitutto l'*eterogeneità e articolazione del novero dei diritti fondamentali*, la ricerca di un quadro unitario e coerente è complicata dalle sfaccettature e dalla composizione della condizione del fedele. Non è casuale che i diversi autori propongano una combinazione o un intreccio di valori o di criteri ermeneutici. La non riconducibilità ad un unico principio o parametro è una manifestazione della complessità e varietà del dover essere basilare del cristiano. Tale constatazione non lede però l'univocità del fondamento (la *dignitas et libertas filiorum Dei*), del titolo (il carattere battesimale) e della misura (l'ordine della comunione) delle spettanze *iure divino* costituite. In merito ci sembra utile chiarire che la vigenza e formalizzazione anche dei diritti umani non oscura la matrice soprannaturale e la peculiarità dell'attribuzione del dovuto. L'ordine della carità o l'assetto costituzionale del popolo di Dio, per quanto superiori ed elevi la natura, inerisce necessariamente allo statuto ontologico della persona.⁶⁹ L'illuminante insegnamento tommasiano: «*gratia perficit naturam secundum modum naturae*»⁷⁰ ben spiega l'operatività del soprannaturale. I diritti del fedele pertanto non contrastano o alterano l'essenza dei diritti umani ma, per così dire, li rispettano, inverano e sovrastano. La socialità ecclesiale insomma assume e amplia quella naturale. Il necessario riferimento alla autorità gerarchica e alla comunione si integrano dunque con la centralità della persona *in Ecclesia*. Una sistemazione organica e coerente, fermo restando la complessità del fenomeno, dovrebbe preservare sempre l'*univocità di dati dell'elemento giuridico* e perseguire *l'armonizzazione e il coordinamento* (non la disgiunzione o separazione) *dei piani d'osservazione*.

Una teorizzazione giuridica non esprime un mero compiacimento intellettuale o una dimostrazione di conoscenza, risponde ad un'*esigenza di giustizia e di tutela*. Ogni ipotesi di sistemazione presenta *suapte natura* un caratte-

⁶⁸ La definizione aristotelica di scienza (*scire per causas*) aiuta a comprendere la consistenza del lavoro del giurista. L'arte del giusto richiede spesso il passaggio dal fenomeno al fondamento, dall'esperienza alla ragione, dalla constatazione alla giustificazione.

⁶⁹ La personalità umana è l'esclusivo presupposto di ogni fenomeno giuridico. G. Lo Castro giunge a parlare del diritto come di un trascendentale dell'essere umano (cfr. *Il mistero del diritto. I - Del diritto e della sua conoscenza*, Torino 1997, pp. 1-2).

⁷⁰ *S. Th.* I, q. 62, a. 5 (resp.). Il rapporto natura grazia è decisivo per cogliere la giuridicità canonica.

re speculativo e teoretico, frutto di un processo astrattivo e sistematico, ma non è priva per questo di concretezza e incidenza pratica. Le conseguenze o le ricadute tangibili misurano anzi l'efficacia e la capacità organizzativa del modello proposto.⁷¹ La classificazione dei diritti è funzionale allora alla difesa e promozione dell'ordine sociale del popolo di Dio. Il rilievo concettuale e veritativo insomma informa la bontà dell'agire e illumina l'attribuzione del giusto. Ci sembra che i riscontri proposti dimostrino l'utilità storica e la validità operativa dell'impegno profuso. Le esperienze canonistiche più avvedute e penetranti manifestano infatti istanze o soluzioni a problemi reali. La quadripartizione della *condicio fidelis* ha avviato un'impostazione organica e matura del popolo di Dio ed emancipato il fedele da una condizione di passività e soggezione.⁷² La considerazione armonica dei beni giuridici della comunione ha coniugato sapientemente la salvaguardia della libertà con il rispetto dell'autorità. È emblematico viceversa della confusione dottrinale e concettuale che ha animato altre impostazioni la rivendicazione polemica del diritto al dissenso nella Chiesa.⁷³ La riserva mentale o la strumentalità ideologica tradiscono il senso di ogni vera operazione culturale.

Le considerazioni da ultimo proposte inducono anche ad un'ulteriore puntualizzazione circa *l'unità e il coordinamento dei diritti*. La contestazione della nozione di "statuto del fedele"⁷⁴ non può negare l'unitarietà del disegno legislativo e soprattutto il necessario riferimento organico del riconoscimento.⁷⁵ La figura stessa del *christifidelis* è insomma alla base della sua titolarità giuridica.⁷⁶ Ogni tentativo classificatorio implica dunque una visione d'insieme e complessiva che ponga al centro la persona. Il corpo o

⁷¹ Il riscontro prudenziale connota sempre la scienza giuridica. In quest'ottica l'acquisizione non è semplicemente descrittiva o catalogatoria ma esplorativa e formativa. Per un inquadramento della conoscenza giuridica in ambito canonico, cfr. J.G. BUZZO SARLO, *La estructura del saber jurídico y su relevancia en el ámbito canónico*, Roma 2005.

⁷² Al di là della precocità scientifica, l'impostazione hervadiana ha mostrato tutte le virtualità e potenzialità del popolo di Dio nell'*aedificatio Ecclesiae*.

⁷³ Cfr. ad es. *Il fenomeno della contestazione nella Chiesa*, «Concilium», 8 (1971), numero monografico; PARLATO, *I diritti dei fedeli...*, pp. 20-21, 77-80; L. ZANNOTTI, *La Chiesa e il principio di autorità. Una riflessione sugli elementi essenziali del diritto canonico*, Torino 2012 (il libro si conclude con una emblematica provocazione: «La Chiesa non è una democrazia ma non è mai inutile chiedersi se un giorno possa diventarla», p. 138).

⁷⁴ Cfr. CASTILLO-LARA, *Diritti e doveri dei christifideles*, pp. 28-29.

⁷⁵ La normativa codiciale è concepita come un corpo ordinato e armonico di riferimento per tutto il sistema ecclesiale. È abbastanza indicativa al riguardo la collocazione nel CCEO.

⁷⁶ «L'elenco contenuto nel Codice non può, dunque, essere interpretato in modo formale e legalistico [...] In altri termini: per comprendere adeguatamente il significato di queste norme occorre sempre rifarsi all'immagine globale del fedele quale emerge dalla rivelazione e dalla interpretazione autentica che ne propone l'autorità della Chiesa, così come dispone, implicitamente ma chiaramente, il can. 204» (FELICIANI, *Il popolo di Dio*, p. 24).

summa degli *iura fidelium* non esprime in definitiva una lista o elenco di attribuzioni ma il riconoscimento, più o meno consapevole e formalizzato, del dover essere essenziale del cristiano. Una classificazione sistematica evita il rischio di un accumulo o raccolta di spettanze disgiunte e separabili. La varietà ed eterogeneità di situazioni giuridiche, come abbiamo visto, non solo non comporta stacchi epistemologici ma richiede una necessaria convergenza e consonanza deontologica.⁷⁷

In vista di future e auspicabili ricostruzioni vale la pena richiamare soprattutto le linee maestre indicate: l'univocità della giuridicità canonica (al di là dell'articolazione e della complessità), la concretezza e rilevanza pratica dell'opera di classificazione, la convergenza e l'armonia dei diritti fondamentali. Ogni ulteriore sforzo di sistemazione pare comunque proficuo e meritorio nella convinzione che anche le conquiste teoretiche e speculative hanno una sicura ricaduta pratica e operativa.⁷⁸

⁷⁷ A proposito del can. 223 osserva Errázuriz: «La formulazione, certamente non troppo felice, dà l'impressione che possa esistere un diritto contro il bene comune oppure contro i diritti altrui o i doveri rispetto agli altri (due realtà che sono poi coincidenti, giacché i doveri giuridici esistono in funzione del diritto di un altro soggetto), e che il problema riguardi solo l'esercizio, essendoci un dovere di cui tener conto. In verità, la determinazione dei limiti di un diritto deve vedersi sempre in relazione con il singolo diritto in concreto» (*Corso fondamentale...*, p. 210).

⁷⁸ Le acquisizioni intellettuali generali influiscono sugli operatori almeno a livello formativo e interpretativo.

LA PASTORALE DEI FEDELI IN SITUAZIONI DI MANIFESTA INDISPOSIZIONE MORALE

LA NECESSITÀ

DI UN NUOVO PARADIGMA CANONICO-PASTORALE

DOPO L'EVANGELII GAUDIUM

ANTONIO S. SÁNCHEZ-GIL

ABSTRACT: A partire dalle indicazioni dell'*Evangelii gaudium*, si propone un nuovo modello canonico-pastorale nei confronti dei fedeli che si trovano in periferia morale o spirituale o, con espressione dell'*Ecclesia de Eucharistia*, in "situazioni di manifesta indisposizione morale". Oltre a proporre l'uso di questa nuova terminologia, onde evitare di fissare l'attenzione quasi esclusivamente sui fedeli divorziati risposati e sulla questione della loro ammissione ai sacramenti, si evidenzia la necessità di modificare l'atteggiamento dei pastori e delle comunità cristiane, affinché vadano incontro al bisogno – che si traduce in un "vero diritto" – di questi fedeli di ricevere una cura pastorale adeguata alle loro circostanze e disposizioni. Una pastorale che non si limiti a segnalare le cose che non possono fare, ma li aiuti, in modo personalizzato e con la necessaria gradualità, a riscoprire la gioia di una vita improntata al Vangelo, a raggiungere le disposizioni necessarie per partecipare ai sacramenti e – confortati dalla grazia di Dio – a diventare, anche loro, discepoli missionari. Si propone, in fine, un modello di accompagnamento ispirato alle "otto tesi" sulla pastorale dei divorziati risposati formulate dal cardinale Ratzinger nel 1998 e alle indicazioni

ABSTRACT: On the basis of the suggestions of *Evangelii gaudium*, we propose a new model canonical and pastoral to the faithful who are in moral or spiritual periphery or, with expression of the *Ecclesia de Eucharistia*, in "situations of a manifest lack of proper moral disposition." In addition to proposing the use of this new terminology, so as not to fix attention almost exclusively on the divorced and remarried faithful and the question of their admission to the sacraments, it highlights the need to change the approach of pastors and Christian communities, so that go to meet the need – which results in a "real right" – of these faithful to receive pastoral care appropriate to their circumstances and dispositions. A pastoral approach that does not merely point out the things they can't do, but to help them in a personalized way and with the necessary gradualness, to rediscover the joy of a life guided by the Gospel, to achieve the necessary dispositions to participate in the sacraments and – comforted by the grace of God – to become, they too, missionary disciples. It is proposed, in closing, a model of accompaniment inspired by the "eight thesis" for the pastoral care of divorced and remarried formulated by Cardinal Ratzinger

pastorali di Papa Francesco nell'*Evangelii gaudium*.

PAROLE CHIAVE: Cura pastorale, doveri dei pastori, diritti dei fedeli, giustizia pastorale, preparazione ai sacramenti, divorziati risposati.

in 1998 and by the pastoral guidelines of Pope Francis in *Evangelii gaudium*.

KEY WORDS: Pastoral Care, Duties of Pastors, Faithful Rights, Pastoral Justice, Preparation for the Sacraments, Divorced and Remarried.

SOMMARIO: 1. Una conversione pastorale verso una Chiesa "in uscita". – 2. Da una "pastorale del no" a una "pastorale del sì". – 3. Dai "peccatori pubblici" ai fedeli "in situazioni di manifesta indisposizione morale" o in periferia morale o spirituale. – 4. Dalle cosiddette "soluzioni pastorali" a una pastorale integrale. – 5. La proposta di un nuovo paradigma canonico-pastorale. – 6. La necessità di un metodo interdisciplinare e di un approccio canonico-pastorale. – 7. Il diritto dei fedeli a una risposta pastorale adeguata alla loro situazione da parte del proprio Vescovo e del proprio parroco con l'apporto di tutta la comunità cristiana. – 8. Suggerimenti per una nuova pastorale dei fedeli in periferia morale o spirituale.

IL tema di cui dobbiamo occuparci – la pastorale con i fedeli che notoriamente si trovano in situazioni di vita in aperto contrasto con il Vangelo – è un argomento ampio e complesso, che in questa sede può essere trattato solo in modo sommario.¹ È stato perciò aggiunto un sottotitolo, per indicare la prospettiva di questo intervento, il cui scopo principale è quello di evidenziare la necessità – percepita da tempo, ma diventata più urgente dopo l'*Evangelii gaudium*² – di un nuovo paradigma canonico-pastorale nei confronti dei fedeli che, per la loro posizione o situazione di vita rimangono ai margini della Chiesa o – con espressione di Papa Francesco – sono in periferia sotto il profilo spirituale e morale.

1. UNA CONVERSIONE PASTORALE VERSO UNA CHIESA "IN USCITA"

Nella sua prima esortazione apostolica, alla quale ha voluto dare un significato programmatico (cfr. EG, 25), il Santo Padre invita tutti i cattolici ad una conversione pastorale e missionaria verso una Chiesa "in uscita": «Ogni cristiano e ogni comunità – afferma – discernerà quale sia il cammino che il Signore chiede, però tutti siamo invitati ad accettare questa chiamata: uscire dalla propria comodità e avere il coraggio di raggiungere tutte le periferie che hanno bisogno della luce del Vangelo» (EG, 20).³ Parla inoltre di una pa-

¹ L'argomento è oggetto di una tesi di dottorato nella Facoltà di Diritto Canonico della Pontificia Università della Santa Croce, di cui non vorrei anticipare i risultati, ma solo accennare alcuni aspetti. Il progetto di ricerca, con il titolo *La cura pastorale dei fedeli in situazioni di manifesta indisposizione morale*, è stato affidato nel 2011 al rev. Zelimir Zuljevic.

² FRANCESCO, Esort. ap. *Evangelii gaudium* [EG], 24 novembre 2013, «AAS» 105, 2013, 1019-1137.

³ Tra le periferie che la Chiesa "in uscita" deve raggiungere, occupano il primo posto – co-

storale in conversione (cfr. EG, 25-33), che deve portare ad una riforma delle strutture pastorali della Chiesa in modo «che esse diventino tutte più missionarie, che la pastorale ordinaria in tutte le sue istanze sia più espansiva e aperta, che ponga gli agenti pastorali in costante atteggiamento di “uscita” e favorisca così la risposta positiva di tutti coloro ai quali Gesù offre la sua amicizia» (EG, 27). Una conversione – spiega – che deve riguardare ogni Chiesa particolare, ogni parrocchia e ogni istituzione ecclesiale, anche il papato (cfr. EG, 28-32), e deve avere come criterio guida una pastorale in chiave missionaria, cioè rivolta a coloro che sono più lontani, e che è da ripensare insieme, in modo audace e creativo, contando sulla guida dei Vescovi (cfr. EG, 33).

Nella sua analisi Papa Francesco non si ferma alla riforma delle strutture, chiede anzi una conversione pastorale e missionaria di tutti i fedeli, non solo dei pastori, che sia anche rivolta a tutti. La Chiesa deve trovare il modo di andare incontro, non solo a una o a poche categorie di fedeli in periferia, ma a tutte le molteplici situazioni di allontanamento dalla vita cristiana in cui si trovano molti battezzati, perché «tutti possono partecipare in qualche modo alla vita ecclesiale, tutti possono far parte della comunità, e nemmeno le porte dei Sacramenti si dovrebbero chiudere per una ragione qualsiasi» (EG, 47). Per Papa Francesco si tratta di considerazioni per niente teoriche, ma eminentemente operative: «Queste convinzioni hanno anche conseguenze pastorali che siamo chiamati a considerare con prudenza e audacia» (EG, 47).

2. DA UNA “PASTORALE DEL NO” A UNA “PASTORALE DEL SÌ”

Seguendo queste indicazioni bisogna, dunque, ripensare con prudenza e audacia tutta la materia, allo scopo di proporre una nuova pastorale nei confronti dei fedeli in periferia morale. Una pastorale che prenda in considerazione più ciò che si può e si deve fare, e non tanto ciò che non si può o non si deve fare (cfr. EG, 159). Una pastorale formulata “in positivo”, e non “in negativo”. Una pastorale che non abbia come principale e quasi unico paradigma i fedeli divorziati risposati e la questione della loro ammissione alla Comunione eucaristica,⁴ ma prenda in considerazione “tutte” le situazioni

me rileva il Papa più volte – i poveri dal punto di vista materiale (cfr. EG, 48; 58; 186-216). In queste pagine non ci occuperemo direttamente delle situazioni di povertà materiale, bensì delle situazioni di povertà morale o spirituale, anche se non di rado la prima porta alla seconda: «la peggior discriminazione di cui soffrono i poveri è la mancanza di attenzione spirituale», ragione per cui «l’opzione preferenziale per i poveri deve tradursi principalmente in un’attenzione religiosa privilegiata e prioritaria» (EG, 200).

⁴ Finora l’attenzione si è quasi completamente concentrata sull’accesso di questi fedeli alla Comunione eucaristica e, da qualche tempo, anche alla penitenza, benché la questione si ponga anche nei confronti degli altri sacramenti, dal battesimo all’unzione degli infermi. A proposito del battesimo, cfr. M. DEL POZZO, *La richiesta del battesimo in situazioni contrarie alla dignità del matrimonio*, in *Ius Ecclesiae* 24, 2012, 589-608. Circa la confermazione, cfr. A.S.

dei fedeli che si trovano ai margini della vita cristiana e “tutti” i beni spirituali della Chiesa. Una pastorale propositiva, davvero a tutto campo, che non dovrebbe avere come scopo principale la ricerca di “soluzioni pastorali” per “regolarizzare situazioni irregolari”, né essere ridotta agli aspetti amministrativi o alla mera amministrazione dei sacramenti,⁵ ma dovrebbe andare ben oltre, verso una piena evangelizzazione, che include la proposta alta «del bene e della bellezza che risplendono in una vita fedele al Vangelo» (EG, 168). Una proposta che dovrebbe essere fatta offrendo a questi fedeli percorsi personalizzati, mediante ciò che Papa Francesco chiama «l’accompagnamento personale dei processi di crescita» (cfr. EG, 169-173). In definitiva, una “pastorale del sì”, che, pur avendo all’orizzonte anche la piena pratica sacramentale,⁶ non si riduca ad arrivare “quanto prima” e “ad ogni costo” ad essa, ma abbia come obiettivo quello di aiutare gradualmente i fedeli a crescere in uno stile di vita conforme al Vangelo, accolti da una comunità di fede, accompagnandoli con pazienza e sensibilità, senza emettere condanne né bruciare i tempi, e tenendo sempre conto della loro situazione e delle loro disposizioni.

In questo senso è importante rilevare che il “no”, il semplice rifiuto – sia quello della Comunione eucaristica o di altri sacramenti, sia quello di altri modi di partecipare alla vita della Chiesa – perché si è ancora in una situazione di vita in contrasto con il Vangelo, non è, né sarà mai una risposta veramente pastorale. Anche nel caso, ad esempio, in cui una determinata funzione ecclesiale non possa essere assunta, o un sacramento non possa essere degnamente celebrato, perché il fedele non ha l’idoneità richiesta per quella funzione, o non ha le disposizioni richieste per quel sacramento, un vero pastore non può mai limitarsi a “negare, senza aggiungere altro”: semmai dovrà dire al fedele che “in quel momento”, “in quella situazione” e “con quelle disposizioni” non è “ancora” in grado di svolgere tale funzione o di ricevere con frutto tale sacramento, ma potrà senz’altro farlo “più avanti”, una volta superata tale situazioni e raggiunte le dovute disposizioni, anche

SÁNCHEZ-GIL, *La Confermazione in ordine alla vita cristiana: la richiesta della Confermazione per l’Ordine sacro (can. 1033 CIC) e per il Matrimonio (can. 1065 § 1 CIC)*, in AA.VV., *Iniziazione cristiana: confermazione ed Eucaristia*, a cura del Gruppo Italiano Docenti di Diritto Canonico, Milano 2009, 71-97.

⁵ Secondo Papa Francesco: «In molte parti c’è un predominio dell’aspetto amministrativo su quello pastorale, come pure una sacramentalizzazione senza altre forme di evangelizzazione» (EG, 63).

⁶ Scopo della pastorale è condurre i fedeli, a poco a poco, ad una piena vita di fede, che normalmente si traduce anche in una piena pratica sacramentale, la quale culmina certamente nella degna ricezione della Comunione eucaristica, ma è necessariamente preceduta dalla partecipazione ai sacramenti di iniziazione (battesimo e confermazione), accompagnata dalla penitenza sacramentale e – per coloro che hanno ricevuto tale vocazione – dal matrimonio e dall’ordine sacro, fino all’unzione degli infermi.

con l'aiuto che lo stesso pastore ha il "dovere di offrire". A mio avviso, anche se nel linguaggio canonico e pastorale è tradizionale parlare, ad esempio, di "negare" un sacramento, bisognerebbe riconoscere che si tratta di un modo di dire poco felice, che sarebbe opportuno cambiare, non solo nel linguaggio pastorale ma anche in quello canonico: secondo me, i sacramenti non vanno mai "negati, senza aggiungere altro"; ovviamente, se mancano le dovute disposizioni dovranno essere "differiti", sempre però in modo amabile e gentile: con un "sì, ma non ancora".⁷

In definitiva – con espressioni dell'*Evangelii gaudium* –, si tratta di riflettere su come arrivare a una Chiesa "con le porte aperte", «la casa paterna dove c'è posto per ciascuno con la sua vita faticosa» (EG, 47). Per fare questo, ci vogliono certamente audacia e creatività, ma occorre anche prudenza. Bisogna avere discernimento, «mettere da parte l'ansietà» e le precipitazioni, perché – come afferma Francesco – «giungere alle periferie umane non vuol dire correre verso il mondo senza una direzione e senza senso» (EG, 46).

3. DAI "PECCATORI PUBBLICI" AI FEDELI "IN SITUAZIONI DI MANIFESTA INDISPOSIZIONE MORALE" O IN PERIFERIA MORALE O SPIRITUALE

In questa prospettiva vorrei richiamare l'attenzione sui termini adoperati nel titolo: "La pastorale dei fedeli in situazioni di manifesta indisposizione morale". Una formulazione che mi sembra particolarmente adatta per esprimere un nuovo paradigma canonico-pastorale in sostituzione sia delle tradizionali terminologie, più o meno equivalenti, adoperate finora nella normativa canonica e nella prassi pastorale, sia di quelle più recenti, usate nel linguaggio pastorale e nel magistero della Chiesa per indicare le categorie di fedeli che richiedono un trattamento pastorale speciale. Mi riferisco, soprattutto, alle tradizionali categorie dei "peccatori pubblici o notori", a proposito dei quali la normativa canonica solo considera divieti e proibizioni, nonché alle più recenti dei "fedeli divorziati risposati o in situazioni familiari irregolari".

Ritengo, infatti, che l'adozione di una nuova terminologia sia non solo opportuna ma anche necessaria se si vuole giungere a un profondo cambiamento di prospettiva nella pastorale dei fedeli che notoriamente conducono uno stile di vita non conforme al Vangelo.

4. DALLE COSIDDETTE "SOLUZIONI PASTORALI" A UNA PASTORALE INTEGRALE

Certamente non basta cambiare la terminologia. Secondo me, bisogna anche superare una certa tendenza a ridurre la pastorale della Chiesa nei con-

⁷ Vedi *infra* nota 22.

fronti di questi fedeli alla ricerca di “soluzioni o procedure pastorali” che consentano di ricevere la Comunione eucaristica – e, più recentemente, anche la penitenza sacramentale –, ma senza andare oltre,⁸ senza andare, cioè, verso una pastorale degna di questo nome, che sia davvero integrale e abbia come punto di riferimento non tanto i sacramenti quanto la santità, e non solo i divorziati risposati o in situazioni familiari irregolari ma tutti i fedeli “in periferia morale”.

In effetti, anche se non è mia intenzione occuparmi di questa specifica questione, non si può non accennare, in questo contesto, alle proposte del cardinale Walter Kasper nella sua relazione davanti ai cardinali riuniti in Concistoro Straordinario, nei giorni 20-21 marzo 2014, per riflettere sulla famiglia, in preparazione del Sinodo dei Vescovi.⁹ Secondo il desiderio manifestato dal

⁸ Com'è noto, le “soluzioni pastorali” proposte per ammettere alla Comunione eucaristica i fedeli divorziati risposati o in altre situazioni familiari irregolari – mantenendo la convivenza *more uxorio* senza essere legittimamente sposati –, oltre ad essere incompatibili sia con la valutazione che la dottrina morale della Chiesa da del divorzio e del nuovo vincolo civile (cfr. CCE, 2384) o della cosiddetta “libera unione” (cfr. CCE, 2390), sia con le conseguenze di queste situazioni sull'ammissione ai sacramenti (cfr. CCE, 1650), non affrontano la radice del problema, né offrono un adeguato percorso di crescita (cfr. CCE, 1651; GIOVANNI PAOLO II, Esort. ap. *Familiaris consortio*, circa i compiti della famiglia cristiana nel mondo di oggi [FC], 22 novembre 1981, n. 84 in AAS 74, 1982, 81-191). Come si diceva prima, la pastorale della Chiesa non può avere come scopo principale “regolarizzare situazioni irregolari” o “amministrare sacramenti”, ma guidare le persone verso la santità. Per quanto riguarda poi la loro partecipazione fruttuosa ai sacramenti, il magistero pontificio ha segnalato come condizione che, se non possono separarsi per seri motivi, assumano l'impegno di vivere in continenza ed evitino lo scandalo (cfr. FC, 84; GIOVANNI PAOLO II, *Discorso ai partecipanti alla XIII Assemblea Plenaria del Pontificio Consiglio per la Famiglia*, 24 gennaio 1997, in *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, xx / 1, 1997, 145-149; BENEDETTO XVI, Esort. ap. postsinodale *Sacramentum Caritatis*, sull'Eucaristia fonte e culmine della vita e della missione della Chiesa, 22 febbraio 2007, n. 29, in AAS 99, 2007, 105-180).

⁹ Tra le varie proposte, ha destato maggiore attenzione quella in cui, a modo di domanda, prospetta una serie di condizioni – diverse da quelle indicate dal magistero – per l'ammissione ai sacramenti dei fedeli divorziati risposati, non come “soluzione generale” ma solo per coloro che “fossero sinceramente interessati ai sacramenti”: «Un fedele divorziato: se si pente del suo fallimento nel primo matrimonio, se ha chiarito gli obblighi del primo matrimonio, se è definitivamente escluso che torni indietro, se non può abbandonare senza altre colpe gli impegni assunti con il nuovo matrimonio civile, se però si sforza di vivere al meglio delle sue possibilità il secondo matrimonio a partire dalla fede e di educare i propri figli nella fede, se ha desiderio dei sacramenti quale fonte di forza nella sua situazione, dobbiamo o possiamo negargli, dopo un tempo di nuovo orientamento (*metanoia*), il sacramento della penitenza e poi della comunione?» (in *Il Foglio Quotidiano*, 1 marzo 2014, Vaticano Esclusivo III). Come è noto, diversi cardinali e altri studiosi hanno avanzato osservazioni critiche a questa proposta sotto i profili teologici, canonici, storici e pastorali: cfr., ad esempio, AA.Vv., *Permanere nella verità di Cristo. Matrimonio e Comunione nella Chiesa Cattolica*, a cura di R. Dodaro, Siena 2014 (con un intervento, già pubblicato in precedenza, del cardinale Gerhard Müller, Prefetto della Congregazione per la Dottrina della Fede [CDF], *Indissolubilità del matrimonio e dibattito sui divorziati risposati e i sacramenti*, in *L'Osservatore Romano*, 23 ottobre

Papa, il lavoro sinodale, sviluppato in varie tappe, dovrebbe avere lo scopo di «approfondire la teologia della famiglia e la pastorale che dobbiamo attuare nelle condizioni attuali» e di «mettere in evidenza il luminoso piano di Dio sulla famiglia e aiutare i coniugi a viverlo con gioia nella loro esistenza, accompagnandoli in tante difficoltà, con una pastorale intelligente, coraggiosa e piena d'amore». ¹⁰ Un obiettivo complesso e di ampio respiro, formulato – come si vede – “in positivo”, in linea con il vasto tema di cui il Sinodo dovrà occuparsi, ¹¹ che si rischierebbe di disattendere se i lavori sinodali si riducessero, nella pratica o nelle aspettative dei fedeli, ad un semplice riesame della questione dell'ammissione dei fedeli divorziati risposati ai sacramenti. ¹²

2013, 4-5, e altri contributi, pubblicati successivamente in vari luoghi, dei cardinali Walter Brandmüller, Carlo Caffarra, Velasio De Paolis C.S. e Raymond Leo Burke, dell'arcivescovo Cyrill Vasil', SJ, e dei professori Paul Mankowski, SJ, e John M. Rist); AA.VV., *Recent Proposals for the Pastoral Care of the Divorced and Remarried: A Theological Assessment*, in *Nova et Vetera*, English Edition, 12, 2014, 601-630 (elaborato da otto professori di vari atenei nordamericani e disponibile in varie lingue in nvjournal.net); J.J. PÉREZ-SOBA-S.M. KAMPOWSKI, *Il Vangelo della famiglia nel dibattito sinodale. Oltre la proposta del cardinal Kasper*, Siena 2014 (con introduzione del cardinale George Pell); e il numero monografico, *Marriage: Theological and Pastoral Considerations*, dell'edizione inglese della rivista *Communio* 41, Summer 2014 (con contributi, alcuni di essi già pubblicati in altri luoghi, dei cardinali Angelo Scola e Marc Ouellet, dei professori José Granados, DCJM, Antonio López, FSCB, e Henry Crouzel, SJ, e di altri cinque studiosi, disponibili in www.communio-icr.com).

¹⁰ FRANCESCO, *Parole al Concistoro Straordinario di Cardinali*, 20 febbraio 2014, in *L'Osservatore Romano*, 21 febbraio 2014, 8.

¹¹ Cfr. i due documenti emanati finora dalla Segreteria Generale del Sinodo di Vescovi: III ASSEMBLEA GENERALE STRAORDINARIA DEL SINODO DEI VESCOVI, *Le sfide pastorali sulla famiglia nel contesto dell'evangelizzazione. Documento preparatorio*, Città del Vaticano 2013; IDEM, *Le sfide pastorali sulla famiglia nel contesto dell'evangelizzazione. Instrumentum laboris*, Città del Vaticano 2014; XIV ASSEMBLEA GENERALE ORDINARIA DEL SINODO DEI VESCOVI, *La vocazione e la missione della famiglia nella Chiesa e nel mondo contemporaneo. Lineamenta*, Città del Vaticano 2014.

¹² Come sembra prospettare esplicitamente lo stesso cardinale: «Riguardo alla nostra questione ci sono grandi aspettative nella Chiesa. Senza dubbio non possiamo rispondere a tutte le attese. Ma se ripetessimo soltanto le risposte che presumibilmente sono state già da sempre date, ciò porterebbe a una pessima delusione. Quali testimoni della speranza non possiamo lasciarci guidare da un'ermeneutica della paura. Sono necessari coraggio e soprattutto franchezza (*parrësia*) biblica. Se non lo vogliamo, piuttosto allora non dovremmo tenere alcun sinodo sul nostro tema, perché in tal caso la situazione successiva sarebbe peggiore della precedente» (W. KASPER, *Misericordia e verità per i divorziati risposati*, in *L'Osservatore Romano*, 12 marzo 2014, 5). Come è noto, aspettative in questa direzione sono state sollevate con frequenza negli ultimi vent'anni, in particolare da quando lo stesso Walter Kasper, allora Vescovo di Rottenburg-Stuttgart, insieme a Oskar Saier, Arcivescovo di Freiburg im Brisgau (†2008) e Karl Lehman, Vescovo di Mainz, pubblicarono una loro proposta, non dissimile nella sostanza a quella attuale (cfr. DIE BISCHÖFE DER OBERRHEINISCHEN KIRCHENPROVINZ, *Zur seelsorglichen Begleitung von Menschen aus zerbrochenen Ehen, Geschiedenen und Wiederverheirateten Geschiedenen*. 1. Einführung. 2. Hirtenwort. 3. Grundsätze, 10 luglio 1993 (versione italiana in *Il Regno-documenti* 38, 1993, 613-622). Altrettanto nota è la risposta della Santa Sede in cui si ribadiva e si illustrava la dottrina e la prassi della Chiesa in materia (cfr. CDF, Lett. *Annus*

Anche per evitare questo rischio, ma soprattutto per seguire l'impulso pastorale dell'*Evangelii gaudium*, che è molto più ampio di quello dello stesso Sinodo e non può certo essere ridotto a questa concreta problematica – nemmeno alla pur ampia pastorale familiare – ritengo necessario e urgente un ripensamento radicale della questione, che permetta di allargare lo sguardo verso tutte le svariate situazioni difficili in cui possono trovarsi i fedeli e che prenda in considerazione tutte le dimensioni della pastorale della Chiesa. In questo senso, penso che sia possibile rilevare una certa mancanza da parte dei pastori, che forse non si sono impegnati finora abbastanza nel venire incontro ai fedeli più lontani dalla vita cristiana, limitandosi perlopiù a dare delle indicazioni di carattere prevalentemente negativo, quasi sempre nei riguardi delle categorie accennate,¹³ o di poche altre,¹⁴ e senza offrire in modo efficace linee di risposta pastorale articolate e positive; vale a dire, senza offrire a tutti i fedeli che si trovano in periferia morale una pastorale integrale davvero degna di questo nome.¹⁵

Internationalis Familiae, circa la recezione della comunione eucaristica da parte di fedeli divorziati risposati [AIF], 14 settembre 1994, nn. 4-6, in AAS 86, 1994, 974-979).

¹³ A livello locale, e in parte anche a livello universale – con l'eccezione dell'intervento della CDF appena citato e di un breve documento del Pontificio Consiglio per la Famiglia (cfr. *Raccomandazioni circa la pastorale dei divorziati risposati*, 25 gennaio 1997, in *L'Osservatore Romano*, 26 febbraio 1997, 4) – le indicazioni dei pastori si sono limitate, o almeno così sono state percepite dai fedeli, a ribadire la non ammissione alla Comunione eucaristica di coloro che sono in tali situazioni.

¹⁴ Ad esempio nei confronti dei politici cattolici che sostengono e votano leggi favorevoli all'aborto o l'eutanasia, oggetto di una Lettera del cardinale Ratzinger al cardinale McCarrick, Presidente della Conferenza Episcopale degli Stati Uniti di America, del giugno 2004. In essa, l'allora Prefetto della CDF, ricorda i principi generali circa la dignità per ricevere la Santa Comunione e dichiara: «Riguardo al peccato grave dell'aborto o dell'eutanasia, quando la formale cooperazione di una persona diventa manifesta (da intendersi, nel caso di un politico cattolico, il suo far sistematica campagna e il votare per leggi permissive sull'aborto e l'eutanasia), il suo pastore dovrebbe incontrarlo, istruirlo sull'insegnamento della Chiesa, informarlo che non si deve presentare per la Santa Comunione fino a che non avrà posto termine all'oggettiva situazione di peccato, e avvertirlo che altrimenti gli sarà negata l'Eucaristia» (n. 5).

¹⁵ Una delle poche eccezioni di un tentativo organico in questa direzione – ma solo in riferimento ai fedeli divorziati risposati – è costituito dal "Sussidio per i Pastori", preparato per incarico di san Giovanni Paolo II dalla CDF, *Sulla pastorale dei fedeli divorziati. Documenti, commenti e studi*, Città del Vaticano 1998. Nella lunga *Introduzione* dell'allora cardinale Ratzinger si trova, in concreto nella parte II, una sintesi della dottrina della Chiesa sul modo d'impostare, anche in termini positivi, la pastorale nei confronti di questi fedeli (cfr. *ibidem*, 7-29), sulla quale poi ritorneremo. Purtroppo la diffusione di questo volume è stata finora piuttosto ridotta. Si pensi, ad esempio, che la versione in inglese è stata pubblicata solo nel 2012 e in tedesco nel settembre 2014. Va comunque rilevato che la parte III dell'*Introduzione* del cardinale Ratzinger è stata pubblicata nel 2011 con il titolo *La pastorale del matrimonio deve fondarsi sulla verità*, con l'aggiunta di tre note (in *L'Osservatore Romano*, 30 novembre 2011, 4-5; disponibile anche in francese, inglese, portoghese, spagnolo e tedesco sul sito www.vatican.va).

5. LA PROPOSTA DI UN NUOVO PARADIGMA CANONICO-PASTORALE

Anche se la proposizione “pastorale dei fedeli che si trovano in situazioni di manifesta indisposizione morale” – qui suggerita per esprimere un nuovo paradigma canonico-pastorale – è di per sé ben comprensibile, sembra utile una breve descrizione della finalità della pastorale con questi fedeli e del significato della locuzione “situazioni di manifesta indisposizione morale”.

5. 1. *La finalità della pastorale con questi fedeli*

Per quanto riguarda la finalità della pastorale con questi fedeli, in teoria non ci dovrebbe essere bisogno di molte spiegazioni. Tuttavia, considerando che il termine “pastorale” ha acquisito negli ultimi decenni contorni molto ampi e spesso indefiniti,¹⁶ forse conviene precisare che, nel presente contesto, per “pastorale” si intende l’insieme di attività, opere e comportamenti – di vario genere ma tutti espressione del triplice *munus pastorale* affidato da Cristo alla Chiesa – che i sacri pastori e, in quanto collabora con loro, tutta la comunità cristiana, possono e devono compiere, affinché gli uomini ricevano la Buona Novella e, facendo uso della loro libertà, seguano Cristo, ricevano abbondantemente i beni spirituali della Chiesa – soprattutto gli aiuti della parola di Dio e dei sacramenti, a cui i fedeli hanno diritto (cfr. LG, 37; can. 213 CIC) – e possano raggiungere la salvezza. In questo senso, la pastorale nei confronti di questi fedeli deve avere come scopo aiutarli a raggiungere la salvezza, cioè la “vera felicità” e la “vera liberazione”, non una felicità o una libertà “senza aggettivi”, ma la salvezza delle loro anime,

osservatoreromano.va). Più recentemente, ma sempre a proposito dei fedeli divorziati risposati, l’attuale Prefetto della CDF si è riferito alla necessità di una pastorale integrale – o “globale”, secondo la sua espressione – di questi fedeli: «Il percorso indicato dalla Chiesa per le persone direttamente interessate non è semplice, ma queste devono sapere e sentire che la Chiesa accompagna il loro cammino come una comunità di guarigione e di salvezza. [...] La cura per i divorziati risposati non dovrebbe certamente ridursi alla questione della ricezione dell’eucaristia. Si tratta di una pastorale globale che cerca di soddisfare il più possibile le esigenze delle diverse situazioni. È importante ricordare, in proposito, che oltre alla comunione sacramentale ci sono altri modi di entrare in comunione con Dio. [...] Come rimarkano costantemente i recenti documenti del Magistero, i pastori e le comunità cristiane sono chiamati ad accogliere con apertura e cordialità le persone che vivono in situazioni irregolari, per essere loro accanto con empatia, con l’aiuto fattivo e per far loro sentire l’amore del Buon Pastore» (G. MÜLLER, *Indissolubilità del matrimonio...*, cit., 5).

¹⁶ Com’è stato detto, «assistiamo oggi a una frequenza nell’uso della parola “pastorale” ignota al linguaggio ecclesiale delle epoche precedenti. [...] C’è però che l’uso reiterato dei vocaboli a proposito di un argomento si accompagna all’indebolimento della sua comprensione effettiva e sia occasione di qualche confusione» (G. BIFFI, *Pecore e pastori. Riflessioni sul gregge di Cristo*, Siena 2008, 5).

la *salus animarum*. Questa è la meta della fede,¹⁷ ed è anche la finalità della missione affidata da Cristo, Buon Pastore, a tutta la Chiesa: in primo luogo ai sacri pastori e, in collaborazione con essi, a tutta la comunità cristiana (cfr. LG, 30; EG, 111-114).¹⁸

Forse una delle migliori spiegazioni di che cosa si deve intendere per “pastorale” si trova nei cann. 528-529, in cui vengono definite, con un linguaggio “canonico-pastorale” le varie dimensioni della funzione di *cura animarum* affidata al parroco.¹⁹ Si tratta, in sostanza, di un insieme di attività che abbracciano tutte le circostanze e situazioni del cristiano e vanno ampiamente oltre la semplice amministrazione dei sacramenti.²⁰

5. 2. L'espressione “situazioni di manifesta indisposizione morale”

Con l'espressione “situazioni di manifesta indisposizione morale” si vogliono indicare tutti gli stati di vita in cui i membri del popolo di Dio (laici normalmente, ma senza escludere religiosi e ministri sacri) possono trovarsi per il fatto di aver adottato in modo notorio una posizione stabile o di condurre pubblicamente un modo di vita in aperto contrasto con il Vangelo; fedeli, cioè, che hanno «un comportamento esterno gravemente, manifestamente e stabilmente contrario alla norma morale».²¹ Si tratta, come si vede, di una

¹⁷ Così afferma la prima lettera di san Pietro: «*finem fidei vestrae salutem animarum*» (1,9), adoperando per la prima e unica volta nella Sacra Scrittura l'espressione “*salus animarum*”, che è considerata uno dei principi ispiratori dell'ordinamento canonico (cfr. J. HERRANZ, *Giustizia e pastoraltà nella missione della Chiesa*, Milano 2011, 185-206) e può essere ritenuta il fine ultimo dell'azione pastorale.

¹⁸ Come sintetizza il sommario marginale di Paolo Manuzio al n. 10 del *Praefatio* del *Catechismo Romano*: «*Curae pastoralis finis est cognitio Iesu Christi, eiusque mandata observare, quorum plenitudo charitas*» (*Catechismus Romanus seu Catechismus ex Decreto Concilii Tridentini ad Parochos Pii Quinti Pont. Max. iussu editus*, edizione critica diretta da P. Rodríguez, Città del Vaticano 1989, 9-10). Cfr. CCE, 25, che riprende il “principio pastorale” enunciato dal n. 10 del *Catechismo Romano*: «Tutta la sostanza della dottrina e dell'insegnamento deve essere orientata alla carità che non avrà mai fine».

¹⁹ Concretamente il *munus docendi* (cfr. can 528 § 1 CIC), il *munus sanctificandi* (cfr. can. 528 § 2 CIC) e il *munus regendi* del parroco (cfr. can. 529 CIC). Cfr. A.S. SÁNCHEZ-GIL, *Commento ai cann. 528-529*, in A. MARZOÀ, J. MIRAS, R. RODRÍGUEZ-OCAÑA (edd.), *Comentario exegetico al Código de Derecho Canónico*, II/2, Pamplona 2002, 1264-1267.

²⁰ Per questo motivo è preferibile parlare semplicemente di “pastorale” e non di “pastorale sacramentale o pre-sacramentale”, che è solo un aspetto – seppure importante – della pastorale con i fedeli in periferia morale.

²¹ È importante tener presente che tanto l'espressione «situazione di manifesta indisposizione morale», come la spiegazione del suo significato di «comportamento esterno gravemente, manifestamente e stabilmente contrario alla norma morale», sono locuzioni testuali adoperate da san Giovanni Paolo II a proposito della necessità dello “stato di grazia” per ricevere con frutto l'Eucaristia e del modo di agire dei pastori in situazioni di pubblico contrasto con la morale cristiana: «Il giudizio sullo stato di grazia, ovviamente, spetta soltanto all'interessato, trattandosi di una valutazione di coscienza. Nei casi però di un *comportamento*

formulazione molto generale, in pratica onnicomprensiva, che ha un triplice vantaggio: a) scongiurare le difficoltà di vario genere provocate dalle formule adoperate finora nelle norme canoniche e nel linguaggio ecclesiale per descrivere queste situazioni; b) evitare di cadere in un'indebita casistica, che obbligherebbe a compilare spiacevoli elenchi di situazioni contrarie alla morale, che sarebbe poi necessario aggiornare regolarmente; c) esprimere in modo chiaro, e al contempo rispettoso, situazioni in cui oggettivamente manca l'idoneità per svolgere determinate funzioni ecclesiali o mancano le disposizioni richieste per partecipare con frutto ai beni spirituali della Chiesa.²²

Tra le espressioni adottate finora per descrivere queste situazioni, vanno ricordate, nel Codice del 1917, le seguenti: "infami di diritto o di fatto",²³ "pubblicamente indegni",²⁴ e "peccatori pubblici o manifesti".²⁵ Nella

esterno gravemente, manifestamente e stabilmente contrario alla norma morale, la Chiesa, nella sua cura pastorale del buon ordine comunitario e per il rispetto del Sacramento [dell'Eucaristia], non può non sentirsi chiamata in causa. A questa *situazione di manifesta indisposizione morale* fa riferimento la norma del Codice di Diritto Canonico sulla non ammissione alla comunione eucaristica di quanti "ostinatamente perseverano in peccato grave manifesto" (can. 915 CIC; cfr. can. 712 CCEO)» (Lett. enc. *Ecclesia de Eucharistia*, sull'Eucaristia nel suo rapporto con la Chiesa, 17 aprile 2003, n. 37, in AAS 95, 2003, 433-475). Il corsivo è mio. Questa affermazione costituisce inoltre una interpretazione autentica (fatta dallo stesso legislatore) della formula – secondo me, poco felice – adoperata dal can. 915 CIC, che – come è noto – era stata oggetto di interpretazioni che rendevano inapplicabile nella pratica l'intera norma. Con questa nuova formulazione vengono in qualche modo integrati e superati i chiarimenti emanati in precedenza dalla Santa Sede (cfr. PONTIFICIO CONSIGLIO PER I TESTI LEGISLATIVI, *Dichiarazione circa l'ammissibilità alla santa Comunione dei divorziati risposati*, 24 giugno 2000, in *L'Osservatore Romano*, 7 luglio 2000, 1).

²² *De internis Ecclesia non iudicat*, ma i pastori devono prudentemente verificare nel modo più opportuno le disposizioni richieste ed aiutare i fedeli a raggiungerle: cfr., anzitutto, i due paragrafi del can. 843 CIC, ma anche i cann. 844 §§ 3-4; 889 § 2; 914; 962 § 1; 980; 987; 992; 1002 CIC. Si tratta in definitiva di un'espressione derivata dalla tradizionale locuzione "rite dispositi", con cui si fa riferimento nella prassi canonica e pastorale alle disposizioni necessarie per ricevere con frutto i sacramenti. Ovviamente l'esigenza di essere *rite dispositus* per accedere ai sacramenti non è una imposizione canonica o pastorale, ma fa parte della loro struttura intrinseca (cfr. CCE, 1128 e 1131; T. RINCÓN-PÉREZ, *La liturgia e i sacramenti nel diritto della Chiesa*, Roma 2014, 122-127). In ogni caso, come si diceva prima, è importante affermare che, se nel soggetto mancano le disposizioni richieste, i sacramenti non vanno mai semplicemente "negati, senza aggiungere altro"; semmai vanno "differiti". In questo senso, ritengo che l'indicazione del can. 868 § 1,2° CIC sul differimento del battesimo dei bambini quando la speranza della loro educazione nella religione cattolica manca del tutto, andrebbe applicata *mutatis mutandis* al resto dei sacramenti e agli altri beni spirituali della Chiesa.

²³ Cfr. cann. 2293-2295 CIC 17. L'infamia di diritto o di fatto erano pene vendicative in cui incorreva chi aveva perso la buona fama. È utile comunque ricordare che tali categorie hanno la loro origine nel diritto romano e che la formulazione latina non ha il forte connotato spregiativo che il termine "infame" ha acquisito nelle lingue moderne.

²⁴ Cfr. can. 855 § 1 CIC 17.

²⁵ Cfr. cann. 693 § 1; 1066 e 1240 § 1,6° CIC 17.

vigente legislazione canonica latina e orientale sono adoperate le seguenti: “peccatori manifesti”,²⁶ “coloro che perseverano ostinatamente in un peccato grave manifesto”,²⁷ e “pubblicamente indegni”;²⁸ anche se nel linguaggio pastorale – fortunatamente – sono usate sempre di meno. Sono invece frequenti le espressioni “fedeli divorziati risposati”, “fedeli sposati solo civilmente”, “coppie di fatto” e, più in generale, “fedeli in situazioni familiari irregolari”.

Per quanto riguarda la casistica che l’espressione di cui stiamo parlando consente di evitare, solo a modo di esempio e una volta per tutte, si devono considerare incluse, oltre alla appena accennata situazione dei “fedeli divorziati risposati” e alle altre “situazioni familiari irregolari”, tutte le molteplici situazioni che comportano in modo pubblico e notorio una posizione o un comportamento stabile contrario al Vangelo. Ad esempio, aver notoriamente commesso delitti che compromettono l’integrità dei vincoli di comunione (ad esempio, apostati, eretici e scismatici²⁹), oppure altri gravi delitti canonici, senza essere stati pubblicamente riconciliati; essere notoriamente massoni o essersi iscritti pubblicamente ad altre associazioni con ideologie contrarie alla fede; aver promosso pubblicamente leggi o pratiche contrarie alla vita e alla dignità dell’uomo (aborto, eutanasia, fecondazione artificiale, sterilizzazione, ecc.) o alla dottrina cristiana sull’uomo e sulla famiglia (cambiamento di sesso, cosiddetto “matrimonio gay”, adozioni di bambini da parte di coppie dello stesso sesso, ecc.); appartenere in modo notorio ad organizzazioni terroristiche o ad associazioni criminali di stampo mafioso; essere promotore o titolare di attività gravemente immorali (tratta di persone, vendita di organi, madri in affitto, narcotraffico, prostituzione, pedofilia, pornografia, ecc.); e una lunga serie di attività che non è necessario né opportuno elencare. Forse conviene solo aggiungere la situazione di chi è stato giustamente condannato dallo Stato per delitti di una particolare gravità (terrorismo, pederastia, ecc.) e non ha dato segni di pentimento.

Si tratta, nella pratica, di situazioni di grave “povertà spirituale” o di “periferia morale”, che, tranne i casi stabiliti dalle norme penali della Chiesa, non comportano di per sé una pena canonica, ma sono comunque gravemente contrarie alla sana dottrina morale e non devono né possono essere ignorate dai pastori e dalla comunità cristiana. Al contrario, vanno considerate con la

²⁶ Cfr. can. 1184 § 1,3° CIC.

²⁷ Cfr. cann 915 e 1007 CIC.

²⁸ Cfr. cann. 712 e 877 CCEO. Agli effetti matrimoniali fino all’anno 2009 si adoperava anche la formula “separati dalla Chiesa cattolica con atto formale”: cfr. cann. 1086, 1117 e 1124 CIC, prima della loro modifica (cfr. BENEDETTO XVI, Lett. ap. in forma di M.P. *Omnium in mentem*, con la quale vengono mutate alcune norme del Codice di Diritto Canonico, 26 ottobre 2009, in AAS 102, 2010, 8-10).

²⁹ Tra questi possono essere considerati anche coloro che hanno chiesto formalmente di essere cancellati dal libro dei battesimi.

dovuta attenzione, non solo per il bene comune della Chiesa e della società civile, ma anzitutto per il bene dei fedeli che vi si trovano, i quali non solo non sono esclusi dalla Chiesa, ma hanno bisogno di una cura pastorale adeguata alle loro circostanze, che li aiuti a riconciliarsi con Dio e, se liberamente lo vogliono, a riprendere nuovamente, con tutta la gradualità necessaria in ogni caso, una posizione e un modo di vita conforme al Vangelo.

Sotto il profilo terminologico, vale la pena aggiungere che nel linguaggio pastorale appare più opportuno parlare di “fedeli in periferia morale o spirituale”, mentre nel linguaggio canonico sembra preferibile una terminologia più tecnica, come questa, ora proposta, di “fedeli in situazioni di manifesta indisposizione morale”.

6. LA NECESSITÀ DI UN METODO INTERDISCIPLINARE E DI UN APPROCCIO CANONICO-PASTORALE

Ovviamente per sviluppare e rendere operativo questo nuovo paradigma pastorale, non basta una sola disciplina; è necessario un approccio interdisciplinare. Indispensabile è l'apporto della teologia, morale e dogmatica, sia per riconoscere le condotte e i modi di vita che sono in contrasto “grave” con il Vangelo secondo i criteri della sana dottrina morale,³⁰ sia per valutare, con misericordia e verità, le modalità di partecipazione alla vita della Chiesa che sono compatibili e adeguate alla situazione di questi fedeli. Rilevante in questo campo è la dottrina sui sacramenti e la dottrina morale della Chiesa sul ruolo della coscienza individuale e sulla funzione dei pastori e dei confessori – con l'opportuno apporto di altri fedeli, in particolare parenti e amici – nella formazione della coscienza di coloro che, trovandosi in queste situazioni pensano di avere – come si suol dire – “la coscienza a posto” e chiedono di esercitare certe funzioni ecclesiali o di ricevere i sacramenti, senza il proposito di modificare la loro situazione.³¹

³⁰ Rivolgendosi ai parroci di Roma, Papa Francesco ha spiegato che, nel ministero della confessione, bisogna evitare posizioni rigoriste e lassiste e seguire la sana dottrina morale unita alla misericordia: «Che tra i confessori ci siano differenze di stile è normale, ma queste differenze non possono riguardare la sostanza, cioè la sana dottrina morale e la misericordia. Né il lassista né il rigorista rende testimonianza a Gesù Cristo, perché né l'uno né l'altro si fa carico della persona che incontra. Il rigorista si lava le mani: infatti la inchioda alla legge intesa in modo freddo e rigido; il lassista invece si lava le mani: solo apparentemente è misericordioso, ma in realtà non prende sul serio il problema di quella coscienza, minimizzando il peccato. La vera misericordia *si fa carico* della persona, la ascolta attentamente, si accosta con rispetto e con verità alla sua situazione, e la accompagna nel cammino della riconciliazione» (*Discorso ai parroci di Roma*, 6 marzo 2014, in *L'Osservatore Romano*, 7 marzo 2014, 8).

³¹ Come è stato detto (vedi *supra* nota 4), anche se solitamente si parla della Comunione eucaristica, il problema è praticamente lo stesso nei confronti degli altri sacramenti. Si pensi al caso di una coppia di omosessuali, promotori della cultura gay, che chiedono di ricevere il battesimo – o la confermazione – insieme al bambino che hanno adottato, senza avere però

Necessario è anche il contributo della teologia pastorale, per definire il tipo di approccio e le misure che i pastori dovranno adoperare per venire incontro a questi fedeli. Tuttavia, affinché queste misure siano conformi sia alla giustizia nel caso concreto, sia alla disciplina ecclesiastica, non può mancare il contributo del diritto canonico. Un contributo che non può consistere esclusivamente nel dare delle “norme” o “regole” di condotta – come potrebbe pensare chi abbia una visione normativista del diritto –, ma deve anzitutto valutare tutti i profili di giustizia, cercando di individuare tanto i diritti e i doveri dei fedeli in periferia morale, quanto i diritti e i doveri dei pastori e dell’insieme della comunità cristiana nei loro confronti. Proprio per questo motivo ho scelto di parlare di un nuovo paradigma “canonico-pastorale”, mettendo consapevolmente assieme due termini che indicano realtà diverse, ma che devono necessariamente andare insieme.³²

7. IL DIRITTO DEI FEDELI A UNA RISPOSTA PASTORALE
ADEGUATA ALLA LORO SITUAZIONE DA PARTE DEL PROPRIO VESCOVO
E DEL PROPRIO PARROCO
CON L’APPORTO DI TUTTA LA COMUNITÀ CRISTIANA

Prima di esaminare gli eventuali contenuti della pastorale con i fedeli in periferia morale conviene aggiungere una considerazione specificamente giuridico-canonica sul loro diritto ad una attenzione pastorale adeguata alla loro situazione. In effetti, è stato prima rilevato che questi fedeli hanno bisogno di una cura pastorale integrale che sia degna di questo nome, che li aiuti – se vogliono – nel cammino della riconciliazione. In realtà, non basta dire che ne hanno bisogno, occorre affermare con forza e pieno convincimento che ne hanno un “vero diritto”. Infatti, anche se questi fedeli si trovano in situazioni che oggettivamente contrastano con la vita cristiana, rimangono membri del popolo di Dio, e conservano pieno diritto a ricevere dai sacri

il proposito di cambiare la loro situazione. Oppure si pensi al caso, paradossale, di un mafioso che volesse diventare membro di un consiglio pastorale o presidente di una confraternita o al caso, per ora ipotetico, di un diacono permanente divorziato risposato che volesse esercitare il proprio ministero.

³² La complementarità e non opposizione tra pastorale e diritto è stata rilevata in numerose occasioni dagli ultimi Romani Pontefici nei loro discorsi annuali al Tribunale della Rota Romana, soprattutto per quanto riguarda la funzione del diritto nella pastorale familiare, ma si deve manifestare in tutte le attività della Chiesa: «La dimensione giuridica e la dimensione pastorale del ministero ecclesiale non sono in contrapposizione, perché entrambe concorrono alla realizzazione delle finalità e dell’unità di azione proprie della Chiesa» (FRANCESCO, *Discorso al Tribunale della Rota Romana*, 24 gennaio 2014, in *L’Osservatore Romano*, 25 gennaio 2014, 8). Cfr. anche GIOVANNI PAOLO II, *Discorso al Tribunale della Rota Romana*, 18 gennaio 1990, in AAS 82, 1990, pp. 872-877, in cui manifesta la dimensione di giustizia inerente a tutta l’azione pastorale e adopera l’espressione “giustizia pastorale” (cfr. *ibidem*, n. 4).

pastori – concretamente e con un titolo pienamente giuridico, dal proprio Vescovo e dal proprio parroco – e, in collaborazione con essi, dal resto della comunità cristiana una risposta pastorale che sia adeguata alla loro situazione e alle loro disposizioni.

Questo “diritto ad una risposta pastorale adeguata alla loro situazione e alle loro disposizioni” comporta concretamente che il pastore e, in collaborazione con esso, il resto della comunità cristiana non possono limitarsi a constatare che la situazione in cui si trova un determinato fedele è incompatibile con il Vangelo e a dichiarare, in modo quasi automatico, che “di conseguenza” *non* può ricevere la Comunione, *non* può partecipare a tali o quali attività, *non* può essere titolare di tali o quali cariche, e *non* può esercitare tali o quali diritti, ecc. Sarebbe una risposta non solo senza “carità pastorale” ma anche senza “giustizia pastorale”. In effetti, per essere davvero giusto e davvero pastorale, il pastore deve dare una risposta che sia adeguata alla situazione e alle disposizioni del fedele, una risposta, cioè, personalizzata e sostanzialmente positiva, attraverso la quale il fedele non si senta giudicato e condannato, bensì accolto, e “di conseguenza” gli venga anche proposto un percorso di accompagnamento pastorale adatto alle sue personali circostanze.

A questo proposito, vale la pena ricordare quanto afferma la vigente normativa canonica – in questo caso si può davvero parlare di normativa “canonico-pastorale” – circa la funzione di cura pastorale del parroco. Concretamente il can. 528 § 1 CIC dichiara:

«Il parroco è tenuto a fare in modo che la parola di Dio sia integralmente annunciata a coloro che si trovano nella parrocchia; perciò curi che i fedeli laici siano istruiti nelle verità della fede, soprattutto con l’omelia delle domeniche e delle feste di precetto e con l’istruzione catechetica; favorisca inoltre le attività che promuovono lo spirito evangelico, anche in ordine alla giustizia sociale; abbia cura speciale della formazione cattolica dei fanciulli e dei giovani; *si impegni in ogni modo, anche con la collaborazione dei fedeli, perché l’annuncio evangelico giunga anche a coloro che si sono allontanati dalla pratica religiosa o non professano la vera fede*».

E il can. 529 § 1 CIC aggiunge:

«Per poter adempiere diligentemente l’ufficio di pastore, *il parroco cerchi di conoscere i fedeli affidati alle sue cure; perciò visiti le famiglie, partecipando alle sollecitudini dei fedeli, soprattutto alle loro angosce e ai loro lutti, confortandoli nel Signore e, se hanno mancato in qualche cosa, correggendoli con prudenza; assista con traboccante carità gli ammalati, soprattutto quelli vicini alla morte, nutrendoli con sollecitudine dei sacramenti e raccomandandone l’anima a Dio; con speciale diligenza sia vicino ai poveri e agli ammalati, agli afflitti, a coloro che sono soli, agli esuli e a tutti coloro che attraversano particolari difficoltà*».

Sono testi che non hanno bisogno di particolari esegesi o commenti, e che indicano il parroco come diretto responsabile della cura pastorale dei fede-

li che si trovano in situazione di manifesta indisposizione morale. Appare ovvio che il loro contenuto è pienamente in linea con quanto auspicato dall'*Evangelii gaudium*.³³ E sono anche una risposta istituzionale al diritto dei fedeli di ricevere gli aiuti dei pastori, dichiarato dal Concilio e poi codificato nel can. 213 CIC:

«I laici, come tutti i fedeli, hanno il diritto di ricevere abbondantemente dai sacri pastori i beni spirituali della Chiesa, soprattutto gli aiuti della parola di Dio e dei sacramenti; ad essi quindi manifestino le loro necessità e i loro desideri con quella libertà e fiducia che si addice ai figli di Dio e ai fratelli in Cristo» (LG, 37).³⁴

Un diritto agli aiuti “abbondanti” dei pastori – in modo speciale del proprio Vescovo e del proprio parroco – che non solo non si perde quando i fedeli sono nel bisogno materiale e spirituale, ma deve essere corrisposto con ancora maggiore dedizione e intensità. Più concretamente, per quanto riguarda in modo specifico i sacramenti, è bene ricordare non solo il dovere dei ministri sacri di amministrarli a coloro che sono ben disposti, ma anche il dovere dei pastori d’anime e degli altri fedeli di curare che coloro che li chiedono siano preparati a riceverli nel modo più opportuno per ciascuno, come stabilisce il can. 843 CIC. Un canone di cui, solitamente, viene citato solo il primo dovere (cfr. § 1), mentre il secondo (cfr. § 2) rimane quasi sempre in ombra, nonostante entrambi i doveri siano strettamente connessi:

«§ 1. I ministri sacri non possono negare i sacramenti a coloro che li chiedano opportunamente, *siano ben disposti* e non ne abbiano dal diritto la proibizione di riceverli.

§ 2. I pastori d’anime e gli altri fedeli, ciascuno secondo i compiti che ha nella Chiesa, hanno il *dovere di curare che coloro che chiedono i sacramenti, siano preparati a riceverli mediante la dovuta evangelizzazione e formazione catechetica*, in conformità alle norme emanate dalla competente autorità».

8. SUGGERIMENTI PER UNA NUOVA PASTORALE DEI FEDELI IN PERIFERIA MORALE O SPIRITUALE

Affermato il diritto dei fedeli in periferia morale o spirituale ad una cura pastorale adeguata alle loro personali circostanze ed affermato anche il correlativo dovere dei pastori – specialmente del proprio Vescovo e del proprio parroco, con l’apporto degli altri fedeli – di adempiere la missione pastorale

³³ In effetti, non mancano in essa riferimenti espliciti alla responsabilità del Vescovo e del parroco e al ruolo della Chiesa particolare e della parrocchia: cfr. EG, 28-33; 38; 63; 81; 107; 145; 167; 175; 238.

³⁴ Va notato che il termine “abbondantemente”, adoperato dal Concilio nel dichiarare questo diritto, è purtroppo assente nel testo del can. 213 CIC: «I fedeli hanno il diritto di ricevere dai sacri Pastori gli aiuti derivanti dai beni spirituali della Chiesa, soprattutto dalla parola di Dio e dai sacramenti».

della Chiesa nei confronti di coloro che sono nel territorio della diocesi e della parrocchia, possiamo esaminare più in dettaglio i contenuti essenziali della cura pastorale dei fedeli in situazione di manifesta indisposizione morale.

8. 1. *Le otto tesi del cardinale Ratzinger sulla pastorale dei divorziati risposati*

A questo fine ritengo utile prendere come punto riferimento, ma riformulandola in un modo più “canonico e pastorale”, la dottrina ecclesiale sul modo di impostare la pastorale con i fedeli divorziati risposati, sintetizzata in “otto tesi” dal cardinale Ratzinger, allora Prefetto della CDF, nella parte II dell’*Introduzione* al volume *Sulla pastorale dei divorziati risposati*, a cui ci siamo riferiti in precedenza.³⁵ Ecco la formulazione delle otto tesi:

«1^a. I fedeli divorziati risposati si trovano in una situazione che contraddice oggettivamente l’indissolubilità del matrimonio.

2^a. I fedeli divorziati risposati rimangono membri del Popolo di Dio e devono sperimentare l’amore di Cristo e la vicinanza materna della Chiesa.

3^a. Come battezzati i fedeli divorziati risposati sono chiamati a partecipare attivamente alla vita della Chiesa, nella misura in cui questo è compatibile con la loro situazione oggettiva.

4^a. A motivo della loro situazione obiettiva i fedeli divorziati risposati non possono essere ammessi alla sacra comunione e neppure accedere di propria iniziativa alla mensa del Signore.

5^a. A motivo della loro situazione obiettiva i fedeli divorziati risposati non possono “esercitare certe responsabilità ecclesiali” (CCE, 1650).

6^a. Se i fedeli divorziati risposati si separano ovvero vivono come fratello e sorella, possono essere ammessi ai Sacramenti.

7^a. I fedeli divorziati risposati, che sono convinti soggettivamente della invalidità del loro matrimonio precedente, devono regolare la loro situazione in foro esterno.

8^a. I fedeli divorziati risposati non possono mai perdere la speranza di raggiungere la salvezza».³⁶

Anche se questa sintesi presenta due limiti, almeno per quanto riguarda la nostra proposta – quello di riferirsi solo ai fedeli divorziati e quello di avere uno scopo prevalentemente dottrinale, indirizzato cioè a dare indicazioni chiare su questioni dottrinali controverse –, non manca di sensibilità pastorale e ha il pregio di contenere non solo indicazioni “negative”, ma anche una serie di indicazioni “positive”, utili per guidare i pastori e le comunità cristiane in questa difficile materia. Non dimentichiamo, infatti, che questo

³⁵ Vedi *supra* nota 15.

³⁶ CDF, *Sulla pastorale dei fedeli divorziati...*, cit., 11-20. Sebbene la concreta formulazione delle otto tesi sia da attribuire al cardinale Ratzinger, il contenuto rispecchia la dottrina del Magistero, esposta principalmente in CCE e CIC, FC e AIF (vedi *supra* note 8 e 12).

volume – afferma nella *Presentazione* l'Arcivescovo Bertone, allora Segretario della CDF – fu pensato appunto come:

«un *Sussidio per i Pastori*, chiesto espressamente dal Sommo Pontefice Giovanni Paolo II per offrire ai Vescovi e ai Sacerdoti un aiuto nella difficile questione dell'accompagnamento pastorale dei fedeli divorziati risposati». ³⁷

D'altra parte, lo stesso cardinale Ratzinger afferma che quanto si dice a proposito dei fedeli divorziati si dovrebbe dire anche nei confronti di molte altre situazioni:

«In realtà – e questo oggi è praticamente dimenticato nella Chiesa – esistono anche molte altre situazioni, che si oppongono ad una degna e fruttuosa recezione della comunione. Nella predicazione e nella catechesi ciò dovrebbe essere richiamato molto di più e più chiaramente. Allora anche i fedeli divorziati risposati potrebbero comprendere più facilmente la loro situazione». ³⁸

Un'affermazione ancora pienamente valida, dopo sedici anni, che ha guidato il mio lavoro di docenza su questa problematica ed è anche alla base delle presenti riflessioni.

8. 2. *Le cinque indicazioni dell'Evangelii gaudium circa «l'accompagnamento personale dei processi di crescita»*

Insieme alle indicazioni dell'allora cardinale Ratzinger, ritengo anche particolarmente utili, per una adeguata impostazione della pastorale con i fedeli in periferia morale, le indicazioni di Papa Francesco nell'*Evangelii gaudium* circa «l'accompagnamento personale dei processi di crescita» (cfr. nn. 169-173). Sono cinque paragrafi in cui si condensa l'esperienza pastorale della Chiesa nei confronti delle persone che si sono allontanate dalla vita cristiana, espressa ora dal Magistero pontificio in un modo nuovo e positivo, come vere esigenze per la nostra epoca. Queste cinque indicazioni possono essere sintetizzati così:

1^a. Bisogna favorire con questi fedeli un incontro personale, caratterizzato dal rispetto, dalla delicatezza e dalla sensibilità pastorale, con sacerdoti, religiosi e laici che siano iniziati all'«arte dell'accompagnamento» (cfr. EG, 169).

2^a. Bisogna condurre questi fedeli sempre più verso Dio, fonte della vera libertà, in «un pellegrinaggio con Cristo verso il Padre» (cfr. EG, 170).

3^a. È necessario coltivare «la prudenza, la capacità di comprensione, l'arte di aspettare, la docilità allo Spirito Santo», «l'arte di ascoltare», per risvegliare, passo dopo passo, «il desiderio dell'ideale cristiano, l'ansia di rispondere pienamente all'amore

³⁷ CDF, *Sulla pastorale dei fedeli divorziati...*, cit., 5.

³⁸ *Ibidem*, 16. Il commento riguarda la 4^o tesi, ma si può applicare *mutatis mutandis* al resto.

di Dio e l'anelito di sviluppare il meglio di quanto Dio ha seminato nella propria vita», sempre «con una immensa pazienza» (cfr. EG, 171).

4^a. Riconoscendo che «la situazione di ogni soggetto davanti a Dio e alla sua vita di grazia è un mistero che nessuno può conoscere pienamente dall'esterno», si deve osservare che «il Vangelo ci propone di correggere e aiutare a crescere una persona a partire dal riconoscimento della malvagità oggettiva delle sue azioni, ma senza emettere giudizi sulla sua responsabilità e colpevolezza». Bisogna comunque «invitare sempre a volersi curare, a rialzarsi», cercando di «risvegliare in loro la fiducia, l'apertura e la disposizione a crescere» (cfr. EG, 172).

5^a. Bisogna accompagnare le persone, non verso l'intimismo o «la autorealizzazione isolata», bensì verso la missione evangelizzatrice (cfr. EG, 173).

8. 3. *I contenuti essenziali della pastorale dei fedeli in situazioni di manifesta indisposizione morale*

Seguendo come traccia le otto tesi del cardinale Ratzinger e le cinque indicazioni pastorali di Papa Francesco, cercherò ora di mettere in evidenza quelli che possono essere considerati i contenuti essenziali della pastorale dei fedeli in situazioni di manifesta indisposizione morale. Si tratta, in sostanza, di una serie di suggerimenti o indicazioni di natura canonico-pastorale che possano guidare un percorso graduale di accompagnamento di questi fedeli e dar luogo ad una nuova prassi pastorale nei loro confronti. Nuova, ovviamente, nel senso di “rinnovata”: come si vedrà subito non sono proposte rivoluzionarie, bensì suggerimenti che cercano di rispondere, con audacia e prudenza, all'invito di Papa Francesco a trovare “nuove strade” e “metodi creativi” (cfr. EG, 11), in linea comunque con la tradizione ecclesiale e fondati sulla misericordia e sulla sana dottrina morale. Va anche detto che, a differenza delle otto tesi del cardinale Ratzinger, lo scopo di questi suggerimenti è prevalentemente pratico e non propriamente dottrinale, anche se, ovviamente, la pastorale si fonda sulla dottrina.³⁹

Come contenuti essenziali di questo “percorso di accompagnamento dei fedeli in periferia morale” possono essere indicati i seguenti punti:

³⁹ A proposito del binomio “dottrina-pastorale” (parallelo al binomio “pastorale-diritto”, accennato in precedenza), conviene osservare che sebbene siano cose diverse, sono intimamente collegate. Non è possibile pensare a una pastorale senza dottrina, né al contrario. Di fatti, la dottrina della Chiesa ha un'intrinseca dimensione pastorale ed è anche *condicio sine qua non* di una prassi pastorale veramente ecclesiale. Solo una buona evangelizzazione è in grado di generare comunità cristiane in cui i fedeli siano ben guidati dai pastori verso la salvezza portata da Cristo. Non dimentichiamo che l'obiettivo principale dell'*Evangelii gaudium* è invitare tutti i cristiani a una “nuova tappa evangelizzatrice”, che deve esprimersi in un “annuncio rinnovato” (cfr. EG, 1 e 11), in evidente continuità con la chiamata dei suoi predecessori, da san Giovanni XXIII a Benedetto XVI, ad una nuova evangelizzazione. Ebbene, mi sembra ovvio che un “annuncio rinnovato” non può non essere preceduto, accompagnato e seguito da una “pastorale rinnovata”.

1°. Base di partenza è la consapevolezza che questi fedeli rimangono membri del Popolo di Dio e hanno bisogno di sentire la vicinanza materna della Chiesa, in modo che possano sperimentare la misericordia di Dio e ascoltare la sua chiamata a partecipare alla sua vita. A tale bisogno – che si traduce in un “vero diritto” – i pastori e tutta la comunità cristiana hanno il “dovere” di dare una risposta adeguata attraverso i canali più opportuni – non esclusi i mezzi di comunicazione sociale della Chiesa –, in modo che anche ai fedeli più lontani arrivi in modo efficace un messaggio di apertura e di vicinanza nei loro confronti.⁴⁰

2°. Si deve inoltre considerare che, finché rimangono lontani e non manifestano desiderio di riavvicinamento, questi fedeli hanno bisogno di essere personalmente raggiunti dai pastori e dalla comunità cristiana, secondo modalità che consentano loro di sentirsi interpellati nel rispetto della loro libertà e accolti nella specificità della loro situazione e delle loro disposizioni personali (cfr. EG, 114). A tale bisogno – che si traduce in un “vero diritto” – i pastori e tutta la comunità cristiana “devono” dare una risposta adeguata, attraverso i canali più opportuni, in particolare quei fedeli che, per parentela o amicizia, siano in grado di avvicinarli in un modo personale.⁴¹

3°. Allo stesso tempo, finché rimangono lontani ma forse incominciano a sentire il bisogno di riavvicinarsi, è necessario che questi fedeli siano aiutati, cordialmente e con sensibilità pastorale, a riconoscere che, sebbene la loro posizione o situazione di vita sia in contraddizione con il Vangelo, non possono mai perdere la speranza di raggiungere la salvezza, perché non mancherà loro l’aiuto di Dio, dei pastori e della comunità cristiana, di cui avranno bisogno, per superare gli ostacoli per adeguare la propria vita agli insegnamenti di Cristo.

4°. È importante che, in questa fase d’iniziale riavvicinamento, questi fedeli siano sempre più consapevoli che, in quanto battezzati, non sono affatto esclusi dalla Chiesa; sono anzi chiamati a partecipare attivamente alla sua vita in tutti i modi che siano compatibili con la loro situazione e le loro disposizioni. E che se hanno il “dovere” di raggiungere le disposizioni ne-

⁴⁰ Non ci si dovrebbe più permettere che questi fedeli, per il fatto di essere lontani, possano pensare seriamente che Dio e la Chiesa li rifiutano. Far arrivare a tutti un messaggio di apertura e di vicinanza non è una semplice strategia pastorale, è qualcosa che riguarda anche la giustizia: anche i più lontani hanno “diritto” di ricevere dalla Chiesa il messaggio della salvezza, e tutti i membri del Popolo di Dio hanno il “dovere” di annunciare e di portare la salvezza di Dio (cfr. EG, 114).

⁴¹ In questi incontri, oltre a tentare di capire le loro ragioni e le loro storie personali, si dovrebbe cercare, con delicatezza e rispetto, di aiutarli a capire la gravità e il contrasto con il Vangelo delle situazioni che hanno assunte, e si potrebbero avanzare amabilmente suggerimenti e proposte personalizzate perché possano riprendere, con la gradualità che sia più opportuna in ogni caso, una posizione e un modo di vita conforme alla fede.

cessarie per partecipare sempre più pienamente, hanno anche il “diritto” di essere aiutati in questo. Concretamente, finché la loro situazione rimane in oggettivo contrasto con il Vangelo, questi fedeli hanno bisogno di aiuto per trovare modi di partecipazione alla vita della Chiesa che siano adatti alle loro disposizioni. A questo bisogno – che si traduce in un “vero diritto” – i pastori e tutta la comunità cristiana “devono” dare una risposta adeguata, aiutando questi fedeli, secondo la situazione e le disposizioni di ciascuno, nell’ascolto della Parola di Dio, nella preghiera, nelle opere di carità, nell’educazione propria e dei propri figli nella fede cristiana, nello spirito e nelle opere di penitenza, nella frequentazione del sacrificio della Messa e delle altre azioni liturgiche, ecc.

5°. Se hanno incominciato o ripreso a partecipare alla vita della Chiesa, ma rimangono in situazioni di manifesta indisposizione morale, si deve ricordare che questi fedeli non sono “ancora” in grado di ricevere con frutto la Comunione eucaristica, gli altri sacramenti e gli altri beni spirituali della Chiesa.⁴² Tuttavia conservano il “diritto” di chiedere ai pastori di essere aiutati, nel modo più opportuno in ciascun caso, a raggiungere le disposizioni necessarie per ricevere con frutto i sacramenti (cfr. can. 843 § 2 CIC) e gli altri beni spirituali della Chiesa. Anche nel caso eventuale in cui siano stati privati penalmente dal diritto di riceverli, conservano il “diritto” di chiedere ai pastori di essere aiutati a raggiungere le disposizioni richieste per la remissione della pena. A questo bisogno – che, come si è appena detto, è un “vero diritto” – i pastori e tutta la comunità cristiana “devono” dare una risposta adeguata, cercando vie perché possano superare le situazioni in cui si trovano.

6°. In questa fase sarebbe imprudente – oltre che ingiusto, nei loro confronti e di tutta la comunità – che questi fedeli assumessero responsabilità ecclesiali che non sono “ancora” in grado di esercitare nel modo dovuto. Si pensi alle funzioni di catechista, d’insegnante di religione, di membro del consiglio pastorale diocesano o parrocchiale, di accolito, lettore o ministro straordinario della Comunione, di padrino, ecc.⁴³ È responsabilità e “dovere” dei

⁴² Possono comunque ricevere, come si dice nel numero precedente e nella misura delle loro disposizioni, alcuni beni spirituali – che li aiuteranno nel loro processo di conversione e di guarigione spirituale – se partecipano con devozione alla Santa Messa, anche se non ricevono la Comunione, ad altre azioni liturgiche, ecc.

⁴³ Non si tratta di discriminare nessuno ma di avere buon senso. A proposito della sua 5ª tesi, affermava il cardinale Ratzinger: «Anche su questo punto non si può obiettare che i fedeli interessati vengono discriminati. Si tratta piuttosto di conseguenze intrinseche alla loro oggettiva situazione di vita. Al riguardo il bene comune della Chiesa esige che si eviti la confusione ed in ogni caso un possibile scandalo. D’altra parte anche in questa problematica la questione non può essere ristretta unilateralmente ai fedeli divorziati risposati, ma deve essere affrontata in modo più profondo e più ampio» (CDF, *Sulla pastorale dei fedeli divorziati...*, cit., 17).

pastori spiegare con delicatezza ai fedeli coinvolti che una volta superate le situazioni di incompatibilità saranno in grado di esercitare tali funzioni. Anche in questo punto non si tratta di “negare, senza aggiungere altro”, ma di “differire” fino al momento in cui saranno in grado di assumere responsabilità ecclesiali.

7°. Man mano questi fedeli saranno sempre più inseriti nella vita della Chiesa sarà anche più facile che possano comprendere la necessità di superare le posizioni o situazioni di vita che sono in grave contrasto con il Vangelo. In tale caso, se confortati dalla grazia di Dio, arrivano alla decisione di superare tali situazioni e fanno propositi efficaci in questo senso, bisognerà che i pastori e tutta la comunità cristiana sappiano accompagnare questa decisione, in modo che possano portarla a compimento nei tempi e nelle modalità più opportune in ogni caso.⁴⁴ Tra l'altro si dovrà tener conto del tipo di situazione in contrasto con il Vangelo e del suo grado di notorietà per stabilire i modi in cui dovrà essere raggiunta una nuova situazione conforme al Vangelo.

8°. Coloro che sono ormai decisi a vivere in conformità con il Vangelo, hanno bisogno di essere riconciliati con Dio e con la Chiesa. A questo fine dovranno accostarsi al sacramento della penitenza dove, oltre al perdono di Dio, potranno anche ricevere dal confessore indicazioni personalizzate sul modo di impostare la ripresa della vita cristiana nel modo più opportuno per ciascuno e tenendo conto di tutte le circostanze del caso.⁴⁵ A questo bisogno di riconciliazione – che si traduce in un “vero diritto” – i pastori, in particolare i confessori, “dovranno” offrire una risposta adeguata come ministri della misericordia di Dio, dando indicazioni personalizzate sul modo di adeguare la propria vita al Vangelo, sul modo di riparare lo scandalo e gli eventuali danni causati, ecc.

9°. Una volta riconciliati attraverso il sacramento della penitenza, questi fedeli non sono più in situazione di manifesta indisposizione morale, ma avranno ancora bisogno di essere aiutati nel cammino di fede per consolidare i loro propositi, per essere in grado di superare le eventuali conseguenze della loro precedente situazione, e per diventare – come tutti gli altri fedeli – discepoli missionari (cfr. EG, 119-121).

⁴⁴ Questo comporterà anzitutto l'opportuno pentimento delle colpe personali che ci siano state nel passato, che deve essere accompagnato dal proposito di riparare i danni provocati e dalla decisione di adeguare la propria vita agli insegnamenti del Vangelo.

⁴⁵ Se si tratta, ad esempio, di iscritti alla massoneria, dovranno impegnarsi a chiedere la cancellazione della loro iscrizione e a riparare il possibile scandalo; se sono politici che hanno fatto sistematica campagna in favore di leggi permissive sull'aborto o l'eutanasia, dovranno impegnarsi a rettificare; se sono fedeli in situazione matrimoniale irregolare, dovranno impegnarsi a vivere in modo conforme alla morale cristiana finché non sarà possibile regolarizzare la loro situazione; ecc.

Sicuramente si potrebbero aggiungere altre indicazioni.⁴⁶ Tuttavia queste mi sembrano le più significative. Sono persuaso che a tutto questo si riferisce Papa Francesco quando parla di una Chiesa “con le porte aperte”, che non è né può essere “una dogana”, e di pastori che non sono “controllori” della grazia ma “facilitatori” (cfr. EG, 46-47); pastori che grazie alla loro «personale esperienza di lasciarsi accompagnare e curare» hanno imparato ad «essere pazienti e comprensivi con gli altri» e sono «in grado di trovare i modi per risvegliare in loro la fiducia, l’apertura e la disposizione a crescere» (EG, 172). E tutto ciò non è solo espressione di “carità pastorale”, ma anche di “giustizia pastorale”.

⁴⁶ Ad esempio il ruolo davvero essenziale, insieme alla comunità parrocchiale, della famiglia in ogni percorso di accompagnamento pastorale. Un ruolo che – secondo me – dovrebbe essere messo nel dovuto risalto nei lavori del Sinodo dei Vescovi circa *La vocazione e la missione della famiglia nella Chiesa e nel mondo contemporaneo*, affinché le famiglie cristiane, in collaborazione con i pastori, diventino soggetti attivi, e non meramente passivi, dell’azione pastorale della Chiesa.

GIURISPRUDENZA

TRIBUNALE APOSTOLICO DELLA ROTA ROMANA. – Nullità del matrimonio. Esclusione del bonum coniugum e del bonum prolis – Sentenza definitiva, 26 febbraio 2013 (A. 62/2013) – Heredia Esteban, Ponente.*

Matrimonio – Oggetto del consenso matrimoniale – Ordinazione ai fini – Esclusione del bonum coniugum.

L'ORIGINE del matrimonio, istituto di diritto naturale, va individuata nella stessa natura dell'uomo creato da Dio. Solo indagando su tale realtà è possibile comprenderne l'essenza, le proprietà ed i fini. Di conseguenza, una falsa concezione antropologica comporta inesorabilmente una visione distorta dell'unione coniugale (n. 4).

Mediante il consenso i nubenti, attualizzando le potenzialità proprie dell'essere-uomo e dell'essere-donna, danno origine al matrimonio in quanto vincolo giuridico naturale. Tale vincolo di partecipazione e comunione non è un elemento estrinseco, ma si identifica con gli stessi sposi che, essendo vincolati, costituiscono “una sola carne”. L'oggetto del consenso è dunque accogliere l'altro/a come marito/moglie, ovvero costituirsi come sposi (nn. 5-7).

La “ordinatio ad fines” è elemento essenziale del matrimonio che specifica l'unione coniugale rispetto ad ogni altra forma di società. Il bonum coniugum ed il bonum prolis sono tra loro intimamente connessi, al punto che non possono essere separati: ognuno esige l'altro e coopera alla sua realizzazione. Si tratta di un'unica realtà che contiene in sé una duplice dimensione dinamica. Non è essenziale però che tali fini vengano concretamente raggiunti, poiché la realizzazione del consorzio coniugale dipende da molte vicissitudini e soprattutto dalla libertà umana in tutta la sua grandezza e miseria. Dunque è sbagliato dedurre la nullità del matrimonio semplicemente dal suo fallimento, cioè dal fatto che il bene dei coniugi di fatto non è stato raggiunto (nn. 8-11).

Oltre alle tradizionali fattispecie di esclusione dei beni agostiniani (che comportano sempre una grave lesione anche del bonum coniugum), è compito della giurisprudenza individuare quei casi in cui possa verificarsi direttamente l'esclusione del bene dei coniugi. Poiché il matrimonio è un'unione di due persone in quanto tali, si

* Vedi alla fine della sentenza il commento di F. CATOZZELLA, *I presupposti per un'adeguata comprensione del bonum coniugum in una recente sentenza rotale*.

richiede il riconoscimento della dignità personale del coniuge e della sua condizione di totale uguaglianza; pertanto qualunque volontà prenuziale che rifiuta l'altro in quanto coniuge oppure lo riduce a semplice strumento della propria soddisfazione impedisce la nascita del matrimonio. La giurisprudenza deve ancora indagare circa l'incidenza che l'assenza di fede può avere sull'eventuale esclusione del *bonum coniugum* (nn. 12-14).

1. – *FACTISPECIES* – Caia, in hoc iudicio Actrix, duodetricesimum annum agens, anno 1990 Titium cognovit, quattuor et triginta annorum virum, et cito iuvenes amore flagraverunt. Post felicem sponsaliciam relationem, Caia et Titius die 10 augustii 1991 in Ecclesia Sancto I dicata in Archidioecesi X matrimonium rite celebraverunt.

Caia commoravisse, ante nuptias, in Republica Panamensi, dum Titium domicilium in Foederatis Civitatibus Americae Septentrionalis habuisse adnotandum est: quam ob rem sponsalia et matrimonium difficultates quasdam invenerunt. Potissimum, post nuptias, ob vices ad civitatem adsequendam pertinentes, iuvenes seorsus commoraverunt, et tantum post duos annos inter se convenerunt. Ad hoc, mulier fastidia prolis se timuisse adfirmat. Post sexennium, matrimonium, nulla prole recreatum, naufragavit et divortium coram Tribunali civili, viro petente, declaratum est.

2. Caia, apud Tribunal Ecclesiasticum Y libello oblato die 11 aprilis 2005, declarationem nullitatis coniugii postulavit ob: “*Grave lack of due discretion concerning the essential rights and obligations of matrimony which are to be mutually given and accepted on the part of both or either party (can. 1095 2°). Defective convalidation on the part of the man (can. 1160)*”.

Tribunali constituto, die 2 decembris 2005 dubium ita definitum est: “*Whether the marriage of Caia, Petitioner, and Titius, Respondent, is invalid on the grounds of Grave Lack of Due Discretion on Petitioner; and/or Defective Consent and/or Simulation on the Respondent*”.

Pars conventa, rite citata comparuit coram Tribunali et utrumque caput nullitatis additum fundamento gaudere acerrime denegavit. Instructio expleta est per excussionem mulieris actricis, viri conventi quidem et testium. Post causae instructionem, Actrice petente, die 13 octobris 2006 dubium ita modificatum est: “*Whether the marriage of Caia, Petitioner, and Titius, Respondent, is invalid on the grounds of Grave Lack of Due Discretion of judgement on the part of Petitioner and/or the Respondent; and/or Defective Consent and/or Simulation on the part of the Respondent; and/or partial simulation by means of the exclusion of the bonum coniugum on the part of either or both of the parties*”.

Deinde, die 9 februarii 2007, dubium rursus ita modificatum est: “*Whether the marriage of Caia, Petitioner, and Titius, Respondent, is invalid on the grounds of Partial Simulation by means of the exclusion of the Bonum Coniugum on the part*

of the Respondent; and/or Partial simulation by means of the exclusion of Bonum Proles on the part of the Petitioner”.

Post supplementum instructionis, acta causae publicata sunt. Sententia in primo iudicii gradu diei 12 iunii 2007 dubio definito ita respondit: “*IN THE NEGATIVE on the Ground of Partial Simulation of the bonum coniugum on the Part of the respondent under Canon 1101 § 2. That is to say, the nullity of the marriage of Caia and Titius is not proven on the ground of partial simulation of the bonum coniugum on the part of the Respondent under Canon 1101 § 2 and, IN THE AFFIRMATIVE on the Ground of Partial Simulation of the bonum proles on the Part of the Petitioner under Canon 1101 § 2. That is to say, the nullity of the marriage of Caia and Titius is proven on the ground of partial simulation of the bonum proles on the part of the Petitioner under Canon 1101 § 2. Therefore, the nullity of the marriage of Caia and Titius has been proven by the Petitioner”.*

3. Quam ob rem vir conventus, die 7 iulii 2007, appellationem interposuit coram hoc Apostolico Tribunali, ad infirmandam Sententiam in primo iudicii gradu prolatam. Acta causae pervenerunt ad Apostolicum Tribunal Romanae Rotae ex can. 1682 § 2 pro confirmanda per decretum Sententia a Tribunali Ecclesiastico Y lata, vel pro admissione causae ad ordinarium examen novi gradus.

Turno Rotali constituto, decreto diei 11 aprilis 2008 causa ad ordinarium secundi gradus examen admissa est. Die 24 iunii 2009 R.P.D. Ponens statuit dubium esse disceptandum sequenti sub formula: “*An constet de matrimonii nullitate, in casu, ob exclusum bonum coniugum ex parte viri conventi et/vel ob exclusum bonum proles ex parte mulieris actricis”.*

Supplemento instructorio per auditionem partis actricis et testium eius peracto, acta causae publicata sunt, ac dubio supra relato nunc, in secundo iudicii gradu, respondendum venit.

4. – *IN IURE* – Matrimonium est institutum naturalis iuris, haud productum vel inventio culturae alicuius temporis historici vel concretae civitatis, et praecedit quamcumque activitatem legalem vel legislatricem; uti opportune adnotatum est, “*ni la legalidad ni la legislación crean el matrimonio*” (J. Hervada, *Diálogos sobre el amor y el matrimonio*, Pamplona 2007, p. 191). Illud incisum est in ipsa natura hominis (in sua essentia), quare ut apte intelligi possit eiusdem origo, essentia, proprietates et fines necesse est humanam naturam attente indagare. Certo certius ubicumque adsint homines, ibi et matrimonium invenies nam haec est forma naturalis magis perfecta unionis inter duas personas in virilitate et femineitate, et contextus naturalis magis idoneus ad procreationem et formationem hominum. Aliis verbis, origo matrimonii invenitur in ipsa natura humana et secundum eam constituitur illa unio viri et mulieris, quae propriae dignitati personae rationalis et liberae melius competit. Recta comprehensio instituti matrimonii exigit rectam in-

tellectionem personae, eiusdem naturae et relationem inter utramque. Falsa autem vel erronea aut incompleta conceptio anthropologica inexorabiliter et falsum vel erroneum conceptum matrimonii gignit. Utcumque pro nubentibus christifidelibus, haud existit aliud matrimonium nisi illud naturale inter virum et feminam, a Deo conditum et a Christo Domino ad sacramenti dignitatem evectum.

5. Cum in illa intima unione unaquaeque pars contrahens, quae sese alteri donat et ab ea recipitur, persona sit, ideoque libera et compos sui, ex iure naturali tantummodo per mutuum et liberum consensum inter sponso datum pactum coniugale effici potest. Vigens Lex canonica in can. 1057 § 1 id ita exprimit: *“Matrimonium facit partium consensus, inter personas iure habiles legitime manifestatus, qui nulla humana potestate suppleri valet”*. Notandum est quod unio quam contrahentes hic et nunc sua voluntate constituunt, reapse haud est creatio eorum: illi in actum ponunt id quod iam in potentia in propria natura personae-viri et personae-mulieris insitum erat; ipsi nunc concrete vinculum matrimoniale perficiunt quod iam praedeterminatum erat in ipsa natura in complementarietate propriae diversitatis sexualis. Ad rem, Beatus Ioannes Paulus II, in Allocutione ad Rotam Romanam diei 1 februarii 2001, ita docebat: *“Certo, il vincolo è causato dal consenso, cioè da un atto di volontà dell’uomo e della donna; ma tale consenso attualizza una potenza già esistente nella natura dell’uomo e della donna”* (AAS 93 [2001], p. 362, n. 5). Utcumque, hoc haud significat quod contrahere matrimonium sit veluti quaedam adhaesio cuidam institutioni a lege institutae, sed quod Deus matrimonium instituit in ordine essentiae, etsi solum vir et mulier, per consensum matrimonialem, hoc matrimonium in ordine existenciali constituere valent.

Unitas matrimonialis, quae inter possibles formas unionis inter personas maxima est, in libero consensu causam efficientem habet et perficitur vinculo iuridico, quod coniungit quae in natura coniugabilia erant, id est potentias naturales relate ad distinctionem sexualem in mutua ordinatione inter virum et mulierem stantes. Quare, matrimonium nunquam potest esse vinculum servitutis, sed consequentia naturalis et iustus effectus responsabilis libertatis. S. Ambrosius dicebat: *“Certo matrimonium est vinculum amoris, sed vinculum”*. Sic matrimonium describi potest uti consortium totius vitae quo vir et mulier propter vinculum iuridicum sibi ad invicem pertinent. At iterum notandum est tale vinculum iuridicum ortum ex traditione mutui consensus haud esse creationem originalem contrahentium sed vinculum a natura iam praevisum. Etenim, tantummodo propter vinculum iuridicum naturale effici potest illa integratio viri et mulieris per communicationem et participationem in altero. Perbelle talis unio in Genesi his verbis exprimitur: *“Et erunt in carnem unam”* (Gen. 2,24). Quod a Christo Domino in Novo Testamento sancitum est: *“Et erunt duo in carne una”* (Math. 19,5). Itaque, unio vel vincu-

lum matrimoniale haud est elementum extrinsecum sponsis sed ipsi sponsi utpote vinculati unam carnem constituentes. Quod et consequentias iuridicas magni momenti producit relate ad aspectus personalisticos matrimonii: eiusdem valor iuridicus realitati interpersonalii haud contraponitur, seu est dimensio vere intrinseca eidem unioni.

6. Functio consensus est *alterum/alteram prehendere uti sponsum/sponsam*, velle *hic et nunc* illum/illam uti talem, unitatem propriae naturae in actum ponendo quae iam erat in potentia; quare obiectum verum et immediatum consensus est *persona alterius* in quantum vir et in quantum mulier, in sua coniugalitate. Per pactum coniugale persona-mulier sese uti sponsam viro et persona-vir sese uti sponsum mulieri tradit ac talis ab altero/altera recipitur in sua coniugabilitate, in suis potentiis naturalibus diversi sexus, ad fines matrimonii ordinatis. Sic vinculum coniugale vi iuris naturalis constituitur. Etenim, can. 1057 § 2 sic recitat: “*Consensus matrimonialis est actus voluntatis, quo vir et mulier foedere irrevocabili sese mutuo tradunt et accipiunt ad constituendum matrimonium*”. Aliis verbis, obiectum consensus est constitutio contrahentium uti sponsi, uti communitas coniugalis, quae, utpote realitas naturalis, in principio, in quacumque persona sive capacitatem sive praedispositionem ad eam constituendam praesupponit. Itaque, consensus dari nequit absente voluntate unius vel utriusque contrahentis neque matrimonialis erit si voluntas haud dirigatur ad constituendum consortium totius vitae. Obiectum consensus ab ipsa natura datur, non est creatio quaedam nubentium, nam non est in eorum disponibilitate.

7. Cum vir et mulier coniuncti in matrimonio “una sola caro” sint, eo ipso vocantur ad constituendam veram communitatem vitae et amoris, expressionem existentialem vel perfectionem actualem essentiae matrimonii. Agitur de unione in naturis (natura dicitur principium operationis), de unione potentiarum naturalium viri et mulieris, qui, utpote contrahentes-sponsi, fiunt mutui co-participes et co-possidentes in his quae ad femineitatem et virilitatem uniuscuiusque consortis respiciunt. Haec unio et unitas secumfert amorem plenum et ad totam consortis personam dirigitur. Ita essentia matrimonii in concreto evolvitur et cum in esse coniuges sint, sibi ad invicem in operibus sese debent (nam *operari sequitur esse*), in perpetuitate et exclusivitate. Utcumque, haec communitas vitae et amoris, quae consortii coniugalis propria est, intelligi nequit tamquam merum factum existentiale, sed in unitate indolis iuridicae fundata, seu in unitate naturae. Ad rem, Papa Ioannes Paulus II, ample in Allocutione ad Rotam Romanam diei 1 februarii 2001, edocebat: “*Il consortium totius vitae esige la reciproca donazione degli sposi (CIC, can. 1057 § 2; CCEO, can. 817 § 1). Ma tale donazione personale ha bisogno di un principio di specificità e di un fondamento permanente. La considerazione naturale del matrimonio ci fa vedere che i coniugi si uniscono precisamente*

in quanto persone tra cui esiste la diversità sessuale, con tutta la ricchezza anche spirituale che questa diversità possiede a livello umano. Gli sposi si uniscono in quanto persona-uomo ed in quanto persona-donna. Il riferimento alla dimensione naturale della loro mascolinità e femminilità è decisivo per comprendere l'essenza del matrimonio. Il legame personale del coniugio viene a instaurarsi proprio al livello naturale della modalità maschile o femminile dell'essere persona umana" (AAS 93 [2001], p. 361, n. 5).

Oportet discernere matrimonium a convictu coniugali qui est autem realizatio huius matrimonii concreti. Omnia iura et officia coniugalia ab essentia, proprietatibus et finibus matrimonii scitent. Consortes "una caro" fiunt et sic proprias vitas et sortes coniungunt, in unitate naturae. Hoc modo, iura et officia matrimonialia iuris naturalis sunt. Denique, matrimonium est etiam commune "pro-iectum vitae", cuius concretio obiectiva obtinetur utraque parte bonum coniugale et procreationis ac educationis filiorum mutuo quarente. Hac in materia, in documento Pontificii Consilii pro Familia, diei 26 iulii 2000, sub titulo *Familia, matrimonio e unioni di fatto*, ad n. 21 sic legitur: "Il matrimonio [...] è unione tra una donna e un uomo, in quanto tali, nella totalità del loro essere maschile e femminile [...] il suo contenuto specifico è determinato dalla struttura dell'essere umano, donna e uomo, e cioè donazione reciproca e trasmissione della vita. Questo dono di sé in tutta la dimensione complementare della donna e dell'uomo, con la volontà di doversi l'uno all'altro in giustizia, si chiama coniugalità, e i contraenti si costituiscono quindi in coniugi" (in *Enchiridion Vaticanum*, vol. 19, Bologna 2004, p. 626). Possumus, itaque, concludere quod "la esencia del matrimonio es el hombre y la mujer unidos, mientras que el vínculo es el principio formal de la esencia del matrimonio, siendo el principio material el varón y la mujer" (J. Hervada, *La identidad del matrimonio*, in Id., *Una caro. Escritos sobre el matrimonio*, Pamplona 2000, p. 615).

8. Vigens Codex, in can. 1055 § 1 descriptionem essentialem instituti matrimonialis praebet, includens in ea relationem inter essentiam unionis coniugalis et eiusdem fines específicos: "*Matrimoniale foedus, quo vir et mulier inter se totius vitae consortium constituunt, indole sua naturali ad bonum coniugum atque ad prolis generationem et educationem ordinatum, a Christo Domino ad sacramenti dignitatem inter baptizatos evectum est*". In genere, dici potest fines vel causas finales relate ad concretum ens vel substantiam esse huic elementa extrinseca (id est, non sunt elementum constitutivum eiusdem essentiae), sed "ordinatio ad fines" est elementum informans essentiam realitatis coniugalis et ideo est elementum constitutivum essentiae matrimonii eo quod uti elementum formale specificat unionem coniugalem relate ad alias formas unionis vel societatis. Inclusio boni coniugum inter elementa essentialia matrimonii erat principium aperte praesens in laboribus praepparatoriis novae codificationis ("*Ordinatio matrimonii ad bonum coniugum est revera elementum*

essentiale foederis matrimonialis, minime vero finis subiectivus nupturientis”, in *Communicationes* 15 [1983], p. 221), et hodie a doctrina et iurisprudencia plene receptum. Sic, exempli gratia, recte docet una coram Civili: “*Ordinatio matrimonii ad bonum coniugum, cum sit elementum matrimonii essenziale, obiectum essenziale consensus constituit*” (dec. diei 8 novembris 2000, RRDec., vol. XCII, p. 613, n. 6).

9. Oblivisci nequit textum codicalem a quo discursus circa bonum coniugum oritur claram referentiam facere ad indolem naturalem matrimonii: consortium totius vitae est “*indole sua naturali ad bonum coniugum atque ad prolis generationem et educationem ordinatum*” (CIC, can. 1055 § 1; CCEO, can. 776 § 1). Ipse Ioannes Paulus II in citato discursu hanc ordinationem naturalem sic commentabatur: “*L’ordinazione alle finalità naturali del matrimonio – il bene dei coniugi e la procreazione ed educazione della prole – è intrinsecamente presente nella mascolinità e nella femminilità. Quest’indole teleologica è decisiva per comprendere la dimensione naturale dell’unione. In questo senso, l’indole naturale del matrimonio si comprende meglio quando non la si separa dalla famiglia. Matrimonio e famiglia sono inseparabili, perché la mascolinità e la femminilità delle persone sposate sono costitutivamente aperte al dono dei figli. Senza tale apertura nemmeno ci potrebbe essere un bene dei coniugi degno di tal nome*” (Allocutio ad Romanam Rotam, diei 1 februarii 2001, cit., p. 361, n. 5).

Et in una coram infrascripto, diei 29 octobris 2012, ad rem legitur: “Itaque, ex dictis concludi potest quod matrimonium est id quod est ratione suorum finium. Tales fines ad essentialiam matrimonii pertinent. Haud adduntur ab extrinseco, neque ab essentialia distinguuntur, sed suam structuram teleologicam constituunt, suam directionem naturalem. “*En este sentido, la finalidad no es otra cosa que la misma esencia del consorcio conyugal vista en orden dinámico: es el matrimonio mismo en acción*” (P.J. Viladrich, *El consentimiento matrimonial*, Pamplona 1998, p. 230). Exhibent essentialiam sub prospectu dinamico (in motu, in actione), quia essentialia est principium specifici operandi matrimonii ad attingendum bonum quod eidem convenit qua unioni viri et mulieris. Hoc est significatum quod Codex, recolens terminologiam Concilii Vaticani II, exprimit cum asserit quod consortium totius vitae quod constituunt coniuges per foedus matrimoniale est “*indole sua naturali ad bonum coniugum atque ad prolis generationem et educationem ordinatum*” (can. 1055 § 1), fines qui sunt inter se connexi et coordinati quin separari possint. Unusquisque finis alterum exigit, et ad suam realizationem collaborat. Haud agitur veluti de duabus partibus separatis vel superpositis, sed de una tantum realitate – consortio ab utroque coniuge constituto – quae ex natura sua illam duplicem dimensionem progressus vitalis continet: relatio propria coniugum, bonum integrale alterius quaerens, exigit donationem et acceptionem integram dimensionis “sexuatae” uniuscuiusque consortis, et consequenter potentia-

lem paternitatem et maternitatem eius. Quaerere bonum coniugum (mutuum adiutorium, compenetratio affectiva et solidalis inter eos) haud est possibile sine ordinatione ad prolem, id est sine apertura ad generationem (et educationem) filiorum. Immo, bonum coniugum secum fert ordinationem ad prolem. Secus, haud datur bonum coniugum secundum ordinationem naturalem matrimonii. Itemque, haud possibile erit quaerere bonum prolis, veluti praescindendo a persona coniugis seu a suo bono; aut intentio filium generandi simpliciter ad sibi providendum haerem vel aliquem qui suip-sius continuitatem repraesentet, omnino sine consideratione personae alterius coniugis, qui hoc modo uti merum instrumentum vel medium ad talem finem obtinendum tractatus esset. Breviter, fines, omnes, matrimonii inter se connexi et harmonice coordinati et complementares sunt in unitate matrimonii, ac non est possibilis exclusio alicuius. Quare, si in ineundo pactu coniugali aliquis finis excluditur, matrimonium nullum est. In praesenti causa, agitur de exclusione ordinationis ad bonum coniugum uti elementum essenziale ipsius vinculi” (*Paulapolitana et Minneapolitana*, A. 148/2012, n. 7).

10. Praemissis his observationibus circa essentiam matrimonii, nunc aliqua dicere oportet de capitibus nullitatis in causa adductis. Ut de hypothetica exclusione ordinationis naturalis ad bonum coniugum aequae iudicari possit, necesse est ad momentum historicum emissionis consensus redire ut verificetur an reapse exclusio talis ordinationis ex parte alterutrius vel utriusque partis positivo actu voluntatis peracta esset. Non dubitamus de necessitate examinandi convictum matrimoniale, sed hoc haud dubie unde profecti sumus non potest in recessu collocare vel deminuere gravitatem firmi matrimonialis consensus qui est unum momentum maximum in quo adesse debet fortiter actus voluntatis simulatorius. Quare, attente vitanda est confusio inter validum vinculum naturale ortum ex consensu a contrahentibus emisso et convictum matrimoniale ab ipsis historice et existentialiter constructum. Quod significat iuridicam unitatem vel firmam coniunctionem coniugum in unum confluentium, quae extant e condicione coniugali, oportet congruere sicut necessarium exitum coniunctionis vel perfectionis dynamicae eorum vitae in illo complemento ac mutua emendatione quae consistit in potentialitate viri mulierisque. Talis naturalis ordinatio ad bonum coniugum partem obiecti consensus matrimonialis (causae efficientis) constituit atque respicit illud “minimum” quod contrahentes velle debent ut inter eos validum foedus nasci possit. Iam vero realizatio practica convictus coniugalis a pluribus vicissitudinibus, sat difficilis praevisionis in tempore, ac praesertim a propria libertate hominis, in tota sua magnanimitate simulque et misera condicione, pendet. Etenim, condicio sponsorum haud perficitur “automaticae” ob merum factum emissionis consensus sed eorum sortes pari passu cum dignitate libertatis humanae currunt, quae evidenter periculis

haud immunis est ac, etsi verum sit principium *operari sequitur esse*, homo potest validum matrimonium contrahere sed, ob fragilitatem, potest etiam, exempli gratia, illa opera, quae debuisset, non adimplere. Itaque, consortes coniugium pessumdare possunt, quin unio coniugalis ab eis formata destruat.

11. Uti supra dictum, fines matrimonii, utpote “ordinationes essentialiae” semper adsunt in vero matrimonio, praetermisso facto quod iidem obtenti sint vel minus et mensura qua ad effectum perducti sint. Itaque, fallax tenenda est argumentatio quae simpliciter a ruina matrimonii in nullitatem eiusdem concludit quia bonum coniugum uti communitas vitae et amoris haud obtentum est. Nonnunquam theses eiusmodi quis fundare velle videretur in visione personalistica Concilii Vaticani II, et iuxta talem conceptionem matrimonium nullum declarandum esset propter bonum personarum. Adversus talem fallaciam Papa Ioannes Paulus II, in Allocutione ad Rotam Romanam diei 27 ianuarii 1997, admonebat: “*In una prospettiva di autentico personalismo, l’insegnamento della Chiesa implica l’affermazione della possibilità della costituzione del matrimonio quale vincolo indissolubile tra le persone dei coniugi, essenzialmente indirizzato al bene dei coniugi stessi e dei figli. Di conseguenza, contrasterebbe con una vera dimensione personalistica quella concezione dell’unione coniugale che, mettendo in dubbio tale possibilità, portasse alla negazione dell’esistenza del matrimonio ogniqualvolta siano sorti dei problemi nella convivenza*” (AAS 89 [1997], p. 488, n. 4). Et sententia rotalis coram Stankiewicz, diei 28 novembris 1997, huius difficultatis plene conscia sese praebet cum adnotat: “*Monemur... [bonum coniugum] non respicere elementa accidentalialia vitae coniugalis, prout felicem modum ducendi communionem vitae, perfectam harmoniam inter partes, demptis ideo diversitate characterum, indolis, educationis, vitae perspectivae, sensibilitate uniuscuiusque, gradu peculiaris amoris, etc.*” (RRDec., vol. LXXXIII, p. 348, n. 11).

Etiam Papa Benedictus XVI animadvertibat: “*In relazione a tale esclusione [boni coniugum] sembra ripetersi lo stesso pericolo che minaccia la retta applicazione delle norme sull’incapacità, e cioè quello di cercare dei motivi di nullità nei comportamenti che non riguardano la costituzione del vincolo coniugale bensì la sua realizzazione nella vita. Bisogna resistere alla tentazione di trasformare le semplici mancanze degli sposi nella loro esistenza coniugale in difetti di consenso. La vera esclusione può verificarsi infatti solo quando viene intaccata l’ordinazione al bene dei coniugi, esclusa con un atto positivo di volontà. Senz’altro sono del tutto eccezionali i casi in cui viene a mancare il riconoscimento dell’altro come coniuge, oppure viene esclusa l’ordinazione essenziale della comunità di vita coniugale al bene dell’altro. La precisazione di queste ipotesi di esclusione del bonum coniugum dovrà essere attentamente vagliata dalla giurisprudenza della Rota Romana*” (Allocutio ad Romanam Rotam, diei 22 ianuarii 2011, AAS 103 [2011], p. 113).

Itaque, exclusio ordinationis naturalis ad bonum coniugum adesse debet tempore emissionis consensus, bonum alterius consortis recusans, et consequenter pars simulans vel excludens in modo sese gerendi in convictu in actum ponet absentiam veri consensus coniugalis, prae oculis semper habens naturam vinculi matrimonialis quae est realitas naturalis et utcumque quod non omnis laesio boni coniugum est signum praeviae exclusionis. Itemque, pacificum habendum est quod ad validum consensum dandum non requiritur adepta consecutio finium; sufficit ut contrahentes eos, dum consensum praestant, positivo actu voluntatis non excludant; aliis verbis, sufficit ut illi verum matrimonium contrahere velint cum acceptatione suae intrinsecae ordinationis naturalis.

12. Evidens est exclusionem ordinationis naturalis ad bonum coniugum adesse cum excluditur aliquod inter s. d. “tria bona” augustiniana, videlicet in casu recusationis indissolubilitatis, fidei vel prolis. Omnis exclusio, actu positivo voluntatis, unius vel plurium horum bonorum gravem laesionem boni alterius coniugis secumfert, nullitatem matrimonii inducens. Sed, praeter has tres hypotheses exclusionis, iam satis notas in doctrina et expresse qualificatas in vigente Codice, munus erit iurisprudentiae alias factispecies agnoscere in quibus detegi poterit positiva exclusio boni coniugum, essentia matrimonii semper attendenda. In genere, praevideri potest raritas casuum huiusmodi exclusionis, et de facto usque nunc sub hoc capite exigua invenitur iurisprudentia. Quare, amplius et profundius indagandum est circa essentiam matrimonii, uti Papa Benedictus XVI, in sua postrema Allocutione ad Rotam Romanam diei 26 ianuarii 2013, invitabat, relate ad bonum coniugum: *“Riconosco le difficoltà, da un punto di vista giuridico e pratico, di enucleare l’elemento essenziale del bonum coniugum, inteso finora prevalentemente in relazione alle ipotesi di incapacità (cf. CIC, can. 1095). Il bonum coniugum assume rilevanza anche nell’ambito della simulazione del consenso. Certamente, nei casi sottoposti al vostro giudizio, sarà l’indagine in facto ad accertare l’eventuale fondatezza di questo capo di nullità, prevalente o coesistente con un altro capo dei tre “beni” agostiniani, la procreatività, l’esclusività e la perpetuità. Non si deve quindi prescindere dalla considerazione che possano darsi dei casi nei quali, proprio per l’assenza di fede, il bene dei coniugi risulti compromesso e cioè escluso dal consenso stesso; ad esempio, nell’ipotesi di sovvertimento da parte di uno di essi, a causa di un’errata concezione del vincolo nuziale, del principio di parità, oppure nell’ipotesi di rifiuto dell’unione duale che contraddistingue il vincolo matrimoniale, in rapporto con la possibile coesistente esclusione della fedeltà e dell’uso della copula adempiuta humano modo”* (AAS 105 [2013], p. 172, n. 4). Iterum Pontifex collocat ordinationem naturalem ad bonum coniugum in relatione ad essentiam matrimonii et ad “tria bona” augustiniana. Quare, quaecumque exclusio partialis etiam bonum coniu-

gum respiciet et laedebit, prout elementum ipsi constitutioni matrimonii in sua dimensione naturali inhaerens.

13. Iuxta monitum Romani Pontificis, in casu, saltem duo aspectus essentialis unionis coniugalis notari possunt, caput adductum respicientes ac directe haud connexi cum supradictis tribus bonis. Magis in concreto, loquimur de matrimonio utpote unione duarum personarum qua talium: alterum velle uti sponsum significat illum velle agnoscens ante omnia in eo suam dignitatem personalem et ideo suam condicionem totalis aequalitatis. Radicalis exclusio alterius uti coniugis daretur si eidem altera pars positivo actu voluntatis in contrahendo parem dignitatem recusaret, uti adnotat Papa Benedictus XVI in sua postrema Allocutione ad Rotam Romanam. Quod accidere potest cum altera pars ante nuptias futuro consorti recusat agnoscere iura fundamentalia personae, uti ius ad vitam, integritatem, libertatem, intimitatem, etc. Secundus aspectus essentialis respicit communitatem coniugalem vitae, causam efficientem habentem in ipso consensu matrimoniali et a vinculo iuridico naturaliter orto inseparabilem. Uti supra relatam, haec communitas coniugalis haud reducitur simpliciter ad physicum convictum sponsorum sed constituitur ex unione personae-viri et personae-mulieris ut talis, seu ex unione inter naturas ipsorum, ex complementaritate propria dimensionis naturalis virilis et feminilis. Quaecumque voluntas nuptiis praevia alterutrius vel utriusque partis alteram recusantis uti coniugem vel ipsam communitate coniugali exuentis aut illam ad simplex instrumentum propriae satisfactionis reducentis ortum validi matrimonii impedit.

Quoad incidentiam absentiae fidei in possibilem exclusionem ordinationis naturalis ad bonum coniugum, munus erit Iurisprudentiae profundius indagare in essentiam matrimonii, prae oculis habitis etiam verbis Beati Iohannis Pauli II in Allocutione ad Rotam Romanam diei 30 ianuarii 2003: *“Un atteggiamento dei nubendi che non tenga conto della dimensione soprannaturale nel matrimonio può renderlo nullo solo se ne intacca la validità sul piano naturale nel quale è posto lo stesso segno sacramentale”* (AAS 95 [2003], p. 397, n. 8).

14. Praeterea meminisse necesse non est supradictas hypotheses confundi nequire et attente distinguendas esse ab absentia vel incompleta integratione coniugali sponsorum. Etenim, ad validitatem consensus matrimonialis non requiritur in futuro determinatus gradus integrationis psycho-sexualis coniugum, quod munus ipsis consortibus permanentemente competit in quotidiano convictu difficultates forte emergentes solvere quaerentibus. Ad rem, in una coram Civili legitur: *“Positivus voluntatis actus adversus ordinationem matrimonii ad bonum coniugum tunc habetur, cum nupturientis volitio directa est contra postulationem tum humanam tum christianam crescendi continenter in communione ad uberiores usque unitatem corporum, cordium, mentium et voluntatum. Haec quotidiana progressio fieri nequit nisi alter, alterius dignitatem agnoscens,*

alteri se det amore integro, scilicet ex se unico et exclusorio. Dignitas vero humana iuribus hominis fundamentalibus innitur. Qui ergo positivo voluntatis actu intendit iura fundamentalia alterius non agnoscere, bonum coniugum excludit” (dec. diei 8 novembris 2000, RRDec., vol. XCII, p. 613, n. 6). Item in una coram Pinto affirmatur: “*Admittere compellimur indissolubilitatis proprietatem atque bonum coniugum una simul excludi posse ab eo, qui in ineundis nuptiis, ob defectum sani coniugalis vel sponsalicii amoris, plenam et exclusivam suiipsius donationem excludit, sacramentum detrectans atque graviter offendens dignitatem personae humanae compartis, interpersonale impediens complementum coniugio essenziale*” (dec. diei 9 iunii 2000, RRDec., vol. XCII, p. 465, n. 10). Alioquin, “*non exigitur ut nubentes expresse bonum coniugum expriment, sed sufficit ad valide ineundum coniugium, ut illud positiva voluntate non sit exclusum*” (coram Pinto, dec. diei 13 decembris 2002, RRDec., vol. XCIV, p. 781, n. 4).

15. Magis in concreto circa exclusionem lex – in can. 1101 § 2 – statuit: “*Si alterutra vel utraque pars positivo voluntatis actu excludat matrimonium ipsum vel matrimonii aliquod elementum, vel essentialem aliquam proprietatem, invalide contrahit*”. Ideo, sicut opportune nobis expressit Summus Pontifex in Allocutione diei 21 ianuarii 2000, “*la tradizione canonistica e la giurisprudenza rotale, per affermare l’esclusione di una proprietà essenziale o la negazione di un’essenziale finalità del matrimonio, hanno sempre richiesto che queste avvengano con un positivo atto di volontà*” (AAS 92 [2000], p. 352, n. 4).

Actus positivus voluntatis, his tribus proprietatibus constituitur: “*Sit actus a) humanus (seu deliberate procedens ab intellectu et voluntate); b) positivus (seu reapse positus modo actuali vel saltem virtuali tempore celebrationis matrimonii, ideoque efficaciter conexus cum consensu coniugali, cuius obiectum substantialiter determinat); c) firmus (ita ut matrimonium contrahatur iuxta illam determinationem et non aliter)*” (coram Defilippi, dec. diei 13 februarii 1998, RRDec., vol. XC, p. 69, n. 15).

Circa simulationis probationem in una coram Davino legitur: “*Ad probationem assequendam simulati consensus quattuor concurrere debent: a) iudicialis simulantis confessio; b) extraiudicialis eiusdem confessio, a testibus nempe relata fide dignis, qui eam tempore non suspecto acceperunt; c) gravis (subiective praesertim) et proportionata simulationis causa; d) circumstantiae quae adsertam perpetuitatis exclusionem corroborent*” (dec. diei 11 iulii 1987, RRDec., vol. LXXIX, p. 351, n. 4).

16. – IN FACTO – Statutis principiis iuridicis dubia concordata respicientibus, nunc ad elaborationem ponderationemque factorum adductorum quae probationem constituunt transeamus, prae oculis tamen habentes personam in particulis seiunctis sine connexione inter se separari nequire et, quandoquidem, quaedam elementa probationis, veluti confessiones vel testimonia utrumque caput in causa adductum et concordatum simul respicere posse.

Viro convento legitime appellante, causa in prima instantia decisa, ad N.A.F. pervenit. In ea, dubium concordatum caput sive exclusionis boni prolis ex parte mulieris actricis sive boni coniugum ex parte conventi respiciebat, affirmative quoad primum, negative quoad secundum sententia primi gradus edicente.

Rite peracto breviori processu (can. 1682 § 2) apud Nostrum Tribunal, causa ad ordinarium examen admissa est decreto quo caput exclusionis prolis ex parte mulieris actricis non confirmabatur.

Itaque, dubio iuxta formulam in prima instantia statutam confirmato quoad utrumque caput, et supplemento instructionis in hac instantia peracto, nunc complexus omnium probationum adductarum iuxta principia iurisprudentiae N.A.F. ponderandus et aestimandus est.

In prima instantia utraque pars iudicialiter examinata est et quattuor testes, videlicet, duo fratres et duo amici actricis, ab ipsa adducti, declaraverunt. Abundat insuper probatio documentalibus. Coram Rota Romana, sive nova declaratio actricis sive nova depositio duorum testium et amicorum eiusdem mulieris in prima instantia declarantium per rogatorias acquisita est. Sponsus litteras ad Rotam Romanam misit.

Novae autem probationes nihil novum substantialiter afferunt ad superandas obiectiones in breviori processu iam detectas, immo eas et roborant. Quare, infrascripti Patres de Turno certitudinem moralem adepti sententiam affirmativam quoad caput exclusionis boni prolis in primo gradu latam non confirmant et negative cum Iudicibus primae instantiae ad caput exclusionis boni coniugum respondent.

17. In primis, notanda est diversa interpretatio ab utraque parte circa eadem facta data. Certo testes ab actrice adducti pro eiusdem versione militant, sed attente perpensis omnibus declarationibus, praeter disparitatem interpretationis, deficiunt reapse facta quae capita nullitatis concordata demonstrare valeant. Notum est momentum quod in causis simulationis credibilitati partium et testium tribuitur. Iam age, in casu, quoad sponso, haud obstante oppositione in versione quoad eadem facta exhibita, eorum intentio contraria veritati haud evincitur. Agitur de propria, subiectiva et partiali veritate. Anadvertitur quidem alterius conatus alteri culpabilitatem ruinae convictus coniugalis, ob stomachosum animum, tribuendi, sine voluntate mentiendi vel veritatem adulterandi. Iudicis est attente distinguere inter facta obiectiva et subiectivas interpretationes "de parte". Utcumque, in casu, sponsus facta nullitati contraria adducit quin facta ab actrice exhibita eorum veridicitatem contradicere valeant.

Ex actis deprehenditur sponsam actricem natam esse in familia catholica, in Panama residentem, octavam inter novem fratres, semper in favorabili contextu. Mense ianuarii 1990, cum duodetriginta annos numerabat et

preariam operam in navi praestabat, in “Canal de Panamá”, obviam habuit virum conventum, tunc triginta quattuor annorum, dum in eadem navi transitabat, residentem tamen in Statibus Foederatis Americae. Vir asserit, haud obstante divortio inter genitores, se in contextu catholico et affective sano una cum sorore crevisse. Paulo post reciprocam cognitionem, partes frequentationem sponsaliciam stabiliverunt, per annum et dimidium protractam et, attenta diversitate residentiae, semper “a distantia” victam, paucis habitis occasionibus conventus personalis (novem secundum actricem, generatim trium vel quattuor dierum), crebris tamen conversationibus telephonicis et quandoquidem per litteras. Quandoquidem vir Panamam petebat, quandoquidem mulier in Floridam sese transferabat. Adunationes semper paratae et animo sereno victae sunt. Inter promissos sponsos nunquam dissensio aut litis exstitit. Partes, iuxta suas declarationes, antequam ad relationes intimas pervenirent, instante actrice, sese experimentis medicis ad cautelam contra morbos transmissionis sexualis vel geneticae subiicerunt et, ad vitandam praegnationem in frequentatione sponsalicia, praeservativis et methodibus agenesicis utebantur. Utcumque, utraque pars iudicialiter declarat se sinceram voluntatem filios generandi et familiam constituendi habuisse, immo et disponibilitatem adoptioni alicuius filii.

Iuvenes, mense iulii 1991, nuptias civiliter in Z contraxerunt et die 10 augusti eiusdem anni eas canonicè in X confirmaverunt. Mulier tunc triginta annorum erat et vir triginta quinque. Sponsa felix erat: utraque pars familiam constituere et professionaliter crescere volebat. Sive civilis sive religiosa coerimonia in normalitate processit. Matrimonium consummatum est et relationes sexuales sive in itinere nuptiali sive in primis annis convictus coniugalis omnino normales fuerunt. Iuxta declarationem mulieris, a mense augusto 1991 usque ad mensem septembrem 1993, matrimonium residentiam in Florida (USA) stabilivit, deinde hanc nationem mulier relinquere debuit ob defectum licentiae commorationis, donec illam obtinisset. Qua acquisita, denuo in domicilium coniugale, die 12 mensis februarii 1995, sese transtulit. In illa periodo – per annum et dimidium – coniuges de facto separati vixerunt, vir in Florida, mulier in Panama, et tantummodo in duabus occasionibus sese obviaverunt, seu mense martio et mense decembri 1994.

Ab anno 1995 coniuges in Florida vixerunt usque ad separationem. Aestate anni 1997, post acrem litem, mulier prolem a marito nunquam habituram esse decedit. Sententia divortii mense novembris 1997 lata est sed partes sub eodem tecto usque ad mensem iulii 1998 manserunt.

18. *Quoad exclusionem boni coniugum ex parte viri conventi.* Ante omnia, meminisse oportet exclusionem tantummodo dari posse in praesentia actus positivi voluntatis. Insuper, requiritur ut actus voluntatis – qui, qua talis, semper est internus – manifestatus sit sub forma quae processualiter comprobari

possit. Iam age, uti infra demonstratur, talis manifestatio nunquam exstitit. In probationibus adductis haud constat confessio extraiudicialis conventi, tempore haud suspecto versa, neque eiusdem confessio iudicialis, e contra vir constanter confirmat suam liberam voluntatem actrici nubendi ad familiam constituendam. Immo, neque sponsa neque eiusdem testes referunt unquam a convento quid simile audivisse. Equidem, attente examinanda sunt facta historice et obiective ad indagandam voluntatem internam contrahentis forte absque verbis expressam, sed in causa omnino desunt facta vel circumstantiae circa talem hypotheticam voluntatem exclusionis ex parte viri conventi. Utcumque, declarationes verbales factis cohaerent in negatione exclusionis.

Patrona partis actricis in suo restrictu probare conatur exclusionem potius via interpretativa quam via deductiva factorum, sed meminisse oportet iurisprudentiam loqui de “actu” uti operatione haud de simplici opinione vel persuasione quae intra limites intellectus manet. Oblivisci videtur quod “positivitas” actus voluntatis sistit reapse in voluntate contraria obiecto consensus matrimonialis (id est, non solum non velle sed velle non), sive sit matrimonium ipsum sive aliquod elementum vel proprietas essentialis. In praesenti causa, indagandum est num vir conventus exclusisset considerationem actricis qua coniugis vel *con-sortis* (videlicet participis eiusdem sortis), nam solummodo tunc daretur exclusio consensum invalidans.

In examine actorum incipere oportet ab ipsa conditione familiari et formatione morali conventi attento momento earum ad detegendam hypotheticam mentalitatem exclusioni faventem. “Positivitas” enim implicat intentionem *expressam* matrimonium celebrandi absque aliqua proprietate, elemento vel fine essentiali. Hoc sensu, itinerarium biographicum conventi iuvare potest in detectione cuiusdam propensionis vel inclinationis eiusdem verisimilem exclusionem reddentis.

Quoad parentes conventus declarat: “*My mother and my father separated during my earlier years*”. “[*Pater*] *exceptional individual from whom I got a lot of love and knowledge very early in life. I have great respect for all his accomplishments at the professional and family levels*”; et de matre: “*Exceptional mother, very capable in life, with great abilities to understand the world and people of different cultures*”. Nihil ergo – ni fallimur – inducere potest ut credamus Titium virum violentum, odiosum fuisse, saltem cum viri radices perscrutamus, nec vitia in vita viri eminent. Ad hoc, vir optima educatione gavisus est: “*I spent all my childhood in the catholic environment. From age to 8 to 18 I was in Catholic schools in France, going to church every week and following all religious teachings*” deinde: “*My parents and grandparents gave me a traditional upbringing based on the church and respect of laws governing us*”. Relationes cum parentibus semper benignas fuisse vir autumat: “*I always had a good relationship with my family*”.

Relate ad suam religiositatem et magisterio Ecclesiae adhaesionem in re matrimoniali affirmat: *“I have great respect for the religion. It is a bond of society, family and community [...] At my personal level, we have to respect the Church, meaning all of those who belong to the Church”*. Vir – ad hoc – bene sciebat et acceptabat bona matrimonii: *“Permanency in marriage is the most important; Roman Catholic teaching shows the importance of permanency and I obey those teachings”*; *“fidelity has to exist at it’s fullest, in order to guarantee mutual respect and permanency of marriage”*; *“Caia and I wanted to adopt children... after 3-4 years into the marriage, we started talking about having our own children”*.

De familia mariti actrix declarat: *“My ex-husband didn’t see his father since childhood”* dum Conventi matris indolem ita mulier describit: *“Artificial. Very concerned with social status”*; ac concludit: *“For what I know his mother left him and his sister at a young age (about 20 years old) under the care of the grandparents. I think his grandparents at least gave them loving care and discipline to become responsible adults”*.

Ad depositiones testium pervenientes, uti supra relatum, dicendum est omnes ab actrice exhibitos fuisse, quorum duo, id est eiusdem sponsae amici, in duabus instantiis declaraverunt. Ut recte momentum eorum declarationum perpendatur, notandum est utrumque actricem iam post divortium cognovisse, nunquam virum conventum novisse et omnia quae referunt ex auditu ab actrice receperunt haud directe nota. Quare, nihil de frequentatione sponsalicia, de convictu coniugali neque de ipso viro convento directe sciunt. Maria, actricis amica ab anno 1999, id est duos annos post divortium, ita deponit: *“I didn’t meet the respondent”* et *“I don’t know him or his parents”*; concludit quidem: *“What I know about Titius is through Caia mostly”*. Sequuntur multa *“I don’t know”*, *“In my opinion”*, *“For what I have learned about him”* et ita porro. Testis Stephanus, in suo secundo vadimonio, coram Rota, adfirmat minime maritum cognovisse: *“I think I met him once”*; deinde omnes responsiones explicat, quae in primo vadimonio sunt, tantum testis opiniones fuisse, qui – obiter – Caiam anno 1998 cognovit, idest post divortium. Ambae testis depositiones ergo nullum habent pondus de Titii modo agendi vel de indole eius vel de vicibus, quas Caia Stephano enarravit.

Ceteri duo testes sunt fratres actricis. Ramon virum conventum tantum die nuptiarum cognovisse declarat: *“Y lo conocí el día del matrimonio con mi hermana. No puedo decir que lo conocí bien porque no lo vi muchas veces”*; et soror Aida ait: *“Conocí a Titius el día de su boda con mi hermana. No tuve oportunidad de conocerlo bien personalmente pues lo vi un total de dos veces, el día del matrimonio, y en otra ocasión cuando Caia cumplía años y estaban en Panamá”*.

Ex dictis patet pauca elementa a viro convento adducta a muliere actrice refutata non fuisse et nihil impedit quominus pro certis habeantur. Itaque in actis nullum constat factum obiectivum momento probatorio pollens quod nequidem praesumere inducat conventum sive in infantia sive in iuventute

formatum fuisse sub quacumque conceptione aperte contraria essentiae institutionis matrimonialis vel quod ille manifestaverit forma publica vel privata quodcumque genus recusationis visionis naturalis matrimonii.

19. In frequentatione sponsalicia per annum et dimidium protracta, etsi “a distantia” peracta, certum est in conventibus habitis sponsam nihil mirum in modo sese gerendi viri conventi detexisse, e contra videtur felicem fuisse et cum eo familiam constituere voluisse cum filiis etiam per adoptionem. Decisio matrimonialis haud fuit fructus improvisationis sed mutuae cognitionis et attenta cura proposita. Caia ipsa ita deponit: “*I just saw it [decisionem nubendi] as the natural progression of what felt a good relationship*”, ita ut Actrix laetitia et alacritate flagraret: “*I felt I had the world in my hands, and just felt overwhelmed with joy and happiness*”. Quod quidem parum congruit cum parva assiduitate, de qua mulier fatetur: “*We saw each other in person... nine times. The dates would be 3-4 days visit as he would come to Panama, or I would go to Florida*” quoquo modo: “*I would characterize those visits as fun and relaxed [...] We never had an argument or even a disagreement during our courtship*”. Cum Caia mulier responsabilis esset, aetatem suam agens 28 annorum, “*Boarding Officer representing the P.C.C.*”, difficile est creditu quod felicissime nupsit sine congruenti cognitione cum viro, quocum intimitates ante matrimonium habuit, a quo – signum ulterius prudentiae – poposcerat ut virum, una cum seipsa, examinibus medicalibus subiceret: “*I requested that we both get tested for sexually transmitted diseases before having sex*”.

Magis ergo credibile quod Conventus adfirmat evadit: “*Caia and I kept in very close contact. I traveled regularly to meet Caia and her family and Caia herself came to Florida in various occasion until we finally got married [...] Mrs. Caia and I spent more than nineteen months of courtship with numerous visit to each others countries and plenty of time to call and talk over the phone. Plenty of mail was also sent, some of those letters have been presented to your attention. I believe that Mrs. Caia and I had enough time to evaluate the future of our relationship and be sure of the seriousness of our commitment*”. Resonat vir: “*It was a constant courtship, with growing feelings for each other*”. Nemo inter coniuges de felicitate futura in matrimonio dubitabat; nec Caia: “*When I decided to marry Titius I thought it was forever, with lots of happiness and family around*”, nec Titius: “*At the time of marriage I thought my marriage would be happy even if it could be crapy on occasions*”.

Ex his testimoniis nullum factum evincitur quod percipere consentiat in sponso ante nuptias voluntatem pari dignitati actricis vel futuro bono coniugum contrariam.

Itaque, circumstantiae sive praecedentes nuptiis sive concomitantes et ipsa celebratio loquuntur de normalitate frequentationis sponsaliciae et de voluntate sponsi matrimonium traditionale ineundi. Nullum constat factum

sive directum sive indirectum a promisso sponso patratum contrarium bono personali futurae sponsae, aliis verbis nulla adest probatio de praesumpta recusatione personae mulieris ex parte viri quoad coniugalitatem. E contra, summa claritate ac praecisione fatetur suam intentionem conjugalem bonum fidei et bonum prolis absque haesitatione inclusisse.

20. Itemque in modo obiectivo sese gerendi viri conventi nihil notandum animadvertitur relate ad quodcumque motivum simulationis consensus matrimonialis; quoad causam contrahendi e contra evincitur eius voluntas sponsae sese donandi et familiam efformandi. Caia minime erat dives, tempore nuptiarum simplex minister erat, sine laurea; cives Rei Publicae Panamensis erat; non constat Titium cupivisse aliquod bonum nummarium in muliere, ast e contra vir optimas qualitates exoptabat: *“Her parents gave to Caia a good upbringing with a strong emphasis on work ethics, honesty, respect of religion, respect of family”*. Caia ipsa ita a marito describitur: *“Caia is a lovely person which does not have problems to have and keep friends”*; unice exoptatae qualitates in Caia erant: *“Beauty, intelligence, family values, work ethic. She brought happiness to me”*, quae amorem in virum instillaverunt. Emigrare in Foederatas Civitates Americae Septentrionalis, in quarum civitatem ascribi, utilitatem habebat potius pro Caia quam pro Titio.

Caia ipsa confessa est: (Q. Had you always wanted to come to the United States?) *“Yes. I went to school here, I liked the stability”*. (Q.: Did that have a part to play in Titius’s appeal to you? Is that part of the reason why you wanted to date him?) *“Yes, I guess that’s part of the appeal”*; de cetera parte: *“His posture and directness, I saw it a powerful and strong”*.

Ex factis usque nunc examinatis nequit inveniri nequidem animi quaedam inclinatio viri conventi bono consortis contraria. Certo certius cum exclusio pro nullitate matrimonii adducitur semper susceptibilis probationis in processu esse debet. Sed in praesenti causa clarum apparet virum conventum nunquam manifestavisse (verbis vel opere) se sive ante nuptias sive momento emissionis consensus determinationem exclusionis habuisse. Aliis verbis, sicuti matrimonium valide contractum dari nequit nisi consensus externe exprimat, per actum positivum voluntatis qui nulla humana potestate suppleri valet, eodem modo simulatio consensum excludens sine eiusdem expressione externa haberi nequit. Notum est etiam momentum quod in probatione simulationis tribuitur *causae simulandi*, quae tamen in casu omnino deest. In declarationibus actor nihil adducit quod eum impelleret ad nuptias simulandas, e contra in interrogatoriis affirmavit se voluisse matrimonium contrahere, in observantia fidei et ad generationem prolis cum uxore, tanquam naturalem consequentiam, quod vera *causa contrahendi* fuit. Cohaeenter, ille ad efformandam familiam, matrimonium celebravit in ecclesia catholica, in qua utraque pars educata erat.

21. Si autem oculos ad convictum coniugalem vertamus, circumstantiae in quibus matrimonium versatum est exclusionem minime roborant. Etenim, sponsa ita declarat: *“After the first six months of marriage, the marriage began to deteriorate. The Respondent and I were working together and the Respondent was verbally abusive and degrading towards me”*, quod est omnino genericum. In vadimonio coram Rota tantum, horum iurgiorum causa explicita est, quae quidem ad facta externa pertinet, minime ad matrimonium. Caia de mariti negotiis enarrat, quae in mulieris iudicio illicita erant et quibus – merito – minime implicari Caia volebat. Primum autem nulla probatio nobis est de factis, quae Caia describit; deinde, facta si fuissent vera, pertinuisent ad Titium quaestuosum, minime ad Titium maritum. In suspicionem nos inducit quod tam gravia crimina tantum coram Rota descripta sunt.

Cetera problemata adscribi possunt vicibus propter civitatem et pessimis relationibus cum Caiae proximis. Primum genus problematum certo certius pessimum exercuit influxum in matrimonium. Secundum genus problematum reduci potest ad minimum. Caia altercationem unam describit, quae evenit anno 1992 Lutetiae Parisiorum, inter Titii sororem et Caiam, cuius pondus – nostro iudicio – est revera minimum.

Tantum volvente anno 1997: *“In approximately July 1997, the Respondent began to be physically violent towards me”*. Agitur de stupro, quod vir patravisset anno 1997, quod quidem – si evenisset – factum grave, quod nihilosecius collocare possumus in matrimonii exitu et de quo – more solito – tantum Actricis verba nobis sunt.

Legimus enim in vadimonio coram Rota: (Q. When did physical abuse enter into the relationship?) *“I started grad. school in 1997. That must have been later that year”*, deinde: (Q. So it was about the time you were divorced or divorcing) *“Divorcing, I started grad. school in January of 1997. And the divorce happened in November of 1997. So, it was towards the end that he hated that I was going to school and he thought it was a waste of time”*.

Ocasione data, conspicuum reddamus oportet quod intimitates minime desierunt toto perdurante coniugio: *“For nearly the first two years of the marriage, I used an intra-uterine device to prevent conception. The intra-uterine device became painful and caused infections. After the intra uterine device was removed. I was sick for two months, due a cronic infection. During this period, the Respondent and I engaged in sexual activity very infrequently, because it was painful for me. When we did, the Respondent used a condom. After the infection subsided, I used a spermicide cream, the Respondent used condoms during sexual activity”*.

Adnotemus quoque oportet quod Caia deposuit: *“Titius was faithful to me. I was also faithful to him”*.

Conventus, de relatione iugali, describit vices quae ad civitatem pertinent, ast ait: *“In October 1991, we purchased our first truck. In August 1992, we moved in-*

to our first house. The Petitioner participated actively in the purchase of the house. She did the research and drove through various neighborhoods. We worked together on this. From the moment the petitioner was married, from August 1991 to August 1992, we were living in my tiny apartment. She knew before, during and after the wedding what the conditions of my life were. This was a fun time. We were a typical young couple with a plan in life, starting to implement the plan”.

Emptio autocineti et insuper domus parum congruit cum matrimonio infelici ab initio, et – saltem in viri descriptione – vita matrimonialis felix fuit.

Res omnino disturbata est quaestionibus ob civitatem, quae evenerant anno 1993, et separationem inter coniuges imposuerunt. Tantum volventibus annis 1995-1996 nodi expediti sunt, ast: “The petitioner’s ambition became stronger. She wanted a job in Miami. She wanted to go back to university. In 1996-1997 the Petitioner was very unhappy with me. Basically, she wanted to move to Miami. She wanted a career. Her ambitions were taking over”.

De stupro quidem vir: “I deny the rape issue that the Petitioner raised. The Petitioner was my wife and I had the greatest respect for her, to the point that, when my sister had words with the petitioner, I did not have any problem leaving my sister’s house in Paris and going to a hotel with my wife. I stood by the Petitioner”.

22. Quoad divortii petitionem: “For me this was a major, major catastrophe”, fatetur vir qui addit: “In 1997, we obtained a divorce. We did this without any fights, arguments or major discussion. After that, the Petitioner did not leave the house. She stayed and the Petitioner and I kept living together until July 1998 [...] I always had the hope that we would go through the divorce and fix the marriage”. Quod confirmatum est ab Actrice: “The divorce took place on November of 1997. Titius initiated it”, ast: (Q.: When did you cease living together?) “July 1998” et – secundum Caiam – Titius postulavit ut mulier domo egrediret.

Ergo, per octo menses, Caia tectum participavit cum stupratore. Quis vult, credat, maxime cum legamus: “He proceeded with requesting the divorce from a civil court, but asked to stay together as we were still married by the Church. I agreed to do that with the hope that maybe he would change somehow”. Ergo, Caia ipsa matrimonium in melius mutaturum esse sperabat.

In suo scripto coram Rota, Titius rem paucis absolvit: “Our marriage... was a pure expression of our love for each other and the commitment to follow the guidance of good moral values and the teachings of the Bible [...] As a husband, I rendered to my wife the affection owed her, and likewise also Caia to me. The fundamentals of our marriage were well understood and respected prior and during our life together as husband and wife”.

Testes nullum proferunt auxilium ad veritatem aperiendam. Sicut supra iam animadvertimus, nemo inter testes Titium cognovit, nemo factis adfuit, omnes opiniones personales elargiuntur.

Stephanus, testis, qui Caiam post divortium cognovit, coram Rota ita de-

ponit: “*She mentioned to me that he hit her*”; (Q. Did he go into any detail?) “*No. No*”. (Q. Are there any other facts that you can share with us about any alleged abuse?) “*That is the only thing I knew of*”. Repetamus oportet: “*Caia was an employee of mine from 1998 until approximately – it was about five years*”; “*I think I met him [Titium] once*”; omnia, quae testis dixit in suo primo vadimonio, ita minuta sunt: “*Just my opinion*”; “*Impression*”; “*I just assumed*”; “*That was really just my opinion*”; “*Was obviously my perception because I’d only met him once*”. Opiniones, ideae, quae ortae sunt quia: “*We had one conversation when I met him*”, vel quia: “*Caia told me that*”; vel: “*That is also hear say... from Caia*” et: “*During the five years, I’m sure we had a couple of discussion about it [de relatione inter coniuges]*”; de quibus sermocinationibus Stephanus nihil memoria tenet.

Ramon testis parum vel nihil Titium cognovit, quo haud obstante, multas opiniones iactat, nullo facto suffultas. De matrimonio: “*Si cuando yo estaba presente él se ponía pedante con ella, solo me puedo imaginar lo horrible que trataba cuando estaban solos*”. Evidenter, vicissitudines convictus coniugalis explicantur ob problemata haud opportune a sponsis gesta sed in illis haud percipitur voluntas conventi praedeterminata ante nuptias condicionem sponsae in persona actricis excludendi.

Plene cum Defensore vinculi concordamus cum asserit: “*Nos fugit curram vir – positivo voluntatis actu – vellet scienter Caiae denegare consortium totius vitae, humanum, benignum, animum movens et mutuam relationem interpersonalem. Quod est eo minus credibile, cum Titius et Caia magnas oppeterint difficultates ob civitatem, de quibus breviter Titius. De positivo voluntatis actu contra bonum coniugum nulla confessio nec iudicialis nec extraiudicialis est; circumstantiae matrimonium subsequentes omnino turbatae et inquinatae sunt vicibus propter civitatem, ita ut omnino inutiles evaderent ad veritatem detegendam [...] Rem epitome circumscribere possumus. Caia et Titius, candenti amore capti, matrimonium libere et libenter celebraverant, optimis cum propositis, quae omnia vicibus ad civitatem pertinentibus praecipitata sunt. Separatio lege imposita, animus utriusque partis aversus a parentibus et proximis alienae partis et versa vice, difficultates nummariae, angustiae, nodi in opere coniuges excruciaverunt. Quibus omnibus haud obstantibus, desunt probationes de gravibus rationibus in viro, quae exclusionem boni coniugum probare possent. Actrix ipsa collocat malas viri consuetudines in matrimonii exitu, idest anno 1997*”.

23. *Quod attinet ad exclusionem prolis ex parte sponsae actricis.* Attentis novis probationibus in praesenti instantia acquisitis, clare evincitur actum positivum voluntatis mulieris bonum prolis in perpetuum excludentis haud probatum esse, cum omnino desit confessio sive iudicialis sive extraiudicialis praesumptae simulantis et ideo neque testis unus habetur qui eam audivisset se nun-

quam prolem velle, et in fine cum ex circumstantiis vel factis “quam verbis eloquentioribus” deduci nequeat, salva fidelitate actis et probatis, sponsam ante nuptias positivo actu voluntatis bonum proles exclusisse.

Relate ad argumentationem in sententia primi gradus adductam ad nullitatis declarationem ob supradictum caput pronuntiandam, meminisse oportet probationem exclusionis vero sensu et momento iuridico-canonico pollentem – in ordine matrimoniali – rigorose iuxta acta causae procedere debere, quamcumque violentam interpretationem eorum vitando. Itaque, “suppositiones” uti criterium ponderationis – iuxta Nostrum consilium – non sunt admittendae. Huius Apostolici Tribunalis criterium, iuxta relatum principium interpretationis, hoc est: ultra verba et expressiones in actis contentas haud ire. Iam age, verbis et expressionibus actricis seu actis et probatis stando, in casu, secundum iudicium criticum complexivum, concludi nequit pro exclusione proles, sed quam maximum pro eiusdem procrastinatione.

24. Agnoscendum est sponsam, cum convictus coniugalis deterior et tandem impossibilis devenit, prolem cum viro convento procreare recusavisse, sed tantummodo ex tunc, quod tamen nullius momenti est relate ad can 1101 § 2 vigentis Codicis Iuris Canonici. Praeterea, utraque pars fatetur generationem filiorum procrastinare de communi consilio statuisset, sed agebatur de temporali retardatione, haud de recusatione proles. Hoc sensu, in actis primae instantiae constat declaratio mulieris actricis, ex qua clare deducitur eiusdem intentionem fuisse procrastinationem tantum generationis filiorum: “*Did not want children the first few years as my situation with immigration was not settled, and we just didn’t have the financial means to start a family*”; “*I wanted to go back to school, build a secure financial life for both of us, work hard to achieve our goals and someday have a family*”; “*The day I got married, I knew that I wanted to have children, but I knew I had to plan for children. The Respondent felt the same way*”; “*I asked the Respondent to marry me in January of 1990, because I was 29, and I felt that I needed to start a family and have my own home. I was getting older, and I felt that I had to get started and I wanted to marry before I was too old to have children*”.

Itaque, haud probatum est exclusionem proles ex parte mulieris actricis perpetuam fuisse. Etenim, in secunda instantia ipsa iudicialiter declarat: (Q. At the time you married, did you want to have children?) “*No. I wanted to but I was going to wait*”. (Q. Was your intention to esclude children absolute and perpetual or subordinate to verify some particular condition?) “*I Dont know what the latter part of your question means*”. (Q. But was it your intention to exclude children absolutely and perpetually?) “*That’s not true, I would eventually want to have children. I think I understand the second part of the question. The second part is yes, I guess It’s yes, becasue we were both putting conditions. He was too. We were just not ready for the first few years*”.

Deinde, interrogante Iudice, mulier fatetur: *“I always knew that I was going to wait. It mean that’s just for practical reasons”*; *“I don’t want to have children right away, which means I’m going to have children by age thirty three or thirty four, which is pushing it a little bit”*.

Quoad praesumptum praenuptiale pactum de prole non generanda sponsa asserit: *“Prior to the marriage. I discussed with the Respondent that I did not want to have children in the marriage, until certain conditions were satisfied. The Respondent agreed with these conditions”*. Coram Rota autem Caia ita deponit: (Q: Did you both talk about children before you got married?) *“Not really. But it was assumed, I guess, that it would happen”*. (Q: Did you talk about delaying them before you got married?) *“Again it was an assumption but I know we talked about it while we were married and we both agreed that it wasn’t an option for a while”*. Ubi sunt condiciones, immo per pactum deductae, quas Caia posuisse adfirmat? Ad hoc, Caia arguit Titium fuisse, qui aperturam ad prolem clausit: *“After a while he just started opposing it”*; in primo iudicii gradu: *“I recall early in our marriage when he threatened me with the following statement: ‘Don’t you try to trick me by getting pregnant... I will not tolerate that’”*.

25. Quoad formationem moralem sponsae notandus est contextus familiae catholicae et numerosae in quo crevit. Etenim, Caia iam in suo libello de se et de sua optima familia ita loquitur: *“I was blessed with a large and loving family [...] The concept of family unity and support wad instilled on us at a very early age”*. Caiae familia, ad hoc, non tantum optima sed etiam magna est, de quo mulier actrix contumaciter nos edocebat in primo vadimonio; actrix enim tres fratres et quinque sorores habet. De sua educatione Caia ait: *“I grew up in a traditional Catholic home. We practise our religion then, and still preserve the same values and traditions like when we were growing up. I still practise and live by the Church rules”*; ad hoc: *“Our home was full of children, noise, love, discipline, studying and living a christian life. A simple but spiritually rich life”*.

Intra parietes domesticos Caia bene adolevisse narravit: *“My family is the best thing I’ve had. I am what I am today thanks to the enviroment where I grew up. I had my parents, brothers and sisters for loving support and guidance always”*.

Testis Stephanus, actricis amicus et principalis, in prima depositione resonabat: *“I believe Caia is very close to her parents. She speaks about them often and looks forward to visit her homeland and her family every year”* et, de eius fide, addit: *“Caia practices Catholicism. She goes to Catholic mass; her values reflect the teachings of the Catholic faith”*, quod testes omnes in primo iudicii gradu contendebant (Maria, actricis amica; Ramon, actricis frater: *“Nuestra familia es tradicional en el sentido...”*).

Aida, actricis soror, de bona institutione familiari disceptabat: *“Caia es y siempre ha sido Católica. Ella asiste a misa y se mantiene en contacto con las personas en la universidad Católica donde ella obtuvo su licenciatura; estas personas*

son religiosas e invitan a Caia a participar en las actividades y eventos de la universidad”.

Maria testis, coram Rota, sua verba addit ceteris testimoniis: “*She is a devoted catholic*”; “*As a catholic person you want to marry, you marry in the Catholic church, so Caia did*”.

26. De amore erga conventum, Caia in pluribus locis effatur: “*We thought we were in love*”, quod repetit coram Rota: “*I thought I loved him*”. De mutuo amore ita conventus deponit: “*We both have the same level of enthusiasm, maybe Caia could have been more enthusiastic!*”. Ad hoc, alte causa contrahendi – recte contrahendi! – valde fortis eminet, de qua testis Maria praeiudicabat in suo primo vadimonio: “*I think that Caia is the type of woman who wants to get married and have a family of her own. She married at age 29, when she felt she was getting “too old” and better get married soon before it is too late*”.

Et ipsa Caia declarat: “*I asked the Respondent to marry me in January of 1990, because I was 29, and I felt that I needed to start a family and have my own home. I was getting older, and I felt that I had to get started and I wanted to marry before I was too old to have children*”.

Conventus, in pluribus locis, de intentione prolis nos edocet: “*We both got tested for any venereal disease and genetical defects (test done in Panama)*”; conformis actrix, quae prudenter loquitur de “[test] for sexually transmitted diseases before having sex”; magis ad rem responsio sequens est: “*We discussed also having children, but delaying the conception of children in the marriage until we were established financially and we could properly educate children [...] Once you put the psychological, societal, religious and financial elements, and immigration status for the both of us together, we were in total harmony in terms of decision-making for getting married, setting up the framework, and than having children*”.

Agitur, ut par est, de simplici prolis prolatione, qua suboles numquam exclusa est. Coram Rota Titius scribit: “*Caia and I decided, during our courtship, that not only we would have children, but that we should adopt as well*”.

27. Temporanea prolis exclusio, ad hoc, bene insimul stare potest cum praxi contraceptiva, de qua autem partium depositiones divergunt. Caia ita deponit: “*For nearly the first two years of the marriage, I used an intra-uterine device to prevent conception. The intra-uterine device became painful and caused infections. After the intra uterine device was removed, I was sick for two months, due a cronic infection. During this period, the Respondent and I engaged in sexual activity very infrequently, because it was painful for me. When we did, the Respondent used a condom. After the infection subsided, I used a spermicide cream, the Respondent used condoms during sexual activity*”. Titius respondit: “*There were no contraceptive method used which could have prevented conception. Caia, prior to becoming my fiancée used a contraceptive in the form of an IUD. At the time of our marriage the IUD was removed and no birth control method was ever used to the exception*

in some rare occasion of a condom due to the existence of herpes simplex symptoms which could have jeopardized each other's health".

Obiter, iuvenes ante nuptias ad intimatas accesserunt; est revera mirum quod primum: *"We both tested for sexually transmitted diseases before having sex"*; deinde quod precautiones erant sat leves: *"Rhythm methods and condoms"*, quae nos inducunt ut cogitemus prolem iam ab initio relationis non fuisse in suis principiis exclusam.

De hoc argumento, veritatem tantum partes cognoscunt, nihilosecius ac trix ipsa concedit, obtorto collo: (Q. Was your relationship ever open to having children? Did you ever have sex without using some method to prevent children?) *"Yes, a couple of time, yes. It could have happened. Maybe at least one time I remember"*.

Addimus quod, post nuptias, minime humus aderat ubi serere: per duos annos coniuges separati vixerunt, magnae difficultates in opere, in adscriptione in civitatem aderant et ita porro.

28. Testes in primo iudicii gradu vel nesciunt Caiae animum erga prolem et opiniones proferunt personales, vel putant noluisse habere filios, cum mulier paveret solam mansuram esse in Foederatis Civitatibus Americae Septentrionalis propter indolem mariti, quod nihilosecius evenire potuisset tantum annis 1995-1996. Nemo audivit Caiam exclusisse prolem in suo matrimonio nec ante nuptias, nec post finem coniugii.

Coram Rota, Maria testis ore rotundo declarat: (Q. In celebrating the marriage, did Caia want to have children?) *"Yes, she wanted to have children"*, et rem clariorem reddit: *"Caia wanted to have children but as they got into the marriage and she came to know his character, his values, were totally different from him so she changed her mind. We talked about it, we have a good communication and she told me"*, et rursus, interrogante Iudice: *"When Caia came to the United States she had the intention of having children. However as I said before as soon as she came and saw his real character [...] she decided to postponed or not have children with him"*, rursus quidem: *"When they got married, she had the intention of having children"*.

Stephanus testis, in vadimonio coram Rota: (Q. And just to make sure, she never in any way discussed with you her thoughts about having children, her intentions about having children, her intentions not to have children, contraception or anything pertaining to family – starting a family?) *"None"*. Et de hoc satis.

Postremo Caia, in suo primo libello, scripsit: *"Why did the marriage come to the end? There are several reasons. One, We had different concepts of what marriage ought to be [...] Another reason... was the fact that I am very close to my family [...] We can only assert that our cultural background played a big role in bringing out major differences in this marriage"*. Nihil de exclusione boni coniugum, nihil de exclusione boni prolis.

Itaque, plene cum Defensore vinculi concordamus cum concludit: “In epitome, minime adest credibilis confessio adserti simulantis, quae – postquam aperto declaravit se prolem cupivisse – de via decedit et per calles temptat suas priscas depositiones immutare, sed frustra. Aderant optimae rationes propter quas proles expectare poterat et, in parentibus responsabilibus, fere debebat [...] Ne adsunt quidem elementa indirecta probationis [...] Quoad prolem, ipsae difficultates de quibus coniuges in pluribus locis et pluries locuti sunt (civitas, opus, domus, parentes et proximi) effecerunt ut Caia et Titius, iure tradito et acceptato, prolem prolarent ad tempus determinatum, vel ad aptiora tempora, sine ulla praevia exclusione. De qua simplici prolatione habemus Caiae plures confessiones, immo confessionem extraiudicialem amicae Mariae, partis conventae declarationes, circumstantias matrimonio antecedentes, concomitantes et subsequentes. Nullae probationes directae adsunt, deficiunt omnino probationes indirectae: Caia est alte catholica, optimis moribus familiae imbuta, inter quos proles est optimum bonum in matrimonio. Defuerunt dubia ante nuptias, sed magnus amor”.

29. Denique, uti docet “usus fori”, in huiusmodi condicionibus vel factispeciebus, et ut in pluribus, verba et modus sese gerendi contrahentium ostendunt, potius quam intentionem prolem excludendi, simpliciter filiorum adventum ad tempus prolatandi vel procrastinandi, quin reapse in eis vera voluntas prolis bono contraria adsit. Quod, in praesenti causa, sive verba sive modus sese gerendi actricis monstrant. Utcumque, nunquam paetermittenda est praesumptio iuris sub can. 1101 § 1 statuta. Ceterum, uti supra relatam, circumstantiae nuptiis praecedentes, concomitantes, consequentes et facta actum positivum voluntatis prolem excludentem haud indicant. Neque loqui potest de exclusione implicita. Pactum inter sponso de prolis generatione ad tempus prolatanda et posterior voluntas actricis in exclusionem perpetuam cum vera exclusione confundere iuridice subrepticia ac fallax deductio esset, nam id quod reapse interest est voluntas sponsae tempore emissionis consensus, quae tunc – iterum iterumque repetimus – erat filios habere.

Deest etiam confessio extraiudicialis actricis tempore haud suspecto prolata, immo adest et contrarium. Testes simulationem partialem actricis haud confirmant, neque causa simulandi ex actis et probatis evincitur. Breviter, etiam alterum adductum caput nullitatis sufficienti probatione caret.

30. Quibus omnibus tum in iure tum in facto perpensis, Nos infrascripti Patres Auditores de Turno, pro Tribunali sedentes et solum Deum prae oculis habentes, Christi Nomine invocato, declaramus, decernimus et definitive sententiamus, ad propositum dubium respondentem:

NEGATIVE, seu NON CONSTARE de nullitate matrimonii, in casu, ob exclusionem boni coniugum ex parte viri conventi neque ob exclusionem boni prolis ex parte mulieris actricis.

JAIR FERREIRA PENA
ALEXANDER ARELLANO CEDILLO
PHILIPPUS HEREDIA ESTEBAN, PONENS

I PRESUPPOSTI PER UN'ADEGUATA COMPRESIONE
DEL BONUM CONIUGUM IN UNA RECENTE SENTENZA ROTALE

TERMINATO il periodo *de iure condendo* e promulgato il Codice di Diritto Canonico vigente, la giurisprudenza rotale – accogliendo l'invito del Sommo Pontefice¹ e stimolata dai casi concreti sottoposti al suo giudizio – si vide impegnata in un duplice lavoro: da una parte rileggere i tradizionali capi di nullità al fine di verificare se la nuova normativa avesse apportato modifiche sostanziali al di là di una diversa formulazione di alcuni canoni;² dall'altra cercare di meglio determinare espressioni normative volutamente generiche – come ad esempio «obligationes matrimonii essentielles» (can. 1095 n. 3) – e chiarire il significato strettamente giuridico di alcuni termini di evidente provenienza conciliare, che per la prima volta venivano accolti in un testo legislativo, nei quali sin da subito si volle intravedere l'afflato personalista del nuovo Codice, non a caso chiamato da Giovanni Paolo II l'ultimo documento del Concilio Vaticano II.³ Tra questi termini necessitanti di chiarimenti, oltre all'«humano modo» (can. 1061 § 1) e al «sese mutuo tradunt et accipiunt» (can. 1057 § 2), va senza dubbio collocata l'espressione «bonum coniugum» che definisce nel can. 1055 § 1, insieme con la generazione ed educazione della prole (tradizionalmente indicate come *bonum prolis*), i fini oggettivi cui è ordinato lo stesso matrimonio quale *consortium totius vitae*.

Apparve da subito difficile l'opera di comprensione del *bonum coniugum*,

¹ Cf. GIOVANNI PAOLO II, *Allocuzione alla Rota Romana*, 26 gennaio 1984, AAS 76 (1984), p. 648, n. 7.

² Si pensi al can. 1099 sull'*error iuris* in relazione al can. 1084 del Codice pio-benedettino, oppure al can. 1101 § 2 che ha inserito l'espressione «aliquid essenziale elementum» per indicare uno dei possibili oggetti dell'esclusione senza più menzionare esplicitamente l'«omne ius ad coniugalem actum» come nel previgente can. 1086 § 2.

³ Cf. GIOVANNI PAOLO II, *Allocutio ad Sanctae Romanae Ecclesiae Patres Cardinales in corpore congregatos habita*, 21 novembris 1985, AAS 78 (1986) p. 414, n. 2.

volta ad individuarne non solo l'esatta natura e collocazione all'interno dello schema essenza-proprietà-fini in relazione anche ai tradizionali beni agostiniani (presupposto indispensabile per stabilirne l'eventuale rilevanza invalidante), ma anche – come passo successivo ma non meno importante – il suo preciso contenuto. A questo proposito, a titolo esemplificativo, basta volgere lo sguardo a due sentenze rotali decise a pochi mesi dell'entrata in vigore del Codice, nel giugno 1984, in cui emergono già le due linee interpretative che, con successivi approfondimenti, troveranno ampio seguito nella giurisprudenza del Tribunale Apostolico. Si tratta dei primi cauti tentativi di offrire un'interpretazione di questo nuovo elemento. La coram Di Felice del 19 giugno 1984,⁴ senza definire *expressis verbis* la natura del *bonum coniugum*, ammette esplicitamente la possibilità di una sua esclusione invalidante, accanto alle tradizionali fattispecie di simulazione parziale; riguardo al suo contenuto afferma che esso comprende il *mutuum adiutorium* (o *cooperatio coniugum*) ed il *remedium concupiscentiae*, che nel Codice pio-benedettino costituivano il fine secondario del matrimonio (can. 1013 § 1).⁵ Il riferimento a questo multiforme fine secondario come via di comprensione del *bonum coniugum* sarà spesso ripreso nella giurisprudenza successiva, a volte in maniera sintetica (ovvero senza ulteriori approfondimenti), a volte – in relazione al caso concreto – con intenti maggiormente analitici.⁶

Di pochi giorni successiva è una coram Giannechini del 26 giugno 1984⁷ che decide una causa per incapacità di assumere gli obblighi coniugali essenziali, dove il *bonum coniugum* in maniera piuttosto sfumata viene presentato come il complesso di più beni che costituiscono essenzialmente la vita coniugale, beni che restano però non oltre definiti. In questa sentenza il riferimento al «*bonum coniugum aut consortium totius vitae*» sembra dare adito ad una certa identificazione tra le due realtà, portando così a quella visione onnicomprensiva del *bonum coniugum* che non poche sentenze successive

⁴ RRDec., vol. LXXVI (1984), pp. 346-356. Capi di nullità concordati: condizione apposta dalla donna ed esclusione (non altrimenti specificata) da parte dell'uomo.

⁵ Quasi per cautelarsi di fronte a possibili interpretazioni estensive del *bonum coniugum* in relazione al fine secondario della precedente codificazione, la sentenza aggiunge che «non omnia tamen singula elementa huiusmodi cooperationis, et praesertim amor coniugalis, per se in iuris provincia assumi possunt» (cit., p. 350, n. 6). Emerge così un'altra questione spesso riproposta negli anni seguenti, ovvero il rapporto tra *bonum coniugum* ed *amor coniugalis*. Non mancano autori che propongono un'identificazione tra questi due elementi. Cf. per es. P. PELLEGRINO, *Il bonum coniugum: essenza e fine del matrimonio canonico*, «Il diritto ecclesiastico» 107/1 (1996), p. 804-835.

⁶ Cf. per es. coram Ferreira Pena del 26 marzo 2010, pubblicata in «*Studia Canonica*» 47 (2013), 225-236, che riprende una sentenza inedita dello stesso Ponente del 9 giugno 2006, commentata da Giacomo Bertolini nel suo saggio *La simulazione del "bonum coniugum" alla luce della giurisprudenza rotale*, Milano 2012, pp. 136-141.

⁷ RRDec., vol. LXXVI (1984), pp. 390-398.

faranno propria e che in ultima analisi conduce ad una dissoluzione del *bonum coniugum* o nel matrimonio inteso nel suo complesso (con accenti volti al matrimonio ora nella sua dimensione essenziale, ora nella sua dimensione esistenziale) o nei tradizionali tre beni agostiniani. La sentenza accenna anche ad un altro aspetto, sempre percepito come problematico, ovvero il rapporto tra ciò che appartiene all'esse del matrimonio (punto di riferimento per stabilire la capacità e la retta intenzione matrimoniale) e ciò che appartiene al *melius esse*, ovvero che rende più facile e gradita la convivenza coniugale ma non appartiene all'essenza.⁸ Ad un confronto tra le due sentenze emergono già quei punti di attrito con i quali sia la dottrina che la giurisprudenza successiva dovranno fare i conti.

Com'è noto, il dibattito giurisprudenziale sul *bonum coniugum* in assenza di cause rotali *ob exclusum bonum coniugum* si è svolto negli anni successivi, quasi per un ventennio, solo nell'ambito delle cause per incapacità consensuale (soprattutto in relazione al can. 1095 n. 3). Lo sforzo era dunque volto a ricercare quali doveri coniugali essenziali provenissero dall'ordinazione del matrimonio al suddetto bene, sui quali misurare poi la *discretio iudicii* e la *capacitas assumendi* del contraente. In un primo momento si continuò ad individuare nello "*ius ad communitatem vitae*" il contenuto giuridico del *bonum coniugum*, rifacendosi alla celebre coram Anné del 25 febbraio 1969 che (in un'ottica poi definita "iuspersonalista") vedeva in questo diritto (non solo nello *ius ad actus coniugales*) l'oggetto del consenso matrimoniale.⁹ Il riferimento al "diritto alla comunità di vita coniugale" – «tanto elegante quanto ampio e vago»¹⁰ – verrà col tempo abbandonato perché equivoco, ovvero fonte di confusione tra il tutto e la parte; tale espressione – che per altro fece la sua comparsa anche nei lavori di revisione del can. 1086 sulla simulazione – si rivelò tautologica e, in ultima analisi, inutilizzabile per indicare un aspetto specifico del *consortium* sorto dal consenso matrimoniale.

Sempre nel contesto dell'incapacità considerata nella prospettiva del *bonum coniugum* si è fatto spesso riferimento al concetto di "relazione coniugale minima o tollerabile" che il nubente deve essere in grado di instaurare e sostenere con la comparte.¹¹ Tale concetto coglie l'aspetto interpersonale

⁸ «Sed quae ad "melius esse" sese referunt nullo modo tangunt simplex esse matrimonii, seu eius essentiam et obiectum formale» (cit., p. 393, n. 4).

⁹ Coram Anné, dec. diei 25 februarium 1969, RRDec., vol. LXI (1969), p. 183, n. 16. Ricostruisce il concetto di *ius ad communionem vitae* nella dottrina e nella giurisprudenza una coram Stankiewicz, dec. diei 26 februarium 1999, RRDec., vol. XCI (1999), pp. 102-111. Cf. anche A. STANKIEWICZ, *Rilevanza canonica della comunione coniugale*, in R. LATOURELLE (ED.), *Vaticano II. Bilancio e prospettive*, vol. 1, Assisi 1987, pp. 771-783.

¹⁰ C. BURKE, *L'oggetto del consenso matrimoniale. Un'analisi personalistica*, Torino 1997, p. 77.

¹¹ Cf. per es. coram Stankiewicz, dec. diei 23 iunium 1995, RRDec., vol. LXXXVII (1995), p. 439, n. 11.

specifico del matrimonio, ma porta inevitabilmente con sé il rischio di confondere, come vedremo meglio in seguito, la relazione costitutiva del matrimonio – per cui giustamente il matrimonio rientra *in genere relationis* – con le relazioni esistenzialmente vissute dai coniugi, attribuendo ad esse non solo la giusta rilevanza probatoria in relazione all'accertamento dell'intenzione e della capacità nel momento costitutivo del matrimonio, ma rischiando di dare rilevanza invalidante al matrimonio-rapporto in se stesso considerato.

La riflessione giurisprudenziale specifica sull'esclusione del *bonum coniugum* è iniziata, com'è noto, soltanto nell'anno 2000,¹² preceduta da alcune decisioni dei tribunali locali.¹³ A partire da tale anno la Rota Romana si è dovuta direttamente confrontare con il suddetto capo di nullità, già concordato nelle istanze precedenti ovvero introdotto in Rota *tamquam in prima instantia*. La riflessione attinge e per molti aspetti ripropone le tensioni già emerse negli anni precedenti in tema di incapacità. Sintomatiche a questo proposito le domande poste in una coram McKay del 19 maggio 2005: «In nova locutione de bono coniugum proponitur quid ultra fines secundarios traditionales? Et hoc ut revera essenziale matrimonio? Estne forsan bonum coniugum potius summa dumtaxat illorum bonorum de quibus docebat S. Augustinus?».¹⁴

Negli ultimi anni si registrano anche due interventi magisteriali sul tema, in occasione dell'Inaugurazione dell'Anno Giudiziario della Rota Romana, entrambi citati esplicitamente nella sentenza che commentiamo. Nell'Allocuzione del 22 gennaio 2011 Benedetto XVI riconosce la possibilità, per quanto eccezionale, di un'esclusione attuata con positivo atto di volontà del *bonum coniugum* nei casi «in cui viene a mancare il riconoscimento dell'altro come coniuge, oppure viene esclusa l'ordinazione essenziale della comunità di vita coniugale al bene dell'altro»,¹⁵ richiamando però l'attenzione sul rischio, comune alle cause di incapacità, di confondere il momento costitutivo del matrimonio con la mancata realizzazione pratica della co-

¹² Cf. coram Pinto, dec. diei 9 iunii 2000, RRDec., vol. XCII (2000), pp. 460-468; coram Civili, dec. diei 8 novembris 2000, ivi, pp. 609-620. Per un primo commento cf. A. MENDONÇA, *Recent development in rotal jurisprudence on exclusion of the bonum coniugum*, «The Jurist» 62 (2002), pp. 378-420.

¹³ Su queste decisioni cf. S. VILLEGGIANTE, *Il "bonum coniugum" e l'oggetto del consenso matrimoniale in diritto canonico*, «Il diritto di famiglia e delle persone» 24 (1995), pp. 707-710; G. BERTOLINI, *La simulazione del "bonum coniugum"*, cit., pp. 76-95; E. MONTAGNA, *In merito all'esclusione del bonum coniugum come causa di nullità del matrimonio canonico*, «Il diritto ecclesiastico» 104/II (1993), pp. 55-76. Due recenti sentenze del Tribunale del Vicariato di Roma coram Arroba Conde sono pubblicate nel volume: M.J. ARROBA CONDE, *Risultato della prova e tecnica motivazionale nelle cause matrimoniali. Casi pratici di prima istanza*, Città del Vaticano 2013, pp. 13-33.

¹⁴ Coram McKay, dec. diei 19 maii 2005, RRDec. xcvii, p. 238, n. 9.

¹⁵ BENEDETTO XVI, *Allocuzione alla Rota Romana*, 22 gennaio 2011, AAS 103 (2011), p. 113.

munità di vita validamente costituita per susseguenti comportamenti errati dei coniugi. Due anni dopo, nella sua ultima Allocuzione al Tribunale Apostolico del 26 gennaio 2013, Benedetto XVI torna di nuovo sul tema del *bonum coniugum* all'interno di un' articolata riflessione riguardante il rapporto tra fede e matrimonio riproponendo l'annosa questione dell'influsso che l'assenza di fede può avere sulla validità del matrimonio.¹⁶ Questi due interventi confermano un orientamento ormai chiaro nella giurisprudenza rotale: l'ordinazione al *bonum coniugum*, al pari dell'ordinazione al *bonum prolis*, è uno degli elementi essenziali del matrimonio che può essere oggetto di esclusione parziale.

D'altra parte il *bonum coniugum* ha un valore ultrattivo, nel senso che oltre alla sua rilevanza in sé può essere anche interpretato ed assunto – osserva la dottrina – come prospettiva cui rapportare le altre note giuridiche oggettive del patto (che così assumono valore «personalizzante»¹⁷), oppure come categoria ermeneutica dell'intero diritto matrimoniale canonico.¹⁸

La coram Heredia che commentiamo, di poco successiva all'ultimo intervento magisteriale citato, prende spunto proprio da questa Allocuzione nell'approfondire il contenuto del *bonum coniugum*; la sentenza però, prima di entrare nel merito, si sofferma diffusamente nel ricostruire il quadro generale del sistema matrimoniale canonico al cui interno il tema va collocato. In consonanza con il principio ermeneutico secondo il quale «per cogliere il significato proprio della legge occorre sempre guardare alla realtà che viene disciplinata»,¹⁹ la sentenza parte dal fondamento antropologico del matrimonio che funge da presupposto per un'adeguata (nel senso di conforme alla natura dell'uomo) comprensione del *bonum coniugum*. Da qui scaturisce il titolo del presente commento, che nei paragrafi seguenti intende seguire con brevi riflessioni lo sviluppo logico della parte *in iure* della sentenza.

1. «ORIGO MATRIMONII INVENITUR IN IPSA NATURA HUMANA»

Com'è stato incisivamente osservato, «la verità della nostra visione della persona umana deciderà della verità della nostra visione del matrimonio».²⁰

¹⁶ BENEDETTO XVI, *Allocuzione alla Rota Romana*, 26 gennaio 2013, AAS 105 (2013), p. 168-172.

¹⁷ Cf. M. RIONDINO, *Bonum coniugum e giuridicità nel matrimonio canonico*, in *Il diritto di famiglia e delle persone* 38 (2009), p. 2070.

¹⁸ Cf. G. MAZZONI, *Il "bonum coniugum" fine essenziale del matrimonio e categoria ermeneutica del diritto matrimoniale canonico*, Conferenza di studio del Tribunale Ecclesiastico Triveneto, Venezia 22 settembre 2009, pro manuscripto.

¹⁹ BENEDETTO XVI, *Allocuzione alla Rota Romana*, 21 gennaio 2012, AAS 104 (2012), p. 105.

²⁰ C. CAFFARRA, *La teologia del matrimonio con riferimento al C.J.C.*, in AA.VV., *Teologia e Diritto canonico*, Città del Vaticano 1987, p. 163.

Questa affermazione acquista oggi un rilievo drammatico, viste le distorsioni nella comprensione della natura umana che la cultura moderna spesso veicola e che, lungi dal rimanere confinate nell'ambito della discussione teorica e della c.d. cultura "alta", si trasformano in quella mentalità comune che permea la società ed è presente spesso – almeno a livello di volontà abituale – in chi intende sposarsi. Il problema oggi prima ancora di essere "che cosa è il matrimonio?" è dunque più in profondità: "chi è l'uomo?".

È agevole dimostrare quanto queste distorsioni antropologiche incidano non solo sulla comprensione dei tradizionali beni ma anche dell'intero istituto matrimoniale e del *bonum coniugum*. Tuttavia, a differenza di quanto avviene con altri aspetti del matrimonio (come ad esempio l'indissolubilità), avversati a volte anche da chi si professa cristiano, l'accettazione del bene dei coniugi come fine del matrimonio non sembra presentare a prima vista problemi per la società odierna: è qualcosa che chiunque sarebbe disposto ad accettare. Resta però da comprendere, e ciò non è impresa da poco, che cosa si intende e su quali basi si stabilisce cosa è "bene" per i coniugi e in quali aspetti tale specifico *bonum* si differenzi qualitativamente da un generico "bene" delle persone perseguibile in altre formazioni umane e che spesso si reputa raggiungibile anche in unioni pseudo-matrimoniali. Né l'individualismo,²¹ che suppone una visione monadica dell'essere umano, né un generico personalismo senza definire che cosa si intende con tale espressione, sono d'aiuto.²²

Parafrasando un'affermazione di Benedetto XVI riferita all'amore, si può dire che il matrimonio senza la verità sull'essere umano diventa «un guscio vuoto da riempire arbitrariamente»²³ e non può a questo punto che essere percepito come un prodotto sociale, culturale o legale, oppure come una sovrastruttura giustapposta alla realtà interpersonale dei coniugi che in fin dei conti limita la libertà umana piuttosto che portarla a compimento in una

²¹ «L'individualismo – così scrive Giovanni Paolo II nella Lettera alle Famiglie *Gratissimum sane* – suppone un uso della libertà nel quale il soggetto fa ciò che vuole, "stabilendo" egli stesso "la verità" di ciò che gli piace o gli torna utile. Non ammette che altri "voglia" o esiga qualcosa da lui nel nome di una verità oggettiva. Non vuole "dare" ad un altro sulla base della verità, non vuole diventare un dono sincero» (AAS 86 [1994], p. 894, n. 14).

²² Sui contenuti dell'autentico personalismo cf. P. BIANCHI, *Alla ricerca dei presupposti antropologici dell'ordinamento matrimoniale canonico*, in *Iustitia* 61 (2008), pp. 377-392; F. CATOZZELLA, *Personalismo e diritto matrimoniale canonico. Verso un'adeguata antropologia giuridica del matrimonio*, in *Apollinaris* 83 (2010), pp. 201-221; J.I. BAÑARES, *Antropologia cristiana e dimensione giuridica del matrimonio*, in H. FRANCESCHI – M.A. ORTIZ (ed.), *Verità del consenso e capacità di donazione*, Roma 2009, pp. 17-42. Cf. anche C.J. ERRÁZURIZ, *Persona e natura nel matrimonio: la dimensione di giustizia*, in H. FRANCESCHI – M.A. ORTIZ (ed.), *"Ius et matrimonium"*. *Temi di diritto matrimoniale e processuale*, Roma 2015, in corso di stampa.

²³ BENEDETTO XVI, Lett. Enc. *Caritas in veritate*, 29 giugno 2009, AAS 101 (2009), p. 643, n. 3.

scelta di vita definitiva. «Fa parte di una mentalità diffusa – osserva Benedetto XVI – pensare che la persona diventi se stessa rimanendo “autonoma” ed entrando in contatto con l’altro solo mediante relazioni che si possono interrompere in ogni momento». ²⁴ D’altra parte un errato personalismo centrato sull’auto-realizzazione di sé che egoisticamente prescinde dal bene dell’altro, conduce inevitabilmente ad una comprensione (errata) del bene dei coniugi che sembra opporsi alle altre note essenziali del matrimonio disgregandone l’unità originaria; ad esempio l’indissolubilità diventa inconcepibile se ciò che costituisce il fine dello stare insieme è il benessere personale o di coppia, venuto meno il quale non ha più senso perseverare in una relazione diventata fonte di tensioni e priva di gratificazioni immediate, incapace di soddisfare un preteso “diritto alla felicità”.

La sentenza che commentiamo offre nel prosieguo indicazioni su ciò che caratterizza il vero personalismo. In primo luogo esso non prescinde ma assume come un dato ontologico (e non quale costruzione sociale come avviene nell’ideologia del gender) la differenza sessuale, presupposto per una vera complementarietà tra persona-uomo e persona-donna, la quale è stata definita come una «reciprocità asimmetrica», ²⁵ espressione che coglie in unità sia la comune umanità condivisa dall’uomo e dalla donna creati ad immagine di Dio, sia la differenza di cui ognuno dei due è portatore, aprendo a quella *communio personarum* che assume in sé la ricchezza ed il peso di tale differenza. Da questo punto di vista un “matrimonio” tra persone dello stesso sesso sarebbe radicalmente incapace non solo di perseguire il *bonum prolis* (e dunque di orientarsi sin dall’inizio ad esso), ma prima ancora sarebbe incapace di raggiungere l’autentico *bonum coniugum* che presuppone la differenza sessuale. È una questione che chiama in causa, prima e al di là dei sentimenti, la costituzione stessa dell’uomo.

Il matrimonio dunque “corrisponde” alla natura umana e solo a partire da quest’ultima, osserva la sentenza, è possibile comprendere l’origine, l’essenza, le proprietà ed i fini di questo istituto di diritto naturale. In questo senso si comprende l’intuizione di S. Tommaso quando afferma che il matrimonio è naturale non perché prodotto per necessità da cause naturali, bensì in quanto è una realtà «cui la natura inclina, ma che è compiuta mediante il libero arbitrio» ²⁶ dell’uomo, il quale – assumendo mediante una scelta libera e responsabile l’inclinazione alla coniugalità – sceglie di unirsi ad una determinata persona, in un concreto progetto matrimoniale.

Una corretta impostazione della questione antropologica permette di comprendere in ultima analisi come il vero bene delle persone si dà nell’unione

²⁴ BENEDETTO XVI, *Allocuzione alla Rota Romana*, 26 gennaio 2013, cit., p. 169, n. 2.

²⁵ A. SCOLA, *Il mistero nuziale. 1. Uomo-Donna*, Roma 2005, pp. 122-127.

²⁶ *Summa Theologiae*, Suppl. q. 41, a. 1.

matrimoniale (diventando appunto *bonum coniugum* e in relazione ai figli *bonum prolis*) e non in altre forme di convivenze pseudo-coniugali dove esso è oggettivamente parziale e almeno in parte inautentico – in quanto è sempre assente la dimensione della definitività – ed è ridotto a benessere di coppia, incapace di sostenere quelle naturali tensioni legate alle più varie circostanze che la vita porta con sé.

2. «CERTO MATRIMONIUM EST VINCLUM AMORIS SED VINCLUM»

La prospettiva contrattualista – che coglie la giuridicità del matrimonio nello scambio di specifici diritti e doveri reciproci – e la prospettiva esistenzialista (oggi certamente più pericolosa) – che dissolve l'essenza del matrimonio nella sua esistenza concreta – pur apparendo molto distanti tra loro convergono di fatto nell'incapacità di cogliere il *proprium* della realtà matrimoniale in senso autenticamente personale.²⁷ La sentenza coram Heredia permette di superare entrambe queste prospettive errate mediante il concetto di “vincolo giuridico”, concetto ben presente nella storia del diritto matrimoniale,²⁸ adoperato anche nel can. 1134.²⁹ Ciò permette da un lato di fondare in maniera intrinseca la giuridicità propria del matrimonio, non più centrata sulla sua contrattualità (per quanto essa sia sempre stata intesa come *sui generis*); dall'altro di cogliere l'essenziale e costitutiva relazionalità che sta alla base della concreta vita in comune e che permane anche quando quest'ultima per le più varie ragioni viene meno.

L'essenza del matrimonio è dunque individuata nel vincolo che lega l'uomo e la donna in quanto marito e moglie, originato dal loro mutuo consenso, mediante il quale essi «in actum ponunt id quod iam in potentia in propria natura personae-viri et personae-mulieris insitum erat» (n. 5). Il concetto di vincolo potrebbe apparire a prima vista distante da quelle espressioni che definiscono il matrimonio come «*communitas vitae et amoris coniugalis*» (LG 48) o «*consortium totius vitae*» (can. 1055 § 1). In realtà non c'è alcuna contraddizione se si comprende che esse vanno intese, prima che nella loro proiezione dinamico-esistenziale, innanzitutto come individuanti la relazione giuridica di unità e di partecipazione solidale tra i due coniugi.³⁰ È a que-

²⁷ Per un'analisi approfondita di queste posizioni cf. F. PUIG, *La esencia del matrimonio a la luz del realismo jurídico*, Pamplona 2004.

²⁸ Per es. scrive Tomás Sanchez: «Consistit ergo essentia matrimonii seu matrimonium in vinculo illo, quo formaliter sunt coniuges uniti» (*De sancto matrimonii sacramento*, L. II, d. 1, n. 6).

²⁹ «Ex valido matrimonio enascitur inter coniuges vinculum natura sua perpetuum et exclusivum». Il concetto di vincolo non è estraneo neppure alla visione personalista del matrimonio proposta dalla Gaudium et spes che al n. 48 parla di «vinculum sacrum intuitu boni, tum coniugum et prolis tum societatis».

³⁰ Si tratta dunque di «un vincolo giuridico di partecipazione e di comunicazione nella

sto livello che avviene quella prima ed essenziale integrazione tra l'uomo e la donna che permane indipendentemente dal fatto se ad essa farà seguito o meno nel corso della vita coniugale un'effettiva integrazione delle due personalità. Non a caso la sentenza pone in stretto rapporto il consorzio di tutta la vita (espressione che descrive il matrimonio) ed il vincolo giuridico, affermando che mediante tale consorzio l'uomo e la donna «sibi ad invicem pertinent» ma ciò avviene proprio «propter vinculum iuridicum» (n. 5). Nella sentenza coram Heredia appare dunque ben chiara la distinzione tra la comunità di tutta la vita intesa quale nuova realtà che si costituisce indissolubilmente già nel momento consensuale³¹ – come «una caro» o, riprendendo un'espressione di Javier Hervada, «unione delle nature»³² – e la comunità di tutta la vita intesa quale espressione esistenziale o perfezione attuale dell'essenza del matrimonio (che potrebbe raggiungersi o meno).³³ Infatti, si legge nella sentenza, «haec communitas vitae et amoris, quae consortii coniugalis propria est, intelligi nequit tamquam merum factum existentielle, sed in unitate indolis iuridicae fundata, seu in unitate naturae» (n. 7).

Porre attenzione al duplice valore semantico che possono assumere espressioni descrittive del matrimonio è ancora più importante quando, in un procedimento di nullità per esclusione o incapacità, viene chiamato in causa proprio il *bonum coniugum* che è l'ambito nel quale più facilmente si rischia di attribuire rilevanza invalidante (non solo rilevanza probativa al fine di individuare l'intenzione e la capacità *tempore nuptiarum*) all'andamento della vita coniugale.

È il vincolo dunque che costituisce la “relazione coniugale essenziale” (poi chiamata per una sua dinamismo interno a tradursi mediante libere scelte successive nella concreta quotidianità relazionale), caratterizzata da una dimensione di giustizia per cui marito e moglie si devono l'uno all'altro in

mascolinità e nella femminilità, in virtù di cui le due nature risultano poste in relazione nelle loro dimensioni complementari e, pertanto, anche nell'ordine dei fini» (J. HERVADA, *Discorso generale sul matrimonio*, in *Studi sull'essenza del matrimonio*, Milano 2000, p. 75). Anche l'espressione «una caro» può essere intesa nel suo senso costitutivo (come ciò che già si dà nel matrimonio) e nel suo senso esistenziale (come cammino di sempre maggiore integrazione), come nella dialettica tra essere immagine (ciò che l'uomo già è) ed essere somiglianza di Dio (ciò che è chiamato a diventare) che Sant'Ireneo stabilisce sulla base di Gen 1, 26.

³¹ «Objectum consensus est constitutio contrahentium uti sponsi, uti communitas coniugalis» (n. 6).

³² J. HERVADA, *Discorso generale sul matrimonio*, cit. p. 70.

³³ Su questo tema rilevanti le osservazioni di E. TEJERO, *Imposibilidad de cumplir o incapacidad de asumir las obligaciones esenciales del matrimonio? Historia, jurisprudencia, doctrina, normativa, magisterio, interdisciplinariedad y psicopatología incidentes en la cuestión*, Pamplona 2005, pp. 381-393; 477-492. L'autore richiama l'attenzione su certe letture di *Gaudium et spes* nn. 48-52 che intendono il concetto di comunità coniugale solo in senso esistenziale, tralasciando la sua dimensione essenziale di vincolo.

quanto coniugi. Inteso in questo senso, il concetto di “relazione coniugale”³⁴ che – se non chiarito rischia di risultare ambiguo poiché utilizzato anche in altre scienze con sfumature diverse³⁵ – è in grado di rendere conto dell’essere del matrimonio. Questa visione della relazione coniugale come vincolo di giustizia indissolubile appare ben distante da quel tipo di relazione, spesso oggi sottintesa nei rapporti di coppia, definita dal sociologo Giddens “relazione pura”, la quale si costruisce e dipende dai vantaggi che ciascuno può trarre dal rapporto affettivo con l’altro e che «si mantiene stabile fin tanto che entrambe le parti ritengono di trarne sufficienti benefici come per giustificare la continuità».³⁶

Il vincolo non va tuttavia ipostatizzato, non è un *tertium quid* esterno agli sposi, ma sussiste e, prima ancora, trae origine proprio dal fatto che nel consenso matrimoniale ogni nubente si costituisce coniuge dell’altro, pertanto – afferma a ragione la sentenza – «unio vel vinculum matrimoniale haud est elementum extrinsecum sponsis sed ipsi sponsi utpote vinculati unam carnem constituentes» (n. 5). L’*intentio contrahendi* che ancora rimanda all’adesione a qualcosa di esterno da sé, può dunque essere compresa più correttamente come «intentio se constituendi maritum/ uxorem pro altera parte» cioè come volontà primaria (sostenuta da consapevolezza, libertà e capacità) di assumere una nuova identità, che poi necessariamente si esprimerà anche nel riconoscere l’esistenza di precisi doveri verso il coniuge. Una formula matrimoniale pronunciata dallo sposo in uso nella diaspora ebraica d’Egitto ben sintetizza la realtà del momento costitutivo del matrimonio: «Ella è mia moglie e io sono suo marito, da oggi per sempre».³⁷ Il consenso manifesta a questo punto tutto il suo spessore antropologico come *actus personae* dal significato performativo, ovvero mediante il quale l’uomo nel decidere di compiere qualcosa (celebrare il matrimonio) decide in ultima analisi di se stesso (diventare marito/moglie). In altre parole si può dire che il consenso «facit matrimonium» in quanto «facit coniuges», ed essere “coniugi” è qualitativamente diverso dall’essere “compagni”: il primo termine (da cum e

³⁴ Concetto utilizzato per esempio da Piero Antonio Bonnet per definire il matrimonio *in facto esse*. Tra i suoi numerosi contributi si veda il più recente *Il bonum coniugum come corresponsabilità degli sposi*, in P. GHERRI (ED.), *Responsabilità ecclesiale, corresponsabilità e rappresentanza. Atti della Giornata Canonistica Interdisciplinare*, Città del Vaticano 2010, pp. 201-241.

³⁵ Cf. P. BIANCHI, *L’interpretazione positivista del momento costitutivo del matrimonio*, in *Periodica* 101 (2012), p. 472.

³⁶ A. GIDDENS, *La trasformazione dell’intimità. Sessualità, amore ed erotismo nelle società moderne*, Bologna 1995, p. 68. Questo tipo di relazione veicola un amore puramente sentimentale che Giddens chiama «amore convergente», cioè che «presuppone la parità nei conti del dare e dell’aver affettivo» (p. 72). È evidente la sfumatura utilitaristica che mal si concilia con il vero amore.

³⁷ Citata in AA.VV., *Matrimonio-Famiglia nella Bibbia*, Dizionario di spiritualità biblico-patristica, vol. 42, Roma 2005, p. 29.

iugum) infatti esprime il medesimo vincolo che li lega e rimanda alla loro nuova identità; l'altro termine (da cum e panis) indica solo la condivisione di alcuni aspetti della vita in comune, ma in assenza di ogni legame che non sia ridotto alla volontà continuativa (e revocabile) di stare insieme.

Da notare che il concetto di vincolo permette un ulteriore guadagno: di cogliere in unità e senza discontinuità il rapporto natura-grazia nel sacramento del matrimonio che per la sua origine nella creazione dell'uomo si differenzia da tutti gli altri sacramenti; infatti – come scrive Giovanni Paolo II nella *Familiaris consortio* – «l'effetto primo ed immediato del sacramento (*res et sacramentum*) non è la grazia soprannaturale stessa, ma il vincolo coniugale cristiano, una comunione a due tipicamente cristiana». ³⁸ Dunque è lo stesso vincolo esclusivo tra i coniugi, analogo (non identico) al carattere battesimale, ³⁹ che tra battezzati è sacramento (potendosi allora correttamente intendersi come *sacramentum permanens* in analogia con l'Eucaristia) e che riceve l'ulteriore qualifica di vincolo “cristiano” in quanto oggettivamente simbolo e reale partecipazione dell'unione Cristo-Chiesa.

3. «OBJECTUM CONSENSUS EST CONSTITUTIO CONTRAHENTIUM UTI SPONSI»

Sulla base di quanto detto, l'oggetto del consenso matrimoniale viene individuato dalla sentenza coram Heredia nel costituirsi – termine dal chiaro valore giuridico – dei contraenti in quanto sposi, o più correttamente coniugi. Ciò permette di cogliere la profonda unità ed armonia sottesa al can. 1057 § 2, che invece tende ad essere tralasciata da chi individua la portata specificamente giuridica del consenso solo nell'espressione «ad constituendum matrimonium» mentre considera priva di reale consistenza l'espressione di derivazione conciliare «sese mututo tradunt et accipiunt». ⁴⁰ In realtà tanto è giuridica la prima parte del canone, quanto lo è la seconda parte, nel senso che esse si specificano a vicenda e convergono *in unum*: «alterum/alteram prehendere uti sponsum/sponsam, velle hic et nunc illum/illam uti talem» (n. 6).

Proprio per la reciprocità che caratterizza il vincolo coniugale, per cui ognuno dei due poli è identificato dalla relazione costitutiva con l'altro in

³⁸ GIOVANNI PAOLO II, Es. Ap. *Familiaris consortio*, 22 novembre 1981, AAS 74 (1982), p. 95, n. 13.

³⁹ Scrive S. Tommaso: «Come nel battesimo la materia e la forma producono immediatamente, non la grazia, ma il carattere; così gli atti esterni e le parole che esprimono il consenso matrimoniale direttamente producono un vincolo, che è il sacramento del matrimonio; e tale vincolo, in forza dell'istituzione divina, produce la grazia» (*Summa Theologiae*, Suppl. q. 42, a. 3, ad 2).

⁴⁰ Sulla portata realmente giuridica di questa espressione cf. J. CARRERAS, *Il bonum coniugum oggetto del consenso matrimoniale*, in «Ius Ecclesiae» 6 (1994), pp. 117-158.

quanto *maritus/uxor*, si può dire che il consenso abbraccia allo stesso tempo in un'unica dinamica se stesso in un atto di donazione e la persona dell'altro in un atto di accettazione o accoglienza, per cui giustamente la sentenza afferma che l'oggetto vero e immediato del consenso comprende anche la persona dell'altro, «in quantum vir et in quantum mulier, in sua coniugalitate» (n. 6).⁴¹

La nuova identità reciproca di marito/moglie che si costituisce nel consenso matrimoniale, poiché esprime un riferimento all'altro (“esse ad alterum”), non è una realtà statica ma porta inscritta dentro di sé un'intrinseca dimensione dinamica, non giustapposta, che scaturisce dall'essere l'uno per l'altro dei coniugi, che deve poi tradursi in un “agere”, in concreti comportamenti dovuti in giustizia. Come afferma Giovanni Paolo II, «l'ambito dell'agire degli sposi e, pertanto, dei diritti e doveri matrimoniali, è consequenziale a quello dell'essere e trova in quest'ultimo il suo vero fondamento». ⁴² Costituito il matrimonio, i due coniugi rimarranno tali anche se nel corso della vita di fatto non si comporteranno come marito/moglie, però è evidente che nel momento costitutivo la volontà di costituirsi in una nuova identità coniugale richiede necessariamente un'intenzionalità (e prima ancora una capacità) proiettiva verso un determinato “agere”, in mancanza della quale la nuova identità non potrà costituirsi. In questo senso il matrimonio può essere inteso, come scrive la sentenza, come un comune «progetto di vita» che – se veramente matrimoniale, in quanto accanto alle legittime aspirazioni personali dei nubenti (i c.d. *finis operantis*) abbraccerà il bene della prole e degli stessi coniugi inteso *in suis principiis* – verrà stabilito una volta per sempre, sebbene nel concreto della vita rimarrà sempre sottoposto alle tensioni proprie della libertà umana. Questa visione permette di fondare i diritti-doveri matrimoniali nell'essere del matrimonio *ab intrinseco* e, prima ancora, come scaturenti da quelle stesse inclinazioni presenti nell'uomo e nella donna che nel patto coniugale vengono assunte come obbligo.⁴³ In questo senso l'ordinazione alle finalità matrimoniali è “coerente” con l'uomo in quanto già presente in maniera potenziale nella sua mascolinità e femminilità.

⁴¹ Come afferma Pompèda, «in tanto l'uomo dona se stesso alla donna in quanto ne vuole essere marito; in tanto la donna dona se stessa all'uomo in quanto ne vuole essere moglie. Ma, nello stesso tempo, in tanto l'uomo accetta la donna in quanto la vuole come moglie; in tanto la donna accetta l'uomo in quanto lo vuole come marito» (*Il bonum coniugum nella dogmatica matrimoniale canonica*, in *Studi di diritto matrimoniale canonico*, vol. II, Milano 2002, pp. 99-100).

⁴² GIOVANNI PAOLO II, *Allocuzione alla Rota Romana*, 1 febbraio 2001, AAS 93 (2001), p. 361, n. 5.

⁴³ Cf. J. HERVADA, *Essenza del matrimonio e consenso matrimoniale*, in *Studi sull'essenza del matrimonio*, cit., p. 290.

4. «ORDINATIO AD FINES EST ELEMENTUM INFORMANS
ESSENTIAM REALITATIS CONIUGALIS»

Il vincolo coniugale nella sua struttura essenziale è specificato non solo dalle due proprietà indicate dal can. 1056 che ne rappresentano l'aspetto per così dire "statico", ma anche dalla sua «ordinatio ad fines» che ne esprime l'orientamento dinamico e teleologico. La sentenza coram Heredia, prima di affrontare in specifico il *bonum coniugum*, si sofferma – citando una precedente sentenza del medesimo Ponente – sulla stretta connessione esistente tra i due fini matrimoniali, nell'ottica di una considerazione più unitaria e antropologicamente fondata delle note essenziali del matrimonio, già evidenziata dalla dottrina,⁴⁴ che compongono l'integrale coniugalità che gli sposi costituiscono mediante il dono di sé. Sottolineare questo rapporto stretto tra *bonum prolis* e *bonum coniugum* – cosicché si possa parlare in un certo senso di un'unica ordinazione ad un fine complesso e articolato – senza per altro confonderli e negare la loro possibile rilevanza autonoma sul piano della invalidità, aiuta a cogliere in maniera più adeguata (cioè conforme alla persona) l'indole teleologica intrinseca del matrimonio. Il rapporto tra i due fini può essere compreso per analogia guardando all'atto coniugale, l'atto che più di tutti specifica la relazione tra i coniugi. Esso significa ed esprime l'unione delle persone e allo stesso tempo le rende potenzialmente co-principio di una nuova vita umana.⁴⁵ Tra il significato unitivo ed il significato procreativo dell'atto coniugale si dà un legame – fondato sull'essere corporeo-spirituale dell'uomo e sulla comprensione del corpo come sacramento della persona – che è inscindibile, in quanto essi formano «un'unica unità di senso a più strati»,⁴⁶ tale che se si elimina intenzionalmente un significato, in realtà si distrugge senza rimedio anche l'altro. Ciò che si dà sul piano dell'atto coniugale circa la sua duplice significanza, si dà sul piano del vincolo coniugale in relazione all'ordinazione ai due beni. L'uno non può essere compreso e perseguito senza l'altro; dunque, rispetto ad una visione che ancora vede soltanto nella prole il fine primario del matrimonio,⁴⁷ bisogna riconoscere

⁴⁴ Cf. P. MONETA, *Spunti di riflessione sulla simulazione del consenso matrimoniale*, in *Communitas vitae et amoris. Scritti di diritto matrimoniale canonico*, Pisa 2013, pp. 270-274.

⁴⁵ In questo senso, come co-presenza di entrambi i significati nell'atto stesso della copula coniugale, può essere compresa l'affermazione di Von Balthasar: «l'atto dell'unione di due persone nell'unica carne e il frutto di questa unione dovrebbero essere considerati insieme saltando la distanza del tempo» (*La preghiera contemplativa*, Milano 1982, p. 89).

⁴⁶ M. RHONHEIMER, *Etica della procreazione*, Roma 2000, p. 55. Cf. M. GALLUCCIO, *Humano modo: le alterazioni del rapporto coniugale nel matrimonio canonico*, Città del Vaticano 2013, pp. 114-118.

⁴⁷ È una prospettiva ancora presente nella coram McKay del 19 maggio 2005 (cit. pp. 237-238, n. 8).

– senza necessità di distinguere come faceva l'Enciclica *Casti connubii* tra il matrimonio come istituto ed il matrimonio inteso in senso lato come comunità di vita⁴⁸ – che la comunità coniugale è specificata rispetto ad ogni altra società tanto dal *bonum prolis*, tanto dal *bonum coniugum*.

Ognuno dei due beni richiama inevitabilmente l'altro, pertanto non può darsi *in suis principiis* un vero *bonum coniugum* senza la "intentio prolis" o disponibilità di fondo alla prole che proietta sin dall'inizio la relazione coniugale in maniera dinamica verso l'apertura al terzo che è propria dell'amore coniugale, sempre «diffusivus sui». ⁴⁹ Allo stesso tempo non si dà autentico *bonum prolis in suis principiis* (che è cosa ben diversa da un inesistente diritto al figlio) se esso viene inteso in senso privatistico ed individuale come una realtà che dipende soltanto dal proprio arbitrio, senza tener conto dell'altra persona, come nell'esempio concreto riportato dalla sentenza in cui si ha un «querere *bonum prolis*, veluti prescindendo a persona coniugis seu a suo bono» (n. 9), ovvero con l'intenzione di considerare il coniuge come mero mezzo per procreare, dando così origine ad una strumentalizzazione dell'altro che è la cifra caratteristica, in ultima analisi, di ogni negazione del *bonum coniugum*. Viladrich coglie in maniera adeguata questo rapporto quando scrive che «il bene coniugale apporta il *modo matrimoniale* di orientarsi alla procreazione ed educazione dei figli e quest'ultima apporta al bene coniugale una *apertura* ad una fecondità oggettiva – i figli – come opera comune». ⁵⁰ Sarebbe dunque errato voler vedere nel *bonum prolis* il fine istituzionale e nel *bonum coniugum* il fine personale del matrimonio, quasi come se si potesse contrapporre una visione istituzionale del matrimonio ad una visione personalistica.

D'altra parte come nell'atto coniugale si dà una certa priorità del significato unitivo (che si realizza *in actu*) rispetto a quello procreativo (che resta *in potentia*), allo stesso modo si può riconoscere – come si legge anche in una sentenza coram Funghini del 14 ottobre 1992⁵¹ – una certa priorità del *bonum*

⁴⁸ PIO XI, Lit. Enc. *Casti connubii*, 31 dicembre 1930, AAS 22 (1930), pp. 548-549: «Una tale vicendevole formazione interna dei coniugi, con l'assiduo impegno di perfezionarsi a vicenda, in un certo senso verissimo, come insegna il Catechismo romano, si può dire anche primaria causa e motivo del matrimonio, purché s'intenda per matrimonio, non già nel senso più stretto, l'istituzione ordinata alla retta procreazione ed educazione della prole, ma in senso più largo, la comunanza, l'uso e la società di tutta la vita».

⁴⁹ *Summa theologiae*, I, q. 5, a. 4, ad 2.

⁵⁰ P.J. VILADRICH, *Il consenso matrimoniale. Tecniche di qualificazione e di esegesi delle cause canoniche di nullità*, Milano 2002, p. 366.

⁵¹ «Coniuges enim prius sunt maritus et uxor, deinde pater et mater. [...] Tum ipsum cum coniuges "fiunt una caro" interpersonalem intimam donationem absolvunt et consummant atque proprium quoque bonum consequuntur. Proles igitur, ad quam indole sua tendunt matrimonium et amor coniugalis, in itinere, ut ita dicam, coniugali est alter gressus» (RR-Dec., vol. LXXXIV, pp. 453-454, n. 6).

coniugum rispetto al *bonum prolis*; quest'ultimo infatti indica una disponibilità di fondo ad una realtà, il figlio, che potrebbe anche non nascere; mentre il primo indica una disponibilità di bene-volenza rispetto ad una realtà – i due coniugi – che già si costituisce nel momento consensuale. Ciò spiega tra l'altro la facilità con cui si rischia a volte di identificare il *bonum coniugum* con l'intero consorzio di tutta la vita, con il vincolo stesso inteso come «una caro»,⁵² oppure con la mutua donazione degli sposi⁵³ che invece è la causa efficiente della realtà matrimoniale indirizzata al bene dei coniugi.

5. IL CONTENUTO DEL BONUM CONIUGUM

Negli ultimi paragrafi della parte *in iure* la sentenza coram Heredia si sofferma in specifico sul *bonum coniugum*. L'argomentazione – che in questo breve commento ci limitiamo solo a presentare – si muove in due direzioni, la prima richiamare per sommi capi gli aspetti sostanziali e probatori comuni a tutte le fattispecie di simulazione parziale, la seconda indicare i contenuti specifici del *bonum coniugum* passibili di esclusione.

Per quanto riguarda gli aspetti tipici di ogni fattispecie simulatoria, oltre a ribadire con forza la necessità del positivo atto di volontà escludente *tempore nuptiarum*,⁵⁴ si richiama l'attenzione sull'equivocità del comportamento post-nuziale e sul rischio di stabilire una forma di equivalenza tra atteggiamenti e comportamenti contrari al *bonum coniugum* messi in atto nel corso della vita coniugale e volontà antecedente al matrimonio, mentre osserva lapidariamente la sentenza, «non omnis laesio boni coniugum est signum praeviae exclusionis» (n. 11). Il problema di fatto verterà sempre nel verificare se si dà o meno quel nesso diretto tra il comportamento assunto dal presunto simulante nei confronti del coniuge e la sua reale intenzione prenuziale.⁵⁵

Per quanto riguarda la questione sostanziale, la sentenza sottolinea anzitutto che, per lo stretto rapporto esistente tra il *bonum coniugum* e i tre beni agostiniani, se viene escluso uno di questi inevitabilmente è impedito in

⁵² Cf. M. DEL MAR MARTÍN, *Breves notas a propósito del Bonum coniugum*, «Ius canonicum» 37 (1997), pp. 271-292.

⁵³ Il bene dei coniugi «*in suo principio* assume il significato di *mutua duarum personarum donatio*» G. MANTUANO, *Consenso matrimoniale e consortium totius vitae*, Macerata 2006, p. 97.

⁵⁴ Anche nella parte *in facto* il Ponente ribadisce più volte la necessità del positivo atto di volontà escludente e censura il tentativo del Patrono di provare l'esclusione per via interpretativa, in quanto «oblivisci videtur quod "positivitas" actus voluntatis sistit reapse in voluntate contraria obiecto consensus matrimonialis (id est, non solum non velle sed velle non), sive sit matrimonium ipsum sive aliquod elementum vel proprietas essentialis» (n. 18).

⁵⁵ Sugli aspetti relativi alla prova cf. I. ZUANAZZI, *La prova della simulazione del matrimonio canonico con particolare riferimento all'esclusione del bonum prolis e del bonum coniugum*, in AA.VV., *La prova della nullità matrimoniale secondo la giurisprudenza della Rota Romana*, Città del Vaticano 2011, pp. 197-228.

maniera implicita sin dall'origine anche l'assunzione del *bonum coniugum in suis principiis*. Ogni ipotesi di esclusione dei beni agostiniani può essere dunque interpretata come una limitazione del dono di sé che comporta – in una maniera più o meno soggettivamente percepita – una strumentalizzazione dell'altro, impeditiva del suo vero bene. Tuttavia stabilire uno stretto rapporto tra esclusione dei beni tradizionali ed esclusione del *bonum coniugum* non significa ritenere che se essi vengono accettati allora si dà automaticamente anche l'accettazione del bene dei coniugi; ciò ricondurrebbe ad una visione compendiosa del suddetto bene come somma di quelli tradizionali. Certamente unità, indissolubilità e procreatività concorrono al bene dei coniugi, però quest'ultimo non trova tutto il suo contenuto in essi. È evidente la differenza tra l'impostazione che riconosce una vera autonomia al *bonum coniugum* come possibile oggetto diretto di esclusione, che sulla scorta anche dei recenti interventi magisteriali può essere considerato un dato ormai acquisito nella giurisprudenza rotale, e l'impostazione oggi minoritaria secondo la quale «bona fidei, sacramenti prolisve indubitanter sunt iam bonum coniugum». ⁵⁶

Circa le fattispecie che configurano l'esclusione del *bonum coniugum* indipendentemente dalle altre forme di esclusione parziale, la sentenza tralascia il riferimento ai fini secondari del Codice Pio-benedettino e preferisce seguire un percorso diverso, stimolata dall'Allocuzione alla Rota Romana di Benedetto XVI del 26 gennaio 2013.

Il *bonum coniugum* postula anzitutto il riconoscimento della dignità personale dell'altro (che in concreto comporta il rispetto dei suoi diritti fondamentali) ed il riconoscimento di una radicale uguaglianza tra i coniugi nel consorzio coniugale. Diversi autori ⁵⁷ si richiamano a tal proposito al can. 1135 – che sancisce l'«aequum officium et ius» di ciascun coniuge «ad ea quae pertinent ad consortium vitae coniugalis» – come chiave di interpretazione del *bonum coniugum*. Si tratta dunque della pari dignità collocata su due piani (che di fatto si sovrappongono per l'identità del soggetto cui si riferiscono): sul piano dell'essere persona (in riferimento ai diritti fondamentali) e sul piano dell'essere coniuge (in riferimento ai diritti propriamente coniugali). La prima dimensione indica «l'insuperabile limite costituzionale, al di sotto del quale la relazione coniugale non potrà più dirsi interpersonale né risultare, pertanto, ordinabile al bene degli sposi»; ⁵⁸ la seconda specifica l'interpersonalità propria del matrimonio definendola come coniugalità, che è il mo-

⁵⁶ Coram McKay, dec. diei 19 maii 2005, cit., pp. 244-145, n. 19.

⁵⁷ Cf. per es. K. LÜDICKE, *A theory of bonum coniugum*, in *The Jurist* 69 (2009), pp. 723-726; R. BERTOLINO, *Matrimonio canonico e bonum coniugum. Per una lettura personalistica del matrimonio cristiano*, Torino 1995, p. 88.

⁵⁸ R. BERTOLINO, *Matrimonio canonico e bonum coniugum*, cit., p. 87.

do precipuo mediante il quale ogni diritto-dovere matrimoniale deve essere esercitato e adempiuto.

La parità essenziale nell'unione matrimoniale non va tuttavia confusa con la divisione dei ruoli all'interno della famiglia, concordata eventualmente già prima delle nozze, legata alle concrete circostanze di tempo e di luogo sia personali (ad es. lavorative) che culturali, o con il riconoscimento sociale e giuridico, ancora presente in certi contesti, di una qualche potestà maritale, che di per sé non si oppone al radicale riconoscimento dell'altro quale coniuge.⁵⁹

In secondo luogo la sentenza pone in stretta relazione il *bonum coniugum* con la comunità coniugale di vita intesa nel suo senso essenziale, ossia come coincidente con il vincolo coniugale naturale. Dopo aver ribadito in linea con tutta l'argomentazione precedente che tale comunità non si riduce alla mera convivenza fisica ma più in profondità si identifica con quella unione basata sulla complementarietà uomo-donna che sorge una volta per tutte dal consenso, la coram Heredia riconosce l'impossibilità di assumere il *bonum coniugum in suis principiis* in presenza di una volontà prenuziale di ridurre l'altro a semplice strumento della propria soddisfazione, ovvero di rifiutarlo in quanto coniuge, trasformandolo sin dall'inizio – si passi questa metafora – da co-attore e co-protagonista della comunità di vita coniugale a semplice comparsa, funzionale all'azione teatrale centrata sul protagonista unico. Appare da questo punto di vista indicativo il rimando del Ponente alla coram Civili dell'8 novembre 2000 in cui l'accoglienza dell'altro quale coniuge (ossia in quanto persona vincolata a sé nella comunità coniugale) viene connessa con l'impegno sia umano che cristiano – esprime proprio la dimensione futura e dinamica del *bonum coniugum* – di crescere nella comunione *ad uberiorem*.⁶⁰

Resta la difficoltà – visto che «il *bonum coniugum* essenziale si pone sul piano dell'essere coniuge»⁶¹ e dunque la sua esclusione intacca proprio l'essere marito e moglie – di individuare qual è la differenza concettuale tra simulazione totale e simulazione parziale *ob exclusum bonum coniugum*. È un dato di fatto che non poche fattispecie che prima del Codice vigente venivano comprese nel capo della simulazione totale oggi troverebbero una collocazione più adeguata e conforme alla realtà all'interno dell'esclusione del bene dei coniu-

⁵⁹ D'altra parte tale potestà maritale sulla moglie è ben diversa – come già sottolineava chiaramente Cappello – da un «dominium tamquam in servam» (*Tractatus canonico-moralis de Sacramentis*, vol. III De matrimonio, Romae 1927, p. 788, n. 737).

⁶⁰ «Positivus voluntatis actus adversus ordinationem matrimonii ad bonum coniugum tunc habetur, cum nupturientis volitio directa est contra postulationem tum humanam tum christianam crescendi continenter in comunione ad uberiorem usque unitatem corporum, cordium, mentium et voluntatum» (RRDec., vol. XCII, p. 613, n. 6).

⁶¹ C.J. ERRÁZURIZ, *Il senso e il contenuto essenziale del bonum coniugum*, in H. FRANCESCHI – M.A. ORTIZ (ED.), *La ricerca della verità sul matrimonio e il diritto a un processo giusto e celere*, Roma 2012, p. 31.

gi. Per esempio, la collocazione nell'ambito della simulazione totale di quelle fattispecie in cui si persegue in via esclusiva un fine diverso dai fini matrimoniali oggettivi oppure un fine soggettivo contrario ai suddetti fini potrebbe essere oggi ripensata alla luce della comprensione autonoma del *bonum coniugum*. È proprio la prossimità tra l'intero *consortium totius vitae* ed il *bonum coniugum* che porta ad avvicinare le due ipotesi di simulazione fino a rendere difficile la loro distinzione. Essa è piuttosto da ricercarsi sul piano pratico, dove la discriminante può essere individuata nell'accettazione o meno della dimensione formale del vincolo⁶² (cioè nel riconoscimento che dal matrimonio sorge una qualche obbligazione, per quanto essa sarà evidentemente intesa in modo distorto) o nella presenza della *conscientia nullitatis* (elemento che di norma caratterizza le fattispecie di simulazione totale).⁶³

CONCLUSIONE

La sentenza coram Heredia offre a nostro avviso un importante contributo all'approfondimento giurisprudenziale in atto in questi ultimi anni sul tema dell'esclusione del *bonum coniugum*, che si sta arricchendo via via dell'apporto personale dei vari Ponenti.⁶⁴ Il contributo di questa sentenza si pone più a monte rispetto alla determinazione concreta dei contenuti che tale bene abbraccia (sui quali pure la sentenza dà alcune indicazioni, non ulteriormente approfondite in questa sede), nel senso che l'argomentazione *in iure* dedica ampio spazio a delineare le coordinate fondamentali del matrimonio canonico come passo propedeutico per una corretta impostazione di questo capo di nullità. Come mostrato, la sentenza centra l'attenzione sul vincolo coniugale, che non si oppone alla comprensione del matrimonio come comunità di vita (indicandone invece la sua dimensione giuridica e relazionale essenziale), e che nel matrimonio cristiano costituisce, in quanto "res et sacramentum", il segno della fedeltà di Dio e la roccia sorgente di grazia⁶⁵ sulla quale sempre i coniugi potranno fare affidamento nel loro cammino.

FRANCESCO CATOZZELLA

⁶² Cf. G. BERTOLINI, *La simulazione del "bonum coniugum"*, cit., pp. 221-225. Cf. anche C. IZZI, *Il bonum coniugum nel matrimonio canonico tra incapacità consensuale e riserva invalidante*, Prolusione in occasione dell'inaugurazione dell'Anno Giudiziario del Tribunale Ecclesiastico Regionale Piemontese, Torino 1 marzo 2014, par. 4 (in pubblicazione su *Rivista Diocesana Torinese*).

⁶³ Cf. per es. coram Turnaturi, dec. diei 11 decembris 2003, RRDec., vol. xcv, p. 762, n. 12.

⁶⁴ Cf. per es. coram Caberletti, dec. diei 21 martii 2013, A. 98/2013; coram Salvatori, dec. diei 18 novembris 2013, A. 323/2013.

⁶⁵ Per una riflessione teologia sul vincolo permanente nel matrimonio-sacramento cf. C. ROCCHETTA, *Il dono creato. La tenerezza nuziale come espressione della grazia del sacramento delle nozze*, in R. BONETTI (Ed.), *La Grazia del sacramento delle nozze. Stupirsi del dono grande*, Siena 2011, pp. 77-81.

NOTE E COMMENTI

LA CONSACRAZIONE A SCOPO SACRILEGO DI UNA SOLA MATERIA O DI ENTRAMBE, DURANTE LA CELEBRAZIONE EUCARISTICA O FUORI DELLA SANTA MESSA

PIERPAOLO DAL CORSO

ABSTRACT: Il reato di consacrazione *in sacrilegum finem* è stato introdotto dalle *Normae del motu proprio Sacramentorum Sanctitatis Tutela* e, in seguito alla revisione del 2010, punisce il ministro che, mosso da uno scopo malvagio, consacra una materia senza l'altra o entrambe sia durante la celebrazione eucaristica che al di fuori della Messa. Il fine perverso del sacerdote non annulla, tuttavia, l'intenzione di compiere ciò che fa la Chiesa con quel gesto, per cui si attua una valida transustanziazione delle specie. Il crimine si realizza, infatti, in presenza di una vera consacrazione. Questo aspetto distingue il reato dalla simulazione, ove il ministro non celebra validamente la Messa per difetto dell'intenzione o per l'utilizzo di materie non idonee. Il crimine si differenzia, inoltre, dal delitto di profanazione poiché punisce la "premeditazione" sacrilega con cui il sacerdote si dispone a celebrare, a prescindere dal fatto che il sacrilegio venga poi effettivamente compiuto.

PAROLE CHIAVE: Consacrazione delle sacre specie, *sacrilegum finem*, intenzione della celebrazione, valida Eucaristia, sacrilegio.

ABSTRACT: The crime of consecration *in sacrilegum finem* was introduced by the *Normae* of the *motu proprio Sacramentorum Sanctitatis Tutela* and, after the review in 2010, it punishes the priest who moved by an evil purpose, consecrates one matter without the other or even both, either during or outside of the Eucharistic Celebration. The evil intent of the priest doesn't annul, however, the intention to achieve what the Church does with that gesture, so a valid transubstantiation of the species takes place. The crime is realized only in the presence of a real consecration. This aspect distinguishes actual felony from the simulation, where the priest doesn't celebrate a valid Mass, due to a defect in the intention to celebrate or to the use of unsuitable matter. The crime also differs from the felony of profanation because it punishes the sacrilegious "premeditation" with which the priest moves to celebrate, irrespective of the fact that the execution of the sacrilege is actually accomplished.

KEYWORDS: Consecration of the holy species, *sacrilegum finem*, purpose of the celebration, true Eucharist action, sacrilege.

SOMMARIO: 1. Introduzione. – 2. Presentazione della norma. – 3. Configurazione della fattispecie. 3.1. L'autore e le circostanze del delitto. 3.2. L'aspetto soggettivo. 3.3. L'intenzione del ministro nella celebrazione. – 4. Il trattamento sanzionatorio. – 5. Conclusione.

1. INTRODUZIONE

ISACRAMENTI appartengono al patrimonio inestimabile ed indisponibile che la Chiesa ha ricevuto in dono da Cristo e di cui è l'unica depositaria. Tra di essi eccelle l'Augustissimo Sacramento, *fons et culmen* della vita ecclesiale.¹

La Chiesa tutela con rigore, anche sotto il profilo penale, questo suo tesoro; eppure non mancano gravissime condotte dolosamente perpetrate a suo danno.

Il m.p. *Sacramentorum Sanctitatis Tutela* del 2001 di Giovanni Paolo II, oltre ad aver riformato l'intera materia dei *delicta graviora*, ha inserito nelle *Normae* un nuovo crimine contro il Sacrificio Eucaristico: la consacrazione a fine sacrilego di una materia senza l'altra durante la Santa Messa oppure di una o di entrambe al di fuori della celebrazione. L'unico soggetto attivo di questo delitto è il sacerdote, il quale consacra una o entrambe le specie affinché si compia un sacrilegio.

Sorgono spontanee alcune domande: è veramente possibile che si verifichino ipotesi del genere? Come conciliare la compresenza nel celebrante dello scopo profanatorio e dell'intenzione di fare quanto intende la Chiesa? Si realizza una valida Eucaristia in queste situazioni? Perché è stato introdotto nell'ordinamento penale siffatto crimine? Non era sufficiente la norma che sanziona la profanazione eucaristica, ovvero il can. 1367 CIC?

Non è facile accettare che possano accadere simili condotte, soprattutto ad opera di un ministro, ma la previsione di una disposizione *ad hoc* e la sua conferma con la successiva riforma delle *Normae* nel 2010 ci portano a dedurre che i casi non siano mancati. Anzi, la nuova descrizione del reato ha addirittura ampliato la fattispecie, includendo pure la consacrazione con intento sacrilego di entrambe le materie durante la Santa Messa.

Poiché il crimine è riservato alla competenza, seppur non esclusiva, della Congregazione per la Dottrina della Fede, i procedimenti trattati sono coperti da segreto pontificio; inoltre, non è possibile accedere ai lavori preparatori delle *Normae* del m.p. *Sacramentorum Sanctitatis Tutela* e delle sue modifiche, essendo opera del medesimo organo. Per far fronte a questo limite ci tornerà utile il ricorso ad alcune nozioni di teologia sacramentaria, soprattutto al fine di chiarire quando possa dirsi configurato il delitto.

¹ Cf. LG n. 11.

2. PRESENTAZIONE DELLA NORMA

La versione originaria dell'art. 2, § 2 delle *Normae* del 2001 recitava:

Congregationi pro Doctrina Fidei reservatur quoque delictum quod consistit in consecratione in sacrilegum finem alterius materiae sine altera in eucharistica celebratione, aut etiam utriusque extra eucharisticam celebrationem. Qui hoc delictum pataverit, pro gravitate criminis puniatur, non exclusa dimissione vel depositione.²

Non ci sono note le ragioni che hanno determinato la Congregazione per la Dottrina della Fede a proporre, e ad ottenere, l'introduzione di questa nuova figura di reato, prima non presente nell'ordinamento canonico penale. Con ogni probabilità il dicastero ha dovuto constatare, anche tramite gli Ordinari, il perpetrarsi di condotte profanatorie del Sacrificio Eucaristico attraverso la consacrazione di una sola specie durante la Messa oppure di entrambe al di fuori della celebrazione.

La fonte della disposizione viene segnalata dalle note delle *Normae* nel can. 927 CIC, che stabilisce «Nefas est, urgente etiam extrema necessitate, alteram materiam sine altera, aut etiam utramque extra eucharisticam celebrationem, consecrare».³

Secondo D. G. Astigueta non sarebbe stata introdotta una nuova norma nell'ordinamento della Chiesa, ma si sarebbe piuttosto inclusa quella già esistente nell'ambito di una legge penale.⁴ Non si condivide quest'affermazione perché la *ratio* delle due disposizioni non è pienamente coincidente. Mentre il can. 927 CIC si pone a tutela dell'unità del Sacrificio Eucaristico, l'art 2, § 2 delle *Normae* vuole difendere la santità della Messa.⁵ Il can. 927 CIC ha, a sua volta, la propria fonte immediata nel c. 817 del codice piano-benedettino, del tutto identico.

I due canoni sopraccitati sintetizzano l'insegnamento del Concilio di Trento, secondo cui le specie devono essere consacrate insieme perché così operò Cristo, comandando ai suoi Apostoli di fare altrettanto.⁶ Come è facile

² IOANNES PAULUS II, «*Normae substantiales et processuales* promulgate col m.p. *Sacramentorum sanctitatis tutela* (30 aprile 2001) e successive modifiche (7 novembre 2002 - 14 febbraio 2003)», «*Ius ecclesiae*» 16 (2004) 313-321, art. 2, § 2.

³ Manca, invece, una corrispondente disposizione nel Codice dei Canoni delle Chiese Orientali.

⁴ Cf. D.G. ASTIGUETA, *Consagración sacrilega: ¿pecado o delito?* in J. CONN – L. SABBARESE, ed., *Iustitia in caritate*. Fs. V. De Paolis, Città del Vaticano 2005, 476.

⁵ Cf. D.G. ASTIGUETA, *La intención del ministro y la consagración sacrilega*, «*Periodica*» 98 (2009) 72.

⁶ Cf. CONCILIUM TRIDENTINUM, Sessio XXII, 17 settembre 1562, *Doctrina et canones de SS. Missae sacrificio*, cap. 1, in H. DENZINGER – P. HÜNERMANN, ed., *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Bologna 2009, nn. 1740-1741.

intuire, la norma del 2001, seppur recente sotto il profilo penale, ha delle origini più remote.

Vengono, dunque, sanzionate quelle violazioni della comunione ecclesiale che infrangono il comando di Gesù “Fate questo in memoria di me”, grazie al quale Egli si rende veramente presente oggi nell’Eucaristia.

Secondo la consolidata dottrina del Magistero, il Santo Sacrificio è significato da entrambe le specie del pane e del vino, dopo il pronunciamento su ciascuna di esse delle espressioni proferite da Cristo nell’Ultima Cena, che costituiscono Parola di Dio scritta e tramandata.⁷

Il pane e il vino vengono consacrati uno immediatamente dopo l’altro durante la Messa, perché così fece Cristo durante la celebrazione della Cena Pasquale.⁸ La norma in esame affonda, quindi, le sue radici teologiche in un requisito di diritto divino.

Se si consacra una sola materia viene a mancare il segno essenziale della realtà sacrificale e occorre rimediare senza indugio al fine di conservare l’essenza integrale del sacramento.⁹ Nell’*Institutio Generalis Missalis Romani*, la Congregazione per il Culto Divino e la Disciplina dei Sacramenti ha stabilito che, qualora il celebrante si accorga al momento della Comunione di aver messo nel calice un liquido diverso dal vino, egli deve versarvi la sostanza genuina, unirvi una modica quantità d’acqua e procedere alla consacrazione solo di essa pronunciando la parte della formula riguardante il calice, senza ripetere quella per il pane, già divenuto Corpo di Cristo.¹⁰

La consacrazione di una specie soltanto – sempre stata illecita – è sanzionata penalmente dal 2001 esclusivamente qualora avvenga con intento sacrilego e non per mera leggerezza del celebrante.¹¹

Ancor più grave è la consacrazione di una o di entrambe le materie fuori della Santa Messa, pronunciando su di esse la formula consacratrice. Di certo in questo caso la condotta non avviene per mera inavvertenza o superficialità del ministro; pertanto, è maggiormente palesabile l’intento blasfemo.

L’unico rito stabilito dalla Chiesa per la transustanziazione è quello della celebrazione eucaristica, memoriale di quanto fece Cristo nella Cena Pasquale, anticipando il suo sacrificio sulla croce.

⁷ Cf. B.F. PIGHIN, *Diritto penale canonico*, Venezia 2014, 416.

⁸ Cf. G. NÚÑEZ, *La competencia penal de la Congregación para la Doctrina de la fe*, «Ius canonicum» 40 (2003) 376.

⁹ Cf. V. DE PAOLIS, *Normae de gravioribus delictis reservati alla Congregazione per la Dottrina della Fede*, «Periodica» 91 (2002) 303.

¹⁰ Cf. CONGREGATIO DE CULTU DIVINO ET DISCIPLINA SACRAMENTORUM, *Institutio Generalis Missalis Romani*, Città del Vaticano 2002, n. 324.

¹¹ Cf. C.J. SCICLUNA, *Procedura e prassi presso la Congregazione per la Dottrina della Fede riguardo ai delicta graviora*, in D. CITO, ed., *Processo penale e tutela dei diritti nell’ordinamento canonico*, Milano 2005, 280-281.

La celebrazione resterebbe in ogni caso valida, seppur illecita. Diventa reato quando è attuata *in sacrilegum finem*.

Per entrambe le condotte, la categoricità dell'espressione *nefas*, contenuta nel can. 927 CIC, proibisce il loro compimento perfino in casi di estrema necessità.¹² Si tratta di condotte contrarie alla volontà divina.

La novella del 2010 ha, però, modificato la fattispecie delittuosa in questione, ora contenuta all'art. 3, § 2 delle *Normae*, che così recita:

Congregationi pro Doctrina Fidei reservatur quoque delictum quod consistit in consecratione in sacrilegum finem unius materiae vel utriusque in eucharistica celebratione, aut extra eam. Qui hoc delictum patnaverit, pro gravitate criminis puniatur, non exclusa dimissione vel depositione.¹³

Il nuovo testo ha eliminato gli incisi «alterius materiae sine altera» e «aut etiam utriusque extra eucharisticam celebrationem», sostituendoli rispettivamente con «unius materiae vel utriusque» e con «aut extra eam».¹⁴

La precedente formulazione ricalcava fedelmente la fonte della disposizione, ovvero il can. 927 CIC. Ora, invece, la condotta incriminata può articolarsi nella consacrazione a scopo sacrilego di una o di entrambe le materie, sia durante sia fuori della Messa.

Il Legislatore ha ampliato la fattispecie delittuosa comprendendovi pure il caso in cui il ministro consacri a scopo profanatorio le due specie durante il Divino Sacrificio.

Qual è stata la ragione che ha mosso il Legislatore a tale sviluppo? Si tratta semplicemente di una migliore formulazione della disposizione, per maggior completezza e al fine di evitare possibili equivoci, oppure la Congregazione per la Dottrina della Fede ha appurato il verificarsi, in quei nove anni, di casi in cui i ministri consacravano entrambe le materie con fine sacrilego durante la Messa e ha ritenuto di sanzionarle? Purtroppo non possiamo saperlo da fonti della Congregazione poiché, come già evidenziato, tanto le segnalazioni che fossero giunte in quest'ultimo senso al dicastero, quanto gli eventuali giudizi celebrati, sono coperti da segreto pontificio. È ipotizzabile sia così, ma dobbiamo tener presente che l'inserimento di condotte criminose contro la santità dell'Eucaristia tra i reati "più gravi" è riconducibile, in

¹² Cf. B.E. FERME, «*Graviora delicta*: the apostolic letter m.p. *Sacramentorum sanctitatis tutela*» in Z. SUCHEKI, ed., *Il processo penale canonico*, Roma 2003, 377; cf. G. NÚÑEZ, *La competencia penal de la Congregación para la Doctrina de la fe*, «*Ius canonicum*» 40 (2003) 376.

¹³ CONGREGATIO PRO DOCTRINA FIDEI, «*Normae de gravioribus delictis*», 21 maggio 2010, AAS 102 (2010) 419-430, art. 3, § 2.

¹⁴ Cf. IOANNES PAULUS II, *Normae substantiales et processuales promulgate col m.p. Sacramentorum sanctitatis tutela (30 aprile 2001) e successive modifiche (7 novembre 2002 - 14 febbraio 2003)*, «*Ius ecclesiae*» 16 (2004) 313-321, art. 2, § 2 e CONGREGATIO PRO DOCTRINA FIDEI, *Normae de gravioribus delictis*, 21 maggio 2010, AAS 102 (2010) 419-430, art. 3, § 2.

primo luogo, alla necessità di prevenire il pesante impatto scandaloso generato dalla condotta in danno alla Chiesa, indipendentemente dalla frequenza con cui il comportamento sia stato concretamente perpetrato.

Per i *delicta graviora contra mores*, invece, la circostanza che si siano aggiunte nuove figure è stata fortemente sollecitata anche dai numerosi casi portati all'attenzione dall'opinione pubblica.

3. CONFIGURAZIONE DELLA FATTISPECIE

La fattispecie delittuosa in questione si configura in quattro casi, tutti mossi da intento sacrilego: quando il sacerdote consacra una materia senza l'altra o entrambe durante la celebrazione eucaristica; quando consacra una sola specie o entrambe fuori della Messa.

In ognuna di queste ipotesi il rito è valido, ma illecito. Dobbiamo, però, comprendere più in profondità l'importanza dell'assunto, del tutto indispensabile perché si consumi il delitto *de quo*.

Soffermiamoci, anzitutto, sulla consacrazione di una sola specie. Abbiamo già spiegato che l'illiceità è riconducibile alla violazione di una disposizione divina che vede nell'agire stesso di Cristo durante l'Ultima Cena il suo fondamento. Ma, allora, perché la celebrazione non potrebbe dirsi anche invalida?

Già San Tommaso d'Aquino affermava la validità della consacrazione di una sola materia all'interno della celebrazione eucaristica, contrariamente ad altri teologi secondo i quali la transustanziazione del pane non avveniva finché non si fosse proferita la formula pure sul vino. La dottrina tomista poggiava su un duplice ordine di ragioni. Innanzitutto, se non si producesse immediatamente l'effetto sul pane e, quindi, non diventasse subito Corpo di Cristo, l'elevazione dell'ostia all'adorazione del popolo costituirebbe un atto di idolatria. In secondo luogo, la formula consacratrice del pane contiene delle espressioni verbali al tempo presente (Questo è il mio Corpo), per cui la realtà significata deve essere simultanea al suo proferimento.¹⁵

Alcuni studiosi di teologia morale degli ultimi due secoli, come I. Aertnys, C. Damen e I. Visser, precisavano che: «Per la validità della consacrazione si richiede l'intenzione di celebrare il sacrificio. Ne segue che la consacrazione del pane è valida se per *accidens* è venuta meno la consacrazione del vino. Ma è invalida se si fosse avuta l'intenzione di consacrare solo una specie».¹⁶

La tesi dominante sembra essere quella tomista, sostenuta anche da altri

¹⁵ Cf. THOMAS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, III, q. 78, a. 6.

¹⁶ I. AERTNYS. – C. DAMEN, ed., *Theologia moralis secundum doctrinam S. Alphonsi De Liguorio doctoris Ecclesiae*, II, Torino 1924, n. 112. Cf. B.F. PIGHIN, *La manualistica: diritto-morale* in GRUPPO ITALIANO DOCENTI DI DIRITTO CANONICO, ed., *Il diritto canonico nel sapere teologico. Prospettive interdisciplinari*, Milano 2004, 76.

importanti teologi del passato come il Cardinal Juan del Lugo S.J. (1583-1660): il sacerdote, seppur intende consacrare una specie soltanto, non esclude la celebrazione del sacrificio perché implicitamente vuole consacrare validamente. Anche per H. Noldin la consacrazione di una specie senza l'altra è valida, tanto qualora sia avvenuta accidentalmente per errore, quanto nel caso in cui sia volontaria, a condizione che non manchi la debita intenzione. Il sacramento, dunque, si realizza, ma non si offre il sacrificio completo.¹⁷

Veniamo ora alla transustanziazione delle materie fuori della Santa Messa. Anche qui si opera in dissonanza con l'agire di Cristo perché, come abbiamo detto, il pane ed il vino sono diventati il Suo Corpo ed il Suo Sangue durante la celebrazione della Cena pasquale.

Il teologo D. M. Prümmer riteneva invalida la consacrazione delle specie fuori della Messa perché sosteneva che il sacerdote in quel momento non agisse né *in persona Christi*, né secondo l'intenzione della Chiesa. Il ministro riceveva con l'ordinazione il "potere" di offrire il Santo Sacrificio, inteso nella sua interezza.¹⁸ Va detto che questa linea di pensiero risentiva di un eccessivo formalismo anche perché si basava sulle disposizioni del *De Defectibus* del Messale di Pio V, ove si menzionavano vari "difetti" che potevano invalidare la consacrazione: ad esempio, l'omissione di una sola delle parole consacatorie, o la loro modifica.¹⁹

L'attuale *Missale Romanum* prevede che la consacrazione avvenga durante la Sinassi Eucaristica sui doni portati al momento della presentazione delle offerte, che devono rimanere fisicamente davanti al celebrante.²⁰ Dobbiamo tuttavia ipotizzare che, qualora essa abbia luogo illecitamente al di fuori della Messa, per essere valida dovrebbe almeno contenere il gesto essenziale compiuto dal Signore. È fondamentale sottolineare questo punto perché, se non vi è valida Eucaristia, non può nemmeno considerarsi consumato il reato in questione.²¹

Il sacerdote, anche quando agisce in questo modo, continua ad operare *in persona Christi Capitis*, purché pronunci le medesime parole proferite dal Signore ed abbia l'intenzione di compiere il suo mandato, identificandosi

¹⁷ Cf. H. NOLDIN, *Summa theologiae moralis*. III, Ratisbona-Roma 1940, *De sacramentis*, n. 103. Cf. Á.G. IBÁÑEZ, *L'Eucaristia, dono e mistero. Trattato storico-dogmatico sul mistero eucaristico*, Roma 2008, 510.

¹⁸ Cf. D.M. PRÜMMER, *Manuale theologiae moralis secundum principia s. Thomae Aquinatis*, III, Friburgo 1936, 135.

¹⁹ Cf. SACRA CONGREGATIO RITUUM, ed., *Missale Romanum, ex decreto Sacrosancti Concilii Tridentini restitutum S. Pii V Pontificis Maximi jussu editum aliorum Pontificum cura recognitum a Pio X reformatum et Benedicti XV auctoritate vulgatum, De Defectibus in celebratione Missarum occurrentibus*, c. v, n. 5 *De defectibus Formae*.

²⁰ Cf. CONGREGATIO DE CULTU DIVINO ET DISCIPLINA SACRAMENTORUM, *ibidem*, nn. 72, 141, 142.

²¹ Cf. B.F. PIGHIN, *Diritto penale canonico*, Venezia 2014, 417-418.

con la volontà di Cristo espressa nel momento dell'istituzione dell'Eucaristia.²²

Nella costituzione apostolica *Missale Romanum*, con la quale Paolo VI ha promulgato l'attuale Messale, riformato secondo le disposizioni del Concilio Vaticano II, si stabilisce che, indipendentemente dalla preghiera eucaristica scelta, devono essere pronunciate le seguenti parole del Signore:

Supra panem: Accipite et manducate ex hoc omnes: Hoc est enim corpus meum, quod pro vobis tradetur; et supra calicem: Accipite et bibite ex eo omnes: Hic est enim calix sanguinis mei novi et aeterni testamenti, qui pro vobis et pro multis effundetur in remissionem peccatorum. Hoc facite in meam commemorationem.²³

Per quanto riguarda la modalità, la Chiesa ha stabilito che il celebrante proferisca la formula consacratrice a voce alta e chiaramente, così da facilitare ai fedeli la comprensione.²⁴ Giovanni Paolo II ha affermato: «Il sacerdote pronuncia queste parole o piuttosto *mette la sua bocca e la sua voce a disposizione di Colui che le pronunciò nel Cenacolo*, e volle che venissero ripetute di generazione in generazione da tutti coloro che nella Chiesa partecipano ministerialmente al suo sacerdozio».²⁵ Dunque, sia nelle parole che nei gesti, il sacerdote deve compiere il Sacrificio Eucaristico, in Cristo e nel suo Spirito.

Anche se il ministro attua illecitamente il rito consacratore fuori della Messa è necessario, per la sua validità, che vengano rispettate le condizioni appena esposte.

Per la consacrazione di una sola o di entrambe le specie, sia durante che fuori della Messa, non è, però, sufficiente la mera recita delle formule prescritte. L'Eucaristia è sempre celebrazione del Corpo Mistico di Cristo ed Egli resta l'agente determinante l'intera azione sacra, come sacerdote e vittima. La Chiesa celebra il Santo Sacrificio per rendere un atto di ringraziamento a Dio Padre, da parte del Figlio, per mezzo dello Spirito Santo, per tributarne giusta lode e impetrarne l'aiuto. Questa azione rafforza la fede della Comunità e la sua unione mistica con Cristo.²⁶ Ecco perché la pronuncia delle parole consacratrici dev'essere accompagnata da queste intenzioni.

Risulta evidente che la recita delle parole dell'istituzione non accompagnata dall'intenzione di celebrare un atto di lode, ringraziamento, adorazio-

²² Cf. CONCILIUM TRIDENTINUM, Sessio VII, 3 marzo 1547, «Decretum de sacramentis», *Canones de sacramentis in genere*, can. 11.

²³ PAULUS VI, Constitutio apostolica «Missale Romanum», AAS 61 (1969) 219. Per la traduzione in italiano cf. CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, ed., *Messale Romano riformato a norma dei decreti del Concilio Ecumenico Vaticano II e promulgato da papa Paolo VI*, 394-395.

²⁴ Cf. CONGREGATIO DE CULTU DIVINO ET DISCIPLINA SACRAMENTORUM, *ibidem*, n. 32.

²⁵ IOANNES PAULUS II, «Ecclesia de Eucharistia», 17 aprile 2003, AAS 95 (2003) 433-475, n. 5.

²⁶ Cf. can. 897 CIC.

ne, impetrazione e propiziazione – ovvero le finalità per le quali si celebra la Messa–, non può costituire un valido Sacrificio.

Affinché si consumi la fattispecie delittuosa in questione è, *in primis*, necessario che l'Eucaristia venga realmente ad esistenza. Il testo della disposizione è inequivocabile sul punto: si parla di “consacrazione” e di “celebrazione eucaristica” e non di azioni meramente attentate.²⁷

3. 1. *L'autore e le circostanze del delitto*

L'autore del delitto può essere solo il sacerdote validamente ordinato, presbitero o vescovo, altrimenti il reato sarebbe assorbito da quello previsto al can. 1378, § 2, n. 1 CIC.

Sono noti quali presupposti devono contenere i gesti, sotto il profilo sacramentale, affinché vi sia una valida consacrazione. Ovviamente, si dovrà far constare anche sul piano istruttorio l'atto compiuto. Avranno valore le dichiarazioni del reo e di terzi presenti al rito o che abbiano raccolto le affermazioni del celebrante. Dovrà risultare che le materie utilizzate erano valide, altrimenti saremmo nell'ambito del delitto di simulazione di cui al can. 1379 CIC.

Naturalmente, la consacrazione di entrambe le specie non sarebbe illecita *ex se*, a differenza degli altri casi. Lo diventa – e costituisce reato – quando è sostenuta da un intento sacrilego.

È bene emergano pure le circostanze di tempo e di luogo della celebrazione. Per esempio, se il crimine si è consumato durante una Messa d'orario o effettuata *ad hoc*, in una chiesa o in un posto diverso e, qualora la consacrazione sia avvenuta fuori della celebrazione eucaristica, è altrettanto importante sapere dove, in canonica o in un locale privato o magari direttamente presso il ritrovo di una setta satanica. Tutto questo aiuta a corroborare l'ipotesi che la condotta sia stata perpetrata *in malum finem*.

3. 2. *L'aspetto soggettivo*

Più complesso è l'aspetto soggettivo del delitto. Non è sufficiente il dolo “generico”, ossia la mera coscienza e volontà di porre in essere l'azione. Deve provarsi inequivocabilmente l'intento di nuocere alla santità del sacramento, ovvero il dolo “specifico”, a prescindere dal fatto che, poi, si realizzi o meno l'ulteriore profanazione.²⁸

²⁷ Ciò non toglie che il reo possa, tuttavia, essere punito per gli atti posti in essere con l'intenzione di compiere il delitto, poi non consumatosi, dal momento che la condotta potrebbe, comunque, costituire una grave irriverenza e un sacrilegio nei confronti dell'Eucaristia, in generale, pur non essendosi formato, nel caso, un valido sacramento.

²⁸ B.F. PIGHIN, *ibidem*, 417.

Per comprendere il significato del termine “sacrilego” dobbiamo partire dal concetto di consacrazione, che significa etimologicamente “rendere sacro”. Una cosa viene unita al divino e separata dal mondo perché riservata a Dio.²⁹ In generale, si può definire “profanatorio” ogni atto che intenzionalmente mira a ledere la stretta relazione dell’oggetto col sacro.³⁰

Ma ci sono certi beni che, per la loro particolare indole, non possono più diventare “profani”. In questi casi, la profanazione viene intesa come qualsiasi uso indebito della cosa ovvero ogni comportamento che ne misconosca deliberatamente la dignità e la realtà sacra. Ecco perché, per le specie consacrate, si parla di “sacrilegio”, termine che indica con più precisione il manifesto disprezzo verso la santità intrinseca del bene stesso, non tanto la volontà di rompere quella relazione con il sacro. Nel linguaggio comune, tuttavia, i due vocaboli tendono ad essere impiegati come sinonimi.

Il fine sacrilego consiste nell’«intrinseco disprezzo blasfemo per qualcosa di sacro in virtù dell’istituzione divina».³¹

Non è sufficiente la semplice infrazione della norma di cui al can. 927 CIC da parte del ministro per configurare l’ipotesi delittuosa, perché non sarebbe necessariamente indice di un intento scellerato. Occorre una precisa intenzione di mancare di rispetto alle specie consacrate.

Taluno, in dottrina, ritiene che la consacrazione, non a fine sacrilego, di una materia senza l’altra durante la celebrazione eucaristica o di entrambe al di fuori della Santa Messa – ovvero la mera violazione del can. 927 CIC – potrebbe rappresentare, comunque, un delitto ordinario, alla luce di quanto previsto dalle *Normae*.³² Questa posizione non è condivisibile perché pare non considerare con sufficiente attenzione il principio di tipicità vigente nel diritto penale. Al di fuori della fattispecie introdotta in conseguenza del m.p. *Sacramentorum Sanctitatis Tutela*, l’inosservanza del can. 927 CIC non configura un reato, nemmeno ordinario. Dovrebbe essere il Legislatore a prevederlo espressamente come tale e, in ogni caso, l’azione sarebbe punibile solo se dolosa, a meno che non si contempli esplicitamente la possibilità di delitto colposo. Al momento, l’unica ipotesi sanzionabile penalmente è quella che stiamo esaminando, per la quale si richiede il dolo specifico, ovvero l’intento blasfemo.

Potremmo dire che rientrano nel *malum finem* tutti quei comportamenti riassumibili nel verbo *abicere* utilizzato al can. 1367 CIC per il delitto di

²⁹ Cf. D.G. ASTIGUETA, «Consagración sacrilega: ¿pecado o delito?» in J. CONN – L. SABARESE, ed., *Iustitia in caritate*. Fs. V. De Paolis, Città del Vaticano 2005, 480.

³⁰ Cf. L. SEBASTIANI, «profanazione», in L. PACOMI – V. MANICURO, ed., *Lexicon. Dizionario Teologico Enciclopedico*, Casalmonferrato 1993, 830.

³¹ B.F. PIGHIN, *ibidem*, 417.

³² Cf. M. MINGARDI, «L’Eucaristia: la celebrazione e la custodia», in *Quaderni di diritto ecclesiale* 25 (2012) 121.

profanazione. Il sacerdote potrebbe aver l'intenzione di utilizzare l'ostia per farne un mercimonio, un turpe commercio, un rito satanico, magico, superstizioso, esoterico, un sortilegio; oppure potrebbe voler compiere altri atti empî od osceni contro la particola, come sputarvi addosso, gettarla in un luogo abietto o nella spazzatura, tagliuzzarla, calpestarla, imbrattarla, o anche "solo" ingiuriarla.³³ O ancora, il ministro potrebbe consacrare le specie nutrendo il proposito di consegnarle a qualcuno sapendo che ne farà siffatti usi spregevoli. L'intento malvagio in capo al soggetto si presenta per tutte queste condotte indipendentemente dal fatto che, poi, egli stesso o altre persone riescano effettivamente a realizzare il sacrilegio. È sufficiente che il sacerdote sia cosciente del rischio profanatorio e lo accetti deliberatamente.

Quando la consacrazione avviene fuori della Messa è ancor più probabile che sia insita la finalità di compiere un'irriverente empietà.

Non essendo prevista l'ipotesi colposa, si esclude ogni azione di tale natura, seppur frutto di una grave negligenza, d'ignoranza invincibile o solo parzialmente colpevole nel non aver adottato le opportune cautele.

Nel caso che ci occupa non possiamo prescindere dal considerare il peculiare *status* dell'agente del delitto, un sacerdote, il quale gode di una speciale relazione col sacro, tanto da essere egli stesso consacrato, nonché primo custode dell'Eucaristia.

Ovviamente, il ministro è punibile solo se compie l'azione liberamente con la precisa intenzione di mancare di rispetto a Dio e non perché, ad esempio, in ostaggio e costretto sotto violenze e minacce.

Potrebbe non essere semplice la dimostrazione dell'intento sacrilego in capo all'autore. Nemmeno i fedeli che assistono alla consacrazione, sia durante che fuori la Messa, sono in grado di notare esteriormente se l'azione sta avvenendo con scopo sacrilego, a meno che ciò non sia stato loro rivelato con gesti ed espressioni. Potrebbero essere sentiti anche coloro che hanno presenziato all'eventuale successiva profanazione dell'ostia consacrata dal ministro. Resta il fatto che l'unico soggetto capace di affermare con certezza quale sia stata la primaria intenzione della condotta è il celebrante stesso.

3. 3. *L'intenzione del ministro nella celebrazione*

Il rito posto in essere, pur con intento sacrilego, sortisce il risultato di una vera transustanziazione delle specie, in forza della valida ordinazione dell'agente, dell'idonea materia utilizzata e della retta intenzione di celebrare. Non tutti in dottrina concordano su questo punto.³⁴ Il problema è strettamente correlato all'intenzione, o meglio alle intenzioni, con cui il ministro consacra.

³³ Cf. A. CALABRESE, *Diritto penale canonico*, Cinisello Balsamo 1990, 207.

³⁴ Cf. D.G. ASTIGUETA, «La intención del ministro y la consagración sacrilega», *Periodica* 98 (2009) 76-79.

cra le specie: quella di fare ciò che intende la Chiesa e quella di compiere – o permettere che si compia – un sacrilegio.

Dalla teologia sacramentaria sappiamo che il ministro deve, *ex parte sua*, porre in essere un atto umano libero e volontario, ma poiché egli agisce in base al comando “Fate questo in memoria di me”, deve operare nel nome di Cristo e della Chiesa, secondo ciò che la Chiesa intende fare.³⁵

Rispettati questi presupposti, e i requisiti attinenti alla materia, si realizza una valida consacrazione, con effetto *ex opere operato*, per cui il Salvatore diventa veramente presente nel Suo Corpo e nel Suo Sangue.

Il problema dell'intenzione del ministro è stato oggetto di approfondimento teologico a partire dal XII secolo, con Ugo di San Vittore, soprattutto in relazione al sacramento del Battesimo. Era in atto un dibattito dottrinale tra chi riteneva che la volontà del celebrante dovesse valutarsi in senso “esterno”, come corretto compimento del rito prescritto, e chi optava, invece, per la prospettiva “internista”, secondo cui non si poteva prescindere dalla determinazione interiore dell'agente.

I teologi della Scolastica, come S. Alberto Magno, S. Tommaso d'Aquino, S. Bonaventura e G. Duns Scoto, consolidarono la convinzione per cui il ministro doveva avere almeno l'intenzione di “fare ciò che fa la Chiesa”, nel senso di “fare quello che la Chiesa usa fare”.

Il *Decretum pro armenis*, riprendendo l'insegnamento tomista, dichiarò che tutti i sacramenti constano di tre elementi, ovvero, delle cose che costituiscono la materia, delle parole, che sono la forma, e della persona del ministro che conferisce il sacramento, con l'intenzione di fare quello che fa la Chiesa. Se manca uno di questi elementi, il sacramento non esiste.³⁶

Il Concilio di Trento confermò queste disposizioni: «Si quis dixerit, in ministris, dum sacramenta conficiunt et conferunt, non requiri intentionem, saltem faciendi quod facit Ecclesia: anathema sit». ³⁷ L'avverbio *saltem* (almeno) lascia intendere che tale requisito fosse considerato la condizione minima necessaria.

Sotto il profilo, poi, dell'intensità della determinazione richiesta al celebrante si distinguevano due livelli di intenzione: quella attuale, ossia l'autocoscienza *hic et nunc* in relazione ad ogni atto del rito; e quella virtuale, ovvero la volontà di porre l'azione sacramentale sotto l'influsso di quanto s'intende con quel gesto, anche se l'autore non è costantemente presente come autocoscienza attuale. La Scolastica ha ritenuto sufficiente quest'ultima

³⁵ Cf. C. ROCCHETTA, *Sacramentaria fondamentale: dal “Mysterion” al “Sacramentum”*, 464.

³⁶ Cf. CONCILIUM FLORENTINUM, Bulla unionis Armeniorum «Exultate Deo», 22 novembre 1439, DH n. 1312.

³⁷ CONCILIUM TRIDENTINUM, Sessio VII, 3 marzo 1547, «Decretum de sacramentis», *Canones de sacramentis in genere*, can. 11.

per la validità della celebrazione e tanto la dottrina sacramentaria odierna quanto la scienza canonistica e quella morale non si discostano da questa posizione.³⁸

Questo breve *excursus* ci è utile per comprendere la peculiarità dell'elemento soggettivo del reato in questione.

Ci troviamo di fronte alla compresenza nel ministro di due volontà apparentemente opposte. Sembra impossibile che la determinazione di agire secondo l'intenzione della Chiesa possa coesistere con un'altra risoluzione di segno contrario nel medesimo agente, ovvero quella sacrilega, di certo avversa alla comunione ecclesiale.

Affidarsi al mero vaglio delle intenzioni del celebrante rischia, però, di sminuire l'oggettività del sacramento come mezzo di grazia, che supera il sacerdote stesso.

Il teologo J. M. Tillard, in un articolo del 1968, criticava l'impostazione "internista" perché eccessivamente incentrata sul ministro. L'autore affermava la sussistenza nel rito di una volontà oggettiva, quella di Cristo e della Chiesa, tale da imporsi al celebrante nel momento in cui accetta liberamente di compiere per i fedeli i riti prescritti. È la Chiesa che attualizza la sua intenzione per mezzo del sacerdote e la volontà di quest'ultimo non può soffocare il senso oggettivo del segno.

La linea "esternista", che certo permetterebbe di risolvere in breve la questione che ci siamo posti, non può tuttavia sposarsi senza riserve perché risente di un eccessivo meccanicismo e pone più l'accento sull'intervento della Chiesa che sul ruolo del ministro, il quale deve in ogni caso compiere, *ex parte sua*, un atto umano.

Anche il citato teologo riconosceva che optare per una delle due posizioni classiche non era sufficiente a risolvere certi tipi di questioni. Affrontava, a tal proposito, il problema dell'eventuale coesistenza nel celebrante di determinazioni tra loro contraddittorie, menzionando, tra le eventuali soluzioni, quella di vagliare l'intenzione "prevalente": in presenza di possibili volontà tra loro contrarie e incompatibili in capo al medesimo agente, si dovrebbe considerare solo quella che più prevale in esso, tenendo conto delle circostanze.³⁹ Questa linea di pensiero era condivisa da altri autori, come mons. P. Palazzini,⁴⁰ e si ispirava agli studi del card. J. De Lugo, secondo cui «la regola comune ed esatta dei teologi è che tra queste volontà quella che predomina determina l'effetto, perché, anche se queste due in-

³⁸ Cf. C. ROCCHETTA, *ibidem*, 464; cf. M. NICOLAU, *Teologia del segno sacramentale*, 261.

³⁹ Cf. J.M. TILLARD, «A proposito dell'intenzione del ministro e del soggetto dei sacramenti» in *Concilium* 4 (1968) 139. Cf. F. CLARK, *Anglican Orders and defect of Intention*, London 1956; cf. J. JAY HUGHES, «Ministerial Intention in the Administration of the Sacraments» in *The Clergy Review* (1966) 763-776.

⁴⁰ P. PALAZZINI - F. GALEA, ed., *Dictionarium morale et canonicum*, II, Roma 1965, 772.

tenzioni sembrano assolute ed efficaci, in realtà una di esse è meno efficace ed assoluta». ⁴¹

J. M. Tillard, per non incentrare troppo l'attenzione sull'interiorità del ministro, proponeva, però, ancora un metodo di tipo "esternista" per individuare quale fosse la volontà fondamentale. Nel momento in cui il sacerdote acconsente liberamente alla domanda rivoltagli dai fedeli e accetta di compiere i riti che essi esigono, accoglie di essere per loro ciò che secondo la loro fede egli "deve essere", salvo confessi pubblicamente il suo disaccordo. Sarebbe, quindi, la Chiesa ad attualizzare la propria intenzione per mezzo del ministro che le viene dato. ⁴²

Anche se il teologo non aveva in mente il nostro caso e ragionava in termini generali, le sue osservazioni ci offrono interessanti spunti di riflessione.

Indubbiamente, si prospetta una sorta di "schizofrenia" interna al ministro: da un lato, la determinazione di operare la transustanziazione, agendo *in persona Christi Capitis* e facendo quanto intende la Chiesa; dall'altro, il proposito di compiere (o far compiere) un sacrilegio, di agire in nome proprio e di allontanarsi dalla comunione ecclesiale.

I due intenti non possono, però, esser tali da elidersi l'un l'altro; devono coesistere. La tesi dell'intenzione prevalente, pur suggestiva, non si attaglia alla nostra fattispecie. In primo luogo, resterebbe la difficoltà di far constare sul piano probatorio quale sia stata la determinazione più forte. Come si può stabilire con certezza la volontà che ha prevalso nell'agente? Solo il reo potrebbe affermarlo. In secondo luogo, ci si affiderebbe ancora una volta esclusivamente al proponimento interiore del ministro. Accettare il metodo di individuazione proposto da J. M. Tillard equivarrebbe, in ogni caso, a sposare la teoria esternista, che non pare considerare adeguatamente il ruolo del celebrante. In terzo luogo, si potrebbe giungere alla conclusione che, qualora lo scopo sacrilego abbia prevalso nell'autore, non si sarebbe in presenza di valida Eucaristia. L'azione compiuta non avrebbe prodotto la *res et sacramenti*.

Nella dottrina canonistica v'è chi tutt'oggi sembra avvicinarsi alla teoria dell'intenzione prevalente, ritenendo che la volontà secondaria, ovvero quella sacrilega, pur apparentemente della stessa forza di quella principale – fare quanto intende la Chiesa –, in realtà sarebbe talmente unita a quest'ultima che, qualora venisse meno, determinerebbe la scomparsa pure della primaria. ⁴³ In poche parole, il sacerdote accetterebbe di fare quello che fa la Chiesa solo in funzione del sacrilegio. La seconda intenzione muove la prima. Così facendo si mette in forte dubbio la possibilità che nel reato in esame si realizzi una valida azione eucaristica. Questo porta a risultati non accettabili.

⁴¹ J. DE LUGO, *Disputationes scholasticae de sacramentis in genere*, Lione 1652, disp. VIII, sect. 8, n. 124.

⁴² Cf. J.M. TILLARD, *ibidem*, 141-142.

⁴³ Cf. D.G. ASTIGUETA, *ibidem*, 77.

Innanzitutto, non si avrebbe la consumazione del delitto di consacrazione sacrilega, ma semmai il suo tentativo⁴⁴ o, al limite, l'ipotesi di simulazione della Santa Messa. D. G. Astigueta parla di "consacrazione attentata", per cui il delinquente vedrebbe anche frustrato il suo desiderio di ledere la santità dell'Eucaristia, impedendogli di portare a compimento l'atto presupposto al sacrilegio.⁴⁵

Ci pare, però, che la norma sia chiara, siccome confermata anche dalla novella del 2010, nel prospettare un delitto consumato e non conato.⁴⁶

Secondo la citata posizione dottrinale muterebbe la *ratio* stessa del delitto, che non sarebbe più la tutela del sacramento e del rito, ma la difesa della dignità del sacerdozio.⁴⁷ Non si comprenderebbe allora l'inserimento di questo reato tra i *graviora* contro il Sacrificio Eucaristico.

Per risolvere quest'evidente aporia, dobbiamo ricorrere alla dottrina ormai consolidata nella teologia sacramentaria secondo cui, per la validità del sacramento, non si può prescindere dall'intenzione del ministro. *Ex parte sua*, egli non compie un mero *actus hominis*, bensì un *actus humanus*, nel quale viene in rilievo una determinazione assunta con coscienza e libertà. Non si può prescindere dalla volontà del celebrante, affidandosi esclusivamente all'apparenza del gesto rituale; ma non è nemmeno possibile far dipendere la validità del sacramento – e la configurabilità del delitto – dalla mera determinazione interiore dell'agente.

S. Tommaso d'Aquino, nella *Summa Theologiae*, ha affrontato il problema dell'intenzione perversa del ministro, ritenendo che essa non possa render invalido il sacramento. Certo, il *malum finem* corrompe l'opera dell'agente, ma non ciò che opera Cristo nel sacramento.⁴⁸

Il *Doctor angelicus* fornisce delle indicazioni di principio molto preziose, che ben si attagliano alla nostra fattispecie. La malvagia intenzione del sacerdote muove dalla sua cattiveria, ma *ex se* non rende invalido il sacramento perché la perversione non tocca il gesto sacramentale in se stesso, come accadrebbe, invece, nel caso di una celebrazione attuata per scherzo, al solo scopo di fare una parodia.⁴⁹

Nemmeno l'assenza di fede nel ministro impedisce il valido formarsi del sacramento, se egli opera con l'intenzione di fare ciò che fa la Chiesa, poiché la fede della Chiesa – e non semplicemente quella dell'assemblea che partecipa al rito – supplisce tale mancanza.⁵⁰

⁴⁴ Ricordiamo che pure il tentativo è, comunque, penalmente rilevante ai sensi del can. 1328 CIC.

⁴⁵ Cf. D.G. ASTIGUETA, *ibidem*, 79.

⁴⁶ B.F. PIGHIN, *ibidem*, 417.

⁴⁷ Si vorrebbe, in un certo senso, "proteggere il sacerdote da se stesso". Cf. D.G. ASTIGUETA, *ibidem*, 79.

⁴⁸ Cf. THOMAS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, III, q. 64, a.10.

⁴⁹ Cf. B. TESTA, *I sacramenti della Chiesa*, Milano 2007, 78.

⁵⁰ Cf. THOMAS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, III, q. 64, a.9, ad. 1.

Il *finis operantis* del sacerdote che agisce “in sacrilegum finem”, per quanto sia deprecabile, non inficia il *finis operis* dell’atto. L’intenzione virtuale con cui viene posta l’azione sacramentale è sufficiente alla valida formazione dell’Eucaristia e non viene compromessa dal perverso obiettivo dell’agente.

Forse la posizione di chi propende per l’invalidità dell’atto sacramentale costituisce più che altro un tentativo di uscire dall’*impasse* che il delitto pone sotto il profilo della fede: come può Cristo rendersi presente nella celebrazione nonostante le malvagie intenzioni del ministro? La preoccupazione è comprensibile, ma in fondo il Salvatore ha accettato di incarnarsi pur sapendo che sarebbe stato rifiutato e che sarebbe morto a causa della cattiveria e del peccato del mondo. Egli continua a lasciare all’uomo la libertà, correndo il rischio ch’essa non venga impiegata per il bene. Non dobbiamo dimenticare, però, che nessun peccato, nemmeno il più abominevole – e il sacrilegio lo è di certo – intacca la Sua vittoria sul Male, che è già definitiva.

Non sono, pertanto, condivisibili quelle impostazioni che finiscono per porre nel nulla la fattispecie delittuosa in questione.

Se la Congregazione per la Dottrina della Fede ha ritenuto di introdurre questo crimine nel 2001 e di confermarlo nel 2010, addirittura ampliandone la portata, significa che i casi concreti non sono mancati.

Purtroppo, far leva solo sulle intenzioni interiori del ministro non ci porta a risultati accettabili per il diritto penale. Potremmo dire che esse dovrebbero vagliarsi secondo un criterio “internista moderato” nel senso che la volontà del celebrante deve sì venire in rilievo, ma solo quanto alla constatazione dell’intenzione virtuale di consacrare; posta questa minima determinazione, il sacramento sussiste, nonostante le ulteriori opposte risoluzioni interiori compresenti nel soggetto.

Il primario intento di inserirsi nell’azione di Cristo e della Chiesa – che con quel gesto offre un sacrificio di ringraziamento, lode, adorazione e impetrazione – è sufficiente affinché venga ad esistenza il Santissimo Sacramento, senza il quale il reato che ci occupa diverrebbe impossibile.

Questo ci permette di distinguere il crimine in esame dalla simulazione dell’azione eucaristica, ove la Messa non è mai valida, poiché il sacerdote frappone una positiva esclusione al realizzarsi di quanto la Chiesa intende.

Sono auspicabili ulteriori approfondimenti in merito a questa figura di reato volti soprattutto a chiarire quali condotte avesse in mente il Legislatore quando ha ritenuto di sanzionare penalmente l’infrazione del divieto di cui al can. 927 CIC, mossa da *intentio* sacrilega.

Al momento, possiamo solo affermare con certezza, e ribadire, che la norma così com’è formulata, e confermata dalla novella del 2010, non lascia

dubbi sul fatto che il crimine può dirsi consumato solo in presenza di valida Eucaristia.⁵¹

La nuova enunciazione della disposizione è più chiara e si presta meno ad equivoci interpretativi. Prima, si sarebbe potuto correre il rischio di reputare non delittuosa la consacrazione, a scopo sacrilego, di entrambe le materie durante la celebrazione eucaristica, ora espressamente condannata.⁵² Di fatto, questa precisazione ha concretizzato un innegabile allargamento della fattispecie.

Pare impossibile che un sacerdote, primo custode dell'Augustissimo Sacramento, possa compiere siffatto reato. Evidentemente la causa ultima di simili gesti va ricercata nel peccato dell'uomo.

Ci si potrebbe chiedere se, per giungere ad un tal grado di disprezzo nei confronti dell'Eucaristia, il ministro non possa essere stato previamente drogato o plagiato da qualche setta satanica. Niente può escluderlo; ma occorre verificare sul piano istruttorio, mediante debite perizie, se la sua capacità di intendere e volere sia stata del tutto annichilita o sia rimasta in misura sufficiente all'imputabilità.

Il peccato può irretire talmente l'uomo da portarlo a gesti liberi, di cui poi si pente. Ma ciò non toglie ch'egli sia pienamente cosciente nel momento in cui li compie. Non dobbiamo, pertanto, essere troppo frettolosi nel ricondurre queste condotte allo stato di incoscienza, quantomeno parziale, dell'agente.

Indubbiamente ci troviamo di fronte a personalità alquanto "dissociate", nelle quali si trovano a convivere intenzioni radicalmente opposte, come l'agire *in persona Christi Capitis* e *in sacrilegum finem*. Tuttavia, riportare sistematicamente queste tipologie sul piano dell'incapacità porterebbe ad un annientamento della ragion d'essere del delitto, che non sta solo nel sanzionare ed emendare il reo, ma anche nell'arginare ed eliminare lo scandalo nella Chiesa.

Ecco perché il ricorso a perizie sullo stato psicologico dell'imputato può rivelarsi più che mai utile – e talvolta essenziale – ai fini della corretta valutazione dell'elemento soggettivo della condotta.

4. IL TRATTAMENTO SANZIONATORIO

La sanzione penale del reato di consacrazione *in sacrilegum finem* è di tipo obbligatorio e indeterminato: «pro gravitate criminis puniatur, non exclusa dimissione vel depositione».⁵³ Potremmo anche definirla semi-determinata,

⁵¹ Cf. B.F. PIGHIN, *ibidem*, 418.

⁵² Cf. C. PAPALE, *Il processo penale canonico*, Città del Vaticano 2012, 206.

⁵³ CONGREGATIO PRO DOCTRINA FIDEI, «Normae de gravioribus delictis», 21 maggio 2010, AAS 102 (2010) 419-430, art. 3, § 2.

visto che si prevede la possibilità di giungere alla punizione più severa per i sacri ministri: la dimissione o la deposizione.⁵⁴ La modalità applicativa non può che essere *ferendae sententiae*.

Probabilmente, questo tipo di pena è stato ritenuto consono sotto due profili.

Innanzitutto, perché è corretto graduare la sanzione a seconda del tipo di comportamento, poiché le condotte ascrivibili sono quantomeno quattro e non tutte presentano il medesimo livello di gravità, che comunque rimane elevato. Quelle poste in essere fuori dalla celebrazione sono maggiormente deprecabili perché più direttamente finalizzate al sacrilegio; la consacrazione *in malum finem* di entrambe le materie è più dannosa che quella di una soltanto. Occorre anche appurare se la seconda specie non sia stata consacrata per una precisa volontà, per l'intervento di circostanze impreviste o per desistenza dovuta ad un pentimento. Questo influirebbe sulla valutazione del dolo.

In secondo luogo, il tipo di pena è conforme al sistema penale delle Chiese cattoliche orientali, in cui parimenti s'inserisce il reato, trattandosi di un ordinamento che non conosce sanzioni *latae sententiae* e pondera con molta cautela l'opportunità di comminare delle censure.

La previsione di una pena obbligatoria semi-determinata non importa certo il dovere d'irrogare una punizione poco severa. Si lascia solo aperta una diversa gamma di possibilità, pur indicando che si può giungere alla dimissione (o deposizione) del sacerdote.

Posto che ogni crimine è deprecabile, questo sembra portatore di una gravità particolarmente intensa, sol che si consideri il soggetto implicato. Il suo agire con intento sacrilego potrebbe essere sintomatico della sua volontà di estraniarsi dal corpo ecclesiale. Potremmo, allora, chiederci, come mai non si sia optato per la censura della scomunica *latae sententiae*. Si avrebbe, per il sistema latino, un allineamento con la pena prevista per il reato di cui al can. 1367 CIC. Inoltre, la sanzione, pienamente conforme al disposto del can. 1318 CIC, sarebbe in grado di raggiungere immediatamente il reo, nonché di arginare più prontamente lo scandalo.⁵⁵ Rimarrebbe il problema di applicarla al sistema penale orientale. In ogni caso, *rebus sic stantibus*, il titolare del procedimento ha la possibilità di comminare la scomunica *ferendae sententiae*, valutando l'opportunità della dimissione (o deposizione) del ministro.

5. CONCLUSIONE

Il reato di consacrazione *in sacrilegum finem* è stato introdotto nel sistema penale successivamente alla codificazione; potremmo chiederci sotto

⁵⁴ Cf. B.F. PIGHIN, *ibidem*, 258.

⁵⁵ Cf. D.G. ASTIGUETA, *ibidem*, 78.

quale categoria esso potrebbe collocarsi. Data l'estrema gravità della condotta, tale da costituire un pericolo per la fede – poiché attua un diretto attacco al Sommo Bene su cui si fonda la Comunità ecclesiale –, sarebbe opportuno il suo inserimento tra i delitti contro la religione e l'unità della Chiesa, come il crimine di profanazione previsto al can. 1367 CIC. L'intento sacrilego pone indubbiamente il reo in una posizione accostabile a quella dell'eretico.

Ma quali sono le peculiarità del delitto *de quo* rispetto alle altre ipotesi *graviora* poste a tutela del Sacrificio Eucaristico?

Abbiamo rilevato che l'intento sacrilego è sostanzialmente ricollegabile a quello della profanazione, di cui al can. 1367 CIC. Le condotte stigmatizzate dalla norma in esame non potevano, dunque, essere già sufficientemente condannabili ai sensi dei cann. 1367 CIC e 1442 CCEO? È ipotizzabile che comportamenti del genere fossero, in parte, perseguibili in forza di tali disposizioni. L'allora Promotore di Giustizia della Congregazione per la Dottrina della Fede C. J. Scicluna dichiarò in suo intervento del 2004: «Mi domando se il contesto sacrilego non faccia avvicinare questa fattispecie a quella della profanazione dell'Eucaristia intesa come “*quaelibet actio Sacras Species voluntarie et graviter despicientem*”». ⁵⁶

La scelta del Legislatore di isolare la consacrazione a scopo sacrilego in una distinta ipotesi delittuosa è, tuttavia, encomiabile sotto più profili.

Innanzitutto, dal punto di vista soggettivo perché il reo è sempre e solo un ministro sacro, il che rende la condotta ancor più grave.

In secondo luogo, l'odierna fattispecie permette di colpire ulteriori casi di profanazione. Il sacerdote, infatti, è sanzionabile non solo quando utilizza le specie consacrate per compiere egli stesso atti blasfemi, ma anche quando le materie sono destinate a soggetti terzi, portatori di intenti scellerati. Inoltre, il reato si consuma indipendentemente dal fatto che il sacrilegio venga poi concretamente attuato. Si ravvisa una sorta di “premeditazione perversa”, già *ex se* altamente lesiva della santità del sacramento, che dev'essere immediatamente punita, a prescindere dall'effettiva realizzazione dell'ulteriore atto profanatorio. La premeditazione con cui egli agisce, nel consacrare le specie in vista della profanazione, già configura un sacrilegio ed una grave offesa alla santità del Divino Sacrificio; in fondo, viene lesa anche la dignità dell'Ordine sacro, intaccata in uno dei suoi principali aspetti: rendere presente Cristo nell'Eucaristia. Questi casi non sarebbero stati facilmente perseguibili ai sensi del can. 1367 CIC (o 1442 CCEO), che richiede espressamente la consumazione di una profanazione. Non si può estendere troppo in via interpretativa l'applicabilità della disposizione, rischiando di violare i cann. 18-19 CIC (e 1404, § 2, 1500 CCEO).

⁵⁶ C.J. SCICLUNA, *ibidem*, 280-281.

In terzo luogo, va considerato il profilo sanzionatorio. Il can. 1367 CIC prevede la scomunica *latae sententiae*, mentre il can. 1442 CCEO la scomunica maggiore *ferendae sententiae*; a tali punizioni può seguire rispettivamente la dimissione o la deposizione del chierico. Nel caso che ci occupa, però, se da un lato la censura *ex facto* del sistema latino sarebbe positiva per la sua immediata applicazione e perché contribuirebbe ad arginare più velocemente lo scandalo, dall'altro porterebbe a comminare la sanzione senza una previa scrupolosa indagine giudiziale volta a vagliare l'effettiva imputabilità del celebrante ed a comprovare l'intento sacrilego della sua azione. Il soggetto potrebbe essere stato plagiato o aver agito sotto l'influsso di stupefacenti. Non si può prescindere da queste circostanze ai fini della punibilità del reo. La pena semi-determinata consente al giudice di considerare il rimedio più consono per condurre il colpevole a ravvedersi, in relazione alla gravità del suo comportamento.

Il crimine in esame si differenzia, poi, dal reato di simulazione poiché in quest'ultima figura la consacrazione delle specie da parte di un vero sacerdote non è posta validamente, dal momento che sotto il profilo soggettivo non si compie quanto intende la Chiesa o non si utilizza valida materia. Certo, in entrambi i casi vi è una pesante irriverenza nei confronti dell'Eucaristia, si genera un forte scandalo nella Chiesa e i fedeli che partecipano alla "celebrazione" patiscono indubbiamente un gravissimo danno.

Rispetto, invece, al delitto di attentata azione liturgica del Sacrificio eucaristico, di cui al can. 1378, § 2, n. 1 CIC, è l'autore del crimine ad essere diverso, poiché non si tratta mai un vero sacerdote. Un diacono che, ad esempio, volesse attentare alla consacrazione delle "specie" per poi compiere o far compiere su di esse un sacrilegio sarebbe punibile solo ai sensi del can 1378, § 2 CIC perché, difettando il ministro del necessario grado dell'Ordine, l'Eucaristia non potrebbe mai venire ad esistenza.

In conclusione, ci preme ribadire che la configurabilità del reato in questione – a prescindere dalle effettive ragioni che hanno portato all'introduzione della norma, per conoscere le quali dovremmo consultare i lavori preparatori della disposizione – poggia sulla possibilità di far coesistere nel medesimo agente – che è sempre un sacerdote validamente ordinato – le due determinazioni di segno opposto, ovvero lo scopo sacrilego e la volontà di consacrare realmente la/le specie, secondo l'intenzione di Cristo e della Chiesa. Il fine spregevole non può intaccare la validità della celebrazione; diversamente, saremmo costretti a negare la consumazione del delitto stesso. La configurabilità del crimine non può essere lasciata in balia delle mere disposizioni interiori del soggetto.

Indubbiamente, questo reato porta un grande sconcerto: non è facile concepire che un sacerdote, primo custode del sacramento, possa giungere a un

simile atto di disprezzo⁵⁷ ed è altrettanto difficile comprendere come Cristo possa rendersi presente nella celebrazione malgrado le sacrileghe determinazioni del ministro.

L'unica possibile spiegazione va ricercata nel peccato dell'uomo, di cui il sacerdote non è esente, peccato che può portare a gesti impensabili ed incomprensibili. Cristo accetta, ciononostante, questo rischio pur di donarsi totalmente all'umanità nell'Eucaristia.

⁵⁷ Cf. M. MINGARDI, *ibidem*, 121, nota 27.

RIFLESSIONI SULLO STUDIO DEL DIRITTO CANONICO DOPO IL TRAMONTO DELLE IDEOLOGIE

ANDREA ZANOTTI

ABSTRACT: Il diritto canonico si è sempre confrontato, come illustra agli esordi il presente articolo, con altre ideologie ed universi giuridici: ma è la nascita del pensiero liberale e socialista a condizionarne fortemente lo studio. Anzi, esso viene eliminato dalle Università dell'Italia unita fino ai primi anni del Novecento. Nel secondo dopoguerra, un tempo fortemente ideologico, un insegnamento "laico" del diritto canonico si contrappone a quello impartito nelle università pontificie. Oggi, dopo il recente tramonto delle ideologie, che valore ha lo studio del diritto canonico? Esso, sostiene l'Autore, non solo riveste un forte valore metodologico: ma alcune sue caratteristiche – l'*inaequalitas*, l'*aequitas*, il suo fondamento metafisico, l'equilibrio tra dimensione pubblica e privata – costituiscono fervidi spunti di riflessione per tutti i giuristi, quelli delle università pubbliche e quelli delle università pontificie, chiamati oggi ad un confronto meno ideologico e più aperto scientificamente.

PAROLE CHIAVE: Diritto canonico. Ideologie. Insegnamento. Aequitas. Inaequalitas.

ABSTRACT: Canon law has always compared itself, as illustrated at the beginning of this paper, with different ideologies and legal worlds: but it is the development of liberal and socialist thought to strongly affect this field of study. Indeed, it is eliminated from the public universities immediately after the unification of Italy until the early years of the twentieth century. After World War II, once a highly ideological, a teaching "secular" of canon law is opposed, a bit controversially, to the one given at the pontifical universities. Today, after the recent sunset of ideologies, what value does the study of canon law? It says the Author, not only plays a strong methodological value; but some of its features – the *inaequalitas*, the *aequitas*, its metaphysical foundation, the balance between the public and private – are fervent suggestions for thought of all professors, those of public universities and those of the pontifical universities, called today to a less ideological and more open scientific debate.

KEY WORDS: Canon Law. Ideologies. Teaching. Aequitas. Inaequalitas.

IL diritto canonico ha fatto da sempre i conti con il sorgere ed il tramontare delle ideologie: qualificandosi come uno strumento di primaria importanza nell'accompagnare e presidiare la centralità della Chiesa nella storia d'Occidente.

Sin dal suo primo apparire, anche un'istituzione profana come l'Università ne contempla lo studio: e proprio chi viene da Bologna, dove operò il *Magister Gratianus*, del quale siamo solo pallidi e lontani epigoni, lo sa bene.

Prima della nascita dello *Studium* il diritto veniva insegnato presso le scuole episcopali, tra le arti del trivio (grammatica, dialettica e retorica), e, più precisamente, come un'appendice pratica della retorica. Per essa si illustrava il significato dei più importanti termini giuridici, così come nella cornice della teologia morale venivano illustrate alcune regole canoniche.

E se per un verso l'*Alma Mater* assolve, attraverso il recupero del diritto civile romano, il compito di dare ordine, garanzia e compiutezza ad un'economia e ad una socialità che rifluisce, dopo il passaggio del primo millennio, dalla campagna alla città dando vita a quello che chiamiamo il primo rinascimento, essa si assume anche l'onere di dare alla scienza, nascente attraverso i primi vagiti delle discipline giuridiche, un nuovo metodo. Ed è a questo compito che si dedica proprio Graziano con la sua *Concordia*, separando prima ciò che è giuridico da ciò che non lo è – e dunque distinguendo, in una prospettiva di lungo termine, il diritto dalla teologia – e piegando poi il proprio ingegno ad ordinare la successione delle norme nello spazio-tempo, consegnando così ai secoli successivi i principi di un'ermeneutica che ancora oggi reggono, nelle grandi scansioni, le nostre costruzioni interpretative.

È dunque una valenza metodologica a caratterizzare la prima presenza dello *ius Ecclesiae* agli esordi dell'Università, anche se ben presto essa assumerà altri significati importanti.

C'è un dato che acutamente fa rilevare, nella sua *Storia dell'Università di Bologna*, Albano Sorbelli: quello per il quale entro il XIII secolo il diritto canonico aveva già lo stesso numero di cattedre del diritto civile.¹ Credetemi, non è un senso accademico di malcelata rivincita verso i miei colleghi civilisti che mi porta a questa citazione: ma la constatazione di un'avvenuta mutazione nella funzione della disciplina.

Quell'equivalenza testimonia infatti due cose: è la ricerca e la pretesa di un equilibrio (spesso armato) tra Papato e Impero dopo la lotta per le investiture e la riforma gregoriana che si riflettono plasticamente anche nei pesi e nelle misure accademiche da un lato; e, dall'altro, la consapevolezza che la Chiesa matura di dover utilizzare il diritto per costruire non solo la sua presenza ma anche la sua centralità in un nuovo contesto storico. Questa opzione risulterà di tutta evidenza quando si inaugurerà, a partire da Alessandro III, la sequenza dei grandi, eccezionali papi giuristi transitati tutti dalle aule, se non dalle cattedre, di diritto canonico dello *Studium* bolognese.

Dunque, alla presenza accademica del diritto canonico viene impressa una

¹ A. SORBELLI, *Storia della Università di Bologna*, I, *Il Medioevo (secc. XI-XV)*, Bologna, 1944, p. 75.

dinamica che lo porta ad essere non già un diritto di servizio, ma una componente di primo piano nella costruzione della compagine ecclesiastica, mutuando sempre più frequentemente ed intensamente materiali di costruzione dal diritto romano: intrecciando così quella solida e sofisticata sapienza giuridica profana con i canoni di una Chiesa divenuta ormai la forza culturale egemone del continente antico.

Di più ancora: questa feconda contaminazione germinerà la grande esperienza del diritto comune europeo, che consentirà all'Occidente di mantenere la propria unità spirituale e politica fino alle soglie dell'età moderna.

Dal punto di vista soggettivo i maestri di diritto dovevano essere laureati, per avere autorevolezza ed influenza, in *utroque*: nel diritto civile, cioè, e nel canonico; anche se i civilisti, un po' anticipando l'esigenza di specializzazione che si sarebbe fatta sentire in un tempo successivo, un po' cercando di recuperare sulla fama acquisita dai colleghi canonisti usavano dire che *civilista sine canonista, parum valet, canonista sine civilista nihil*.

L'aforisma rendeva esplicito, al di là dell'accento polemico, che il respiro universale dei due diritti, il canonico ed il secolare, li rendeva inscindibilmente legati e che la *lex romana* era stata la *lex saeculi* della Chiesa.²

Il panorama dello studio del diritto canonico (e dunque della sua funzione sia ecclesiologica sia sociale) sarà destinata a mutare radicalmente nel periodo della Riforma e degli avvenimenti che segneranno l'inverarsi di una nuova epoca.

Da un lato, infatti, giocherà in questa direzione l'avversione di Lutero per la proiezione giuridica della Chiesa, secondo quanto sentenziava la sua condanna famosa "*Juristen bösen Christen*", testimoniata dal rogo di Wittenberg, significativamente alimentato, oltre che dalla Bolla *Exurge Domine* che fissava il termine di sessanta giorni entro il quale egli avrebbe dovuto ritrattare, anche dai libri di diritto canonico.³

Tutto ciò contribuirà a gettare un cono d'ombra ideologico su di una disciplina avvertita come troppo legata ad una visione mondana e corrotta della Chiesa, tipica di un cattolicesimo tutto intento alla realizzazione di una *societas iuridice perfecta*, più che alla ricerca di un Regno non di questo mondo.

D'altro lato, l'affermazione delle nazionalità uscite dal crogiolo della Riforma e della Controriforma trovava il suo compimento squisitamente ideologico nella gelosa rivendicazione dell'assolutezza della giurisdizione statale – i cui campioni riconosciuto erano Bodin e Althusius⁴ – che tendeva non

² F. CALASSO, *Medio Evo del diritto, I – Le Fonti*, Milano, 1954, p. 560.

³ G. CAPUTO, *Introduzione allo studio del diritto canonico moderno*, t. I – *Lo jus publicum ecclesiasticum*, Padova, 1987, p. 42.

⁴ Cfr. A. ZANOTTI, *Cultura giuridica del Seicento e jus publicum ecclesiasticum nell'opera del cardinal Giovanni Battista De Luca*, Milano, 1983, pp. 75 e ss.

solo ad espungere, ma anche ad invadere il campo della giurisdizione ecclesiastica. Già si intravedono comparire, in questo orizzonte, gli antesignani di quegli *iura maiestatica circa sacra* che troveranno compimento definitivo nel quadro dei giurisdizionalismi e che saranno rivendicati quasi *diadematis coronae inhaerentes*: come pietre preziose, cioè, incastonate nella rotondità della corona regale.⁵

È questo il tempo nel quale il diritto canonico conosce una forte erosione, cominciando a cedere molti ambiti di normazione alla legislazione secolare. Lo strumento coercitivo del diritto sembra lasciare progressivamente uno spazio maggiore alla persuasione esercitata sulla sfera del foro interno. Nella stagione post-tridentina, a fronte di una riduzione del corpo giuridico canonico, prende piede in maniera evidente la parabola della teologia morale, che toccherà, con i casisti del Settecento, il suo punto di espansione più alto.

Il diritto canonico tende così ad assumere una veste più marcatamente clericale, volgendosi prevalentemente allo *ius publicum ecclesiasticum internum*, e, con particolare dedizione, alla costruzione della compagine ecclesiastica.

Esso inclina ad occupare un settore specialistico e riservato agli addetti ai lavori: e sperimenta una rarefazione significativa anche in ambito universitario, migrandone, il radicamento, in altre agenzie di formazione più propriamente e tipicamente ecclesiastiche volte alla formazione di un clero dedito alla gestione e alla cura delle incombenze ecclesiali.

Questo movimento viene ulteriormente amplificato e accelerato nel distacco via via più marcato dal diritto secolare, fino a che, dopo il Tridentino e con la morte dell'ultimo Imperatore Carlo V, tutto l'edificio del diritto comune svaporerà come un fantasma.

Anzi, proprio l'archiviazione definitiva di ciò che in termini giuridici abbiamo ricordato come l'età dell'*utrumque ius* e la contemporanea, progressiva affermazione all'interno degli Stati nazionali di ispirazioni e filosofie apertamente anticlericali segnerà l'obsolescenza del diritto canonico.

Privi di un ancoraggio metafisico, gli ordinamenti giuridici secolari verranno a costruirsi su altri paradigmi: poggiando le proprie basi pubblicistiche sulla teoria del patto sociale prima, sullo Stato come incarnazione dello Spirito nell'idealismo hegeliano poi, e riconoscendo, nell'ambito privatistico, l'affermazione dei diritti individuali come la traduzione più fedele del soggettivismo moderno.

Tavole di fondazione totalmente diverse da quelle del diritto canonico, e ad esse ideologicamente antitetiche.

Stando così le cose non c'è da stupirsi se ancora nel cuore del Settecento un grande politologo e giurista come Cesare Beccaria, incarnando la reazione della nuova scienza illuministica, bollasse la tradizione giuridica canonica

⁵ A. ZANOTTI, *Cultura giuridica del Seicento cit.*, p. 127 e p. 183.

come lo “*scolo dei tempi più barbari*”⁶ e se un secolo dopo, Guido Padelletti nella sua prolusione al corso di storia del diritto italiano per l’anno accademico 1870-1871 individuasse nel diritto della Chiesa la sintesi di “*tutto ciò che vi è di più rozzo, di più inelegante, di più barbaro*”.⁷ Era, quello del Padelletti, il tempo del tramonto del potere temporale dei papi e l’acme più acuto dello scontro tra cattolicesimo e liberalismo.

La teologia ed il diritto canonico furono le vittime illustri di quell’aspro conflitto ideologico: lo studio dello *ius Ecclesiae* prima si illanguì e poi seguì l’ostracismo, segnato dal Regio Decreto del 1873, della teologia dalle aule universitarie.

Dopo la soppressione degli insegnamenti delle scienze sacre sembrò incompatibile ed incongruo con l’essenza dello Stato laico la prosecuzione dell’insegnamento del diritto canonico, nel quale non si riusciva a cogliere più se non la sua matrice e funzione confessionale.

Come si possa – detto per inciso – vivere nel contesto italiano, decifrarne il paesaggio, studiare Dante e larga parte della nostra letteratura senza avere alcuna infarinatura di teologia e altresì di diritto canonico, sembra non solo problematico ma prodromo all’affermarsi di un vero e proprio analfabetismo di ritorno che sta ormai sotto gli occhi di tutti: ma queste sono considerazioni che ci porterebbero altrove; va invece rimarcato, in questa sede, come il silenzio del diritto canonico nelle università statali abbia ulteriormente contribuito ad esaltarne il profilo esegetico-analitico sviluppato ormai nelle agenzie di formazione confessionali.

Questa situazione, determinatasi nelle università statali, era figlia di una marcata cornice ideologica, nella quale non vi era spazio per una moderna coscienza storicistica che cercasse di cogliere l’alterità e l’essenza di quella esperienza giuridica grandiosa imprescindibile nella formazione della cultura giuridica europea: ma solo per una sua liquidazione sommaria, in virtù di una pura, preconcetta ripulsa.

Contribuiva a creare questo clima anche l’apporto di tutta una parte della filosofia, la quale per un verso cercava autonome fondazioni non più metagiuridiche alla legittimità del diritto, e per altro verso condannava, sotto il patronato di un pensatore del calibro di Max Weber,⁸ la irrazionalità dei diritti a base religiosa partendo dall’idea che la fede rappresenti un elemento spurio nella formazione di un ordinamento che pretende di attingere alla razionalità delle sue norme.

Questo ostracismo ideologico sarà destinato a mitigarsi quando Francesco Ruffini introdurrà all’Università di Torino, dopo avervi insegnato Storia

⁶ C. BECCARIA, *Dei delitti e delle pene*, a cura di G.D. Pisapia, Milano, 1964, p. 4.

⁷ G. PADELLETTI, *Roma nella storia del diritto*, in *Arch. Giur.*, XII, 1874, pp. 191 e ss.

⁸ M. WEBER, *Economia e società*, vol. 3, *Sociologia del diritto*, Milano, 1995, pp. 130-153.

del diritto, la disciplina del diritto ecclesiastico. Ma sin dal primo momento emerge come il diritto ecclesiastico risulti indissolubilmente legato, nella realtà italiana in particolar modo, al canonico, dal quale attinge largamente indirizzi e materiali di costruzione ed al quale inevitabilmente si rapporta. Subito ci si accorge, cioè, di come il diritto ecclesiastico risulti una disciplina monca se privo del canonico.

Per questo il diritto della Chiesa, cacciato con la teologia dalla porta principale delle università regie, rientra dalla finestra di una necessità metodologica imprescindibile, che risultava chiara anche agli occhi degli interpreti laicamente più intransigenti delle nostre materie. Va peraltro qui ben rammentato come alcune delle pagine scientifiche più alte di cui serbiamo memoria siano radicate proprio in quel terreno arato da contaminazioni feconde tra i due versanti di un unico discorso scientifico: si pensi, in questo senso e con specifico riferimento metodologico, ai nomi di Arturo Carlo Jemolo,⁹ di Mario Falco,¹⁰ di Pietro Agostino d'Avack,¹¹ per non dire di Francesco Scaduto¹² o di Pio Fedele.¹³ Grazie a questi apporti il diritto canonico e il diritto ecclesiastico naturalmente si impongono per la loro valenza culturale e formativa, costituendo, dentro molti Atenei, poli di riferimento ineludibili nelle formazione degli itinerari didattici e nelle discussioni quotidiane con schiere di studenti e giovani intellettuali. Naturalmente le estrazioni ideologiche di questi interpreti giocano un ruolo fondamentale nella collocazione dei loro contributi allo studio del diritto canonico, così come l'utilizzo delle categorie della dogmatica secolare dentro l'ambito dello *ius Ecclesiae* fornisce strumenti analitici e di comprensione inedita e profonda. La stessa codificazione canonica del 1917, esemplata sull'onda dei grandi processi codificatori sviluppatasi tra Otto e Novecento, rende più facile la trasposizione dei frutti maturi della scienza giuridica profana entro i confini dello *ius canonicum*. Allo stesso tempo, però, si profila anche la grande contrapposizione ideologica tra quella definita, sulla scorta di Pietro Agostino D'Avack,¹⁴ una canonistica laica (insegnata negli atenei statali e non più di sola ed esclusiva di ispirazione liberale) che si differenzia dalla canonistica sviluppata nelle università pontificie, la quale presuppone come indispensabile, nello studio del diritto

⁹ A.C. JEMOLO, *La libertà religiosa*, in A.C. JEMOLO, *Tra diritto e storia (1960-1980)*, Milano, 1982, pp. 519 e ss.

¹⁰ M. FALCO, *Introduzione allo studio del <Codex iuris canonici>*, Torino, 1925.

¹¹ P.A. D'AVACK, *Il problema storico-giuridico della libertà religiosa*, Roma, 1966.

¹² F. SCADUTO, *Il concetto moderno di diritto ecclesiastico. Prolusione letta il 21 novembre 1884*, Palermo, 1885, ora anche in Appendice al volume di I. C. IBÁN, *En los orígenes del Derecho Eclesiástico. La prolusion panormitana de Francesco Scaduto*, in *Boletín Oficial del Estado, Centro de estudios Políticos y constitucionales*, Madrid, 2004, pp. 167-187.

¹³ P. FEDELE, *Lo spirito del diritto canonico*, Padova, 1962.

¹⁴ P.A. D'AVACK, *Corso di diritto canonico*, I, Milano, 1956, pp. 40 e ss.

canonico, il *sentire et vivere cum Ecclesia*.¹⁵ Si differenziano anche contenuti e metodi: collocandosi, la prima, dall'esterno, ricostruendo la storia e le dinamiche del sistema giuridico in base all'evoluzione delle sue linee di interna coerenza; lavorando invece, la seconda, sul vivo di un ordinamento positivo, vigente e cangiante col progredire del magistero e della morfologia della comunità ecclesiale. Tale dualismo sfocia non di rado nella incomunicabilità tra questi due versanti delle nostre discipline che, nella migliore delle ipotesi, si ignorano.

È il riflesso di un periodo, quello del secondo dopoguerra, contrassegnato da contrapposizioni ideologiche a tinte forti, che si misura dentro a quadranti fortemente polarizzati: si pensi solo alla conferenza di Yalta, ai dibattiti tra i padri costituenti, alla guerra fredda e, per stare a cose più distese e divertenti, a Peppone e Don Camillo usciti dalla penna di Guareschi per invadere, poi, gli schermi in bianco e nero delle prime televisioni italiane.

Stato e Chiesa presidiano ancora due orizzonti popolati da visioni del mondo fortemente radicate, esigenti: e la vita politica è la proiezione fedele di quelle appartenenze.

Saranno gli anni di piombo del terrorismo a chiudere, tragicamente, quella lunga epoca.

Il Concordato del 1983 si pone forse, dentro questo universo di discorso, come il segno di una convergenza in grado di superare quel quadro, inaugurando una stagione di collaborazione all'insegna di quella "sana laicità" della quale aveva parlato a più riprese il magistero cattolico. All'indomani della firma della novazione dei Patti lateranensi, le nostre discipline, nelle università dello Stato, si sbilanciano subito in favore del diritto ecclesiastico, nella convinzione che esse avessero tratto nuova linfa, nuova materia di studio e nuove convenienze accademiche dalla svolta impressa ai rapporti tra Stato e Chiesa. Si mettono a fuoco e si affrontano inedite questioni sugli enti ecclesiastici o sul finanziamento dell'attività religiosa, sul volontariato e sul terzo settore, sull'assistenza religiosa negli ospedali, sui beni culturali; si incentiva persino la creazione di nuovi ruoli di operatore sociale, di mediatore di conflitti o quant'altro ancora. Questa sorta di diluizione del diritto ecclesiastico e del suo principio di individuazione in rivoli di improbabili specializzazioni da un lato, ed il suo graduale inscrivere in dimensioni locali dall'altro, seguendo l'onda di una progressiva regionalizzazione di competenze statuali, ha contribuito non solo ad un processo di polverizzazione della visione d'insieme dei rapporti tra lo Stato e le realtà religiose, ma ha avuto riverberi importanti anche sul posizionamento accademico del diritto canonico. Da esperienza giuridica non rinunciabile per una plausibile comprensione non solo di come il sacro abbia assunto la sua misura giuridica in Occiden-

¹⁵ V. DEL GIUDICE, *Nozioni di diritto canonico*, Milano, 1970, pp. 28-29.

te, ma di come poi essa abbia influito sulla formazione e sul dispiegarsi del diritto nel continente antico, lo *ius Ecclesiae* è divenuto una sorta di *optio-nal* in concorrenza con altri ordinamenti a carattere religioso – il musulmano, soprattutto, vista l’urgenza data nel territorio europeo e specificamente italiano dall’affollarsi sempre più vorticoso di esodi migratori – rispetto ai quali la politica ecclesiastica italiana avrebbe dovuto entrare in collegamento. Il quadro complessivo si è poi frammentato e complicato ulteriormente con il crollo delle ideologie che avevano sin lì retto gli equilibri del mondo: il muro di Berlino cedeva fragorosamente nel 1989, la resa del capitalismo era segnata invece, nel 2008, dal *crack* fragoroso ed impietoso della Banca Lehman Brothers.

Oggi, ulteriormente, la crisi dello Stato e della politica sta, drammaticamente, sotto gli occhi di tutti: e tutti cercano di studiare economia – la “scienza triste” come ebbe a definirla Carlyle – per cercare di uscire da una crisi che è, con tutta evidenza, non solo economica.

Perché dunque, in questo contesto post-ideologico, bisognerebbe perdere ancora del tempo a studiare il diritto canonico nelle università dello Stato?

Io vedo, tra le molte, almeno cinque buone ragioni e piste di ricerca, sulle quali misurare anche una nuova possibile convergenza tra colleghi di provenienza ed estrazione diverse, in grado di superare vecchi steccati.

La prima riguarda la necessità di non disperdere la consapevolezza della nostra storia.

Guai a chi perde la memoria della propria provenienza: ed il diritto canonico non solo è un tassello irrinunciabile del passato che ci ha forgiato, ma rappresenta una fucina nella formazione di istituti e nell’elaborazione di soluzioni legislative ed istituzionali preziose, adottate poi dagli ordinamenti secolari. Esso ha contribuito alla edificazione di quella civiltà giuridica che ancora abitiamo e della quale gli siamo debitori. La sensibilità storica per un giurista è irrinunciabile, a maggior ragione in un tempo, il nostro, che sembra essere scandito solo dalla dimensione quasi ossessiva del presente.

La seconda riguarda l’attitudine e la propensione del canonista a ragionare sul fondamento metafisico del diritto. In questi ultimi anni, il diritto si è via via adeguato a perdere rilevanza, passando da mediazione primaria nella costruzione della società civile e dello Stato a mera stampella postuma offerta a processi decisionali ed eventi che maturano in altre sfere: prima fra tutte quelle della tecnica e dell’economia. Nessuno è più abituato a fare i conti con qualche valore più grande della propria immanenza: non tenendo nel debito conto, però, che difficilmente si può avere contezza della propria altezza se non si sia introiettato un metro di paragone. Come posso percepire e collocare in una scala di grandezza plausibile il mio metro e ottanta se ignoro l’esistenza del Monte Bianco che ne conta, in altezza, 4810 di metri? Il ragionare su tavole di fondazioni immutabili, rivelate ed eterne con le

quali le norme non devono contrastare e dalle quali esse prendono esistenza, senso e forma, forgia, nel giurista, l'abitudine ad alzare lo sguardo dal contingente per poter trovare e calibrare, nelle norme e nelle decisioni, una misura adeguata.

In questo contesto, anche le simmetrie canonistiche e le compensazioni che si giocano nella teoria della derivazione e del riconoscimento dei poteri e delle responsabilità, personali e collegiali, possono costituire, nella crisi evidente delle democrazie, un polo di ragionamento di grande interesse.

Nell'attuale declino del concetto di autorità non va dimenticata la grande lezione delle fonti sulla genesi dell'autorevolezza che i pastori devono incarnare, la quale si radica in una *electio*, in un processo, cioè, di illuminazione e selezione che rifugge dall'affidarsi unicamente alla conta dei numeri.

La terza ragione concerne la dimensione collettiva della storia: l'idea di popolo.

Nel diritto canonico traluce un'economia di salvezza individuale, come sosteneva Pietro Agostino D'Avack,¹⁶ ma necessariamente armonizzata con l'idea che la strada verso la salute oltremondana dell'anima, cioè la storia, è un procedere collettivo.¹⁷

Non c'è né cristianesimo, né storia senza la dimensione collettiva che si incarna nella nozione di popolo.

Tutte le religioni postulano come fondamentale, in questo principio di condivisione, il mangiare insieme, la mensa: nel cristianesimo questa valenza fonda il mistero centrale attorno al quale tutto ruota, l'eucarestia.

Viceversa, quello verso cui stiamo andando è un universo popolato solo di singoli e di volizioni solitarie: la potenza dei *computers* ed il deserto delle reti informatiche amplifica questo vuoto e questo silenzio, ancora più assordante nel vorticare delle immagini e delle possibilità di comunicazione continue ed inesauste, senza rispetto né per il giorno, né per la notte.

Nel procedere a tappe forzate verso una globalità cieca ed irriflessa il diritto pubblico progressivamente si ritira da aree che sono state, sin qui, un suo appannaggio: si pensi solo ai patteggiamenti invalsi nel diritto penale o all'impossibilità di imprimere un significato percepibile ed univoco all'istituto matrimoniale; ed un diritto privato sempre più esteso, deregolato e sovranazionale sembra essere la disciplina principe di un futuro giuridico che è già qui.

La tendenza, suffragata dalla la potenza del mezzo tecnico a disposizione, sembra quella di voler trasformare qualsiasi desiderio e volizione soggettiva, sia spirituale sia materiale, in un assoluto di libertà che pretende di essere tradotto senza sforzo in realtà: e si chiede al diritto di garantire que-

¹⁶ Cfr. P.A. D'AVACK, *Trattato di diritto canonico*, Milano, 1980, pp. 98 e ss.

¹⁷ Cfr. P. LOMBARDÍA, *Lezioni di diritto canonico*, ed. it., Milano, 1985, pp. 5-6.

sto transito a prescindere da qualsiasi assunto veritativo ontologicamente fondato.

Non si riduceva a questo la *legislatio libertatis* che parte della dottrina estrapolava dalla nozione di diritto pubblico soggettivo elaborata da Francesco Ruffini:¹⁸ era, viceversa, quel diritto, invocato e protetto come la cifra più alta ed esigente di libertà, la pretesa e la guarentigia, ad un tempo, di poter essere se stessi, di poter esprimere armonicamente la propria personalità in una dimensione comunitaria, la quale radicava inclinazioni interiori e comportamenti esterni dentro ad una identità irripetibile; in una visione del mondo che le istanze insite nel diritto canonico ancora interpretano e traducono nello scorrere quotidiano della vita.

È a questa latitudine, apparentemente post-ideologica, che lo studio di questa disciplina preserva una valenza antica, ma importante per il nostro futuro.

Ecco la quarta buona ragione per continuare a studiarla.

Ora che il valore dell'eguaglianza non solo è formalmente sancito dalle nostre costituzioni, ma materialmente figura come principio guida sia nella riorganizzazione planetaria in atto sia nel tentativo inedito di redistribuzione omogenea delle risorse, cominciamo ad avvertire come ciò che dobbiamo probabilmente preservare e tutelare per l'avvenire sia il principio, pur nella indiscutibile e pari dignità di tutti gli uomini, della diversità: dell'essere cioè, ognuno di noi, un essere unico ed irripetibile; con una provenienza, una dignità ed un proprio principio di individuazione che non possono essere né negati, né confusi con quelli di nessun altro.

L'inaequalitas, allora, che contraddistingue *funditus* gli ordinamenti non secolari, può apparire non più come un disvalore facile da individuare e condannare secondo un pensiero *politically correct*: ma come la sopravvenienza di una misura importante da reinterpretare nel presente. Una *inaequalitas* intesa, naturalmente, non già come principio discriminatorio: ma come linea direttrice sulla quale costruire una tutela delle diversità soggettive e collettive, la cui identità e sopravvivenza sono oggi poste a rischio da una organizzazione e comunicazione massmediale e di rete che fanno intravedere, giorno dopo giorno, i rischi di un nuovo totalitarismo.

Ed ecco la quinta ragione.

Questa idea canonistica di ineguaglianza funzionale investe a pieno titolo anche le questioni di genere, sia per quanto riguarda i ruoli esercitati dentro il contesto ecclesiale, sia per quanto concerne lo specifico del rapporto uomo donna.

Certo è che una pianificazione genetica della natalità, ed il possibile tran-

¹⁸ Cfr. F. RUFFINI, *La libertà religiosa come diritto pubblico subiettivo*, Bologna, 1992, soprattutto pp. 215 e ss.

sito verso i lidi della clonazione può finire, nel corso di molti anni, a far rimangiare alla natura il dimorfismo sessuale, ormai, secondo questa logica, tendenzialmente superfluo e superato. La *deregulation* normativa intorno a questi temi è una spia abbastanza evidente della direzione di marcia assunta dalle società tecnologicamente avanzate.

Viceversa, l'idea di due complementarietà che si incontrano nel gioco della vita per dar corso e partecipare ad un disegno creazionale è ciò che ha sostenuto e nobilitato quella straordinaria capacità comunicativa nella quale si estrinseca la sessualità umana, ridotta oggi ad un puro gesto di fruizione.

Ed anche qui lo studio del diritto canonico – fondato nel mistero della Chiesa e dunque non riducibile ad un sistema di norme umane – sottende, nell'attuale tramonto delle ideologie dell'umano, una narrazione che ancora ci insegna a rispettare una funzionalità inscritta non solo nella natura, ma nelle parole della Genesi che scolpiscono l'irripetibilità di ogni essere umano: *uomo e donna li creò*.¹⁹

In termini più riassuntivi ed espliciti, il diritto canonico può oggi essere letto ed interpretato come un grande manifesto della diversità; e come tale guardato nelle sue costruzioni giuridiche preziose ed originali, che vengono da lontano e custodiscono un destino ed un sogno di libertà che la nuova storia tende a porre fuori corso.

Dunque, il confronto serrato con l'anomia nichilista e con il radicale antiumanesimo che sembra a tratti ispirare gli attuali percorsi della contemporaneità post-ideologica è la valenza che per me, canonista che insegna presso l'*Alma Mater Studiorum*, può e deve assumere oggi lo studio del diritto canonico, chiamato, come fu nel tempo di Graziano, ad indicare un metodo e un paradigma che possano aiutarci, come allora, a rischiarare il cammino.

¹⁹ Su ciò vedasi A. ZANOTTI, *Il matrimonio canonico nell'età della tecnica*, Torino, 2007, pp. 31 e ss.

RASSEGNA DI BIBLIOGRAFIA

Recensioni

PIER V. AIMONE BRAIDA (ed.), *Summa in Decretum Simonis Bisinianensis*, Città del Vaticano, MIC series A, vol. 8, 2014, «Biblioteca Apostolica Vaticana», pp. CCXLII + 570.

SIMON DE BISIGNANO est l'un des derniers de la première génération de décrétistes, après Gratien. Comme le soulignaient Pennington, et avant lui Kuttner, il fut aussi le premier depuis Rufin à produire une *summa* originale sur le *Decretum*, en n'empruntant que très peu aux canonistes précédents. Simon fait appel au droit nouveau et mentionne les décrétales des souverains pontifes de son époque, ce qui permet de donner une datation plus précise de l'ouvrage, qui, selon Aimone, fut achevé vers la fin de 1179.

Le travail d'édition d'Aimone se trouve en fait couronné par cette publication dans les *Monumenta Iuris Canonici*, même s'il en avait déjà proposé le texte sous forme d'une édition électronique particulièrement complète. En plus du travail d'édition, l'intérêt du présent volume réside dans la présence d'une analyse de chacune des décrétales citées par Simon, et d'un index précieux: on y retrouve les références des citations de l'Écriture Sainte, des Pères de l'Église, du *Décret* de Burckhart, du droit romain, et bien évidemment du *Décret* de Gratien, ainsi que des décrétales suivant l'ordre du *Décret*. On ne soulignera sans

doute jamais suffisamment l'ampleur du travail réalisé et l'intérêt d'une édition critique, qui, en dépit de son caractère toujours provisoire, comme le souligne Aimone, constitue une porte d'accès à un auteur, à une pensée, à un système juridique.

Parmi les contenus d'intérêt spécial de la *Summa*, Aimone souligne la prise de position de l'auteur en faveur de la validité et de l'efficacité *ex opere operato* des sacrements. Simon de Bisignano a également insisté sur la présence réelle dans le sacrement de l'Eucharistie. Concernant ce même sacrement, Aimone indique par ailleurs une intéressante variante du manuscrit d'Augsbourg, plus tardif que les autres, mais tout de même de la première moitié du XIII^e siècle: au canon 55 de la distinction 2 du traité *De consecratione*, apparaît *transsubstantiatio* au lieu de *transmutatio*. Il ne s'agit pas là d'une correction effectuée a posteriori, mais d'une insertion intentionnelle du copiste, qui préfère s'écarter de l'original pour apporter une précision théologique à cet endroit. Toujours dans le domaine de la théologie sacramentaire, Simon s'interroge sur le sens sacramentel du mariage et de la grâce que celui-ci confère, en cas de «simonie». Selon Simon, le mariage est sans doute un sacrement, mais qui ne confère pas de grâce spirituelle spéciale, et l'on ne commet donc pas de péché si l'on offre de l'argent pour se marier. Simon discute aussi

de façon approfondie le *privilegium fidei* à propos de la nécessité du consensus des parties pour le mariage.

Aimone propose enfin quelques observations sur les rapports entre la *Summa Simonis* et la *Summa Lipsiensis*. Cette dernière est beaucoup plus ample que la *Summa Simonis*, dont elle reprend parfois des textes mot à mot, sans en indiquer pourtant la provenance, ce qui pourrait faire parfois penser, comme le suggère Aimone, que ce serait plutôt Simon à s'être inspiré de la *Summa Lipsiensis*, si celle-ci ne faisait pas l'objet d'une datation postérieure. Aimone souligne la convergence des interprétations des deux *sommes*, en particulier lorsqu'il s'agit de s'opposer à l'opinion de Gratien lui-même et offre une comparaison des thèses et des références (en particulier les décrétales) utilisées par l'une et l'autre. Aimone n'offre pas de conclusion d'ensemble sur ces rapports, mais un tel travail permet ainsi de compléter avantageusement la connaissance que nous avons de la *Summa Lipsiensis* et de parfaire la compréhension du travail de rédaction des décrétistes.

THIERRY SOL

MARC AOUN, JEANNE-MARIE TUFFERY-ANDRIEU (a cura di), *Le ius particolare dans le droit canonique actuel*, Perpignan, Artège, 2013, pp. 212.

IL volume raccoglie gli atti di un colloquio tenuto a Strasburgo il 6 maggio 2011, organizzato dall'Istituto di diritto canonico della locale Università e dal Centro PRISME – Società, diritto e religione in Europa. Si propone di affrontare il tema del rapporto fra Chiesa universale e Chiesa particolare dal punto di vista dell'elaborazione del diritto delle

Chiese particolari, intendendo come tali le diocesi e le strutture a esse equiparate, analizzando non solo l'esperienza latina, ma anche quella di alcune Chiese cattoliche *sui iuris* di rito orientale. A un primo contributo di carattere generale del Card. Francesco Coccopalmerio, Presidente del Pont. Consiglio per i testi legislativi, teso a inquadrare la questione nell'ottica dell'impianto del Codice di diritto canonico, seguono diversi interventi che illustrano lo stato del diritto particolare in Francia (Roland Minnerath), Africa (Laurent Monsengwo Pasinya e Barthélemy Adoukonou) e America Latina (Jorge Anibal Rojas Bustamante). In parallelo, viene presentata la normativa canonica particolare della Chiesa maronita (Elie Raad), di quella Siro-malabarese (Kuriakose Bharanikulangara) e delle Chiese cattoliche bizantine (Péter Szabó, in lingua inglese). Chiudono il volume una relazione sul rapporto fra diritto universale e diritto particolare nella vita consacrata (Loïc-Marie Le Bot) e una sulla disciplina diocesana dell'eremita (Anne Bamberg).

Il tema è senza dubbio di grande rilievo. Non si tratta semplicemente di passare in rassegna le soluzioni giuridiche individuate dal legislatore per fare fronte alle esigenze delle Chiese locali, quanto di mettere a fuoco una delle questioni nodali dell'ecclesiologia cattolica, cioè la mutua correlazione fra dimensione universale e particolare nella Chiesa, approfondendone le implicazioni propriamente giuridiche. Come osserva, infatti, Patrick Valdrini, citato in nota a p. 22, «il diritto particolare non è soltanto il diritto di una comunità determinata, ma è anche il diritto di tutta la Chiesa, non solo per ragioni istituzionali, ma anche per ragioni ecclesiologiche. È il diritto di una comunità che deve realizzare la Chiesa una e unica». Tale consapevolezza spie-

ga, probabilmente, la scelta di passare in rassegna, accanto ad alcune esperienze della Chiesa latina, le soluzioni adottate nelle Chiese cattoliche orientali, la cui strutturazione in riti distinti porta con sé anche un maggiore pluralismo ordinamentale. È noto, infatti, che, sebbene il Codice del 1983 rimandi al diritto particolare molto più del Codice del 1917, al vescovo diocesano e ai concili particolari la competenza legislativa è riconosciuta nei limiti dei cann. 135 § 2 e 381 § 1, mentre gli ambiti affidati alle conferenze episcopali sono frammentari e di modesta rilevanza, comunque non tali da configurare un corpo normativo omogeneo per le Chiese a cui si riferiscono. Proprio per questa ragione, risultano particolarmente interessanti i contributi che, come quello di Mons. Adoukonou sulle Chiese d'Africa, non si limitano a passare in rassegna la normativa complementare delle diverse conferenze episcopali, ma affrontano *de iure condendo* la delicata questione della convenienza di un *corpus* normativo attento alle peculiarità delle singole Chiese, suggerendo un interessante parallelismo con l'inculturazione nella liturgia (p. 71). È più difficile, invece, trarre vantaggio dalla comparazione con la disciplina delle Chiese orientali, dal momento che essa si struttura secondo modalità che si differenziano dalla tradizione giuridica della Chiesa latina e che, perciò, sarebbero difficile trasponibili al suo interno.

Attesa la pluralità delle esperienze esaminate, avrebbe giovato alla completezza dell'opera un contributo finale di sintesi, con lo scopo di cogliere a partire dalla disciplina vigente spunti di riflessione critica e di approfondimento in vista di una considerazione più matura della problematica.

MAURO RIVELLA

GIUSEPPE BRIENZA, *La difesa sociale della famiglia. Diritto naturale e dottrina cristiana nella pastorale di Pietro Fiordelli, Vescovo di Prato*, con invito alla lettura di L. Negri e postfazione di A. Livi, Roma, Leonardo da Vinci, 2014, pp. 162.

LA *Parte prima* di questo libro (cfr. pp. 17-53) ricostruisce la vita e le principali opere di mons. Pietro Fiordelli (1916-2004), vescovo di Prato dal 1954 al 1991, considerato da molti il "padre" della pastorale familiare della Chiesa in Italia. Fiordelli, prelado di origine umbra, è stato infatti alla guida del *Comitato Episcopale per la Famiglia della Conferenza Episcopale Italiana* (CEI) per lunghi anni dopo il Concilio Vaticano II e, non appena fatto ingresso a Prato nel 1954, si distinse per aver attivato i primi corsi di preparazione al matrimonio per fidanzati, che sviluppò e promosse tanto presso i fedeli quanto presso i sacerdoti della diocesi, da farli in breve generalizzare in tutte le chiese e parrocchie italiane.

Mons. Fiordelli, infatti, come annota l'Autore, intuiva già negli anni Cinquanta l'urgenza di un tale impegno in una condizione di incipiente mutamento nei costumi sociali, il quale «*sarebbe presto sfociato in forme gravi di crisi dell'unione coniugale, per ultimare infine nella radicale messa in discussione dell'istituto stesso del matrimonio con l'introduzione del divorzio nel 1970 e, subito dopo, con lo smantellamento definitivo del diritto di famiglia italiano operato con la legge di riforma, n. 151 del 1975*» (*op. cit.*, pp. 31-32).

Nell'*Invito alla lettura* (pp. 9-11), anche Mons. Luigi Negri, Arcivescovo di Ferrara-Comacchio e Abate di Pomposa, sottolinea «*l'intuizione che oggi il volume di Giuseppe Brienza porta a splendida*

compiutezza: mons. Pietro Fiordelli lavorò per la difesa della famiglia, spendendosi in un'intensa, profonda, intelligente ed equilibrata pastorale che assunse, in più di un'occasione, un carattere obiettivamente profetico. Capi e fece capire - certamente alla sua diocesi, ma non solo - che la battaglia per la difesa della sacralità della vita, della famiglia, della paternità, della maternità, dell'educazione dei figli, è stata ed è la grande battaglia della Chiesa e del popolo del nostro paese, e che la si poteva fare non soltanto con la chiarezza dei principi, che mons. Fiordelli sapeva evocare da par suo, ma anche con una vera esperienza di famiglia cristiana» (op. cit., p. 11).

Da rilevare, in particolare, sempre nella *Parte prima* del libro, il contenuto del terzo capitolo, intitolato *La questione dei «pubblici concubini»* (pp. 23-31), nel quale l'Autore rievoca il famoso caso nel quale fu coinvolto il vescovo di Prato che, avendo obbedito alle disposizioni del Codice di diritto Canonico allora vigente, fu rinviato a giudizio e poi condannato dal Tribunale di Firenze.

La drammatica vicenda che vide mons. Fiordelli querelato e condannato in primo grado per aver denunciato dal pulpito come «*pubblici peccatori e concubini*» una coppia di battezzati della sua diocesi, perché sposati con il solo rito civile, risale al 1956. Causò al giovane vescovo un processo per diffamazione intentato dalla coppia di cittadini pratesi ed una condanna in primo grado al pagamento di 40.000 lire di multa, dalla quale a distanza di anni Fiordelli fu assolto in appello, a motivo dell'«*insindacabilità dell'atto*». La condanna comminata nel 1958 dal Tribunale di Firenze al vescovo di Prato suscitò le vivaci proteste della Santa Sede, tanto che la segreteria di Stato vaticana denunciò la sentenza come un atto illegale della magistratura. Pio XII (1939-1958) impartì anche l'ordi-

ne a tutte le nunziature apostoliche occidentali di organizzare manifestazioni di solidarietà col vescovo di Prato e, lo stesso Pontefice, in segno di protesta, sospese in Vaticano il tradizionale ricevimento d'inizio nuovo anno del corpo diplomatico accreditato presso la Santa Sede. Tali vicende, sinteticamente ma efficacemente documentate nel libro, sebbene con taglio prevalentemente storico, forniscono spunti interessanti del dibattito canonistico e concordatario nell'Italia del secondo Novecento, fra l'altro approfonditi da una tesi di dottorato discussa nella facoltà di diritto canonico dell'università di Navarra (citata dall'Autore nel testo) di Juan Manuel Pérez Villarejo (*Estudio de la doctrina en torno al proceso contra mons. Fiordelli*, Pamplona [s.n.] 1975).

Nella *Parte seconda* del saggio (cfr. pp. 55-85), Giuseppe Brienza valorizza, attraverso l'illustrazione e la sintesi delle principali opere ed interventi di Mons. Fiordelli, il contributo apportato dal vescovo di Prato agli esiti del dibattito successivo, dal punto di vista antropologico, teologico e canonistico, sul matrimonio come valore essenziale e irrinunciabile per la formazione del consorzio civile e religioso di una nazione.

In *Appendice* al volume, infine, è riprodotto, con annotazioni bibliografiche e note a cura dell'Autore, un libretto di mons. Fiordelli che raccoglie i testi di un ciclo di conferenze impartite dal vescovo nel 1975 ai dirigenti delle associazioni cattoliche della sua diocesi sul tema dell'aborto (cfr. pp. 87-144). Del testo, intitolato *L'aborto e la coscienza. Perché non venga la legge, ma se venisse la legge rimanga la coscienza*, dagli anni Settanta mai più ripubblicato, è conservata la suddivisione nei sette capitoli originari, i cui soli titoli sono: 1. *La triste storia*, 2. *Il nodo del problema: il nascituro chi è?*, 3. *Aborto e*

legge di aborto, 4. *Le motivazioni degli abortisti*, 5. *La soluzione è a monte*, 6. *Le posizioni dei Partiti alla vigilia del dibattito Parlamentare* e, infine, 7. *Dalla parte di Abele*.

GIUSEPPE TAVERNA

GIUSEPPE DALLA TORRE, GERALDINA BONI (a cura di), *Il diritto penale della Città del Vaticano. Evoluzioni giurisprudenziali*, Torino, Lumsa, Giappichelli, 2014, «Collana di Scienze Giuridiche e Sociali, Sezione Scuola di Alta Formazione in Diritto Canonico, Ecclesiastico e Vaticano», pp. 342.

AL lettore che affronta questa pubblicazione, si apre un mondo insolito, e sconosciuto per certi versi, in un linguaggio gradevole, ricco e talora intrigante che tiene sempre desta l'attenzione.

Gli Autori, nell'orizzonte di un'analisi interordinamentale sia con il diritto ecclesiale che con il diritto italiano, affrontano le questioni più sensibili che implicano l'identità statuale *sui generis* dello SCV (Ruffini), radicato sul diritto secondo la sua genuina *substantia*.

Il testo, nell'accuratezza della ricostruzione normativa, della raccolta di giurisprudenza (Appendici 1-2, pp. 153-323) e della bibliografia, per argomenti e cronologica (Appendice 3, pp. 325-351), costituisce una base documentale aggiornata per il cultore del diritto vaticano in senso lato. Notevole è il contributo, che rafforza la materia nella sua dignità scientifica e dottrinarla affinando, nel concerto delle varie scuole, il metodo di teoria generale del diritto basato sulla persona e sul suo bene in una visione unitaria favorita dallo Stato.

Talora la giurisprudenza, come appare dal testo, ha preparato e sollecitato

il campo normativo o messo a fuoco le esigenze che venivano emergendo.

I provvedimenti pubblicati nelle Appendici, per lo più inediti (requisitorie, sentenze istruttorie, sentenze) inerenti a varie fattispecie di interesse mediatico, dimostrano la meticolosità di approccio e costituiscono un "esempio significativo di quella trasparenza e legalità che Benedetto XVI, anche qui sulla scia del suo predecessore, ha desiderato fossero segni distintivi del Vaticano e della Santa Sede del terzo millennio: e sulle quali papa Francesco con fermezza insiste" (p. 72). Tale giurisprudenza "è lo specchio del ruolo che il diritto canonico, base dell'ordinamento giuridico vaticano, svolge nell'animare di valori e principi giuridici le norme contenute nelle leggi penali vaticane" (p. 7). Non sfugge, scorrendo le varie sentenze, nell'incipit la dizione "invocato il SS.mo nome di Dio" come del resto è previsto dall'art. 295 cpc e talora "invocata la SS.ma Trinità" (cfr. Papa Francesco che parla di "Dio Trinità", 27.8. 2014; LG n. 49; CICI, cann. 954, 1812; *Christifideles Laici* n. 31, J. Ratzinger, *Il Dio di Gesù Cristo. Meditazioni sul Dio uno e trino*, 2005).

Nel corso del volume viene fatto cenno alla recente normativa in materia penale, iniziata nel 2010 (MP *La Sede Apostolica*, 2010), per la cui elencazione analitica si rinvia al testo, che prevede, tra l'altro; "l'introduzione di nuovi reati o la ridefinizione di fattispecie penali già esistenti, l'abolizione della pena dell'ergastolo, l'enunciazione del principio del giusto processo, la modifica delle norme generali in materia di giurisdizione, il rinnovamento del sistema di cooperazione giudiziaria internazionale e la disciplina della responsabilità amministrativa delle persone giuridiche derivante da reato" (p. 3).

È da notare la cura di chi scrive nello spiegare la *ratio* di tali riforme, individuata in esigenze di "adeguamento fisiolo-

gico” (p. 12) dopo la Legge Fondamentale dello SCV del 2000, dalla sollecitudine della Santa Sede per la lotta al riciclaggio ed al terrorismo e dall’esigenza di fornirsi degli “strumenti giuridici necessari per impedire e reprimere attività illecite che potessero svilupparsi impunemente, all’ombra delle garanzie internazionali poste a presidio della libertà della stessa Santa Sede nella sua missione di governo della Chiesa universale” (p. 7).

Il giusto equilibrio tra il pericolo di deriva globalizzante paventato e la vita dell’ordinamento vaticano è contenuto nell’affermazione che “l’universalità non può non convivere con la particolarità.” (p. 152); proprio Papa Francesco l’8 settembre scorso esortava, citando San Tommaso: “non spaventarsi delle cose grandi, ma anche avere conto delle piccole, questo è divino”.

Nel richiamo alla legge sulle Fonti del diritto del 2008, si è sottolineata la maggiore importanza che si è data all’ordinamento canonico *lato sensu* ed al relativo criterio di riferimento interpretativo: il diritto canonico quale “enzima in grado di fungere da catalizzatore” (p. 97).

La natura delle fonti, anche in considerazione della loro applicazione, ha portato chi scrive a definirle *flessibili* (p. 17), *plurime* (p. 97), fondate su una certezza del diritto pluriragionata con particolare uso di *ragionevolezza* (p. 105) specie nella *lacuna legis* (p. 8) (CIC, cann. 221, 1399; art. 9 della Legge sulle Fonti del diritto del 2008 ed art. 23 della Legge 1929) dove l’“Ecclesia supplet” “semper”, verrebbe da pensare riflettendo sul libro. Non si tratta di un sistema ibrido, ma unitario, volto cioè al riconoscimento ed alla ricerca della verità sostanziale: si tratta di una “*proficuità di questa sovrapposizione ed intersecazione di diritti di matrice diversa, del tutto inconsueta agli occhi di un giurista secolare: diritti tutti convogliati verso*

l’ottenimento di una pronuncia aspirante ad attingere la verità sostanziale (...) obiettivo impreteferibile del processo canonico, e così pure, specularmente, di quello vaticano” (p. 98).

Le norme vaticane succedutesi ai codici di riferimento (Penale: Zanardelli, 1889; Procedura penale: Finocchiaro Aprile, 1913) vigenti (art. 7-9 Legge sulle Fonti del diritto 2008), come asserito dall’opera, hanno conferito al sistema un’intrinseca coerenza e preservato tutto sommato l’identità di sistema (art. 3.3 Legge sulle Fonti, can. 19).

In particolare, dall’analisi delle fonti, anche alla luce del diritto vivente (ma si potrebbe dire che oltre alla giurisprudenza il diritto divino è “il” diritto vivente) si segnalano alcuni punti:

- il diritto divino è immediatamente vigente e fondante la ragionevolezza; è singolare e di estremo interesse la dizione “*norme di ragionevolezza e, per ciò stesso, di diritto divino*” (Sentenza 29.11.2008 proc. Pen. 117/2003) (p. 310);

- il rapporto tra diritto e Magistero, quest’ultimo fonte prioritaria per completare ed applicare rettamente il diritto (cit. Giovanni Paolo II);

- la natura e la ragione quali “*vere fonti del diritto (...) nell’armonia tra ragione oggettiva e soggettiva, un’armonia che presuppone l’essere ambedue le sfere fondate sulla Ragione creatrice di Dio*” (Benedetto XVI, 22 settembre 2011) (p. 152): principi che, se valgono per gli Stati laici, “a fortiori” valgono per lo SCV;

- l’equità canonica quale verità sostanziale e non meramente procedurale;

- l’ordinamento vaticano e l’ordinamento canonico, quantunque distinti (GS n. 76), vanno a tutelare entrambi il *bonum publicum* e la *salus animae* del reo (p. 13);

- il riparto di giurisdizione tra ordinamento vaticano, ordinamento canonico,

ordinamento italiano – il tutto a fondamento della *libertas* reciproca, fondante il sistema dell'immunità –, costituisce un tema “mai negletto dai giudici vaticani che, da una parte, non possono usurpare illegittimamente quella italiana ma, dall'altra, neppure possono ingerirsi, anche qui illegittimamente, nell'ordinamento canonico” (p. 57): la delimitazione *de quo*, specie tra l'ordinamento vaticano e l'ordinamento canonico, emerge sovente dalla lettura delle varie sentenze che dichiarano il difetto di giurisdizione;

- l'umanità del diritto penale vaticano mediante l'attenzione all'origine ed alla ragione delle norme, alla natura ed allo scopo della pena (non retributiva ma emendativa); il giudice vaticano, si asserisce nel volume, è tenuto a perseguire una “*iustitia dulcore misericordiae temperata*” (p. 27); l'imputabilità, inoltre, presuppone, particolarmente, la effettiva coscienza e libertà dei propri atti;

- diritto ad avere giustizia, quale diritto naturale, attraverso il *munus* del giudice vaticano, che va maturando una “certezza morale” e “verità vera”, perciò diritto ad avere un “giusto processo” attraverso alcuni elementi che lo caratterizzano (contraddittorio, diritto alla difesa, parità tra le parti in causa, terzietà del giudice ed imparzialità, ragionevole durata del processo). Dalla lettura verrebbe da pensare che nel diritto ecclesiale e dunque, indirettamente “*mutatis mutandis*”, nel diritto vaticano, gli aspetti sostanziali e procedurali sono concorrenti anzi coesi al fine. Da quando il Verbo si è fatto carne e la sostanza ha preso forma, tutto è in nesso funzionale allo scopo creativo e rivelativo ed il diritto si fa giustizia.

Un particolare rilievo è stato dato al campo di applicazione dell'ordinamento penale vaticano, che ha investito anche le recenti normative (MP *Ai nostri tem-*

pi, 2013, MP *La promozione dello sviluppo*, 2013): la competenza *ratione materiae*, infatti, è stata delegata “*dalla Suprema Autorità ecclesiastica al giudice secolare per il perseguimento nell'ordinamento della Santa Sede di fatti che anch'essa ritiene criminosi*” (p. 5); tale estensione di competenza, come appare nell'opera (p. 5), è stata preceduta in parte in materia di lavoro, a livello di opzione con l'ULSA (M.P. *Venti anni orsono*, 2009); si segnala, però, che già nel 1994 (MP *La sollecitudine*, 1994) veniva prevista, quale organo per impugnativa di legittimità in materia di lavoro, la Corte di Appello SCV. Del resto la materia di lavoro gode di trasversalità di competenza tra ordinamento canonico e civile trattandosi di comunità *sub umbra Petri* (Giovanni Paolo II, *Lettera circa il significato del lavoro prestato alla Sede Apostolica*, 20 novembre 1982, PB artt. 33-36 ed Adnexum II).

Ha, pertanto, il tratto distintivo di un'autorità giudiziaria “ultrastatuale” quella vaticana; si scopre infatti nel libro che la competenza del Giudice vaticano è più ampia, teoricamente, rispetto a quella del giudice canonico, includendo anche i non battezzati, oltre ai 18-20 milioni di persone che transitano nello SCV ogni anno, per lo più pellegrini o turisti.

Una nota degna di rilievo appare nel rapporto tra l'ordinamento vaticano e quello italiano, peraltro improntato a costante tensione di correttezza e collaborazione, in merito all'applicazione dell'art. 22 del Trattato Lateranense che ha permesso, provvidenzialmente, di impedire “*l'estradizione degli oppositori politici del fascismo rifugiati in Vaticano, come De Gasperi, in quanto incriminati in base a leggi speciali estranee al diritto vaticano che aveva recepito il codice penale Zanardelli ma non la successiva legislazione penale italiana*” (cit. di Musselli) (p. 77).

Riflessioni di ogni tipo, criticità, domande aperte, questioni in corso di approfondimento, non mancheranno a chi affronterà il testo con lealtà scientifica e desiderio di conoscere la verità tenendo conto di tutti i fattori (“persone dal pensiero aperto, dal pensiero incompleto”, Papa Francesco, 3 gennaio 2014).

Non resterà altresì indifferente chi, anche giudice di altri ordinamenti, non cesserà di cogliere l’impegno verso la ragionevolezza della verità sostanziale che nasce dal proferire sentenze “*solum Deum prae oculis habentes*”.

Pertanto maggiore sarà il pregio del libro se accenderà domande o solleciterà osservazioni critiche: come un’opera d’arte che continua a generare oltre l’intenzione degli artisti.

Qualche perplessità che emerge dal testo su isolati aspetti (rischio di deriva globalizzante, p. 152; non recezione dei vigenti codici italiani in materia penale pp. 28, 30-31), dovrà tener conto della complessità di tutti i fattori esistenti nella piccola ma “sui generis” realtà dello SCV, tuttavia non mancheranno i Lettori, operatori del diritto vaticano, che useranno costruttivamente il testo.

Non resta che ringraziare gli Autori ed augurare a loro ed a tutte le persone citate direttamente o indirettamente a qualsiasi titolo, la continua tensione ad un contributo, in ogni caso, all’avanzamento della barca di Pietro. In particolare, per i Lettori, prendiamo, nell’orizzonte della lettera ai penalisti il 30 maggio 2014, le parole di Papa Francesco: “*Invito tutti ad essere audaci e creativi*” (EG n. 33).

La fragilità umana che si incontra nell’applicazione del diritto penale vaticano e dunque nella lettura della documentazione in Appendice, e che attraversa anche la comunità di lavoro, non impedisce alla terra bagnata dai

Protomartiri di essere lo Stato di prima missione da parte della Santa Sede. Ciò permette altresì di far dire da parte di Papa Francesco, il 21 dicembre 2013, ai suoi Collaboratori: “A queste due qualità, professionalità e servizio, vorrei aggiungerne una terza, che è la santità della vita. Sappiamo bene che questa è la più importante nella gerarchia dei valori. In effetti, è alla base anche della qualità del lavoro, del servizio. E vorrei dire qui che nella Curia Romana ci sono stati e ci sono santi. L’ho detto pubblicamente più di una volta, per ringraziare il Signore.”

ANNA MARIA CAPPELLETTI

MARIA D’ARIENZO, *L’obbligo della riparazione del danno in diritto canonico. Percorsi di ricerca*, Cosenza, Pellegrini, 2013, pp. 142.

L’AUTRICE, in questo libro, analizza la peculiare funzione che la *reparatio damnorum* assume nel diritto canonico in rapporto all’ingiusta lesione di un diritto altrui e nel contempo alla comunità ecclesiale. Attraverso una prospettiva diacronica nella quale vengono evidenziate le ragioni storico-giuridiche e le implicazioni teologiche del peculiare ordinamento canonico, rispetto alla dottrina civilistica, lo studio giunge, nel terzo capitolo, all’analisi dell’attuale normativa canonistica relativa all’obbligo della riparazione dei danni provocati ingiustamente. La trattazione si articola in tre capitoli. Il primo capitolo prende in esame la sistematica legislativa pio-benedettina e la sua continuità con l’elaborazione giurisprudenziale e dottrinale precedente. Punto di partenza è la constatazione che nel *Codex iuris canonici* del 1917 mancava una disposizione generale circa l’obbligo di riparazione

del danno, pertanto, la dottrina canonistica affermava che l'insieme delle «norme speciali», previsto per tale obbligo, costituiva l'applicazione di un principio di diritto naturale che poteva trarsi dalla disciplina elaborata dalla *traditio canonica*. In realtà l'insieme di queste norme specifiche che componeva il sistema della responsabilità giuridica per danni, risultava suddiviso in relazione alla fonte dell'obbligazione, prevendendo quindi norme per il danno cagionato da delitto (cann. 2210 §1 n. 2; 1625 § 1 e § 3; 2354; 2355), norme in riparazione del danno extracontrattuale (can. 1536 §3) tra le quali di peculiare valenza era il can. 1681 al quale si ispira il can. 128 dell'attuale *Codex iuris canonici*, ed infine, in materia contrattuale, il *Codex* 1917 stabiliva al can. 1529 la «canonizzazione» delle leggi civili del territorio in cui si era concluso il contratto. Il capitolo prosegue con l'analisi della giurisprudenza rotale sul tema ricordando che sia le *decisiones ante Codicem* che quelle successive, avevano ribadito la necessaria presenza della colpa soggettiva quale requisito fondamentale per il sorgere dell'azione di riparazione del danno. Nel secondo capitolo l'autrice dimostra la sua capacità di muoversi con maestria tra le fonti antecedenti al *Codex* offrendo al lettore un approfondimento sistematico sul concetto di danno e di riparazione. Punto di partenza di questa indagine storica è dato dal dover constatare che la dottrina canonista, nel periodo pregraziano, si poneva sulla scia della disciplina elaborata dal diritto romano giustiniano circa il concetto di riparazione del danno anche se si allargarono le ipotesi di danno derivanti dai delitti compiuti *in damno Ecclesiae* con riferimento soprattutto ai beni ecclesiastici. La differenza sostanziale che viene a crearsi tra il sistema del diritto romano di riparazione del

danno e diritto canonico, sta nella maggior considerazione del concetto di riparazione che acquisisce una dimensione non solo soggettiva, con riferimento alla *satisfactio* dell'offeso, come nel diritto romano, ma soprattutto all'emendamento del reo, al *remedium animae*, al pentimento interiore del reo che si attualizza nella *reparatio* al danno inferito che viene quindi a configurarsi «come espressione di pentimento del colpevole, [la riparazione del danno] è condizione di efficacia dell'amministrazione del sacramento della confessione e dell'assoluzione dei peccati, al fine di realizzare l'appartenenza giuridicamente piena alla comunione salvifica della Chiesa» (p. 67). Fondamentale contributo alla dottrina della riparazione del danno nel diritto canonico è dato dalla decretale *Si culpa tua* di Gregorio IX inserita nel *Liber Extra* al cap. 36 nella quale il concetto di *culpa* è inteso come la volontà di arrecare un danno a qualcuno comprendendo oltre il dolo, anche la mancata diligenza nel prevedere o nell'impedire il prodursi dell'effetto dannoso. I principi della Decretale in seguito, verranno assunti dal Codice piano-benedettino e saranno punto di riferimento per la successiva riflessione sul concetto di colpa quale fondamento della responsabilità per la riparazione del danno arrivando ad una distinzione dell'obbligo di risarcimento dei danni nei due fori, interno ed esterno; la *culpa theologica* nel foro interno obbliga alla riparazione del danno nel caso di dolo o *culpa lata*; la *culpa iuridica*, come omissione della dovuta diligenza, nel foro esterno, obbliga alla riparazione dei danni anche nel caso di *culpa levis* e *levissima*. Il capitolo si chiude con qualche riferimento alla normativa codiciale attuale (cann. 1732-1739) in materia amministrativa e, tenendo conto anche della indicazione della cost. ap. *Pastor Bo-*

nus, in ordine al risarcimento dei danni, si ricorda che questo deve essere inteso non solo con una valenza patrimoniale ma anche nella prospettiva di tutela dei diritti e dei doveri riconosciuti soggettivamente ad ogni fedele nella Chiesa. Il lettore giunge quindi al terzo ed ultimo capitolo nel quale l'Autrice, riprendendo sinteticamente alcuni dati dei capitoli precedenti, introduce un'esegesi del can. 128 del Codice attuale che può essere letto «come una "trascrizione, quasi letterale" del frammento della Decretale» e nel quale si contemplanò due distinte cause di risarcibilità del danno, ossia nel caso in cui il danno è prodotto da un atto giuridico nullo, invalido o rescindibile e nel caso in cui di atto posto con l'intenzione dolosa o colposa del soggetto agente. Il danno poi è risarcibile quando è illegittimo, a differenza del danno legittimo che non è posto in violazione della legge al quale si deve provvedere con soluzioni equitative. Tuttavia, in applicazione della legge e per la tutela del bene comune, gli atti posti dalla Pubblica Amministrazione, sia essi illegittimi che legittimi, comportano un obbligo di giustizia; l'Autrice puntualmente ricorda al lettore i richiami normativi, ovvero: can. 128, art. 123 § 2 della Pastor Bonus e art. 34 § 2 della *Lex Propria* della Segnatura Apostolica del 2008 in cui si evince la necessità di valutare volta per volta quando un diritto sia stato leso e obbliga alla riparazione del danno. Lo studio a questo punto procede con una specificazione del concetto canonistico di danno e di *reparatio*, per concludere poi con la presentazione delle modalità procedurali per la richiesta di riparazione del danno. Anche in questo caso l'Autrice fa riferimento a più fonti per dare al lettore una visione esaustiva dei due concetti. Dall'analisi normativa, dottrinale

e giurisprudenziale il concetto di danno viene a determinarsi come «qualunque lesione o offesa atta a incidere su qualsiasi tipo di interesse, bene o valore tutelato dal diritto, sia esso economico, fisico, psichico, morale, spirituale o sociale»; allo stesso modo, con dovizia di particolari, l'Autrice esamina le diverse fattispecie che si riscontrano nel Codice del 1983 circa l'obbligo di riparazione del danno, che verrà a sostanzarsi a seconda se si tratti di danno materiale, psicologico, patrimoniale, morale, etc. La presente opera ha il merito di affrontare un tema poco trattato; l'accuratezza nella trattazione degli argomenti e lo stile dell'Autrice offrono sicuramente al lettore un buon strumento di studio fruibile soprattutto da chi ha una certa padronanza della materia. L'abbondante apparato di note e citazioni presente in ogni pagina dell'opera, dimostrano l'attendibilità e la particolare cura posta dall'Autrice nella presentazione di ogni singolo argomento. La veste grafica sobria e la cura redazionale rendono il testo gradevole e agevole per il lettore.

SILVIA FRISULLI

CARLOS JOSÉ ERRÁZURIZ M., MIGUEL ÁNGEL ORTIZ (a cura di), *Misericordia e diritto nel matrimonio*, Roma, Edizioni Santa Croce, 2014, pp. 164.

IL volume raccoglie gli atti dell'interessante giornata di studio svoltasi a Roma il 22 maggio 2014, a riprova della rinnovata attenzione di teologi e canonisti ad offrire riflessioni efficaci con riguardo alle "sfide pastorali" sul matrimonio e sulla famiglia, tematiche complesse alle quali oggi la Chiesa è chiamata a dare risposte concrete, anche attraverso i Sinodi dei Vescovi ad esse dedicati.

La misericordia ricorre costantemente nella *Relatio Synodi* del 18 ottobre 2014, segno tangibile della sua indiscussa rilevanza per Papa Francesco, che significativamente l'ha voluta inserire nel suo motto da Pontefice *miserando atque eligendo*.

Misericordia che non è compassione, ma carità nella verità, la quale implica un'armonizzazione con il diritto della Chiesa. Diritto e misericordia, apparentemente contraddittori, non sono antitetici e vanno considerati armonicamente.

Come mero strumento, il diritto può oscillare tra la rigidità di precetti umani che, in quanto mezzi per stabilire rapporti certi, pretendono di poter prescindere dalle esigenze giuste delle persone e della comunità, e una flessibilità che, perdendo anche di vista la giustizia, segue qualunque aspirazione soggettiva (C.J. Errázuriz M., *Introduzione*).

Nel primo contributo di D. Biju-Duval (*Gesù Cristo, giusto e misericordioso*) si pone quale condizione ineludibile perché si attui il dono della misericordia, che porta con sé i frutti della giustizia, una decisione personale, un *riorientamento* della libertà che passa attraverso il pentimento e la conversione al fine di accogliere con umiltà il perdono, come è avvenuto per la Samaritana.

Nel secondo contributo di E. Baura (*Misericordia, Oikonomia e Diritto nel sistema matrimoniale canonico*) viene descritto il ruolo della misericordia (rimuovere la "miseria" altrui mediante il perdono e quindi rimessione del debito) sia in relazione alla norma generale sia nell'ambito del sistema matrimoniale canonico.

Muovendo dal presupposto che Cristo ha affidato alla Chiesa, quindi ai suoi ministri, il compito di amministrare la misericordia divina attraverso i mezzi

di salvezza (la parola e i sacramenti), si individua un primo intreccio tra diritto e misericordia: al diritto del fedele di usufruire di quei mezzi di salvezza per godere della misericordia divina corrisponde il dovere del ministro, in qualità di amministratore, di elargirla.

Trasponendo tali concetti in ambito matrimoniale, si evidenzia come al diritto naturale del fedele di contrarre matrimonio corrisponde il dovere della Chiesa di amministrarlo sia attraverso la pastorale sia nel predisporre un insieme di norme che "devono riflettere la fede della Chiesa sul matrimonio".

Vi possono essere deroghe a tali norme, soprattutto quando sia necessario armonizzare le esigenze di giustizia con quelle della misericordia; a ciò sono deputati gli istituti giuridici dell'*epikeia*, della *dispensatio* (che esonera da un obbligo imposto dalla legge in via del tutto eccezionale), dell'*oikonomia* che, con specifico riguardo agli ortodossi, viene invocata per la benedizione delle seconde nozze dei separati o divorziati (sebbene tale unione non venga considerata sacramento).

L'eccezione intesa come declinazione della misericordia non può tuttavia contrastare con il principio di indissolubilità del vincolo matrimoniale, ma deve essere *fidelis ac prudens* e accolta con fede (*Evangelii Gaudium*) da chi ne beneficia.

Nel terzo contributo di B. Ejeh (*Ammissione alle nozze. La "misericordia preventiva" della normativa e della pastorale prematrimoniali*) si evidenzia come la misericordia operi anche nel momento genetico del matrimonio, favorendo il *ius connubii* e prevenendo il fallimento coniugale. Così una buona preparazione dei fedeli rappresenta un'occasione propizia di testimonianza convincente, nonché di giusta e proficua predisposizione verso l'istituto e la vita matrimo-

niali, favorendo maggiormente la celebrazione valida, lecita e fruttuosa delle nozze.

Con il quarto contributo di P. Bianchi (*L'accompagnamento della famiglia, soprattutto in situazioni di crisi*) la riflessione si appunta sulla fase patologica del matrimonio assumendo *in primis* rilevanza il tema dell'accoglienza delle coppie sposate in crisi. L'armonizzazione delle dimensioni giuridica e pastorale possono concorrere alla realizzazione delle finalità proprie della Chiesa, come auspicato da Papa Francesco nella sua prima allocuzione alla Rota Romana del 24 gennaio 2014. Riprendendo un'immagine più volte proposta da Papa Francesco, si paragona lo stato del fedele che attraversa una crisi coniugale a quello di un ammalato. L'accompagnamento del fedele costituisce un aspetto di quella cura per la debolezza che si esercita nel medicare le ferite ricevute nella battaglia della vita diagnosticando in modo corretto la ferita o il disturbo da curare e applicando il rimedio pastorale o giuridico più pertinente (dalla separazione personale dei coniugi, sebbene ammessa solo in presenza di gravi motivi, alle varie possibilità di scioglimento del matrimonio e, in caso di superamento della crisi coniugale, agli istituti della *convalidatio* e *sanatio in radice* in caso di dubbio circa la validità del vincolo), considerando la dichiarazione di nullità del matrimonio come l'*extrema ratio*.

Nel quinto contributo di N. Schöch (*Giustizia e misericordia nel processo di nullità matrimoniale. Due principi incompatibili?*) si argomenta che i principi di giustizia e misericordia, *stricto iure* intesa come *aequitas canonica*, possono trovare spazio di operatività nel processo di nullità.

Deve sempre tenersi presente che la "carità pastorale", che costituisce "l'ani-

ma" del giudice ecclesiastico (Papa Francesco, Allocuzione alla Rota Romana del 24 gennaio 2014), non va confusa con il *favor nullitatis*, lasciando prevalere gli interessi individuali sulla verità. Il giudice nel suo *munus iudicandi* è tenuto al rispetto delle norme e, laddove occorra, applica con carità pastorale l'*aequitas canonica*, perché vi sia *iustitia dulcore misericordiae temperata*. L'equità non si fonda su un sentimento, ma sulla ragione; una sentenza basata su emozioni è ingiusta. L'armonizzazione in tali casi può realizzarsi quando, insieme all'atteggiamento caritatevole del giudice, non si perda mai di vista Colui in nome del quale ogni sentenza è pronunciata.

Il sesto contributo di M.A. Ortiz (*La pastorale dei fedeli divorziati risposati civilmente e la loro chiamata alla santità*) è incentrato sulla tematica dei divorziati risposati. L'impossibilità di accedere all'Eucarestia risiede nell'antinomia tra la condizione del divorziato e il significato intrinseco dell'Eucarestia, atteso lo stretto legame tra questo sacramento, che è sacramento della comunione, e quello del Matrimonio. Per tale ragione rendere indiscriminato l'accesso ai sacramenti per il timore di perdere i fedeli sarebbe poco opportuno. È necessario chiarire se è preminente consentire l'accesso all'Eucarestia ad ogni costo o piuttosto privilegiare la crescita spirituale dei fedeli in obbedienza alla volontà di Dio. E qui si innesta l'altra questione relativa alla fede dei nubendi. Al riguardo si evidenzia che l'evangelizzazione può consentire alla grazia sacramentale di produrre i suoi frutti.

Nell'ultimo contributo di J. Llobell (*La pastorale del complesso processo canonico matrimoniale: suggerimenti per renderlo più facile e tempestivo*) si passano sistematicamente in rassegna le varie soluzioni previste dal codice che possono aiutare

a snellire il processo, senza intaccare la natura dichiarativa del provvedimento giudiziale nel rispetto dell'indissolubilità: la trattazione del processo dinanzi ad un giudice monocratico piuttosto che collegiale con il conseguente rafforzamento del ruolo del difensore del vincolo; la presentazione del libello a domanda congiunta da parte di entrambi i coniugi; il possibile accorpamento nel decreto di ammissione al libello di più provvedimenti adottati in modo frammentario nel corso del processo; l'opportunità di calendarizzare congiuntamente le date degli interrogatori e la fissazione di un termine perentorio per il deposito della perizia; la possibilità del giudice di farsi parte diligente e attiva nella raccolta delle prove; l'opportunità che la causa venga decisa dallo stesso giudice che l'ha istruita; il possibile utilizzo delle nuove tecnologie per l'assunzione delle prove orali sostituendo le rogatorie con un interrogatorio per videoconferenza; la maggiore tempestività in ordine alla modifica del dubbio di causa; la maggiore celerità nel deposito delle memorie scritte e della sentenza che deve contenere una motivazione perspicua; non ultime le potenzialità del *processus brevior ex can. 1682 § 2* presso il tribunale di appello.

Premurandosi di confutare compiutamente diverse recenti proposte di riforma (sul *favor nullitatis*, sulla certezza c.d. prevalente, sulla migrazione del processo di nullità dal versante giurisdizionale a quello amministrativo, sulla possibile abrogazione della doppia conforme presso i tribunali periferici con le dovute specificazioni), l'autore propone una significativa modifica della legge vigente: la revoca dell'obbligo di collegialità dei tribunali di prima e seconda istanza a determinate condizioni.

Senza tuttavia dimenticare che la ce-

lerità del processo dipende soprattutto dalla preparazione adeguata degli operatori del diritto, non disgiunta dalla onestà e dedizione al lavoro forense.

Misericordia e diritto dunque possono coniugarsi, come di recente ricordato da Papa Francesco il 18 ottobre scorso a chiusura del recente Sinodo Straordinario dei Vescovi, "senza mettere mai in discussione le verità fondamentali del Sacramento del Matrimonio", se si è disposti a "custodire" e servire la Chiesa "non come *padroni* ma come *servitori*" (Discorso per la conclusione della III Assemblea straordinaria del Sinodo dei Vescovi, 18.10.2014).

ANGELA PATRIZIA TAVANI

GRUPPO ITALIANO DOCENTI DI DIRITTO CANONICO (a cura di), *L'insegnamento del diritto canonico*, Milano, Glossa, 2014, pp. 296.

GLI atti del 40° incontro del Gruppo Italiano Docenti di Diritto Canonico (1-5 luglio 2013) contengono più di quanto il titolo dichiara. La celebrazione della quarantesima edizione di questo appuntamento annuale offre, infatti, ad A. Longhitano, appartenente al nucleo dei fondatori, l'occasione di ripercorrere l'avventura pionieristica di quei professori che, nelle facoltà teologiche e nei seminari italiani, dovettero affrontare l'arduo compito di insegnare la materia nella travagliata stagione postconciliare, flagellata dai venti dell'antigiuridismo e segnata dall'oggettiva difficoltà di conciliare l'impianto del Codice del 1917 con la rinnovata ecclesiologia del Vaticano II. Un manipolo di docenti sentì l'esigenza di individuare un nuovo metodo di insegnamento e di ritrovarsi costantemente per trattare, a partire da relazioni preparate a turno da loro stessi, gli argomenti

che sarebbero stati oggetto di lezione. Agli albori degli Anni Settanta nacque così il Gruppo, costola dell'Associazione Canonistica Italiana. Oltre all'appuntamento annuale, vide presto la luce un manuale in più volumi, programmaticamente intitolato *Il diritto nel mistero della Chiesa*, riprendendo l'indicazione metodologica sul modo di insegnare la materia, contenuta al n. 16 del decreto conciliare *Optatam totius*. A partire dal 1992 gli atti degli incontri vengono puntualmente editi – grazie alla dedizione di D. Cito – nella collana «Quaderni della Mendola», di cui il presente volume costituisce il ventiduesimo della serie. La pubblicazione del nuovo Codice (1983) ha dato nuovo slancio al Gruppo, impegnandolo ad analizzarne dettagliatamente l'impianto e i contenuti. Di fatto, esso è divenuto il più autorevole *forum* di confronto dei docenti italiani di diritto dei seminari, delle facoltà teologiche e degli istituti superiori di scienze religiose, favorendo il dialogo e la collaborazione fra soggetti formati in università diversamente caratterizzate per presupposti e metodologia.

Di qui il secondo tema affrontato dal libro: quali sono le scuole di pensiero canonistico presenti oggi in Italia? Dal momento che quasi tutti gli insegnanti di diritto canonico nei seminari e nelle facoltà teologiche sono stati formati nelle facoltà di diritto canonico delle università pontificie romane (e, più recentemente, nella facoltà S. Pio X di Venezia), l'analisi dei loro programmi di studio, compiuta da L. Sabbarese, consente di farsi un'idea delle diverse correnti di pensiero e di metodo. In sintesi, si può dire che tutti i centri di formazione accademica aderiscono alla prospettiva conciliare, coltivando la scienza canonica all'interno del mistero della Chiesa. Al di là dell'accentuazione di talune pecu-

liarità, legate al carisma dell'ordine religioso da cui l'università dipende (è il caso dell'*Antonianum* o dell'*Angelicum*) o alla finalizzazione degli studi (come avviene all'Urbaniana o alla Salesiana), la differenza principale pare consistere nella maggiore adesione all'approccio esegetico della *schola textus*, tipico della Gregoriana, o nella preferenza per il modello sistematico, come si fa alla Santa Croce. L'inserimento della facoltà di diritto canonico e di quella sorella di diritto civile nell'*Institutum Utriusque Iuris* evidenzia nell'Università Lateranense la prospettiva comparatistica. Assai interessante è il parallelo con metodi e contenuti dell'insegnamento del diritto canonico nelle facoltà non ecclesiastiche (G. Feliciani). Attuato nella quasi totalità dei casi nella facoltà di giurisprudenza, esso ha arrecato nel corso del secolo passato un contributo di grande rilievo alla scienza canonistica non solo italiana per il valore esimio di alcuni suoi esponenti. È indubbio che i docenti dell'uno e dell'altro versante che sono stati capaci di aprirsi al confronto reciproco ne hanno tratto vantaggio e arricchimento.

Quanto al tema specifico dell'incontro, cioè l'insegnamento del diritto canonico in Italia, esso viene affrontato secondo una triplice prospettiva: anzitutto in senso storico, investigandone le caratteristiche dal Vaticano I alla seconda codificazione (C. Fantappiè); poi in prospettiva interdisciplinare, chiedendosi quale attenzione i docenti di ecclesiologia riservino alle tematiche propriamente giuridiche e, più in radice, se ritengano la dimensione giuridica costitutiva della Chiesa (S. Noceti); infine secondo un taglio metodologico, approfondendone la didattica (P. Gherri). V. De Paolis riflette sul ruolo del diritto nel dialogo tra fede e ragione, D. Cito tratta il tema della formazione e dell'aggiorna-

mento dei docenti, A. Zambon illustra gli orientamenti della CEI sull'insegnamento del diritto canonico nei seminari.

Particolarmente originale è la presentazione dei risultati di un'indagine compiuta tra il 2011 e il 2013 presso gli insegnanti di diritto canonico nelle facoltà di teologia, nei seminari e negli istituti di scienze religiose italiani, curata da F. Marcaletti. A loro si è chiesto non solo di presentare se stessi (età, stato di vita, titoli accademici, inquadramento stabile o precario, svolgimento di altri incarichi), ma anche di indicare tempi, contenuti e modi dell'insegnamento impartito, formulando il proprio giudizio in proposito. Tali dati sono stati oggetto di analisi in una tavola rotonda, considerandoli in riferimento alle facoltà di teologia (M. Mosconi), ai seminari (R. Coronelli) e agli istituti superiori di scienze religiose (M. Visioli). Mi sembra degno di menzione il fatto che nessuno dei docenti che ha risposto al questionario ritiene che oggi sia possibile insegnare diritto canonico omettendo ogni richiamo ai testi del Vaticano II.

La lettura del volume suscita una duplice e divergente riflessione. Da una parte, un'opera come questa – e ancor più il Gruppo di cui essa è espressione – è la prova delle potenzialità di cui il diritto canonico può disporre oggi in Italia, frutto di una semina abbondante compiuta nei decenni passati e di intelligenze vivaci, appassionate alla ricerca e aperte al confronto. Dall'altra, conferma la persistenza di una certa fatica a considerare il diritto come disciplina d'insegnamento indispensabile nei seminari e nelle facoltà di teologia per cogliere il mistero della Chiesa in tutta la sua ricchezza e complessità, a causa di un pregiudizio anti-giuridico che sembra difficile debellare. A ciò si aggiunge che la diminuzione delle cattedre, dovuta alla

progressiva concentrazione dei seminari, insieme al numero esiguo di docenti realmente a tempo pieno, rende arduo mantenere alto il livello d'insegnamento, assicurando rigore e scientificità alla ricerca e alla didattica.

MAURO RIVELLA

FREDRIK HANSEN, *The Unity and threefold expression of the potestas regiminis of the diocesan Bishop – cann. 381 §1 and 391*, Roma, Editrice Pontificia Università Gregoriana, 2014, «Tesi Gregoriana. Serie Diritto Canonico» 97, pp. 234.

IL Concilio Vaticano II ricorda che i Vescovi diocesani detengono una potestà di governo ordinaria, propria ed immediata nella guida della Chiesa particolare loro affidata. In virtù di tale potestà, perciò, i Vescovi «hanno il sacro diritto e davanti al Signore il dovere di dare leggi ai loro sudditi, di giudicare e di regolare tutto quanto appartiene al culto e all'apostolato» (LG 27a). Nel *Codice di Diritto canonico* del 1983 questo insegnamento conciliare è espresso nei cann. 381 §1 e 391. Il volume in parola presenta la tesi elaborata dall'Autore sotto la direzione di Padre Gianfranco Ghirlanda, S.I., presso la Facoltà di Diritto canonico della Pontificia Università Gregoriana. Attraverso uno studio di carattere ecclesiologico-canonico dei due canoni sopracitati, Fredrik Hansen intende prendere in esame la potestà di governo del Vescovo diocesano, considerandola nell'unità delle sue tre espressioni, legislativa, esecutiva e giudiziale.

Il libro consta di quattro capitoli. Nel primo, l'Autore, attraverso uno studio di carattere generale, cerca di presentare il fondamento canonico-ecclesiologico

della potestà di governo esercitata dal Vescovo diocesano a partire dal *Codex Iuris Canonici* del 1917, dai documenti del Concilio Vaticano II e dal Codice di Diritto Canonico del 1983. Il capitolo si apre con una disamina delle varie definizioni della potestà di governo nella dottrina canonica e prosegue con un'esposizione di come veniva presentata la relazione tra la potestà di ordine e quella di governo nel *CIC* del 1917, trattando poi della *potestas sacra*, dell'ecclesiologia che soggiace ai documenti conciliari per poi concludere soffermandosi sull'attuale dottrina, esposta nel *CIC* del 1983, sulla potestà di governo e sulla sua triplice suddivisione.

Il secondo capitolo presenta uno studio del canone 381 §1, enucleandone i quattro aspetti essenziali: la Chiesa particolare (la Diocesi); il *munus pastorale*; la potestà di governo come «ordinaria», «propria» ed «immediata» e «quelle cause che dal diritto o da un decreto del Sommo Pontefice sono riservate alla suprema oppure ad altra autorità ecclesiastica». In questo capitolo vengono anche presentate sia le fonti sia l'evoluzione subita dal canone durante il processo di revisione che ha condotto alla promulgazione dell'attuale Codice. È possibile scorgere lo stretto legame che sussiste tra l'insegnamento conciliare e lo stesso Codice: i quattro elementi sopraelencati, ad esempio, sono ricavati quasi *verbatim* dai testi della *Lumen Gentium* e di *Christus Dominus*. Approfondendo l'aspetto di carattere ecclesiologico, il capitolo prosegue trattando della Chiesa particolare e della relazione tra la Diocesi e la potestà di governo del Vescovo. Il concetto-chiave del can. 381 §1 è «*munus pastorale*»: la potestà del Vescovo diocesano, infatti, sussiste in vista «dell'esercizio del suo ufficio pastorale». Al Vescovo, quindi, appartiene la *pote-*

stas regiminis così da poter esercitare, in pienezza, il ministero che gli è proprio. Con l'ordinazione episcopale, infatti, il Vescovo riceve, nella successione apostolica, il *munus* d'insegnare, di santificare e di governare. L'ultima parte del capitolo prende in esame l'eventualità che vi siano – come previsto dal can. 381 §1 – «cause che dal diritto o da un decreto del Sommo Pontefice sono riservate alla suprema oppure ad altra autorità ecclesiastica» per il bene della Chiesa e dei fedeli. L'Autore presenta, quindi, sia il concetto di sussidiarietà nella Chiesa, sia quanto autorevolmente espresso al riguardo da Papa Giovanni Paolo II nella *Pastores gregis*.

Il terzo capitolo tratta delle tre espressioni della potestà di governo: legislativa, giudiziale ed esecutiva. Al riguardo il *CIC* del 1983 contiene due canoni di particolare interesse: il 135 ed il 391. La prima sezione di questo capitolo presenta lo sviluppo di queste tre espressioni nella dottrina canonica, soprattutto a partire dal *CIC* del 1917. Di particolare interesse, in tale ambito, è lo studio compiuto dall'Autore sul Principio direttivo n. 7 per la revisione del *Codex Iuris Canonici*, considerato alla base della tripartizione presente nel Codice attualmente in vigore. Il capitolo prosegue con tre sezioni inerenti rispettivamente alla potestà legislativa, a quella giudiziale ed a quella esecutiva. Ciascuna parte presenta la medesima struttura: la definizione introduttiva; uno studio del primo paragrafo del can. 135 e del can. 391; una presentazione dell'esercizio del governo del Vescovo diocesano. L'Autore nota anzitutto che la natura della potestà legislativa si caratterizza per essere generale ed astratta. Essa non è la risposta ad una situazione che si è concretamente verificata, ma cerca di porre parametri di carattere generale per la ri-

soluzione di situazioni e di problemi che si potrebbero eventualmente presentare in futuro. Tale peculiarità della potestà legislativa può essere meglio compresa se letta e posta in relazione con le altre due espressioni della potestà di governo. La potestà legislativa è data in favore dell'intera comunità, formandola e strutturandola, creando così anche il fondamento per le altre due espressioni. L'Autore, quindi, conclude che la potestà legislativa può essere esercitata soltanto dal Vescovo diocesano. La potestà giudiziale, nella sua essenza, esiste per proteggere i diritti, per applicare sanzioni e per risolvere controversie. In altre parole, la potestà giudiziale cerca, attraverso il sistema procedurale dei tribunali ecclesiastici, di applicare la legge. Come ricordano sia il Codice, che l'*Apostolorum successores* e la *Dignitas connubii*, la potestà giudiziale – nella vita normale della Chiesa particolare – deve essere esercitata dai titolari della potestà giudiziale ordinaria vicaria, piuttosto che dallo stesso Vescovo diocesano. La molteplicità dei termini utilizzati per la terza espressione, definita, nel Codice attuale, come potestà *esecutiva*, riflettono il suo carattere estensivo e “difficilmente definibile”. In *Lumen Gentium* 27 si dice che essa consiste nel «regolare tutto quanto appartiene al culto e all'apostolato». Essa può, dunque, riguardare ambiti inerenti anche all'organizzazione e all'amministrazione della Chiesa. Entrambe le potestà, giudiziale ed esecutiva, possono essere esercitate dai Vicari del Vescovo diocesano. Tuttavia, la loro partecipazione alla potestà di governo – sottolinea l'Autore – non limita la potestà del Vescovo. Il capitolo termina con una comparazione fra le tre espressioni, enucleandone sia gli elementi comuni sia le differenze.

Il quarto capitolo prende in esame

tre elementi strettamente connessi con la tematica trattata, anche se non materialmente ed esplicitamente presenti nei cann. 381 §1 e 391, offrendo, così, una visione più “ampia” della potestà di governo del Vescovo diocesano. Inizialmente l'Autore si inoltra in una comparazione tra i tre poteri di governo presenti nello Stato moderno e le tre espressioni dell'unica potestà nella Chiesa cattolica. La separazione dei poteri nello Stato e la tripartizione della *potestas regiminis* nelle tre espressioni nella Chiesa perseguono le medesime finalità: la protezione dei diritti dei soggetti nel sistema di governo e una definizione dei titolari della potestà (chi, cioè, può esercitare la potestà legislativa, chi quella esecutiva e chi quella giudiziale). Tuttavia, la diversa natura della Chiesa e dello Stato ed il diverso esercizio della potestà nei due ordinamenti, giustificano perché, nella Chiesa, non sia possibile avere la netta separazione dei poteri. La seconda parte del capitolo tratta più approfonditamente dell'unità della potestà, considerandola a partire dalla sua origine nella potestà di Cristo; dalla sua relazione con l'unità e con la missione della Chiesa e, infine, dell'autorità del Vescovo nella Chiesa particolare, affidata alla sua cura pastorale. La terza parte evidenzia come la potestà di governo sia una potestà che non viene indebolita né viene cancellata dalla Suprema Potestà nella Chiesa. L'unità della potestà di governo significa che la potestà esercitata dal Papa non diminuisce “in qualche modo” la potestà propria del Vescovo, trattandosi della stessa potestà, di istituzione divina e data per la salvezza delle anime (cf. can. 1752). Il capitolo si conclude affermando che questa potestà è di natura relazionale e funzionale, in quanto esercitata nella Chiesa particolare e concessa per il *munus pastorale*.

Il libro si presenta organicamente strutturato: nell'introduzione, infatti, l'Autore enuclea tre domande che, passando attraverso le argomentazioni addotte nei quattro capitoli, trovano risposta nelle conclusioni generali. Alla prima domanda sull'unità della potestà di governo, l'Autore risponde spiegando che la relazione tra la potestà e la persona di Gesù Cristo è al centro dell'unità della potestà di governo. Il Signore non è soltanto l'origine e il datore della potestà alla e nella Chiesa, ma, proprio in quanto origine e datore, egli ne diventa anche il fondamento teologico dell'unità. Per compiere la sua missione salvifica, Cristo ha ricevuto dal Padre la totalità della potestà (la *potestas sacra*, come ricordano i testi conciliari). Quest'unica potestà sacra di Cristo si esprime nella vita della Chiesa in diversi modi e, tra questi, l'unicità nella potestà di governo ne è un esempio: attraverso di essa i fedeli sono guidati alla vita eterna. La *potestas regiminis* si colloca nella Chiesa nella sua struttura gerarchica ed anche nell'identità più profonda dell'essenza del ministero episcopale: *una* è la potestà di governo nella Chiesa ed *una* è la missione della Chiesa, per la quale la potestà stessa è data. La Chiesa è fondata da Cristo e in Lui trova il suo fondamento, la sua struttura gerarchica, la sua missione e tutti quegli elementi atti ad adempiere alla missione stessa (cf. LG 18). L'unità della Chiesa esclude la separazione dei poteri. Il can. 381 §1 fonda l'unità della potestà di governo del Vescovo diocesano nel *munus pastorale*: la pienezza dei *tria munera* ricevuti con l'ordinazione episcopale e l'esercizio del ministero (che è uno ed unico), rendono il Vescovo diocesano il pastore proprio della Diocesi. Per adempiere al proprio ufficio, il Vescovo diocesano possiede la pienezza dell'unica potestà di gover-

no nella Chiesa particolare a lui affidata: egli è il legislatore, l'amministratore e il giudice. La potestà di governo nella Chiesa, infatti, è sempre data per un scopo, per un'utilità comune e, per questo, deve essere esercitata. Tale potestà, quindi, non è un elemento opzionale nella Chiesa, ma è necessaria per l'attuazione della missione ricevuta da Cristo. Il Vescovo diocesano, quindi, ha l'obbligo di governare, con la potestà che gli è propria, in vista del bene della Chiesa particolare a lui affidata.

Alla seconda domanda sulle tre espressioni della potestà (legislativa, esecutiva e giudiziale), l'Autore risponde spiegando che esse sono esattamente e propriamente questo: delle *espressioni*. Non sono tre poteri diversi o separati, ma articolano una distinzione a livello funzionale e, in un certo senso, a livello teoretico. La distinzione funzionale delle tre espressioni si esprime su due livelli, materiale e formale, secondo il menzionato Principio direttivo n. 7 per la revisione del Codice del 1917. La distinzione materiale riguarda l'espressione che si esercita. La distinzione formale si preoccupa di chi può esercitare una determinata potestà. L'uso della distinzione materiale e formale della potestà di governo nel caso del Vescovo diocesano – nonostante il Vescovo possieda la totalità della *potestas regiminis* – è interessante per due ragioni. Innanzitutto, la distinzione della potestà di governo ha come fine la protezione dei diritti (assicurati anche grazie all'istituto dell'appello e del ricorso). In secondo luogo, la distinzione permette che il Vescovo nomini dei Vicari: il Vicario generale, i Vicari episcopali e il Vicario giudiziale (da notarsi, l'impossibilità della creazione di un "Vicario legislativo"). Il testo del can. 391 §1 afferma che tutte le tre espressioni sono vincolate e sottoposte al principio

di legalità. Il già citato Principio n. 7, teso ad una migliore protezione dei diritti soggettivi nella Chiesa, sottolinea come le tre espressioni della potestà debbano essere *ad normam iuris*.

Infine, per rispondere alla terza domanda, inerente agli aspetti caratterizzanti la potestà di governo del Vescovo, l'Autore segnala quanto sia importante comprendere l'insegnamento presente nei capitoli 19-21 della *Lumen Gentium*, sui Vescovi come successori degli Apostoli: qui si parla dell'ordinazione episcopale come pienezza del sacramento di Ordine e del *munus pastorale*. Come afferma il can. 375 del CIC, per divina istituzione i Vescovi, successori degli Apostoli, mediante lo Spirito Santo che è stato loro donato, sono costituiti Pastori nella Chiesa (cf. cann. 1008-1009), sono cioè posti nella Chiesa per amministrare i *tria munera* di Cristo. Questo collegamento tra la potestà e l'ufficio sottolinea come tale potestà sia ordinaria, connessa, cioè, con l'ufficio stesso: il Vescovo diocesano è, *ipso iure*, soggetto della *potestas regiminis*.

Come enucleato nell'ultimo capitolo del libro, dalla natura della potestà di governo deriva il fatto che essa è fondamentalmente diversa da ogni tipo di potestà esercitata in qualsiasi ordinamento statale; essa non viene indebolita o minacciata dalla suprema potestà nella Chiesa, anzi da questa viene salvaguardata e protetta.

Quest'opera sottolinea diffusamente due caratteristiche della *potestas regiminis*: la sua natura funzionale e la sua natura relazionale. La potestà è sempre data ed esercitata per un fine – nel caso del Vescovo diocesano la potestà è per il *munus pastorale* – facendo così eco al Concilio, che in *Lumen Gentium* 18 insegna che i ministri della Chiesa, «che sono rivestiti di sacra potestà, servono

i loro fratelli, perché tutti coloro che appartengono al popolo di Dio [...] arrivino alla salvezza». L'aspetto relazionale sta ad indicare che la potestà non può essere separata dalla comunità per la quale essa viene esercitata. Nel caso del Vescovo diocesano la sua potestà è collegata alla Diocesi, in quanto è una potestà «per gli altri», a servizio della comunione della Chiesa, conducendo la *portio populi Dei* verso la vita eterna.

Concludendo, l'Autore, nel presente volume, affronta un argomento di natura ecclesiologico-canonica, più di carattere accademico che pratico. Esso può rappresentare un contributo per chi desidera accostarsi allo studio della potestà del Vescovo diocesano in modo interdisciplinare, secondo una prospettiva canonico-ecclesiologica.

FERNANDO CHICA ARELLANO

MAREK JĘDRASZEWSKI, JAN SŁOWIŃSKI (a cura di), *Quod iustum est et aequum. Scritti in onore del Cardinale Zenone Grocholewski per il cinquantesimo di sacerdozio*, Poznań, Arcidiocesi di Poznań, Facoltà di Teologia a Poznań, Hipolit Cegielski Society, 2013, pp. 614.

IN Polonia, nel 2013 è stato pubblicato un volume commemorativo in onore del Cardinale Zenon Grocholewski, Prefetto della Congregazione per l'Educazione Cattolica, in occasione del cinquantesimo anniversario del suo sacerdozio. Lo scritto è frutto della riflessione delle persone vicine al Cardinale, dei suoi collaboratori ed allievi, sul suo operato e sul suo lungo cammino sacerdotale cominciato il 27 maggio 1963 nell'Arcidiocesi di Poznań in Polonia e che l'ha poi portato a Roma, dove ha

svolto – e tuttora svolge – numerosi incarichi al servizio della Chiesa.

L'omaggio si apre con la lettera in latino del Santo Padre Francesco (p. 9-11), nella quale il Papa ricorda i momenti più significativi della vita sacerdotale del Cardinale: i suoi studi del Diritto Canonico presso la Pontificia Università Gregoriana, la sua carica come Prefetto del Supremo Tribunale della Segnatura Apostolica e poi della Congregazione per l'Educazione Cattolica, la sua ordinazione episcopale, la sua promozione alla dignità di arcivescovo e la nomina cardinalizia. A tal proposito il Pontefice scrive: «Anno MCMLXXII opus navare coepisti apud Supremum Tribunal Signaturae Apostolicae. Triginta ante annos ibidem Secretarius nominatus et Episcopus constitutus titulo Arcopolitanus, in Epiphania Domini consecrationem episcopalem suscepisti per manus beati Ioannis Pauli II. Die XVI mensis Decembris anno MCMXCI promotus es ad dignitatem Archiepiscopi. Die V mensis Octobris anno MCMXCVIII Praefectus es factus eiusdem Supremi Tribunalis Signaturae Apostolicae. Insequenti vero anno idem Summus Pontifex te Congregationi de Institutione Catholica (de Seminariis atque Studiorum Institutis) Praefectum destinavit, quod munus hucusque naviter prudenterque exerces, atque anno MMI Ipse in Collegium Patrum Cardinalium te cooptavit. Aliis etiam in Dicasteriis validum placet tuum memorare adiumentum» (p. 9-10). In fine il Pontefice ha voluto sottolineare: «Non est ergo mirandum te valde aestimari, sive a Pastoribus Ecclesiae et publicis moderato-ribus, sive a tantis per orbem universitatum doctis viris et alumnis, quibus fere paternam tuam ostendis sollicitudinem. (...) Etiam Nos Ipsi, recenter ad beati Petri solium nutu divino evecti, suavem indolem, dotes tuas et merita novimus

teque Nostra fiducia, dilectione et laude cumulare volumus» (p. 10).

Dopo la lettera di Papa Francesco si trova la benedizione e il saluto del Papa Emerito Benedetto XVI (p. 15) e poi si susseguono le lettere di congratulazioni da parte di: Mons. Stanisław Gądecki, Arcivescovo di Poznań (p. 17-20); Cardinale Angelo Sodano, Decano del Collegio Cardinalizio (p. 21); Mons. Józef Kowalczyk, Arcivescovo di Gniezno (p. 22-23); Mons. Celestino Migliore, Arcivescovo Nunzio in Polonia (p. 24-25) e dei collaboratori nella Congregazione per l'Educazione Cattolica (p. 26-27).

Dopo l'introduzione, la raccolta è stata divisa in tre parti: I. *Studi sulla vita del Cardinale* (p. 34-124); II. *Studi sul diritto canonico* (p. 126-288); III. *Studi sull'educazione* (p. 290-599). Alla fine è stato allegato un *Dossier fotografico* (p. 601-610).

La prima parte contiene dodici articoli che fanno riferimento alla biografia e al lavoro scientifico del Cardinale Grocholewski. Questi due aspetti li ha evidenziati in modo particolare Mons. Marek Jędraszewski nella sua *Laudatio*. L'Arcivescovo di Łódź scrive: «Zenon Cardinale Grocholewski è figlio della terra della Grande Polonia e la sua storia personale rispecchia, in un certo senso, gli eventi gioiosi e tristi della storia recente essendo nato l'11 ottobre 1939 a Brodki presso Pniewy» (p. 36). Descrive poi le sorti della famiglia Grocholewski nel difficile periodo dopo la guerra; il momento in cui Zenon Grocholewski ha deciso di offrire la sua vita come sacerdote al servizio di Dio e della Chiesa; il periodo del seminario; il servizio come vice parroco presso la parrocchia di Cristo Redentore di Poznań; l'inizio degli studi di diritto canonico presso l'Università Gregoriana nel 1966. Mons. Jędraszewski sottolinea la grande laboriosità del Cardinale e la

sua ricerca della verità: «Ogni anno infatti si moltiplicavano e si moltiplicano ancora le sue nuove pubblicazioni. Il loro numero – insieme alle traduzioni in varie lingue e alle ristampe – supera abbondantemente 700. Si tratta qui di pubblicazioni strettamente scientifiche, riguardanti anzitutto il diritto canonico processuale e matrimoniale, e negli ultimi anni anche il campo educativo» (p. 38).

A nostro parere, a questo punto è opportuno citare anche un altro autore, Paweł Malecha, che nel suo articolo *Il Cardinale Zenon Grocholewski ed il suo operato nel Supremo Tribunale della Segnatura Apostolica* si concentra su tre temi: la figura del Cardinale, le competenze e i compiti della Segnatura Apostolica e in fine l'operato del Cardinale. Comunque Mons. Paweł Malecha ha descritto, con competenza scientifica, il ruolo della Segnatura Apostolica dopo la Costituzione Apostolica *Regimini Ecclesiae Universae* di Paolo VI, e spiega in modo molto chiaro i compiti e le competenze del Supremo Tribunale in base alla *Lex propria* (2008) e alla Costituzione *Pastor bonus* (p. 87-90). L'Autore riferendosi a questo servizio del Cardinale Grocholewski nota: «Difatti, fino ad oggi, le persone che lo hanno conosciuto nella Segnatura Apostolica, lo ricordano come persona equilibrata, disponibile e molto cordiale che sapeva anche organizzare bene il lavoro. Proprio a lui, come viene sottolineato, si deve una particolare ed amichevole atmosfera che regnava e che è rimasta tale nell'ambiente del Supremo Tribunale. A lui si deve anche la buona ed efficace organizzazione del lavoro, in particolare nel settore che si occupa della vigilanza sulla retta amministrazione della giustizia. (...) Va, infine, osservato che il Porporato non fu quindi un burocrate, ma un uomo che amava il diritto

canonico e che svolgeva il suo lavoro con grande passione» (p. 92).

La seconda parte dello scritto contiene diciassette articoli che riguardano diverse questioni di diritto canonico e soprattutto il diritto processuale, matrimoniale, penale, la materia dei seminari, delle università, dei beni temporali e delle strutture gerarchiche nella Chiesa.

In questa parte ci sembra opportuno rivolgere l'attenzione al testo del Cardinal Raymond Leo Burke, *The Nullity of Marriage Process as the Search of Truth* (p. 141-152). Il Prefetto analizza la dottrina e il processo per la dichiarazione di nullità del matrimonio (p. 142-143), e poi ribadisce: «The canonical process seeks to arrive at the truth through a dialectic process, the *contradictorium*. The principle, *et audiatur altera pars*, is not just a recognition of the right of the other part to be heard and to respond, but it is also a means of arriving at the truth» (p. 145). Sotto quest'aspetto commenta poi la questione della partecipazione al processo della parte convenuta (p. 146-148), il ruolo del difensore del vincolo (p. 148-149) e del giudice (p. 149-150). In fine indica anche altri mezzi per salvaguardare la ricerca della verità (p. 150-151).

Significativo risulta anche il testo di G. Paolo Montini, *La personalità giuridica delle Università Cattoliche. Alcune note canonistiche* (p. 233-238). Quest'Autore affrontando il tema della personalità giuridica delle università cattoliche nota: «Nella letteratura canonistica recente la tematica della personalità giuridica non gode di particolare attenzione. (...) La tematica, però, pur scomparsa dai testi, riaffiora frequentemente nella prassi amministrativa, anche e soprattutto della Curia Romana, soprattutto quando si tratta di intervenire su istituzioni, anche venerande per lunghezza di vita e ampiezza di ramificazioni ed influsso» (p.

233), e in seguito analizza dal punto di vista canonico i concetti di erezione e di costituzione della personalità giuridica.

La parte terza si concentra sulla problematica dell'educazione. Qui sono stati raccolti ventisette testi di altrettanti autori che possono essere raggruppati nel modo seguente: la scuola cattolica (p. 416-423), l'istruzione in genere (p. 290-299; 326-341), l'educazione cattolica (p.450-459), la formazione sacerdotale e i seminari (p. 353-359; 403-414; 461-470; 523-535), l'università (p. 301-325; 507-510), la teologia e la filosofia nel contesto educativo e formativo (p. 377-388), il tema della laicità (p. 369-375).

Nell'opera colpisce la molteplicità dei testi e la diversità dei loro autori, sia religiosi che laici, provenienti da diversi paesi e continenti. Il valore internazionale del libro è dovuto anche al fatto che i testi sono stati scritti in cinque lingue moderne, perciò tutti possono avere la possibilità di conoscere gli argomenti presenti nell'opera.

Volgendo lo sguardo all'insieme di questi testi che si riferiscono sia alla biografia del Cardinal Grocholewski sia alle sue opere, si nota che la loro tematica ruota intorno ai tre fattori che lo riguardano: la vita, il diritto e l'istruzione. Questo si evince anche da quei testi che trattano argomenti puramente scientifici e che riportano spesso citazioni dalle sue opere. In essi infatti, sono più volte sottolineate le ottime competenze del Cardinal Prefetto e il suo grande impegno soprattutto sul campo dell'educazione cattolica nel mondo odierno.

Dopo la lettura del libro emergono due osservazioni. La *prima* riguarda la struttura: forse sarebbe stato meglio raccogliere e descrivere i fatti della vita e dell'attività del Cardinal Grocholewski in modo più concentrato, sebbene si

capisca l'intenzione degli editori di dare l'opportunità di partecipare al maggior numero possibile di firme eccellenti. La *seconda* riguarda il formato del libro: è chiaro che qui si tratta di un'opera commemorativa e quindi preparata e stampata per l'occasione in un formato grande, ma ciò fa sì che il libro non è comodo per un "uso quotidiano". Ci si chiede quindi se non sarebbe possibile ristampare quest'opera anche in un formato più maneggevole.

In conclusione, dopo la lettura e l'analisi degli articoli, possiamo affermare che il Cardinal Grocholewski, nella Chiesa e nel mondo contemporaneo, è un chiaro testimone del Vangelo e dell'apertura della Chiesa ai problemi dell'uomo moderno. In lui senza dubbio si riflette il Maestro del diritto e dell'istruzione. L'opera a lui dedicata non è puramente celebrativa, ma grazie alla qualità degli scritti risulta oltre che un ottimo apporto alla ricerca canonistica anche un notevole contributo per il settore dell'educazione cattolica.

KRZYSZTOF SOCZYŃSKI

JOAQUÍN LLOBELL, *Los procesos matrimoniales en la Iglesia*, Madrid, Instituto de Ciencias para la Familia, Ediciones RIALP, 2014, pp. 430.

NON può non suscitare subito grande interesse una trattazione sui processi matrimoniali scritta da un autore che ha alle spalle – come egli stesso ricorda – più di trent'anni di studio e di insegnamento del diritto processuale canonico, uniti ad una prolungata collaborazione con diversi tribunali ecclesiastici e (aggiungiamo noi) alla partecipazione a commissioni pontificie per lo studio e la predisposizione di testi legislativi (primo fra tutti, per importanza, l'istruzione

ne *Dignitas connubii*). Questo immediato interesse riceve poi piena conferma e ulteriore incremento man mano che ci si inoltra nella lettura di questo libro e ci si lascia condurre – con linguaggio chiaro ed accessibile, sempre a contatto con l’esperienza concreta – a ripercorrere tutta una serie di tematiche di fondamentale importanza in questa materia.

La prima caratterizzazione che è dato subito cogliere in questa trattazione – e che la differenzia da altre trattazioni dedicate al diritto processuale – è il grande sforzo che l’autore dispiega per chiarire la vera natura di questa particolare attività svolta dalla Chiesa, specialmente nel campo delle nullità matrimoniali, al fine di mettere in luce le specifiche finalità a cui essa è indirizzata e la collocazione che essa occupa nell’ambito della più generale missione affidata alla Chiesa, in modo da fugare equivoci, pregiudizi, malintesi od usi distorti, di cui non di rado essa è stata fatta oggetto. La trattazione di queste tematiche occupa un’ampia prima parte (quasi un terzo di tutto il libro) dedicata appunto ai *presupposti* dei processi matrimoniali. In essa l’autore attinge a piene mani alle indicazioni contenute nei numerosi testi ed interventi del Magistero pontificio, di cui dimostra una conoscenza straordinariamente approfondita ed una finezza interpretativa fuori del comune. Ben a ragione egli può quindi affermare che la “*mayor parte de las soluciones que propongo a cuestiones graves y complejas no son más ni de una determinada ‘escuela’, sino del magisterio pontificio*” (p. 24).

Alla base delle argomentazioni svolte dall’autore vi è l’affermazione che l’indissolubilità è un principio di diritto naturale e che questo principio è fondamentale per comprendere la natura e la finalità dei processi matrimoniali canonici. Le

sentenze di nullità pronunciate dai tribunali ecclesiastici non possono quindi che avere valore meramente *dichiarativo*, quale accertamento e riconoscimento di una realtà già esistente, e non un valore *costitutivo* che le trasformerebbe in pronunce di divorzio. La nullità non può quindi essere dedotta dal solo fatto del fallimento del matrimonio, come si riscontra in orientamenti seguiti dai tribunali ecclesiastici di alcuni paesi. Né è lecito, da questo fallimento, dedurre una presunzione a favore della nullità, delineando una sorta di *favor nullitatis* (o *favor libertatis* o *favor personae*), che si sostituirebbe al tradizionale *favor matrimonii*. Va infatti ricordato che la violazione del concetto di *favor matrimonii* equivarrebbe – afferma l’autore richiamando il chiaro insegnamento di Giovanni Paolo II – all’introduzione del divorzio nella Chiesa *con altra terminologia*. La riaffermazione di questo tradizionale ed indeclinabile principio non deve tuttavia portare a ritenere che la Chiesa rinunci a fare uso della misericordia, assumendo un atteggiamento che ha ben poco di pastorale. Come il Magistero pontificio ha più volte insegnato, è proprio la ricerca e l’accertamento della verità che costituisce un’attività genuinamente pastorale, al contrario di certi atteggiamenti *pastoralisti* che finiscono per risultare contrari all’antropologia cristiana ed allo stesso rispetto della dignità della persona umana. Va quindi chiaramente affermato che la inevitabile complessità tecnica dei processi matrimoniali canonici ha un profondo valore pastorale, anche se bisogna purtroppo prendere atto che questa genuina ecclesialità del processo non è percepita da parte di non pochi pastori e giudici, oltre che da molti fedeli (p. 91).

Molto interessanti, sempre in questa parte di impostazione preliminare, sono

le pagine che l'autore dedica alla responsabilità dei coniugi in ordine all'inoltro di una causa di nullità e la molta dibattuta questione di una sostituzione del processo giudiziario di nullità con una, per altro non ben definita, *procedura amministrativa*. Riguardo al primo punto l'autore sottolinea l'obbligazione di giustizia (e in quanto tale non soltanto morale, ma giuridica) di prendere in seria considerazione la possibilità di convalidare il matrimonio che si ritiene affetto da un qualche motivo di nullità. Se questo non è possibile, ciascuno dei coniugi ha diritto di richiedere ai tribunali della Chiesa di riconoscere – naturalmente nel pieno rispetto della verità – la nullità del proprio matrimonio, ma tale diritto implica una grave e personale responsabilità. Non bisogna infatti dimenticare che la richiesta di nullità contraddice pur sempre l'esistenza di un matrimonio che, da parte di uno o di ambedue i coniugi, si considerava valido in buona fede (matrimonio putativo) e dal quale pertanto sono scaturiti diversi doveri e diritti tra gli stessi coniugi e rispetto alla prole, specialmente quando la vita matrimoniale si è svolta in condizioni normali per un periodo prolungato di tempo. Non bisogna dunque perdere di vista il fatto che la dichiarazione di nullità (che in se stessa costituisce un bene, perché ristabilisce la verità su un determinato matrimonio) si pone in stretta correlazione con il male ad essa inerente: il miglior rimedio (giuridico e morale) non è quindi la dichiarazione giudiziale di nullità, ma, sempre che sia possibile, la sua sanazione (p. 105). Soluzione questa che denota la profonda sensibilità umana e cristiana dell'autore, ma che purtroppo sembra trovare ben scarso riscontro nell'esperienza pratica delle vicende matrimoniali.

Riguardo alla prospettata, e da più parti invocata, "amministrativizzazione"

delle dichiarazioni di nullità, l'autore si rende ben conto dell'esigenza di rendere più celere l'attuale processo giudiziario, evitando inutili od eccessivi formalismi che possano rallentarne lo svolgimento. In questa prospettiva potrebbe anche essere presa in considerazione l'eventualità di demandare la decisione sulla nullità ad un'autorità amministrativa: non vi è infatti alcun impedimento ontologico che non lo consenta. Ma vi è pur sempre un unico impedimento *assoluto*, posto dalla legge divina dell'indissolubilità: impedimento che non consente di attribuire a questa autorità un potere costitutivo e discrezionale (che sono caratteristiche tipiche della potestà amministrativa), invece della potestà meramente dichiarativa. Pertanto l'autorità amministrativa, per dichiarare la nullità di un matrimonio, dovrebbe rinunciare all'uso della discrezionalità e rispettare una serie di requisiti imprescindibili per garantire la natura essenzialmente dichiarativa della decisione, salvaguardando l'indissolubilità e il diritto alla verità che detengono i coniugi, la Chiesa e la stessa società civile. Questi requisiti sono, in sintesi, l'adeguata istruzione della causa, il conseguimento della certezza morale in ordine alla nullità del matrimonio, la possibilità di impugnare la decisione da parte di chi considera ingiusta la prima sentenza. Ma se si tengono presenti queste irrinunciabili esigenze, occorre riconoscere che la tanto invocata "amministrativizzazione" delle cause di nullità di matrimonio non costituirebbe un passo rilevante per renderne più spedita la trattazione. Tanto vale allora intervenire sul processo giudiziario con misure efficaci a renderlo più celere. Tra di esse, l'autore si dichiara favorevole ad affidare queste cause ad un giudice monocratico (soltanto la Rota manterrebbe la collegialità), che potrebbe esse-

re anche un laico, trattandosi di un ufficio per il quale egli ritiene (seguendo un autorevole indirizzo dottrinale) che non sia necessario il sacerdozio ministeriale. Questa soluzione, sempre ad avviso dell'autore, sarebbe preferibile ad un'altra misura frequentemente invocata per snellire i processi, quella di abolire il principio dell'obbligatorietà della doppia sentenza conforme per rendere operanti le dichiarazioni di nullità (p. 118 ss.).

Poste le basi per una adeguata e precisa comprensione dell'attività svolta dalla Chiesa in ambito matrimoniale, l'autore passa ad illustrare il processo di nullità, seguendone passo per passo lo svolgimento, a partire dai suoi protagonisti, i tribunali competenti e le parti in causa. Filo conduttore di questa parte sono le disposizioni dell'Istruzione *Dignitas connubii*. Com'è noto, questa istruzione fu predisposta affinché i giudici e gli addetti ai tribunali "veluti nuducantur" a trattare le cause di nullità di matrimonio: possiamo ben dire che la trattazione di Llobell ci guida per mano – sempre con linguaggio semplice ed essenziale, corredato da numerosi esempi tratti dalla pratica giudiziaria – ad una piena comprensione di tutte le numerose disposizioni di questo testo legislativo, chiarendone ed illustrandone il significato, mettendole in relazione con gli apporti giurisprudenziali, gli insegnamenti pontifici e i documenti della Curia romana da cui traggono origine, inserendole nel più ampio contesto delle norme del Codice canonico. Non è naturalmente possibile seguire a nostra volta passo per passo questa sempre interessante e puntuale trattazione. Ci limitiamo pertanto a soffermarci su alcuni aspetti che ci sembrano meritevoli di segnalazione. Innanzi tutto l'attenzione dell'autore per la salvaguardia e la pie-

na valorizzazione dei diritti delle parti in causa. Egli non esita così a ripudiare la prassi, abitualmente adottata da quasi tutti i tribunali, di consentire soltanto ai patroni e non alle parti personalmente di prendere visione delle prove subito dopo la loro acquisizione, ma soltanto dopo il decreto di pubblicazione degli atti emesso alla fine di tutta l'istruttoria. Tale prassi, che comporta spesso inutili prolungamenti e ritardi nella trattazione della causa, è frutto di un'errata interpretazione delle disposizioni legislative (l'art. 159 della *Dignitas connubii* esclude la possibilità dei coniugi di assistere agli interrogatori, ma non di prendere visione degli atti processuali) e non tiene conto che il diritto di difesa spetta alle parti e non ai loro patroni. Sempre in quest'ottica di attenzione per i diritti delle parti, l'autore è decisamente a favore di un uso molto restrittivo della facoltà del giudice (prevista dall'art. 234) di porre sotto segreto alcuni atti della causa. Il principio di pubblicità, assoluto rispetto alle parti in causa, impone infatti di ritenere che i "pericoli gravissimi" che consentono al giudice di fare uso di tale facoltà debbano essere veramente eccezionali. Anche il pericolo di una denuncia per calunnia o violazione della riservatezza nei confronti del coniuge o di alcuni testimoni non giustifica che si impedisca al coniuge convenuto di conoscere le prove che hanno indotto il tribunale a dichiarare nullo il suo matrimonio, specialmente quando tali prove addossano la responsabilità della nullità alla parte convenuta senza che essa lo sappia e pertanto senza che possa difendersi. La *Dignitas connubii* offre una soluzione di questo delicato problema prevedendo la possibilità che gli atti in questione vengano resi noti all'avvocato della parte, sotto giuramento di mantenerli segreti (art. 234). Ma anche in que-

sto caso, se l'atto presenta una notevole rilevanza per la sentenza, dovrà essere reso noto alle parti, perché altrimenti si violerebbe il diritto di difesa e probabilmente il *favor veritatis*, non potendo la parte interessata contrastare la veridicità dell'atto mantenuto sotto segreto (p. 246-250).

Un altro argomento al quale viene riservato ampio spazio è quello della *conformità* delle sentenze. L'autore ritiene opportuno mantenere il principio della obbligatorietà della doppia sentenza conforme ed è quindi attento ad evitare che un eccessivo ampliamento del concetto di conformità equivalente o sostanziale (accolto anche dalla *Dignitas connubii* sulla scorta di un indirizzo giurisprudenziale della Rota Romana – art. 291) non rischi di svuotare tale principio. Non sarebbe quindi accettabile ritenere sostanzialmente conformi due sentenze soltanto perché la nullità è riferibile ad un qualunque vizio di consenso imputabile al medesimo coniuge. D'altro canto la previsione di distinti capi di nullità può costituire una difformità apparente, che non esclude, approfondendo l'indagine sui fatti che hanno provocato tale nullità, una effettiva conformità sostanziale. Occorre quindi evitare impostazioni formalistiche, tanto di segno amplificativo come restrittivo del concetto di conformità equivalente (p. 270 ss.).

L'autore è anche attento a cogliere gli influssi della *common law* nel diritto processuale canonico, influssi non di rado negativi e non corrispondenti allo spirito e alle finalità del processo canonico. Così non è accettabile che il giudice ecclesiastico decida secondo il concetto di *certezza prevalente*, tipico del modello processuale basato sulla *adversary system litigation*, dichiarando la nullità del matrimonio ogni qualvolta le prove a favore della nullità raccolte negli atti

processuali siano prevalenti rispetto alle prove contrarie, indipendentemente dal fatto che tali prove rispecchino la verità oggettiva. È invece necessario accertare che tali prove siano realmente sufficienti per arrivare a conoscere la verità, provocando nel giudice quell'autentica *certezza morale* che viene per la prima volta definita in via legislativa dalla *Dignitas connubii*: quella certezza che si produce quando “resti del tutto escluso qualsiasi dubbio prudente positivo di errore, tanto in diritto quanto in fatto, ancorché non sia esclusa la mera possibilità del contrario (art. 247 § 2 – v. p. 254 ss.).

Al processo ordinario di nullità fa seguito l'illustrazione del processo documentale, della procedura eccezionale adottata in via amministrativa dalla Segnatura Apostolica e degli altri processi matrimoniali: quello di separazione coniugale, di morte presunta del coniuge (che presenta, come nota l'autore, un'importanza pratica superiore a quella che a prima vista gli si potrebbe attribuire, in conseguenza dell'immigrazione di milioni di persone e di gravi disgrazie, naturali o causate dall'uomo) e quelli per lo scioglimento del matrimonio. Particolare interesse presentano le pagine dedicate a questi ultimi procedimenti, non tanto per la ricostruzione, sempre precisa ed informata, degli aspetti procedurali, quanto per la precisazione delle basi teoriche che l'autore si sente in dovere di delineare. Egli non nasconde le sue perplessità di fronte alle ipotesi di scioglimento previste dal diritto canonico e le difficoltà a comprendere lo stesso Magistero pontificio in materia (difficoltà per altro non nuove e spesso riproposte dalla dottrina tradizionale, che finiva per chiudere il discorso con la lapidaria affermazione: “*Temerarium est dicere tot et tantos pontifices in puncto tam gravi errasse et nulliter egisse*”). Per supe-

rare queste difficoltà, egli ritiene che si debba accentuare il carattere sussidiario dello scioglimento rispetto alla dichiarazione di nullità. In effetti, molti dei casi in cui si ricorre allo scioglimento presentano dei profili di invalidità e potrebbero quindi essere più convenientemente risolti ricorrendo alla dichiarazione di nullità. I casi di scioglimento sarebbero pertanto del tutto eccezionali e ad essi si dovrebbe ricorrere soltanto quando si sia constatato che si tratta di un matrimonio valido e che non è possibile dichiararne la nullità. Questa osservazione ha indubbiamente fondamento nel caso dello scioglimento del matrimonio non consumato: il solo fatto che i coniugi non abbiano avuto rapporti sessuali è indubbiamente indice di una qualche anomalia originaria (impotenza, *vis et metus*, simulazione...) che si ripercuote sulla stessa validità del matrimonio. Si può quindi convenire che in molti casi la dispensa pontificia sia in realtà una dichiarazione di nullità del matrimonio disposta in via eccezionale dal papa. Più difficile mi sembra però ipotizzare una nullità nel caso del privilegio paolino o dello scioglimento del matrimonio naturale per potestà pontificia. Qui si tratta di matrimoni che hanno avuto una regolare celebrazione e che per le ragioni più varie hanno avuto un esito infelice. Supporre che essi siano per lo più invalidi mi sembra che porti a reintrodurre un principio che proprio il nostro autore ha ripetutamente e fermamente respinto nel corso di tutta la sua trattazione: quello dell'equiparazione tra fallimento e nullità del matrimonio. Senza contare l'appesantimento procedurale che implicherebbe il previo accertamento della nullità nei casi in cui viene richiesto un provvedimento di scioglimento, con tutte le conseguenze negative che ne deriverebbero sulla gestione delle situazioni

matrimoniali difficili, proprio in un'epoca in cui si cerca di rendere tale gestione più vicina alla sensibilità e alle esigenze spirituali dei fedeli. Queste riserve nulla tolgono all'apprezzamento che suscita questa rigorosa impostazione assunta dall'autore sul delicato problema dello scioglimento del matrimonio, come più in generale su molti altri problemi affrontati nel corso di questa sua ampia trattazione. Trattazione che certamente si rivelerà di grande interesse ed utilità sia per gli studenti universitari (tanto più se verrà preparata, com'è vivamente auspicabile, una traduzione italiana), sia per gli operatori e i cultori del diritto matrimoniale canonico.

PAOLO MONETA

PONTIFICIO CONSIGLIO COR UNUM,
Il Servizio della Carità: corresponsabilità & organizzazione, Atti della giornata di studio sul Motu Proprio Intima Ecclesiae Natura, 13 dicembre 2013, Città del Vaticano, Pontificia Università della Santa Croce, Libreria Editrice Vaticana, 2014, pp. 294.

LA struttura del testo in esame – che raccoglie una serie di pregevoli interventi di Prelati e Accademici, esperti di teologia e diritto canonico, sul fondamentale tema del significato e valore della carità nella Chiesa – si rivela incentrata su un postulato di essenziale importanza e, contemporaneamente, di straordinaria semplicità: *nel servizio della carità è espressa l'intima natura della Chiesa.*

È proprio, infatti, con tale concetto cardine che si apre il Proemio del Motu Proprio *Intima Ecclesiae Natura* (di seguito IEN), del Santo Padre Benedetto XVI; ne deriva, pertanto, che il servizio della

carità è una *dimensione costitutiva della missione della Chiesa* e, dunque, è espressione irrinunciabile della sua stessa essenza (cf. Lett. enc. *Deus Caritas est*, 25).

Sotto tale profilo, sempre nel Proemio del Motu Proprio in esame, si avverte e si puntualizza che l'azione pratica, manifestantesi nell'aiuto del prossimo, resta assolutamente insufficiente, ed anzi risulta del tutto snaturata, qualora in essa non si renda percepibile *l'amore per l'uomo*, un amore che si nutre dell'*incontro con Cristo* (cf. *ibidem*, 34).

Di conseguenza, nell'attività caritativa, le numerose organizzazioni cattoliche non devono limitarsi ad una *mera raccolta e distribuzione di fondi o risorse*, bensì devono dedicare una particolare *attenzione per la persona in stato di bisogno*, e svolgere, da tale angolo visuale, una preziosa *funzione pedagogica* nella comunità cristiana, favorendo *l'educazione alla condivisione, al rispetto e all'amore reciproco*, secondo la logica del Vangelo di Cristo, giacché la natura della Chiesa non è quella di una semplice organizzazione assistenziale o di solidarietà sociale, come tante altre.

Effettuata questa indispensabile e lapalissiana premessa, il Motu Proprio *IEN* esamina le forme, modalità e responsabilità del servizio caritativo, promosso e svolto da enti ecclesiastici, organizzazioni cattoliche e singoli fedeli sotto la direzione della gerarchia.

Particolarmente prezioso, per il tema che si sta brevemente analizzando, è apparso l'intervento di S.E.R. Card. Robert Sarah, Presidente del Pontificio Consiglio *Cor Unum*, il quale, nel presentare il Motu Proprio *IEN* si serve di un'immagine molto suggestiva, in quanto, ribadendo l'argomento-cardine di cui sopra, sottolinea che il servizio della carità non è *un accessorio* nella Chiesa, e neppure le è *estrinseco*, ma è *il respiro della Chiesa stessa*.

La Chiesa, infatti, è chiamata ad essere una *comunione nella carità*, che sperimenta e vive l'amore di Cristo, che è un *amore trinitario*: «*Vi do un comandamento nuovo: che vi amiate gli uni gli altri. Come io ho amato voi, così amatevi anche voi gli uni gli altri. Da questo tutti sapranno che siete miei discepoli: se avete amore gli uni per gli altri*» (*Gv*, 13, 34-35).

La carità, pertanto, *natura sua*, non può che essere un'esperienza di amore, quello che Dio Trinità ha per ogni uomo, per fare in modo che ogni uomo *possa sperimentare personalmente di essere amato da Dio*, sulla scia del prezioso insegnamento di Sant'Agostino: «*Se vedi la carità, vedi la Trinità*». Di analoga pregnanza, sotto il medesimo profilo, è la prolusione di Mons. Gianpietro Dal Toso, Segretario del Pontificio Consiglio *Cor Unum*, che appare nelle ultime pagine del volume, in cui sono approfondite le ragioni teologiche e canoniche del Motu Proprio *IEN*.

Di particolare pregio risulta, poi, l'intervento del Prof. Philip Goyret, della Pontificia Università della Santa Croce, dal titolo *Diakonia e servizio della carità nella Chiesa*, nel quale, partendo dallo spirito che ha pervaso e animato la Lettera enciclica *Deus Caritas est*, di Benedetto XVI, si è precisato che la Chiesa, nel suo aspetto essenziale, è una *comunione nella carità*, o perlomeno ha il dovere di esserlo: *Ecclesia Caritas est*. Ciò perché l'amore di Dio non resta confinato nell'essenza divina, ma è anche partecipato dagli uomini.

In tale prospettiva, di particolare pregio e interesse risulta l'approccio storico al problema. Il Prof. Goyret, infatti, soffermandosi sul fondamento storico della carità, ne esamina i riferimenti biblici, posto che, nel Nuovo Testamento, vi è testimonianza dell'elemosina praticata dai primi cristiani (*At* 9,36; *Eb* 13,16),

della distribuzione dei beni (*At* 2,44-45; 4,32-37), delle mense comuni (*At* 6,2) e delle collette per i poveri (*At* 11,29-30; *1Cor* 16,1-4; *Gal* 2,10), ma soprattutto di quella Potenza interiore – ossia di quello Spirito di Amore e, dunque, di Carità – che ha mosso Cristo ad amare i fratelli quando Egli si è curvato a lavare i piedi dei discepoli (*Gv* 13, 1-13) e, specialmente, quando ha donato la vita per tutti gli uomini (*Gv* 13, 1; 15, 13).

Ma anche le altre questioni che il Prof. Goyret giunge ad esaminare, toccando mirabilmente aspetti di natura ecclesiologicala, liturgica e semantica, risultano assai suggestive: *Ecclesia congregatio caritatis*, *Ecclesia organice exstructa*, *Diakonia caritatis* e *ordo diaconorum in Ecclesia*.

Nel successivo intervento del Prof. Helmuth Pree, della Ludwig-Maximilians-Universität München, dal titolo *Impostazione giuridica del servizio della carità*, emerge una fine analisi giuridica della tematica in esame.

Il Prof. Pree premette, correttamente, che la carità rientra nell'ambito del diritto non come virtù teologale, accanto a fede e speranza (poiché l'amore di Dio e del prossimo è un dovere morale e non un obbligo giuridico), bensì nella misura in cui essa diviene un *debitum ex iustitia*, ossia quando essa investe la sfera del *sum cuique tribuere*, quale dimensione intrinseca di qualsiasi diritto.

Pertanto, secondo l'autorevole opinione di Pree, il servizio della carità si manifesta, nell'ambito dell'ordinamento canonico, tramite i seguenti aspetti giuridicamente rilevanti, che vengono dettagliatamente disciplinati: 1) come *diritto di libertà del fedele* a realizzare attività od opere di carità come espressione di libera spontaneità, ossia come manifestazione di autonomia privata giuridicamente tutelata; 2) come *competenza e responsabilità degli uffici ecclesiastici*,

nell'ambito dei *munera regendi* e *docendi*, per costituire strutture di servizio alla carità, dirigerle, approvarne gli statuti, ecc. (Pontificio Consiglio *Cor Unum*, diocesi/eparchie, parrocchie, istituti religiosi); 3) come *obbligo del fedele di sovvenire alle necessità della Chiesa*, previsto dal can. 222 § 1 CIC e can. 25 § 1 CCEO; 4) come funzione delle *strutture giuridiche preposte* all'attuazione del servizio della carità (enti, associazioni, fondazioni, ecc.).

Segue l'interessante intervento del Prof. Luis Navarro, della Pontificia Università della Santa Croce, intitolato *Diritto dei fedeli e servizio della carità organizzato*, che prende le mosse da un assioma fondamentale in materia di servizio della carità, riportato nel Proemio del Motu Proprio *IEN*: «*tutti i fedeli hanno il diritto e il dovere di impegnarsi personalmente per vivere il comandamento nuovo che Cristo ci ha lasciato* (cf. *Gv* 15,12), *offrendo all'uomo contemporaneo non solo aiuto materiale, ma anche ristoro e cura dell'anima* (cf. Lett. enc. *Deus Caritas est*, 28)». Da tale premessa, Navarro articola una dettagliata esposizione sulle posizioni giuridiche soggettive delle persone in tema di servizio della carità, precisando, in merito, che alcuni diritti competono ai Pastori e, dunque, all'autorità ecclesiastica in quanto tale, altri ai fedeli in forma individuale o associata (soggetti senza personalità, persone giuridiche private, persone giuridiche pubbliche, fondazioni private o pubbliche), altri ancora ai laici in ambito extracanonico, ossia all'interno della legislazione civile di ciascuno stato. Essendo la problematica particolarmente vasta e non sempre provvista di disciplina unitaria ed organica, il Prof. Navarro conclude che la chiave di applicazione della precisa normativa al caso concreto, considerato che non tutti gli enti hanno la stessa

configurazione giuridica, sarà quella di tutelare la legittima autonomia di ogni iniziativa assistenziale e contemporaneamente il ruolo dell'autorità, nel rispetto dell'identità di ogni ente canonico e del proprio statuto.

Nel successivo contributo del Prof. Agostino Montan, della Pontificia Università Lateranense, dal titolo *Vita consacrata e servizio della carità*, viene affrontata la problematica delle opere assistenziali intraprese tramite organismi e fondazioni promosse, con fini di carità, dagli Istituti di Vita Consacrata e dalle Società di Vita Apostolica, che il Motu Proprio *IEN* espressamente contempla all'art. 1 § 4.

In tale prospettiva, viene precisato che i servizi di carità svolti da religiosi devono risultare permeati, oltre che di un vivo senso ecclesiale – essendo svolti in nome della Chiesa, per suo mandato e in comunione con l'autorità ecclesiastica – anche del genuino spirito della famiglia carismatica cui appartengono.

Nell'ambito di questo argomento, ulteriore elemento degno di attenzione concerne il ruolo e la rilevanza degli statuti degli organismi e delle fondazioni promosse dagli Istituti di Vita Consacrata, che dovranno disciplinare, in proposito, le cariche istituzionali e le strutture di governo, i principi ispiratori e le finalità delle iniziative assistenziali, le modalità di gestione dei fondi, il profilo e le competenze dei propri operatori, la gestione dei beni, i poteri di vigilanza, ecc.

Il Prof. Giacomo Incitti, della Pontificia Università Urbaniana, è il protagonista del successivo intervento, avente ad oggetto *Responsabilità del Vescovo diocesano nel servizio della carità*, in cui egli mette in luce sapientemente il concetto, il contenuto e gli effetti della responsabilità del Pastore diocesano nella realizza-

zione delle attività caritative ed assistenziali. Il Vescovo, come il Motu Proprio *IEN* espressamente statuisce, è titolare del potere di vigilanza in tale settore, potere costituito da svariate funzioni (evidenziate dai verbi *fovere, sustinere, suscitare, curare, providere*). Egli dovrà, tuttavia, promuovere attività caritative salvaguardando il principio di pluralità ed il rispetto per le iniziative assistenziali altrui, e tenendo ben presente che il proprio obiettivo non è di omologarle, bensì di coordinarle senza mai sopprimerne la varietà, affinché la carità verso gli ultimi si realizzi nel modo più pieno ed integro possibile, come testimonianza della carità di Cristo.

Sarà essenziale che il Vescovo, in tale direzione, esprima innanzitutto lui stesso uno stile di vita povero, prima di esigerlo dagli altri, vivendo e testimoniando personalmente la carità.

Le problematiche di ordine strettamente giuridico-organizzativo inerenti alla struttura del Pontificio Consiglio *Cor Unum* sono, in seguito, magistralmente affrontate dal Prof. Jesús Miñambres della Pontificia Università della Santa Croce, il quale, dopo aver illustrato un quadro generale dell'assetto e della disciplina dei Pontifici Consigli nella Curia Romana, espone la distinzione esistente, al suo interno, tra la natura propriamente vicaria della potestà di giurisdizione – di cui sono titolari alcuni dicasteri – e le altre funzioni non tecnicamente giurisdizionali (di mero coordinamento, consulenza, ecc.) che esercitano altri uffici. Il Prof. Miñambres, dunque, conclude la sua relazione con un interessante *exkurs* sull'evoluzione storico-giuridica del Pontificio Consiglio *Cor Unum*.

Di grande interesse risultano, infine, gli interventi del Prof. Giuseppe Dalla Torre (Libera Università Maria Santissima Assunta), dal titolo *L'organizzazione*

ne della carità e del Dott. Costantino M. Fabris (Istituto San Pio X di Venezia), dal titolo *Caritas Internationalis e autorità gerarchica*, altresì ricchi di numerosi spunti di riflessione, che richiederebbero approfondimenti specifici su cui, per ragioni di spazio, il presente breve commento non può soffermarsi.

In conclusione, nel volume in esame si rivela, in tutta la sua evidenza, l'importanza, nella vita della Chiesa, del tema del servizio della carità, il quale, solo se radicato nell'amore di Dio e del prossimo, potrà rispondere effettivamente alle necessità dell'uomo contemporaneo, lenendone le miserie e raggiungendo, pertanto, quelle periferie, soprattutto esistenziali, in cui egli sembra essersi perso.

Interpretato in tal modo, tale servizio ci ricorda che grava su ciascuno di noi la responsabilità di testimoniare ai bisognosi che Dio non li dimentica mai, anzi li ama senza stancarsi e scoraggiarsi per le loro colpe, come ci rammenta costantemente il nostro Papa Francesco.

CIRO TAMMARO

TOMÁS RINCÓN-PÉREZ, *La liturgia e i sacramenti nel diritto della Chiesa* (Edizione italiana ampliata e aggiornata a cura di Antonio S. Sánchez-Gil), Roma, EDUSC, 2014, pp. 528.

L'OPERA mette a disposizione dell'ampio pubblico italiano (la lingua di Dante è ormai un punto di riferimento comune e obbligato per i canonisti) il diffuso e apprezzato volume *La liturgia y los sacramentos en el derecho de la Iglesia* dell'esimio professore dell'Università di Navarra, già giunto alla 3ª edizione. Il testo però non rappresenta solo una

traduzione – felice ed elegante, grazie alla competenza e all'attenzione prestata da Alberto Perlasca –, costituisce pure un opportuno aggiornamento e adattamento dell'originale spagnolo (la 1ª ed. risale al 1998). Il prof. Sánchez-Gil, esperto docente di Diritto del *munus sanctificandi* presso la Pontificia Università della Santa Croce, ha provveduto – d'intesa coll'Autore – all'attualizzazione (si pensi ad es. alla rilevanza per la materia dei m.p. *Summorum Pontificum* e *Omnium in mentem*) e alla contestualizzazione dello scritto: «Oltre ad aumentare i riferimenti alla dottrina canonistica e alla normativa particolare italiana emanata in precedenza dalla CEI, sono stati considerati anche alcuni interventi più significativi nell'ambito del *munus sanctificandi* successivi al 2007» (p. 36). Il lavoro di completamento e integrazione è discreto (non altera l'impianto originale) ma molto ben riuscito. Il libro si segnala quindi come un manuale al contempo ben sperimentato (nell'esperienza docente) e assai moderno e attuale.

Il diritto liturgico ha conosciuto un'apprezzabile incentivo nel contesto contemporaneo (si pensi, oltre al contributo di chi scrive, alle recenti opere manualistiche di Huels, San José Prisco, Pighin, Le Torneau e altri). La crescente attenzione della dottrina manifesta la centralità e importanza del tema liturgico nel sistema ecclesiale. La "radice" sacramentale di tutto il diritto canonico è sempre più chiara e manifesta e consapevolmente assunta dall'Autore: «I sacramenti, di fatto, sono oggetto di studio da parte di coloro che riflettono sui fondamenti del diritto canonico, dal momento che, giustamente, si afferma che questo diritto affonda le sue radici nei sacramenti» (p. 51). In tal senso qualunque apporto in materia merita singolare apprezzamento e stima. Nel panorama

attuale il volume del prof. Rincón-Pérez costituisce già un "classico" e un sicuro punto di riferimento per gli studiosi. Rispetto ad altri manuali, anche successivi (che magari rispondono ad esigenze più specifiche), probabilmente appare ancora come il testo più ricco e articolato (perciò precisa il curatore: «unisce le caratteristiche di un manuale a quelle di un trattato», p. 35). L'approfondita analisi della normativa vigente si coniuga infatti con un significativo inquadramento concettuale (*Questioni generali*, pp. 41-127).

La *Presentazione* e le *Note alle diverse edizioni* (pp. 23-37) illustrano gli intenti e le caratteristiche dell'opera e testimoniano la storia e il perfezionamento intervenuto nel lavoro. La successione delle edizioni (ampliate e aggiornate) non è solo garanzia di un certo successo della pubblicazione ma di una opportuna rivisitazione critica della trattazione.

L'esposizione si divide in tre parti: *I. Questioni generali*; *II. I sacramenti della Nuova Alleanza*; *III. Altri atti di culto. Luoghi e tempi sacri*.

Le *Questioni generali* affrontano l'inquadramento del diritto liturgico-sacramentale nella scienza canonica, l'analisi teoretica e complessiva della funzione di santificare, la regolazione canonica del culto divino, la disciplina della *communicatio in sacris* e le esigenze di giustizia insite nel *munus sanctificandi*. In quest'ambito, appare particolarmente interessante l'esame delle competenze normative alla stregua della regolamentazione vigente, affrontato in maniera molto chiara e analitica. Il presupposto delle relazioni giuridiche relative al culto è poi opportunamente rapportato ai diritti e doveri fondamentali dei fedeli, considerando l'elemento liturgico-sacramentale come bene comune della Chiesa.

La *seconda parte* è la più estesa e articolata, segue come impostazione la scansione codiciale. Premessi i presupposti dottrinali e la dimensione giuridica dei sacramenti, i singoli sacramenti sono ripartiti nei tre classici insiemi dell'iniziazione cristiana, dei sacramenti di guarigione e quelli del servizio della comunione. La *centralità dell'Eucaristia* e l'*attenzione per la Penitenza* emerge anche sistematicamente attraverso i quattro capitoli dedicati al mistero eucaristico (Capp. IX-XII: celebrazione, ministro, partecipazione, intenzioni e offerte delle Messe) e i due ampi capitoli destinati alla Riconciliazione (Capp. XIII-XIV: celebrazione, ministro e penitente. Le indulgenze sono esaminate separatamente). A ciascuno degli altri sacramenti viene invece riservato un capitolo (piuttosto ampio e ricco è quello sul battesimo e soprattutto sull'ordine). La trattazione è rigorosa e puntuale, riprende la regolazione del codice e la integra con le altre fonti magisterali e disciplinari. Un discorso a parte merita il matrimonio, talora espunto da questo tipo di esposizione per ragioni di specificità o ridotto spesso solo all'aspetto cerimoniale, in questo manuale ha invece un posto rilevante (Cap. XVIII-XIX, pp. 409-473). Il testo affronta con un certo piglio argomentativo la questione dell'inseparabilità tra contratto e sacramento e le sue conseguenze. La dimensione sacramentale del coniugio non si limita ai requisiti formali, ma si sofferma sul ruolo della fede dei nubendi, sulla rilevanza del consenso e sull'adeguata preparazione al matrimonio. La scelta è apprezzabile e particolarmente in linea con la sensibilità ecclesiale attuale.

La *terza parte* è abbastanza succinta e rapida (non ha forse lo spessore analitico della precedente). Segue ancora una volta l'esposizione del codice sugli

altri atti di culto, sui luoghi sacri e sui tempi sacri. Il testo comunque espone e commenta la normativa con la consueta chiarezza e sagacia.

Completa e integra l'opera la *Bibliografia*. L'apparato critico delle note infatti – dato il genere e la destinazione del libro – è piuttosto essenziale per quanto concerne la dottrina ma completo quanto ai riferimenti documentali. Anche l'elenco dei libri e degli articoli comunque è stato arricchito dal curatore. L'elegante copertina (con le formelle del Campanile di Giotto), la composizione e la cura editoriale valorizzano il lavoro, rendendo il pur corposo volume gradevole, maneggevole e ben leggibile.

La finalità didattica e formativa del testo ne fa un sicuro e affidabile strumento di studio e di approfondimento (non a caso è inserita nella collana di supporto alla didattica *Subsidia canonica*). Il libro ha probabilmente il merito di essere il primo e tuttora ineguagliato manuale che ha illustrato in maniera sistematica e organica il diritto liturgico-sacramentale vigente. Il prof. Rincón-Pérez riesce ad unire il rigore tecnico e la penetrazione esegetica con la sensibilità teologica e pastorale. L'esperienza sacerdotale dell'Autore fa sì che l'opera non sia espressione di un sapere meramente accademico ma cerchi sempre l'esercizio e la pratica della giustizia nel culto. Nelle note introduttive non si fa mistero di voler riflettere nell'esposizione la sempre crescente attenzione ecclesiale per l'Eucaristia e la decisiva importanza della Penitenza (argomenti cui ha dedicato un particolare impegno scientifico). L'influenza giuridica è esaminata esplicitamente in tutto ciò che si riferisce alla valida, lecita e fruttuosa celebrazione del mistero cristiano (la visione della giuridicità è quindi ampia e completa). Viene pure convenientemente sottolineata la

funzione ministeriale dell'amministrazione dei beni salvifici nel rapporto tra ministri e fedeli. Molto apprezzabile è la concisione e la capacità di sintesi nel presentare la materia e i punti salienti dei diversi argomenti.

Il *taglio del volume* (uno stile chiaro e lineare e uno schema estremamente intellegibile) lo rende fruibile anche a coloro che non sono specialisti o discenti accademici della materia. Sarebbe anzi auspicabile che il libro potesse fungere per tanti operatori pastorali da una sorta di *moderno "manuale del parroco"* da sfogliare e consultare in casi dubbi o problematici. Alcune delle integrazioni dell'edizione italiana risultano già a prima vista stimolanti: *Lex orandi, lex credendi*. La liturgia romana e il M.P. *Summorum Pontificum* di Benedetto VI (pp. 72-74); La *communicatio* con gli orientali non cattolici nel *Vademecum* della CEI del 2010 (pp. 111-114); Le disposizioni normative della CEI [sui tempi sacri] (pp. 515-516), lasciando da parte i riferimenti infratestuali ad altri documenti CEI (es. Rito delle esequie 2011). Nella formazione sacerdotale si costata purtroppo un *deficit* di preparazione e di apertura alla dimensione giuridica che, non di rado, è fonte di disordini o abusi. Precisa appunto l'Autore riferendosi all'apporto dei documenti recenti: «Rappresentano, nonostante ciò, un grande contributo dottrinale su numerosi problemi disciplinari e, nello stesso tempo, ci rendono avvertiti circa gli abusi e la violazione delle norme liturgiche, in modo speciale di quelle relative al sacramento dell'Eucaristia. Diventiamo consapevoli, una volta di più, della profonda connessione che esiste tra la *Communio fidei* e la *Communio disciplinae*. Quando quest'ultima si incrina in riferimento alle questioni importanti, si corrono molti rischi che anche l'edificio della *Communio fidei* si

deteriori. In ogni caso, la violazione delle norme liturgico-sacramentali, in molti casi implica la violazione di un dovere di giustizia da parte del ministro sacro, rispetto al diritto dei fedeli a che l'azione liturgico-sacramentale sia realizzata correttamente» (p. 33). Il bene minacciato nel trascurare il profilo giuridico della liturgia è insomma assai rilevante. Ribadendo i complimenti per la felice integrazione raggiunta tra Autore, traduttore e curatore, l'ampia diffusione del libro non solo nelle università ma anche negli uffici liturgici e parrocchiali e, soprattutto, nei seminari può aiutare e incrementare la cultura e la pratica di ciò che è giusto nel culto.

MASSIMO DEL POZZO

MIGUEL RODRÍGUEZ BLANCO, JUAN GONZÁLEZ AYESTA (a cura di), *Religión y Derecho internacional*, Granada, UNIR-Editorial Comares, 2013, pp. 566.

NEL 2012 presso la *Universidad Internacional de La Rioja* (UNIR) è stato istituito il *Grupo de Investigación «Culturas, religiones y derechos humanos en la sociedad actual»*, un'équipe interdisciplinare formata da una ventina di studiosi, non solo giuristi, ma anche antropologi, storici e sociologi. Nella presentazione del volume il prof. Miguel Rodríguez Blanco indica le due fondamentali linee investigative (rispettivamente, "culturas, religiones y derechos humanos en la sociedad actual" e "gestión pública de la diversidad cultural y religiosa" (p. ix) e gli obiettivi della ricerca del Gruppo stesso (cfr. pp ix-x).

Dall'attività di esso è nata l'opera qui presentata, che raccoglie 20 studi, suddivisi in 4 aree tematiche, di cui sono autori nella gran parte docenti dell'UNIR.

Tale raccolta intende essere una piattaforma per stabilire da una prospettiva interdisciplinare lo *status quaestionis* da cui partire per le successive investigazioni sulla dimensione internazionale del fatto religioso.

Il volume si suddivide in quattro sezioni: mentre la prima ("Religión y comunidad internacional") e la seconda parte ("Libertad de pensamiento, de conciencia y de religión") raccolgono ciascuna sette contributi, sia la terza ("La libertad de enseñanza") sia la quarta parte ("minorías religiosas y prohibición de discriminación") sono formate ciascuna da tre studi.

La prima parte del volume si apre con il contributo di Pablo Miguel Orduna Portús ("La religión en las relaciones entre estados: el paso de la era confesional al nuevo paradigma en el mundo occidental" (pp. 3-41), che presenta una panoramica storica, dalla riforma protestante ad oggi, dei rapporti politici e giuridici degli stati con la religione. Poi, Armando Alvarez Garcia Júnior ("Los derechos humanos y su perspectiva actual: Unión Europea-Países en desarrollo" (pp. 43-85) esamina il nesso fra i rapporti commerciali dell'Unione Europea e i Paesi in via di sviluppo e la situazione del rispetto dei diritti umani e delle condizioni dei lavoratori in questi stati. Nello studio intitolato "Evolución de las declaraciones universales de derechos y relativización de las fuentes de la moral religiosa" (pp. 87-124) Rosa María Almansa Pérez affronta, poi, i temi delle radici cristiane dei diritti umani e della loro successiva secolarizzazione.

Seguono quattro studi riguardanti in diversa maniera la Santa Sede, a cominciare da quello di Juan González Ayesta dedicato al tema classico della personalità internazionale della stessa Santa Sede (pp. 127-154). Tale riflessione si prolunga

nel contributo di Pedro Sánchez Llavero su "La participación de la Iglesia Católica en las Naciones Unidas" (pp. 155-180), che riporta in appendice alcuni documenti dell'ONU sul tema. A sua volta, Martín Santiváñez Vivanco, del *Centro de Desarrollo Internacional de la Universidad de Navarra*, tratta "La contribución internacional de la Santa Sede a las políticas contra la corrupción" (pp. 181-196), contributo che si fonda sui principi della Dottrina Sociale della Chiesa. Chiude questa prima parte del volume lo studio dedicato a "La libertad religiosa en Benedicto XVI" (pp. 197-225) di Francisco de Borja Santamaría Egurrola, che fa emergere dall'insegnamento del Pontefice circa la libertà religiosa alcuni temi tipici – come il rapporto fede-ragione – del magistero ratzingeriano.

Il tema della "Libertad de pensamiento, de conciencia y de religión", al quale è dedicata la seconda parte del volume qui recensito, viene affrontato anzitutto da María del Ángel Iglesias, che esamina i testi normativi internazionali a livello regionale circa la libertà religiosa, presentando continente per continente tali documenti, come pure valutando l'effettiva protezione di tale diritto (pp. 229-260). Invece, Tomás J. Aliste Santos affronta un argomento delicato e importante, cioè i "Límites de la libertad de pensamiento, de conciencia y de religión" (pp. 261-281), soffermandosi, fra l'altro, sul principio di neutralità dello stato e sulla dottrina della Corte Europea dei Diritti dell'Uomo (CEDU) circa tali limiti.

Venendo poi a considerare diverse categorie di soggetti a cui va riconosciuto il diritto di libertà religiosa, il contributo di Sergio Cámara Arroyo riguarda "La libertad religiosa de las personas privadas de libertad: marco internacional, europeo e iberoamericano" (pp. 283-318),

mentre quello di Mercedes Salido López è dedicato alla protezione giuridica di tale diritto per i minori di età secondo la normativa internazionale ed europea (pp. 319-340).

Prendendo in esame la giurisprudenza della CEDU, si passa poi a considerare l'esercizio del diritto di libertà religiosa in ambito lavorativo: Guillermo García González studia in particolare le questioni dell'uso dei simboli religiosi e del calendario lavorativo (pp. 341-368). A sua volta, José Antonio Díez Fernández si occupa dell'obiezione di coscienza in vari campi, come il servizio militare o l'ambito sanitario, con contributo intitolato "El caso «Bayatyan»: punto de inflexión en la doctrina del Tribunal de Estrasburgo sobre la libertad de conciencia" (pp. 369-390).

Questa seconda parte del volume si chiude con uno studio dall'approccio piuttosto innovativo: dal punto di vista dell'antropologia sociale e dell'analisi audiovisuale Jesús Mejías López tratta il tema de "La representación audiovisual de la religión: libertad religiosa y post-conflicto" (pp. 391-403).

La terza parte, dedicata alla libertà di insegnamento, si apre con lo studio di Isabel Cano Ruiz, dell'Università di Alcalá, che esamina "El derecho de los padres a escoger el tipo de educación que habrá de darse a sus hijos" tanto nei documenti internazionali quanto secondo la giurisprudenza della Corte di Strasburgo (pp. 407-442). Il tema dell'insegnamento religioso nella scuola pubblica costituisce l'oggetto del contributo di María del Carmen Caparrós Soler (pp. 445-474), che lo analizza nei testi, risoluzioni e decisioni degli organismi internazionali a livello universale e regionale (riportando tali documenti in appendice). Infine, Silvia Carrascal Domínguez considera il tema educativo in connes-

sione ai rapporti interreligiosi e interculturali con lo studio intitolato "Educación en valores y tolerancia: estudio y análisis de disposiciones, informes y recomendaciones de UNESCO en materia de diálogo interreligioso y educación intercultural" (pp. 475-502).

Di minoranze religiose e proibizione della discriminazione si occupa l'ultima parte del presente volume. Con uno studio intitolato "La protección de las religiones" (pp. 505-512) Sonia Bartol Sánchez affronta la tematica della libertà religiosa in rapporto alla realtà dei Nuovi Movimenti Religiosi presenti in Spagna. A "La no discriminación por razón de religión: la discriminación indirecta" (pp. 513-532) nella normativa europea (Consiglio d'Europa e Unione Europea) e nella giurisprudenza della CEDU dedica il suo contributo Pilar Betrián Cerdán. Infine, Patricia Díaz Rubio esamina il sistema di finanziamento delle confessioni religiose in rapporto alla questione della non discriminazione, soffermandosi soprattutto sul tema del finanziamento delle confessioni minoritarie in Spagna (pp. 533-566).

Come si può desumere da queste annotazioni, il volume in esame offre grande ricchezza di argomenti, prospettive e spunti di riflessione e discussione, di cui il limitato spazio di una recensione non riesce certo a dare pienamente conto. Queste righe sono, quindi, soprattutto un invito alla lettura e allo studio dell'opera dedicata a un tema che non cessa mai di essere attuale e di presentare sempre nuovi aspetti.

ANTONIO FILIPAZZI

LUIGI SABBARESE, *La costituzione gerarchica della Chiesa universale e particolare. Commento al Codice di Diritto Canonico Libro II, Parte II*, Città del Vaticano, Urbaniana University Press, 2013², pp. 288.

Si tratta della seconda edizione di un manuale per l'insegnamento accademico, pubblicato per la prima volta nel 2001. Mantenendo l'impianto originario, la nuova edizione ne aggiorna diligentemente il testo, in particolare per quanto concerne le innovazioni normative e i riferimenti bibliografici. L'autore, religioso scalabriniano, è professore ordinario nella Facoltà di diritto canonico della Pontificia Università Urbaniana in Roma e vanta numerose pubblicazioni sia finalizzate direttamente all'insegnamento sia di carattere monografico.

L'opera si configura come un commento puntuale ai canoni della Parte II del Libro II del Codice di diritto canonico (cann. 330-572), realizzato secondo il metodo esegetico. Nel corpo del testo, senza soluzione di continuità, sono inseriti a mo' di excursus anche alcuni approfondimenti tematici: il primo, piuttosto dettagliato, tratta della *Lex Ecclesiae Fundamentalis*; il secondo si riferisce alla denominazione dei documenti pontifici e della Curia romana; il terzo verte sull'ufficio o consiglio di conciliazione amministrativa, di cui al can. 1733. Assai opportunamente, per ragioni di connessione tematica, l'ultimo capitolo illustra i canoni del Libro VII relativi alla procedura per la rimozione e il trasferimento dei parroci (cann. 1740-1752). La trattazione è attenta nel riferirsi ai documenti magisteriali che stanno alla base del Codice vigente e a quelli successivi, che ne modificano o integrano le disposizioni o

ne costituiscono un'esplicitazione. I rimandi alla letteratura specializzata, non solo in lingua italiana, denotano una conoscenza approfondita della materia, ma non indulgono all'erudizione. La spiegazione è chiara e fedele al mandato del Legislatore di intendere il Codice del 1983 «come un grande sforzo di tradurre in linguaggio "canonistico" l'ecclesiologia conciliare», secondo la felice formula della Costituzione apostolica di promulgazione *Sacrae disciplinae leges*. Nell'illustrare le *quaestiones disputatae* si adotta in genere la posizione condivisa dalla maggioranza degli autori, adducendo però anche gli argomenti dei dissenzienti. Ampio spazio è dedicato al confronto con le scelte operate dal Codice del 1917, soprattutto quanto si distanziano da quelle del Codice vigente; più contenuto è l'accostamento con le norme parallele del Codice delle Chiese orientali. La peculiarità dell'università per cui il manuale è stato originariamente concepito giustifica la notevole attenzione riservata al diritto missionario, caratteristica che costituisce un indubbio pregio dell'opera. Pur essendo pensato per un uditorio proveniente da tutto il mondo, il manuale non trascura i riferimenti alle scelte normative delle diverse conferenze episcopali negli ambiti rimessi alla loro capacità di legiferare.

Ben congegnata è la parte relativa alle strutture della Chiesa universale, alle diocesi e ai loro raggruppamenti, anche per gli abbondanti riferimenti ai documenti conciliari e alla teologia a essi sottesa. La parte dedicata alla struttura interna delle Chiese particolari è forse un po' meno approfondita: nella prossima edizione potrebbe essere opportuno investigare l'evoluzione della nozione di parrocchia e dell'ufficio di parroco rispetto alla legislazione del 1917, legata al sistema beneficiale, e chiarire meglio il

senso della natura consultiva degli organismi di partecipazione diocesani e parrocchiali, rispetto agli uffici della curia, che hanno invece carattere esecutivo. Solleva perplessità l'affermazione contenuta a p. 223, laddove si dice che la procedura per la rimozione e il trasferimento dei parroci «va applicata senz'altro», al rettore di una chiesa, al cappellano e al vicario parrocchiale.

Il testo, nato come base per l'insegnamento nei corsi di licenza, può essere letto con frutto anche da chi, per esigenze di ministero e per interesse culturale, vuole conoscere nel dettaglio la disciplina organizzativa della Chiesa, nella sua duplice dimensione universale e particolare.

MAURO RIVELLA

JOSÉ LUIS SÁNCHEZ-GIRÓN RENE-DO, CARMEN PEÑA GARCÍA (a cura di), *El Código de Derecho Canónico de 1983: balance y perspectivas a los 30 años de su promulgación*, Madrid, Universidad Pontificia Comillas, 2014, «Biblioteca Comillas Derecho Canónico» 4, pp. 470.

NELLA presentazione del libro che consideriamo, i professori José Luis Sánchez-Girón e Carmen Peña, curatori del volume, espongono la motivazione dell'iniziativa scientifica che ha portato a questo lavoro editoriale. Si tratta della pubblicazione degli atti del convegno internazionale *El Código de 1983: balance y perspectivas a los 30 años de su promulgación*, tenutosi dal 12 al 14 dicembre 2012, organizzato dalla Facoltà di Diritto Canonico presso l'Universidad Pontificia Comillas (Madrid), in preparazione al trentesimo anniversario della promulgazione del Codice di Diritto Canonico

vigente; non solo per celebrare l'evento, ma soprattutto per contribuire con una valutazione ed un bilancio, cogliendo, così, l'occasione anche per formulare interessanti proposte scientifiche.

Per raggiungere l'obiettivo, gli organizzatori hanno radunato in quelle giornate nomi prestigiosi di esperti e di altri studiosi, i quali hanno esposto il risultato delle loro ricerche e riflessioni concernenti la tematica specifica del congresso. Questi interventi vengono ora riportati nei 22 saggi che compongono l'opera, preceduti dalla summenzionata presentazione del volume, nonché dal discorso di apertura e dall'indirizzo d'introduzione, affidati, rispettivamente, al Rettore magnifico dell'Università e al Decano della Facoltà di Diritto Canonico. Occorre sottolineare che gli autori di questi studi sono rappresentanti di tutte le Facoltà di Diritto Canonico presenti in Spagna; inoltre, alcuni provengono da Facoltà dell'estero e da Facoltà di giurisprudenza.

La finalità prefissatasi di avanzare proposte scientifiche, è facilmente riscontrabile e particolarmente visibile, ad esempio, negli interventi che trattano la materia penale del CIC, come traspare – in buona parte – dagli stessi titoli di queste relazioni: *La reforma del Libro VI del del Código de Derecho Canónico*, Card. Francesco Coccopalmerio, *Penas medicinales y expiatorias: una alternativa en la que profundizar entre otras cuestiones penales abiertas en el CIC 83*, José Luis Sánchez-Girón, *Los delitos contra la vida y la libertad del hombre. Una mirada hacia el pasado, presente y futuro*, María José Redondo Andrés, *Análisis y valoración sobre la conveniencia de reforma del c. 1398 en base al uso de las técnicas de fecundación artificial*, Lourdes Miguel Sáez. La particolare attenzione alla tematica del diritto penale canonico, che

– appunto – emerge fin dalla lettura dei titoli, è ben comprensibile, in quanto, da tempo, è allo studio la riforma del libro sesto del CIC, contenente i canoni riguardanti le sanzioni penali. Anche negli altri contributi relativi al diritto penale appare con chiarezza tale prospettiva di rinnovamento (*Apostasía y libros parroquiales de bautismo*, Lourdes Ruano Espina, *La discrecionalidad del ordinario y del juez en el proceso penal y en la imposición de la pena*, María José Roca Fernández, *Los delitos contra los bienes eclesiásticos*, José Landete Casas), benché, a differenza dei precedenti, non la si possa individuare in maniera esplicita e diretta fin dal titolo.

Un altro argomento nel quale i testi degli illustri autori sono caratterizzati dall'impostazione propositiva, è quello matrimoniale-processuale: lo riflettono assai bene *El matrimonio en el ordenamiento canónico: posibles líneas de reforma legislativa*, di Carmen Peña García o *La orientación personalista del proceso canónico en el CIC 83: dificultades y retos*, di Manuel J. Arroba Conde. Allo stesso modo, si può ben desumere l'intenzione propositiva anche dai contributi di Rufino Callejo de Paz (*El derecho de los consagrados a los 30 años del CIC: temas abiertos*) e di Damián Astigueta (*¿Mandato o misión para los profesores de ciencias sagradas? Una cuestión no resuelta del libro III*). Comunque, tranne l'intervento di José María Díaz Moreno, *El derecho canónico entre los dos códigos*, che è di taglio storico, tutte le altre relazioni presentano interessanti spunti di proposta: *Vigencia del derecho divino natural y del derecho divino revelado o positivo en el ordenamiento canónico*, di Gianfranco Ghirlanda; *Promulgación, publicación y entrada en vigor de las leyes en la Iglesia*, di Rafael Rodríguez Chacón; *La dimensión intraeclesial de la misión de los laicos*, di

José San José Prisco; *Cuestiones selectas sobre el desarrollo de la organización jerárquica de la Iglesia desde el CIC de 1983*, di Antonio Viana; *Principios informadores del derecho patrimonial canónico en el Código de 1983*, di María Elena Olmos; *El proceso canónico de nulidad matrimonial: ratio y valoración a los 30 años de su entrada en vigor*, di Mons. Carlos Morán; *El proceso de disolución matrimonial desde la promulgación del CIC 83*, di Roberto Serres; *Las Causas de Canonización: de la norma al método*, di María Encarnación González; *Desarrollos canónicos poscodiciales en materia sacramental*, di Teodoro Bahillo Ruiz; *Los actos procesales de*

comunicación en el CIC, di Rosa María Ramírez Navalón.

Le interessanti riflessioni riportate dagli autori dimostrano, ancora una volta, che le riunioni scientifiche – soprattutto quando, com'è accaduto nel presente caso, hanno beneficiato di una accurata preparazione e organizzazione – sono in grado di produrre pubblicazioni molto utili per lo studio e la ricerca, nonché per stimolare la crescita del senso e della consapevolezza di essere comunità scientifica nell'ambito accademico specifico di riferimento che, nella nostra fattispecie, è la canonistica.

JAVIER CANOSA

DOCUMENTI

ATTI DI PAPA FRANCESCO

NORME complementari alla Costituzione Apostolica *Anglicanorum coetibus*, modifica dell'art. 5, 31 maggio 2013

§ 1. *I fedeli laici provenienti dall'Anglicanesimo che desiderano appartenere all'Ordinariato, dopo aver fatto la Professione di fede e, tenuto conto del can. 845, aver ricevuto i Sacramenti dell'Iniziazione, debbono essere iscritti in un apposito registro dell'Ordinariato. Coloro che hanno ricevuto tutti i Sacramenti dell'Iniziazione fuori dall'Ordinariato non possono ordinariamente essere ammessi come membri, a meno che siano congiunti di una famiglia appartenente all'Ordinariato.*

§ 2. *Coloro che sono stati battezzati nella Chiesa Cattolica, ma non hanno ricevuto gli altri Sacramenti dell'Iniziazione, e poi, tramite la missione evangelizzatrice dell'Ordinariato, riprendono la prassi della fede, possono essere ammessi come membri dell'Ordinariato e ricevere il Sacramento della Cresima o il Sacramento della Eucaristia oppure entrambi.*

§ 3. *I fedeli laici e i membri degli Istituti di Vita Consacrata e di Società di Vita Apostolica, quando collaborano in attività pastorali o caritative, diocesane o parrocchiali, dipendono dal Vescovo diocesano o dal parroco del luogo, per cui in questo caso la potestà di questi ultimi è esercitata in modo congiunto con quella dell'Ordinario e del parroco dell'Ordinariato.*

DIMENSIONE MISSIONARIA DEGLI ORDINARIATI PERSONALI

Il 31 maggio del 2013, Papa Francesco ha approvato una modifica alle Norme complementari alla Costituzione Apostolica *Anglicanorum coetibus*. Concretamente ha aggiunto all'art. 5, relativo ai fedeli degli ordinariati, un secondo comma (spostando ad un terzo comma il secondo comma originario).¹

Sembra interessante sottolineare il senso missionario dell'aggiunta, nella cornice della istituzione degli ordinariati per i già anglicani. Infatti l'uso dei

¹ La modifica compare nelle versioni in inglese e in italiano delle Norme complementari sul sito della Santa Sede. La notizia dell'avvenuta modifica è stata resa nota attraverso comunicati pubblicati nei siti degli ordinariati Chair of Saint Peter e Our Lady of Walsingham.

termini “missione evangelizzatrice dell’Ordinariato” illumina una dimensione intrinseca a tutte le circoscrizioni ecclesiastiche, personali o territoriali che siano. Una tale prospettiva mette in primo piano, anche dal punto di vista giuridico, ciò che è nel cuore di ogni espressione strutturale ecclesiale, di ogni comunità gerarchica episcopale, vale a dire, che la partecipazione alla missione della Chiesa in chiave evangelizzatrice è insita nei rapporti che intercorrono tra l’ufficio capitale, il presbiterio e i fedeli.

Il fatto che il nuovo comma sia stato inserito a meno di quattro anni dalla promulgazione della Costituzione Apostolica *Anglicanorum coetibus* e delle Norme complementari,² nonché a distanza di alcuni mesi dall’erezione dei tre ordinariati esistenti,³ è un segno della capacità di queste istituzioni e della Sede apostolica, di intercettare in modo agile la fattiva incidenza pastorale di queste entità e dei fedeli che accomunano. La questione è interessante anche per illustrare l’intreccio fra diritto e pastorale, nel superare ipotetiche contrapposizioni, spesso dipendenti da visioni slegate dalla realtà viva della Chiesa. È stata la dinamica degli ordinariati che ha richiamato una maggiore elasticità nell’assetto normativo, in modo tale che i profili costituzionali degli ordinariati non fossero di intralcio alla sua naturale espansione.

La crescita degli ordinariati va presa in considerazione in concreto sulla base della loro erezione in paesi dove si trovano persone che condividono gli elementi costitutivi di ciò che la Costituzione apostolica chiama tradizione anglicana o patrimonio anglicano (art. III, VI.5 AC; art. 6.1, 10 NC). In questo senso, è proprio dall’interno di una comprensione pastorale ed evangelizzatrice di un tale patrimonio o tradizione, che traspare la causa dei provvedimenti della Sede Apostolica che hanno reso possibili gli ordinariati. Sarebbe riduttivo e superficiale ritenere che tali ordinariati esistano per “sistemare” fedeli che non condividevano i cambiamenti avvenuti nella Comunione anglicana in tempi recenti. Il fenomeno che sta alla base degli ordinariati è prettamente pastorale: venire incontro alle persone battezzate che si trovano a riscoprire, dall’interno della propria tradizione ecclesiale, una parte delle radici che si era smarrita nel passare del tempo. Una riscoperta quindi che ha dei profili personali e comunitari che li ricongiunge alla tradizione universale della Chiesa cattolica romana.

² BENEDETTO XVI, Cost. Ap. *Anglicanorum coetibus*, AAS 101 (2009), 985-990; CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, Norme complementari alla Costituzione Apostolica *Anglicanorum coetibus*, OR, 9-10.11.2009, p. 7.

³ CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, Decreto di Erezione dell’Ordinariato Personale “Our Lady of Walsingham”, 15-I-2011; CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, Decreto di Erezione dell’Ordinariato Personale della Cattedra di San Pietro, 1-I-2012; CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, Decreto di Erezione dell’Ordinariato Personale “Our Lady of the Southern Cross”, 15-VI-2012.

Il fatto che questo fenomeno pastorale possa attirare altre persone che “riprendono la prassi della fede”, come dice il nuovo comma dell’art. 5 delle Norme complementari, non è altro che rendere aperta e disponibile la dinamica apostolica dell’ordinariato. Questa dinamica coinvolge tutti i fedeli dell’ordinariato ed è imperniata principalmente su un lavoro di catechesi e formazione, costitutivo di una vera e propria opera pastorale. Questa opera pastorale, coinvolgente anche il ministero ecclesiastico, ha come finalità non solo garantire l’arrivo e la permanenza dei singoli fedeli nella piena comunione nella Chiesa cattolica, ma allo stesso tempo la dinamica evangelizzatrice che ne è l’intrinseca conseguenza. D’altronde, il coinvolgimento di tutti i fedeli nell’opera pastorale non avviene in modo indifferenziato, bensì prendendo spunto da ciò che è loro specifico dal punto di vista della relativa posizione giuridica ed ecclesiale: i ministri come ministri e gli altri fedeli come battezzati chiamati alla missione apostolica, gli uni e gli altri in rapporti che si richiamano a vicenda per svolgere la missione sotto la guida di un ufficio capitale pastorale di natura episcopale.

In un certo senso, l’ultima parte dell’art. 5.1 delle Norme complementari, nel segnalare che i congiunti di una famiglia appartenente all’Ordinariato possano esserne ammessi come membri, punta già a questa espansione naturale, che evoca la diffusione iniziale della fede nei tempi apostolici. L’aggiunta del paragrafo secondo approvata da Papa Francesco, approfondisce ed allarga ulteriormente la dinamica pastorale dell’ordinariato, rendendo possibile che di essa ne traggano vantaggio persone battezzate nella Chiesa cattolica e poi allontanatesi da essa che, a contatto con i fedeli dell’ordinariato, “riprendono la prassi della fede”. Queste persone, di conseguenza, accompagnate in questa ripresa della vita cristiana verso la comunione piena con la Chiesa cattolica per mezzo dell’ordinariato, intraprendono una vita di fede e di carità. Benché non abbiano precedenti vincoli con la tradizione anglicana, in questa dinamica ne stabiliscono di nuovi e aderiscono così al lavoro di irradiazione cristiana che è proprio di ogni circoscrizione ecclesiastica, con le modalità specifiche degli ordinariati.

Sembra importante abbandonare ogni approccio esclusivamente teorico: l’opera pastorale affidata ai singoli ordinariati è primariamente l’accoglienza di fedeli legati alla c.d. tradizione anglicana che confluisce per questa strada nella complessiva tradizione cattolica romana, e quindi universale. Allo stesso tempo, come in ogni circoscrizione ecclesiastica, quella opera pastorale ha risvolti missionari; infatti, la catechesi e la formazione nonché il contatto con la fede viva dei fedeli dell’ordinariato si rendono espansivi, beneficiando persone lontane dalla Chiesa che vi si avvicinano per la strada della ripresa della iniziazione cristiana e poi della vita ecclesiale ritrovata. Non deve stupire che la vitalità della esperienza di fede e l’apostolato dei fedeli dell’ordinariato si traduca in una ulteriore condivisione di quella prassi di fede, che

risale alla Chiesa prima delle divisioni del XVI secolo, nella quale la Chiesa cattolica romana ora si riconosce. Anzi, si può proprio affermare che una tale vitalità sia un segno dell'autenticità della ripresa della tradizione anglicana come espressione prettamente cattolica e quindi del suo apporto alla fecondità della Chiesa di Gesù Cristo.

La dinamica pastorale accennata è la causa in senso giuridico della creazione degli ordinariati, aventi la struttura istituzionale ad essa adatta. La Sede apostolica infatti, prendendo certamente spunto da richieste procedenti da fedeli anglicani, ma esercitando il discernimento che gli spetta nella delicata missione di creare nuovi soggetti ecclesiali strutturati gerarchicamente, e quindi enucleando un ufficio di funzioni episcopali come principio di unità al loro servizio, ha rintracciato in fondo a quelle richieste e nella prospettiva del tempo, una opera pastorale che deve coinvolgere la dinamica propria delle strutture gerarchiche. L'esistenza di questa prospettiva pastorale è la base sulla quale la Chiesa, nel discernere i doni gerarchici e carismatici (cfr. *Lumen gentium*, 4), crea gli ordinariati attraverso i relativi atti giuridici, come del resto accade con ogni circoscrizione ecclesiastica.

★

La configurazione costituzionale degli ordinariati prevede un attivo coinvolgimento dei fedeli nel processo di maturazione riguardante la propria vita cristiana, sia come persone che come comunità in piena comunione con la Chiesa cattolica, nonché nella dinamica evangelizzatrice cui stiamo facendo cenno in queste righe.

Questa effettiva partecipazione è in continuità con il passaggio personale e comunitario che si snoda seguendo la prassi di catechesi, di formazione e di attenzione ministeriale che per regola generale precede la ricezione nella Chiesa cattolica romana, ha come sbocco l'inserimento nella piena comunione (attraverso di solito la professione di fede e la ricezione di uno o diversi sacramenti), e continua con un impegno di fede, apostolico e pastorale sensibile alla tradizione anglicana.

L'adesione esplicita all'ordinariato da parte del singolo fedele (o in casi di minori, quella dei genitori) con la relativa accettazione da parte dell'autorità, è l'espressione giuridica della dinamica ecclesiale appena delineata, coinvolgente la risposta del fedele all'attrazione per la piena comunione con la Chiesa cattolica, tesa a perdurare, con l'aiuto dei mezzi salvifici e la guida pastorale dei ministri e l'ordinario.

Da questo punto di vista si spiega il coinvolgimento sia della risposta del fedele – che si traduce in una richiesta di ammissione nell'ordinariato – che della accettazione da parte delle autorità dell'ordinariato, che valutano quando una persona è “eligible for membership” o “admitted to membership”, come dice la norma. Ciò che va messo in evidenza nella richiesta e

nell'accettazione è che la fattispecie più generale – “rientrare nella piena comunione della Chiesa cattolica” – sia libera e risponda a motivazioni prettamente ecclesiali, di fedeltà alla vocazione cristiana nella Chiesa e di bisogno della cura pastorale caratterizzante dell'ordinariato. Oltre alla valutazione di queste motivazioni, l'intervento dell'autorità è legato alla protezione di altri beni ecclesiali relativi alla comunione ecclesiale in generale, al bene comune dell'ordinariato, ai rapporti ecumenici, ecc.

Anche i riferimenti normativi relativi alla professione di fede o alla ricezione dei sacramenti, vanno letti alla luce dell'insieme del fenomeno pastorale. Poiché l'ordinariato esiste come comunità gerarchica per accogliere fedeli con bisogni specifici, che richiamano il loro coinvolgimento in una prassi di formazione e di evangelizzazione, il momento preciso in cui avviene il passaggio attraverso la professione di fede e la ricezione dei sacramenti, essendo molto importante, è solo un passaggio: il punto di arrivo della preparazione e il punto di avvio della vita in piena comunione e del relativo impegno apostolico, ossia l'inserimento pieno nella “missione evangelizzatrice dell'Ordinariato”.

La prassi di ammissione di fedeli appena delineata è completata dall'esistenza di un registro di fedeli. Oltre ai motivi più sostanziali appena evidenziati, con questo complemento formale si dà alla condizione di fedele dell'ordinariato un ulteriore grado di certezza.

La certezza su chi siano i fedeli dell'ordinariato consente anche l'intervento dell'autorità per far convergere lo sviluppo e la crescita dell'ordinariato con la missione pastorale della Chiesa locale. Oltre alle esigenze tecniche di certezza in certi atti giurisdizionali, una tale convergenza è una conseguenza logica di una realtà di fatto: essere fedele dell'ordinariato serve anche alla Chiesa locale. Infatti, i fedeli dell'ordinariato, vivendo da cattolici e svolgendo la missione dell'ordinariato, custodiscono attivamente i tratti caratteristici della tradizione di matrice anglicana che è legata al luogo, e attirano chi in quel contesto si sente mosso ad abbracciare la pienezza della fede cattolica.

Legato a questo elemento, non è da trascurare come motivo per la certezza sui fedeli dell'ordinariato, il consolidamento istituzionale delle prassi liturgiche e pastorali. Un tale impegno di discernimento del contenuto della tradizione anglicana che confluisce nella tradizione cattolica è tutt'altro che un compito privato o tanto meno accademico. La missione dell'ordinariato così come è stato costituito, include l'implementazione degli elementi di tradizione anglicana che vanno approfonditi e conservati, in una prospettiva prettamente pastorale, quindi per renderne efficace l'armonizzazione con i parametri cattolici romani e perché servano davvero a nutrire la vita cristiana dei fedeli. In questo impegno alcuni elementi di governo spetteranno esclusivamente alla componente gerarchica della circoscrizione – in

specie all'Ordinario, quale fondamento personale dell'unità dell'ordinariato e immediato referente della Sede apostolica –, ma in una parte significativa dovranno coinvolgere gli altri fedeli, laici e religiosi, che esprimono la dinamica apostolica della realtà corporativa del singolo ordinariato. D'altronde, da questo attento monitoraggio teologico, pastorale e giuridico che a livello apicale è una funzione tipicamente episcopale, si potranno prospettare gli elementi relativi alla formazione delle successive generazioni di fedeli e di chierici nonché le proposte di *iure condendo* che si ritengono necessarie per la percorribilità del fenomeno pastorale che è alla base dell'ordinariato.

Non è trascurabile a questo proposito il ruolo che possano in futuro svolgere gli ordinariati in chiave ecumenica, vale a dire, nei successivi passi che si possano dare verso l'unità cattolica. In tale senso, una comunità gerarchica qual'è un ordinariato può giocare un ruolo consistente, insieme al dialogo teologico ed all'ecumenismo spirituale, quale ponte di collegamento basato sulla esperienza di vivere da cattolico in un contesto culturale ed ecclesiale segnato dalla vicenda storica dell'Anglicanesimo e dalla esperienza di fede della Comunione anglicana.

Inoltre, la certezza sui fedeli dell'ordinariato – oltre al fatto che si trova in continuità con la prassi anglicana⁴ – può rispondere alla situazione di relativa precarietà con la quale si sono avviati gli ordinariati, dal punto di vista dell'assetto materiale ed organizzativo. Infatti, un minimo di coesione tra i fedeli delle comunità dell'ordinariato è necessaria per avviare una esperienza che è certamente delicata e faticosa.

Approfondendo nei paragrafi precedenti i profili dei fedeli dell'ordinariato sotto la luce della missione affidata, si riscontrano gli elementi sostanziali, più caratterizzanti di quegli che scaturiscono dalla polarità alle volte troppo formalistica tra “criteri oggettivi” e “criteri soggettivi” di “appartenenza”.⁵

⁴ Cfr. N. DOE, *La Constitución apostólica Anglicanorum coetibus: un análisis jurídico desde la perspectiva anglicana*, «Revista General de Derecho Canónico y Eclesiástico del Estado» 26 (2011) 9, nota 39.

⁵ L'esperienza delle circoscrizioni personali negli ultimi decenni, considerata in relazione alla realtà pastorale, ha mostrato come un elemento di dichiarazione di volontà relativa alla propria condizione di fedele assieme ad altri criteri, anch'essi di valenza ecclesiale, entrino nella normalità per stabilire rapporti giuridici all'interno di una circoscrizione personale. È noto il caso delle prelature personali a proposito delle quali una ermeneutica che tenga conto dell'opera pastorale che possono svolgere contempla la rilevanza di elementi di volontarietà per l'iscrizione ad esse da parte dei fedeli che vi si sentono attirati, analogamente al caso dei fedeli degli ordinariati. La mediazione dell'autorità e in alcuni casi l'esistenza di un registro completano l'assetto vigente che si è dimostrato adatto per instradare i rapporti tra la circoscrizione personale e quella il cui *coetus fidelium* è delimitato secondo un criterio territoriale. Come abbiamo visto, per definire i profili degli ordinariati per i già anglicani il legislatore si è avvalso di questa esperienza. Cfr. A. VIANA, *Ordinariatos y prelaturas personales. Aspectos de un diálogo doctrinal*, «Ius canonicum» 53 (2012), pp. 496-502; 505-510; J. MIRAS,

È normale che facendo attenzione all'azione pastorale dell'ordinariato in concreto si ottengano criteri di interpretazione aderenti alla realtà, che consentono non solo di risolvere eventuali dubbi su casi concreti o conflitti di applicabilità del diritto in certi casi, ma anche di aprire a soluzioni creative nonché soluzioni *de iure condendo*. La stessa aggiunta del paragrafo 2 all'art. 5 delle Norme complementari sembra rispondere a questa ermeneutica aperta alla missione dell'ordinariato all'interno della comunione universale e nella concomitanza con le chiese particolari.⁶

★

Gli elementi della realtà sociale e giuridica degli ordinariati appena indicati (ed altri che il loro sviluppo ecclesiale potrà suscitare) rendono secondaria la problematica sul carattere esclusivo o cumulativo dell'ordinariato relativamente alle diocesi dove si sviluppano. La questione esula dai limiti di un commento alla nuova redazione dell'art. 5 delle Norme complementari, però sembra giusto un breve cenno di inquadramento che non è slegato dalla tematica che ci occupa.

Se dal punto di vista dell'inserimento nella Chiesa cattolica si potrebbe affermare che i fedeli vi accedano nell'ordinariato o attraverso l'ordinariato, dalla prospettiva dello espletamento della missione che gli è propria, quindi dal punto di vista della proiezione apostolica e pastorale, i fedeli diventano normali fedeli cattolici. Se dal primo punto di vista sembra opportuna una accurata attenzione pastorale specifica nell'ordinariato, dal secondo punto di vista, l'apertura alla comunione con gli altri cattolici e con le altre persone – in specie gli altri cristiani non cattolici con i quali si condividono alcuni elementi della tradizione anglicana – non dovrebbe essere ostacolata dal fatto di essere nell'ordinariato, anzi, esserci porta precisamente a condividere e trasmettere la fede cattolica con sensibilità per una tale tradizione. Prendendo le mosse dalla consistenza giuridica del diritto-dovere all'apostolato, un fedele dell'ordinariato lo svolge a beneficio di qualsiasi fedele (o non fedele) certamente mettendo a frutto ciò che riceve nell'ordinariato, per cui si può dire che è l'ordinariato che irradia la fede cattolica.

La questione di fondo è capire che la condivisione di certi elementi del patrimonio anglicano non chiude l'ordinariato in sé stesso. Proprio al con-

La delimitación de las comunidades de fieles en la organización pastoral de la Iglesia. Observaciones sobre el sentido de los criterios objetivos que usa el derecho canónico, «Fidelium iura» 11 (2001) 41-63. Nella cornice del convegno "Comunione anglicana e Chiesa Cattolica" (organizzato dalla Cattedra di Diritto Canonico ed Ecclesiastico dell'Università di Palermo nel maggio 2014) si è affrontata la questione nella relazione di A. INGOGLIA, *Sviluppi normativi sull'incorporazione dei laici nelle strutture giurisdizionali a carattere personale, pro manuscripto.*

⁶ Cfr. CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Lettera Communio notio* (28-v-1992), AAS 85 (1993), n. 16, che accenna alla flessibilità dell'appartenenza.

trario, apre l'ordinariato alla missione complessiva della Chiesa. Non può essere altrimenti se si ha a che fare con una circoscrizione ecclesiastica: essa è giustificata da una opera pastorale che apre all'evangelizzazione del posto dove i fedeli svolgono la propria vita cristiana. Perciò, come si è detto a proposito della modifica che è oggetto del presente commento, i fedeli dell'ordinariato "con alla testa il pastore proprio sono chiamati ad essere un corpo missionario con l'evangelizzazione nel cuore, pescatori di uomini, come dice il Vangelo".⁷

In questa cornice, la concretizzazione della tipologia di potestà dell'ordinario è possibile solo esplicitando in quali ambiti essa si svolge. Gli ambiti di potestà attinenti ai chierici sono senz'altro più ampi e rilevanti che quelli che riguardano i fedeli non ordinati, nei confronti dei quali sono concreti e presieduti da importanti ambiti di libertà. Orbene, in alcuni ben precisi settori (soprattutto relativi ai chierici), sarà certamente necessaria una delimitazione nei confronti della potestà del vescovo diocesano. Sarebbe invece alquanto fuorviante parlare di esclusività quando si tratta dell'azione evangelizzatrice dell'ordinariato, o delle persone che vi fanno parte. Inoltre se davvero si è convinti che la libertà è la condizione di base del fedele, ciò che rende più efficace l'ordinariato nonché la maturazione del fenomeno pastorale che le è stato affidato, è la massima apertura possibile, compatibile con la minima coesione necessaria del corpo sociale nel senso a cui ci siamo prima riferiti: vale a dire, per motivi prettamente ecclesiali come sono il consolidamento delle fede attraverso la formazione e l'aiuto spirituale per la condivisione di elementi del patrimonio anglicano.

Se da alcuni punti di vista sembri giusto tentare di chiarire sul piano normativo quando una circoscrizione ecclesiastica sia esclusiva o cumulativa nei riguardi della circoscrizione di base territoriale, l'assetto sociale e giuridico che sta scaturendo dagli ordinariati per già anglicani, impone una visione meno formalistica, che potrebbe anche servire ad approfondire in generale altri fenomeni delle circoscrizioni complementari.⁸

⁷ J. SAN JOSÉ PRISCO, Commento a (Papa Francisco) *Modificación del artículo 5 de las normas complementarias a la constitución apostólica de Benedicto XVI Anglicanorum coetibus*, 31 de Mayo 2013, «Revista Española de Derecho Canónico» 70 (2013) 723. Questo lavoro non riesce invece a superare la contrapposizione tra criteri oggettivi e soggettivi cui facciamo riferimento nella nota 5.

⁸ Una parte significativa del dibattito dottrinale attorno alla cumulatività o l'esclusività delle circoscrizioni ecclesiastiche personali si è riproposto in riferimento agli ordinariati creati secondo la costituzione apostolica *Anglicanorum coetibus*. Sono emerse infatti diverse opinioni che rispecchiano sia l'incertezza con la quale si sono espresse le norme sulla questione a proposito degli ordinariati, sia i limiti delle categorie della cumulatività ed esclusività. Questioni come il grado di analogia tra ordinariati militari e prelature personali nei confronti degli ordinariati per i già anglicani, l'assenza di una dichiarazione formale sul tipo di rapporti tra le due potestà (l'art. 5 AC parla di "esercizio congiunto"), il valore di una interpretazio-

In queste brevi considerazioni prendiamo spunto solo da rapporti giuridici che riguardano i diritti dei fedeli, lasciando da parte altre questioni che meriterebbero una attenzione specifica. Per illustrare una visione più legata alla realtà, è utile studiare quei rapporti sulla base dei beni implicati e la loro dimensione giuridica. Per lo meno si possono rintracciare tre livelli di rapporti giuridici, con una diversa intensità di coinvolgimento dell'autorità nel loro sviluppo.

Un primo livello spetta i beni e diritti riguardo ai quali l'intervento dell'autorità è costitutivo (e alle volte richiesto per la validità dell'esercizio dei diritti o delle funzioni), per cui l'autorità da cui dipende non deve restare indeterminata; sarebbe il caso dell'accesso all'ordine sacro o il diritto al matrimonio, o la tutela processuale di un diritto. In queste ipotesi è cruciale stabilire i mezzi per identificare l'autorità di riferimento o il luogo (nel senso dell'ambito di potestà) dove si svolge. Non è detto che questi mezzi siano sempre escludenti. È il caso certamente dell'assetto che rende "esclusiva" una certa competenza, ma si possono stabilire altri mezzi purché l'esercizio del diritto o la funzione non resti incerta. I sistemi possono essere diversi: accordo tra le autorità per i singoli casi, diritto o facoltà di scelta del fedele all'inizio della procedura, licenza obbligatoria per passare in quell'ambito di autorità da una ad un'altra potestà, provvedimento statutario, ecc.

Un secondo livello sarebbe quello della collaborazione in opere pastorali diocesane legate in qualche modo istituzionalmente all'ordinariato. Per il caso degli ordinariati la Sede apostolica è stata particolarmente attenta, nel prevedere in modo abbastanza aperto, nell'art. 5.3 un lavoro "congiunto" delle autorità preposte. Per non precludere la molteplicità delle ipotesi, resta aperta l'interpretazione della portata di questo lavoro congiunto, che in alcuni ambiti dovrà essere esclusivo, in altri condiviso o lasciato alla discrezio-

ne sistematica e persino storica dello sviluppo della potestà cumulativa, la possibilità di una cumulatività variabile a seconda delle materia di cui si tratti, l'ipotesi di un nuovo tipo di rapporto tra le potestà, o il senso di una giurisdizione personale veramente esclusiva, sono alcuni degli argomenti che ricorrono nel dibattito; cfr. J.I. ARRIETA, *Gli Ordinariati personali*, «Ius Ecclesiae» 22 (2010) 151-172; E. BAURA, *Gli Ordinariati personali per antichi anglicani. Aspetti canonici della risposta ai gruppi di anglicani che vogliono incorporarsi alla Chiesa Cattolica*, «Ius Ecclesiae» 24 (2012), 13-51; J.M. CHICLANA ACTIS, *La Constitución Apostólica Anglicanorum Coetibus: Los ordinariatos personales para fieles provenientes del anglicanismo*, Tesis de Doctorado, Universidad de Navarra 2013, *pro manuscripto*; J.M. DÍAZ MORENO, *La Constitución Apostólica Anglicanorum coetibus sobre la institución de Ordinariatos personales para los anglicanos que ingresan en la plena comunión con la Iglesia*, «Revista española de derecho canónico» 168 (2010) 415-436; G. GHIRLANDA, *La Costituzione Apostolica Anglicanorum coetibus*, «Periodica» 99 (2010) 373-430 (come è stato rilevato da Viana e Baura negli articoli citati in questa stessa nota, questo articolo contiene apprezzamenti infondati sulle prelature personali e sulla Prelatura dell'Opus Dei); J.M. HUELS, *Anglicanorum coetibus: Text and Commentary*, «Studia Canonica» 43 (2009) 389-430; J.A. RENKEN, *The personal ordinariate of the Chair of Saint Peter: canonical reflections*, «Studia canonica», 46 (2012) 5-50; A. VIANA, *Ordinariatos y prelaturas personales. Aspectos de un diálogo doctrinal*, «Ius canonicum» 53 (2012) 481-522.

ne degli agenti pastorali secondo criteri concordati (si pensi al lavoro in una scuola parrocchiale o diocesana). La questione di fondo è che ci sia a livello di opere apostoliche un certo grado di comunicazione, perché in fin dei conti ogni impegno apostolico risalente all'ordinariato è a beneficio della Chiesa locale. La norma è quanto mai opportuna come cornice dal momento in cui si prevede anche per i membri degli Istituti di Vita Consacrata e di Società di Vita Apostolica, la cui collaborazione in attività pastorali o caritative, diocesane o parrocchiali implica di solito un qualche coinvolgimento dei superiori dell'istituto. La norma dell'art. 5.3, inserita tra le Norme complementari per gli ordinariati non prevede l'ipotesi inversa (fedeli non appartenenti all'ordinariato che collaborano ad attività ad esso legate istituzionalmente) che nella normalità dei casi andrebbe regolata attraverso criteri analoghi.

Un terzo livello è quello che riguarda la pratica dell'apostolato da parte dei fedeli nell'esercizio della propria autonomia. Si deve pensare principalmente alle iniziative dei fedeli dell'ordinariato a titolo personale. Una volta presa in considerazione l'apertura costitutiva dell'ordinariato sembra ovvio che il fedele che vi appartiene svolga la sua vocazione apostolica nel proprio contesto vitale (famigliare, lavorativo, sociale, culturale) in modo equipollente agli altri fedeli cattolici. Anzi, la stessa missione affidata all'ordinariato rende irrilevante il titolo sulla base del quale esercita una tale missione di evangelizzazione; ciò che conta e farlo da battezzato – il che basta come titolo – in comunione con la Chiesa cattolica. Sarà una ipotesi normale che il fedele dell'ordinariato incontri persone di origine anglicana che, condividendo elementi di un tale patrimonio, si avvicinino alla Chiesa cattolica attraverso l'ordinariato; lo sarà anche che – nel rispetto dell'autonomia delle persone – questo avvicinamento si verifichi nel contesto di una parrocchia o di una opera apostolica (e spesso al di fuori di qualunque struttura) della Chiesa locale. Anche in questo caso il fedele mette a frutto ciò che la partecipazione all'ordinariato porta con sé: lo spirito missionario insito nella condizione di fedele della Chiesa cattolica.

I tre livelli tratteggiati, con la relativa diversità di coinvolgimento dell'autorità ecclesiastica a seconda dei beni implicati, rende ragione dal fatto che – quantomeno in riferimento ai fedeli laici dell'ordinariato – è poco significativo e persino in alcuni casi fuorviante la domanda sulla esclusività o la cumulatività della circoscrizione come tale. Caso per caso, con i criteri normativi generali illuminati dall'opera pastorale e dalla missione evangelizzatrice dell'ordinariato, e a seconda dei beni ecclesiali che entrano in gioco, si potrà chiarire come si articoli l'esercizio dell'autorità che in taluni ambiti e per certe ipotesi dovrà essere svolta in modo effettivamente esclusivo. La naturale convergenza della missione pastorale dell'ordinariato con quella della Chiesa locale, dovrebbe essere ritenuta una linea guida per affrontare i normali problemi che si possano creare.

Alla luce delle precedenti riflessioni si può leggere il noto passo della Lettera *Communio Notio*, pubblicata quando non erano ancora nell'orizzonte immediato gli ordinariati per gli anglicani: «Per una visione più completa di questo aspetto della comunione ecclesiale – unità nella diversità –, è necessario considerare che esistono istituzioni e comunità stabilite dall'Autorità Apostolica per peculiari compiti pastorali. Esse *in quanto tali* appartengono alla Chiesa universale, pur essendo i loro membri anche membri delle Chiese particolari dove vivono ed operano. Tale appartenenza alle Chiese particolari, con la *flessibilità* che le è propria, trova diverse espressioni giuridiche. Ciò non solo non intacca l'unità della Chiesa particolare fondata nel Vescovo, bensì contribuisce a dare a quest'unità l'interiore diversificazione propria della *comunione*».⁹ Lasciando da parte altre questioni, la prospettiva del documento – prettamente istituzionale come riferimento alle circoscrizioni personali – offre uno spazio per affermare, seguendo la logica di ciò che abbiamo appena segnalato, che i fedeli vivono e operano nella Chiesa particolare di riferimento (territoriale), il che fa sì che in alcuni aspetti, a seconda che i beni implicati richiama un qualche tipo di esercizio dell'autorità, siano legati in maggior o minor grado (e quindi con maggiore o minore flessibilità) all'ordinario locale o all'ordinario personale. Un tale assetto, per quanto riguarda soprattutto i laici, lascia impregiudicato un ampio campo di attività di rilevanza ecclesiale e apostolica che si sviluppa senza alcun riferimento all'autorità che non siano i vincoli della comunione, e in quel caso la persona si comporta da normale fedele della diocesi e dell'ordinariato senza ulteriori vincoli o limiti. In altri termini, nell'agire a nome proprio il fedele non impegna né la diocesi né l'ordinariato, agisce semplicemente da cristiano.

★

Concludiamo il nostro commento con un breve riferimento a due norme che si riscontrano nei decreti di erezione dei singoli ordinariati, relative ai fedeli degli stessi.

L'art. 9 stabilisce che, qualora un fedele dell'ordinariato si trovi, temporaneamente o permanentemente, al di fuori dei limiti della conferenza episcopale di riferimento (dell'ordinariato), non perde tale condizione ed è soggetto al diritto universale e alle leggi particolari vigenti nel territorio dove si trova. Sembra chiaro che la norma opera una scelta realistica: un fedele dell'ordinariato che di fatto non è raggiungibile dall'attività dell'ordinariato che si può presumere che al massimo si possa estendere entro i limiti della conferenza episcopale per la quale è stato eretto, si può e si deve comportare

⁹ CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, Lettera *Communio notio* (28-v-1992), AAS 85 (1993), n. 16.

da normale fedele del territorio dove si trova, secondo i criteri ordinari del diritto universale.

L'affermazione sulla appartenenza all'ordinariato ("remaining members of the Ordinariate") potrà avere rilevanza per quanto attiene al criterio dell'art. 5 sulle famiglie appartenenti all'ordinariato e protegge un elemento della storia personale e l'identità del fedele, nonché della storia dell'ordinariato. Inoltre potrà essere rilevante in vista di un rientro, temporaneo o permanente, al luogo d'origine (o il trasferimento ad un territorio all'interno del quale esiste un altro ordinariato; cfr. art. 10 dei decreti) e in ogni caso, lascia aperti i vincoli con la tradizione anglicana che possano essere vissuti al di fuori delle comunità dell'ordinariato. All'insegna della flessibilità dell'appartenenza e del normale criterio di adesione personale all'opera pastorale e alla missione dell'ordinariato, si lascia aperta una condizione che di per sé arricchisce il fedele e la Chiesa. Criteri pratici e prudenziali rendono chiaro che il fedele non potrà esigere dall'ordinariato speciali impegni in favore della sua cura pastorale, che resta per forza di cose legata ad un limite territoriale. Non si può perdere di vista che il fenomeno pastorale che è alla base degli ordinariati sono zone del mondo nelle quali si riscontra una matrice anglicana e il potenziale flusso di persone che si sentano spinte a entrare nella piena comunione della Chiesa cattolica. Laddove il fenomeno pastorale non possa darsi, la posizione del fedele dell'ordinariato resta ridotta: la questione è normale giacché l'ordinariato come comunità gerarchica presuppone una massa critica di persone (con i relativi rapporti giuridici ecclesiali) e quindi la possibilità reale di una vera e propria cura pastorale. L'ipotesi di trasferimento permanente ad un luogo dove si svolge il lavoro pastorale di un altro ordinariato è agevolato dall'art. 10: a propria richiesta (e si suppone attraverso una minima verifica dell'autorità) potrà esservi in esso ricevuto. Non sembra che *a priori* il dovere di comunicazione dell'ufficio capitale dell'ordinariato *ad quem* a quello *a quo*, implichi che il fedele debba essere legato ad un solo ordinariato. Tranne il caso di una dichiarazione esplicita nel senso di svincolarsi da quello di origine potrebbe restare membro di entrambi.

Nella seconda parte, l'art. 10 dei decreti stabilisce che l'abbandono volontario dell'ordinariato va comunicato all'Ordinario, che dovrà verificare che il vescovo diocesano ne è informato perché il fedele "automatically becomes a member of the Diocese where he resides". Secondo noi, una tale norma è prevista essenzialmente allo scopo di rendere sicuro che gli elementi che richiamano un qualche tipo di accertamento (registrale) non si perdano, e che si possa verificare la continuità del percorso di una persona tra una circoscrizione e l'altra. Il fatto che l'appartenenza all'ordinariato è legata a uno specifico controllo registrale rende coerente un tale accorgimento giacché da quel momento in poi l'ordinariato perde il contatto con il fedele. L'affermazione relativa all'appartenenza alla diocesi dove si risiede ha rilevanza

soprattutto a questi effetti registrali e forse per escludere altre possibili circoscrizioni di riferimento. Non sembra che sulla base di questa ipotesi normativa – che riteniamo riguardi i pochi ambiti di esercizio della potestà che sono esclusivi e hanno risvolti registrali – si debba smentire la concomitanza con la diocesi che vedevamo come il normale sviluppo della vita e la missione evangelizzatrice dell'ordinariato.

★

Alla luce di quanto è stato oggetto di riflessione, si può fare un'ultima osservazione sull'aggiunta del paragrafo 5.2 alle norme complementari, oggetto del presente commento. La fattispecie di base che viene descritta è questa: battezzati nella Chiesa cattolica che hanno abbandonato la prassi della fede e non sono andati avanti nella sequenza normale dei sacramenti della iniziazione cristiana; qualora la fede sia ripresa, può avvenire nel contesto dell'ordinariato, il che implicherà la ricezione dei sacramenti. Si presume l'assenza di legami con la tradizione anglicana che potessero includere queste persone nella fattispecie generale dell'art. 5.1 (“provenienti dall'Anglicanesimo”).

Sembra giusta una scelta pastorale che in mancanza di legami espliciti con la tradizione anglicana, richieda essenzialmente quelle che sono le risorse proprie della missione apostolica dell'ordinariato, vale a dire, l'accompagnamento di catechesi e di formazione, nonché una attenzione pastorale ministeriale adeguata. In qualche modo sembra prendersi spunto dal diverso modo di avvicinarsi alla pienezza della comunione della Chiesa, in un caso da una situazione di parziale comunione (nella Comunione anglicana) in un altro da una situazione di comunione “formale” (battezzato nella Chiesa cattolica allontanato) con iniziazione cristiana sacramentale mancante.

A nostro avviso, la previsione della mancata iniziazione cristiana è una restrizione ragionevole per incanalare l'accoglienza del fedele in un percorso in qualche modo analogo a quello che fanno i fedeli provenienti dall'anglicanesimo. Ciononostante potrebbe diventare una restrizione eccessivamente formale qualora si facesse una lettura troppo letterale della iniziazione non completa. Purtroppo, molte persone ricevono i sacramenti della iniziazione cristiana in una situazione di virtuale incredenza (per motivi sociali, ad esempio) e versano in situazione di assenza della prassi della fede esattamente come altri che hanno ricevuto solo il battesimo. La dinamica missionaria dell'ordinariato non dovrebbe arrestarsi a questo punto se davvero si confronta con persone che desiderano riprendere la vita di fede. Non penso che sia necessario un cambiamento normativo per venire incontro a queste ipotesi sostanzialmente analoghe a quelle previste dalla norma. Comunque, come si è visto a proposito dell'art. 5.2, sembra che sia gli ordinariati che la Sede apostolica sono predisposti ad andare in fondo nell'agevolare la missione apostolica di queste circoscrizioni. Il fatto che i tre ordinariati esistenti

agiscano in contesti di nuova evangelizzazione è un argomento in più per facilitarne la fecondità.

Un conto diverso è che, soprattutto nei momenti iniziali della storia di queste strutture, si voglia proteggere la loro finalità principale di accogliere e incanalare l'itinerario dei fedeli legati precedentemente alla Comunione anglicana e non sia una via per attirare cattolici in piena comunione che già sono attivi nella loro vita di fede e apostolica. In ogni caso, come succede in questi ambiti, bisognerà essere attenti agli sviluppi futuri di queste realtà dietro le quali si riconosce la spinta dello Spirito Santo (cfr. AC, § 1°).

FERNANDO PUIG

LEGISLAZIONE PARTICOLARE

FRANCIA. DIOCÈSE DE DIJON. «Le sacrement de la confirmation seconde étape de l'initiation chrétienne». Orientations pastorales *ad experimentum* Pentecôte 2014*

aux prêtres, aux diacres, aux religieuses et religieux, aux catéchistes, aux laïcs en mission ecclésiale, à tous les fidèles du diocèse de Dijon

Partons d'une constatation

DANS NOS communautés chrétiennes, nombreux sont les jeunes et les adultes qui n'ont pas reçu le sacrement de la Confirmation. Il s'agit pourtant du deuxième sacrement de l'initiation chrétienne, qui confère le don de l'Esprit Saint en complément du baptême. Alors que l'Église exige normalement la confirmation pour pouvoir recevoir le sacrement du mariage ou pour être parrain ou marraine, on a pratiquement renoncé à l'exiger en France, vu le grand nombre d'adultes qui ne l'ont pas reçu.

Nous sommes bien conscients des mutations en cours quant à la demande de sacrements. Dans certaines familles chrétiennes, on renonce à faire baptiser les enfants, en disant qu'ils choisiront plus tard. Certains jeunes baptisés choisissent de suivre la préparation à la confirmation, d'autres arrêtent leur formation chrétienne après la première communion ou après la profession de foi.

A côté des adultes, de plus en plus d'enfants ou d'adolescents non baptisés demandent spontanément l'initiation chrétienne. Il s'agit donc de prendre en compte la multiplicité des démarches, en proposant une vision cohérente et simple des sacrements par lesquels on devient disciple du Christ et membre de son Église.

Notre pastorale des sacrements de l'initiation des enfants et des jeunes place la première communion vers l'âge de 8-10 ans et la confirmation entre 13 et 17 ans. Nous avons donné l'impression que la confirmation était le sommet des trois sacrements de l'initiation. La réalité du sacrement de la confirmation est autre.

Le mot lui-même – *confirmation* – a été compris comme signifiant la «ratification» par le jeune du sacrement du baptême reçu dans son enfance. En fait, il ne s'agit pas, pour le baptisé de «confirmer» ou de ratifier son baptême, mais de recevoir le sacrement qui le complète et le «renforce». Le

* Vedi nota di D. Le Tourneau alla fine del documento.

mot *confirmatio* signifie «renforcer». Il s'agit de renforcer non le baptême lui-même, mais l'onction du saint-chrême reçue juste après le baptême, geste qui annonce la *chrismation*, le don du Saint Esprit par l'imposition des mains et la marque du saint-chrême sur le front.

Le mot *chrismation* –onction du saint chrême– est plus expressif que celui de «confirmation». En italien, par exemple, la confirmation s'appelle «*cre-sima*». En tout état de cause, il ne faudrait plus parler de «confirmation», mais de «chrismation» pour les adultes admis simultanément aux trois sacrements de l'initiation, puisque l'onction post-baptismale est omise, et qu'ils reçoivent directement la chrismation.

Les adolescents en fin de collège ou en lycée qui se préparent à la confirmation le font avec sérieux, souvent grâce à une retraite ou un pèlerinage qui les a marqués. Mais les candidats sont trop peu nombreux.

Moins de cinq pour cent des jeunes baptisés sont au final confirmés.

Pour ceux qui n'ont pas été confirmés, il n'y a pas d'âge pour demander et recevoir ce sacrement. Chaque année nous célébrons avec bonheur des confirmations d'adultes.

La séquence des sacrements de l'initiation chrétienne

Depuis que l'on a, au fil du temps, déconnecté la confirmation du baptême, on a été amené à la proposer à des âges de plus en plus avancés à toujours moins de candidats.

L'important est donc de retrouver la relation intime entre le baptême et la confirmation d'une part, entre ces deux sacrements et l'eucharistie, d'autre part. Car ensemble, baptême, confirmation, eucharistie sont les sacrements par lesquels on devient chrétien. On les appelle les sacrements de l'initiation.

Prenons le cas d'un adulte qui rencontre le Christ et qui demande à devenir chrétien. Il suit une préparation, il entre en catéchuménat, il suit les scrutins, Enfin, au cours de la nuit pascale, il reçoit ensemble, et dans l'ordre, les sacrements du baptême, de la confirmation et de l'eucharistie. Ce rite de l'initiation des adultes est en tous points conforme à la pratique de l'Église ancienne. Aujourd'hui les Églises catholiques et orthodoxes orientales administrent les trois sacrements au cours de la même célébration, même aux nouveaux-nés.

Nous sommes devant un problème dans l'Église latine parce que nous avons séparé dans le temps l'administration du baptême de celle de la confirmation. Pourquoi? Pour deux raisons: la généralisation du baptême des nouveaux-nés et la multiplication des paroisses rurales, loin de la ville de l'évêque. Alors que jusqu'au IV^e siècle, l'évêque était le ministre des sacrements de l'initiation, se réservant la chrismation ou onction du saint chrême après le baptême, les prêtres des paroisses rurales donnaient le baptême aux en-

fants et attendaient la visite de l'évêque pour « confirmer » le baptême par la chrismation. En revanche, on ne différait pas la confirmation lorsque l'évêque lui-même célébrait le baptême. On a donc voulu garder, en Occident, le lien significatif entre la confirmation et l'évêque, comme ministre originaire de ce sacrement.

L'âge de la confirmation

Longtemps l'évêque a donné la confirmation aux petits enfants, l'année même de leur baptême. Puis on a estimé que les enfants devaient avoir un minimum de compréhension de ce qu'ils recevaient. Depuis le XII^e siècle, et surtout depuis le concile de Trente (XVI^e siècle), on a fixé à l'« âge de raison » -sept ans accomplis- l'âge minimum pour être confirmé.

La question de l'âge de la confirmation et de la communion a progressivement fait passer au second plan la question de la séquence selon laquelle on doit recevoir les trois sacrements de l'initiation chrétienne.

Au début du XX^e siècle, le pape S. Pie X a encouragé la communion des enfants dès l'âge de raison,¹ sans évoquer le rapport entre la communion et la confirmation. À cette époque, il était évident que l'on devait être confirmé avant la première communion. Le Code de droit canonique de 1917, can. 788, recommandait de confirmer vers l'âge de sept ans, et même auparavant si on le prêtre le jugeait opportun.

En Espagne la coutume voulait que les enfants soient confirmés même avant cet âge. Un rescrit de la Congrégation des Sacrements du 30 juin 1932² autorise expressément la poursuite de cette pratique, et ajoute qu'en règle générale il convient que « les enfants n'accèdent pour la première fois à la Table eucharistique qu'après avoir reçu le sacrement de la confirmation, qui est comme le complément du baptême et dans lequel est donnée la plénitude du Saint-Esprit ». Ce même rescrit admettait cependant que l'on ne devait pas exclure de la première communion des enfants ayant l'âge de raison qui n'avaient pu, pour diverses raisons, recevoir auparavant la Confirmation.

Dans la pratique, la première communion va être petit à petit proposée avant la confirmation, même si celle-ci était généralement donnée dans l'année ou l'année suivante. Le résultat est que nous avons perdu de vue que la confirmation doit précéder la première communion. Au cours du XX^e siècle on a présenté la confirmation comme un sacrement de la maturité chrétienne et de l'envoi en mission, le jeune devant ratifier personnellement son baptême. Certains proposeront de la repousser le plus tard possible pour permettre un choix d'une plus grande maturité.

Depuis lors on observe un décalage grandissant entre la pratique de la

¹ Décret *Quam singulari*, 8 août 1910, dans *Acta Apostolicae Sedis* 2 (1910) 577-583.

² *Acta Apostolicae Sedis* 24 (1932) 271-272.

confirmation et les normes en vigueur. Ainsi l'habitude s'est instaurée en France de conférer ce sacrement à l'âge de l'adolescence.³

Le *Rituel du sacrement de la confirmation* (1976) insiste cependant sur le fait que «l'accès à la confirmation est une démarche personnelle. Il ne dépend pas de l'âge, de l'année de catéchisme ou de la bonne conduite. Il doit correspondre à une certaine vie de foi, selon les capacités d'un enfant (dans le cas le plus favorable, on pourrait rencontrer un enfant de moins de sept ans qui soit apte au sacrement)».

Le droit de l'Église actuellement en vigueur (Code de 1983) retient la norme traditionnelle: l'âge requis pour la confirmation (can. 891) est le même que pour la première communion (can. 913-914) et le sacrement de la réconciliation (can. 989), à savoir l'«âge de raison» ou de «discretion», c'est-à-dire sept ans accomplis (can. 97§2).

La place de la confirmation dans l'initiation chrétienne

La conception de la confirmation qui prévaut encore actuellement n'est pas cohérente avec la nature même de ce sacrement. En effet, tous les textes de référence, depuis le concile Vatican II, invitent à remettre à sa vraie place le sacrement de la confirmation.

– Vatican II et les rituels des sacrements ont remis l'accent sur l'unité et la complémentarité des sacrements de l'initiation chrétienne. La constitution sur la liturgie dit: «Le rite de la confirmation sera révisé aussi pour manifester plus clairement le lien intime de ce sacrement avec toute l'initiation chrétienne» (*Sacrosanctum Concilium* 71). Le baptême fait le chrétien; la confirmation est l'achèvement du baptême par le don de la plénitude de l'Esprit Saint; l'eucharistie est le sommet de l'initiation chrétienne. Sans la confirmation, le baptisé n'a pas reçu la marque du Saint-Esprit qui le fait participer pleinement à la vie de l'Église du Christ.

La grande tradition chrétienne et la logique interne des trois sacrements demandent que soit respectée la séquence baptême – confirmation – eucharistie, comme le dit le concile Vatican II: «Les chrétiens déjà marqués par le baptême et la confirmation trouvent en recevant l'eucharistie, leur pleine in-

³ La Conférence des évêques de France a promulgué, le 23 janvier 1986, la norme complémentaire suivante en référence au can. 891: «A la décision de chaque évêque dans son diocèse, l'âge de la confirmation pourra se situer dans la période de l'adolescence, c'est-à-dire 12-18 ans» (*Bulletin officiel de la Conférence des évêques* n° 30, 28 janvier 1986, p. 450). Cette formulation n'interdit pas de placer la confirmation éventuellement avant douze ans. En effet, une Lettre de la Congrégation pour le culte divin et les sacrements, du 18 décembre 1999, dans *Notitiae* 35 (1999) 537-540, rappelle que «toute législation complémentaire doit toujours être interprétée en accord avec la norme générale de la loi». En particulier, on ne peut refuser les sacrements à qui est convenablement disposé à les recevoir.

«Toute autre considération, y compris les pratiques diocésaines, doit être subordonnée aux normes générales qui régulent la réception des sacrements».

sersion dans le Corps du Christ» (*Presbyterorum ordinis* 5). En stricte cohérence sacramentelle, on ne devrait pas pouvoir communier sans être confirmé.

– La Constitution apostolique de Paul VI sur le sacrement de la confirmation, *Divinae consortium naturae*, du 15 août 1971, réaffirme: «Nés à une vie nouvelle par le baptême, les fidèles sont en effet fortifiés par le sacrement de confirmation et reçoivent dans l'eucharistie le pain de la vie éternelle. Ainsi par ces sacrements de l'initiation chrétienne, ils reçoivent toujours davantage les richesses de la vie divine.»

– Le *Rituel de la confirmation – Orientations doctrinales et pastorales* (1976, 1991²) souligne en particulier: «Ceux qui ont reçu le baptême poursuivent leur initiation chrétienne par le sacrement de confirmation, où ils reçoivent l'effusion de l'Esprit Saint» (n° 5). Et encore: «La célébration de la confirmation... est liée à un avant et à un après. C'est d'abord le baptême, qui la précède, et l'eucharistie qui, normalement la suit» (n° 16).

– Le *Catéchisme de l'Église catholique* (1992) n° 1308 apporte une clarification importante: «Si l'on parle parfois de la confirmation comme du 'sacrement de la maturité chrétienne', il ne faudrait pas pour autant confondre l'âge adulte de la foi avec l'âge adulte de la croissance naturelle, ni oublier que la grâce baptismale est une grâce d'élection gratuite et imméritée qui n'a pas besoin d'une 'ratification' pour devenir effective.» La ratification personnelle par chacun de son propre baptême n'est pas liée à un nouveau sacrement. C'est une question existentielle qui est l'affaire de toute notre vie.

– Le Synode des évêques sur l'eucharistie, en octobre 2005, a fait, pour sa part, la proposition suivante (prop. 13): «Le lien étroit existant entre le baptême, la confirmation et l'eucharistie n'est pas suffisamment perçu. Il est par conséquent opportun d'expliquer que nous sommes baptisés et confirmés en relation à l'eucharistie... L'âge approprié pour la confirmation pourrait être repensé. Il faudrait également voir si dans l'Église latine la séquence baptême, confirmation, première communion doit être observée uniquement pour les adultes ou également pour les enfants...»

– Dans son Exhortation post-synodale *Sacramentum caritatis* du 22 février 2007, Benoît XVI écrit: «Il est nécessaire de vérifier quelle pratique peut en réalité aider au mieux les fidèles à mettre au centre le sacrement de l'eucharistie, comme réalité vers laquelle tend toute l'initiation... Les Conférences épiscopales vérifieront l'efficacité des parcours actuels d'initiation... afin que le chrétien soit aidé à... donner à sa vie une authentique assise eucharistique» (AAS 99 [2007] 119).

– Plus récemment, le 29 janvier 2014, le Pape François, dans une catéchèse sur la confirmation, disait: «Il est important de veiller à ce que nos enfants, nos adolescents, reçoivent ce sacrement. Nous nous préoccupons tous de les faire baptiser, et c'est bien, mais peut-être que nous ne nous préoccupons pas assez de les préparer à la Confirmation. De cette façon, ils vont rester à

mi-chemin et ils ne recevront pas l'Esprit-Saint qui est si important dans la vie chrétienne, parce qu'il donne la force d'avancer.»

Telles sont les normes auxquelles nous sommes tenus.

NOTRE PROPOSITION

L'accès au sacrement de la confirmation est théoriquement possible dès l'âge de sept ans. Pour les enfants qui suivent la catéchèse scolaire, les années de CM1 ou de CM2 sont les mieux indiquées pour la confirmation et l'eucharistie. Des groupes de confirmands pourront être constitués à tous âges, qu'ils aient fait leur première communion ou non.

On ne peut pas isoler la question de l'âge de la confirmation de l'ensemble de l'initiation chrétienne. Un enfant ou un préadolescent est capable de comprendre le don de l'Esprit dans son langage à lui aussi bien qu'un adolescent.

A. Pour les enfants baptisés avant l'âge de sept ans

Il existe une diversité de pratiques qu'il faut respecter.

a) Exceptionnellement, des enfants catéchisés et assurés d'un soutien familial fort se préparent à la première communion autour de l'âge de sept ans. Ceux-là recevront la confirmation avec les enfants de CM1 ou CM2.

b) Dans la grande majorité des cas, on se prépare à la première communion vers 9-10 ans en CM1 ou CM2. On proposera donc, en règle générale, la confirmation en début de CM1 ou de CM2, et la première communion à la fin de la même année scolaire. La catéchèse en vue de la première communion intégrera la préparation à la confirmation. Elle sera une catéchèse de l'achèvement de l'initiation chrétienne.

Pour la célébration de la confirmation, on rassemblera les enfants confirmands d'un même doyenné un samedi ou un dimanche matin en présence de l'archevêque. Comme l'indique le *Rituel de la confirmation (Orientations, n° 33)*, la confirmation est alors conférée en dehors de la messe. La première communion des nouveaux confirmés se fera plus tard, en paroisse.

Dans notre pays existe aussi la *profession de foi*, à la treizième année. Ce n'est pas un sacrement, mais une sorte de rite de passage vers l'adolescence auquel les familles sont attachées. Il faut maintenir l'âge de la première communion en primaire et l'âge de la profession de foi en secondaire.

B. Pour les enfants et les jeunes qui demandent le baptême

Il faut distinguer les enfants âgés de 7 à 12 ans des adolescents âgés de 13 à 18 ans. Au point de vue civil, jusqu'à 18 ans accomplis, tous ont besoin de l'accord de l'autorité parentale pour recevoir un sacrement. Nous posons comme règle de ne pas conférer simultanément aux enfants et aux adolescents de moins de seize ans les trois sacrements de l'initiation chrétienne, comme c'est le cas pour les adultes.

Les enfants âgés entre 7 et 12 ans qui seront baptisés selon le *Rituel du Baptême des enfants en âge de scolarité* (1977), ainsi que les jeunes de moins de seize ans qui demanderont le baptême, pourront être confirmés dans l'année qui suit leur baptême, après une préparation adéquate. Ils pourront faire leur première communion au cours de la célébration de leur confirmation.

Les jeunes âgés de seize ans et plus pourront être préparés à la réception simultanée des trois sacrements de l'initiation, selon le *Rituel de l'initiation chrétienne des adultes* (1996²).

Les enfants ou les jeunes qui, pour des raisons valables et en accord avec leurs parents, préfèrent que la confirmation soit retardée, recevront plus tard ce sacrement.

C. Quelle catéchèse pour les enfants et les jeunes confirmés?

On a pu objecter qu'après la confirmation et la communion en fin du primaire, vers 10-11 ans, nous n'aurions plus de but à proposer aux jeunes dans la catéchèse. Nous répondons qu'après la réception des trois sacrements de l'initiation, la catéchèse sera de type mystagogique. Elle visera à faire découvrir toujours plus profondément ce que signifie être disciple du Christ.

Un parcours catéchétique sera proposé pour les années qui suivent la confirmation, la communion et la profession de foi. Ce parcours permettra aux jeunes de mûrir leur vocation de disciples du Christ en vue de leur *Engagement chrétien*. Les aumôneries et la catéchèse scolaire achemineront les jeunes vers cet objectif.

Concrètement, entre 13 et 18 ans, les jeunes recevront une formation adaptée pour les aider à prendre conscience de leurs futures responsabilités dans l'Église et dans la société. On proposera, en fin de scolarité, une célébration diocésaine de l'*Engagement chrétien* et de l'*Envoi en mission* célébrée chaque année autour de la Pentecôte, présidée par l'archevêque.

Telle serait la pastorale de l'initiation chrétienne des jeunes, qui impliquerait davantage les familles et les communautés chrétiennes.

D. La confirmation à tous les âges

La catéchèse est un processus continu qui s'étend à tous les âges et cherche à répondre à tous les types de demandes. Nous rencontrons chaque année nombre de «recommençants», baptisés et parfois confirmés, qui ont cessé tout rapport avec l'Église et qui, à un moment de leur vie, veulent renouer le contact. Nous leur offrons une catéchèse appropriée, comme pour les catéchumènes adultes.

Les adultes qui demandent le mariage recevront une catéchèse ajustée à leurs besoins, proposant la confirmation à ceux qui ne l'ont pas encore reçue.

Pour toutes les étapes de la catéchèse enfants, jeunes et adultes, nous disposons du *Catéchisme pour tous les âges* (Le Sénévé, 2^e édition, septembre

2014). On y puisera les éléments des parcours adaptés à chaque situation et à tous les besoins.

Ensemble relevons le défi de la catéchèse et de l'initiation chrétienne. Nous avons un projet. Il est porté avec enthousiasme par des prêtres, des catéchistes et des familles. Laissons-nous sans cesse évangéliser et ouvrons-nous à l'action de l'Esprit-Saint qui renouvelle toute chose pour nous «conduire dans la vérité toute entière» (Jn 16, 13).

Avec le Conseil presbytéral, j'ai lancé une année de la confirmation en 2006 pour mobiliser les baptisés adultes non confirmés. Au sujet de l'âge de la confirmation j'ai institué une Commission en décembre 2006.

J'ai consulté le Conseil diocésain de pastorale, puis une nouvelle Commission Confirmation en avril 2012.

J'ai entendu l'avis du Conseil épiscopal fin août 2012, et du Conseil presbytéral le 15 novembre 2013.

Début 2014, une autre Commission a été chargée d'étudier la mise en œuvre des nouvelles dispositions.

C'est pourquoi, je promulgue ces Orientations pastorales ad experimentum pour une période de trois ans à compter de la rentrée 2014.

Pentecôte 2014

Votre archevêque,

† ROLAND MINNERATH

UN RETOUR VERS L'ORDRE TRADITIONNEL DE L'ADMINISTRATION DES SACREMENTS DE L'INITIATION CHRÉTIENNE

RÉSUMÉ: Mgr Minnerath, archevêque de Dijon, a publié des orientations pastorales *ad experimentum* destinées à rétablir l'administration de la Confirmation avant la réception de l'Eucharistie. En conformité au droit fondamental du canon 213, ce texte décrit l'évolution de l'âge de la confirmation au cours de l'histoire et présente la problématique française. Le canon 891 prévoit la production d'un droit particulier qui donne lieu à des situations différentes selon les pays. Dans ce cadre, en France, l'âge de la Confirmation a été fixé entre 12 et 18 ans. Après avoir présenté à grands traits

ABSTRACT: Archbishop Roland Minnerath of Dijon, France, has issued Pastoral Orientations *ad experimentum* in order to restore the traditional order of administration of the sacraments of christian initiation. The document deals with the fundamental right envisioned in can. 213. The present Note examines the evolution of the age required to be confirmed through history. Can. 891, requiring particular law on this issue, originates different practices in different places: in France, confirmation is received between 12 and 18 years of age. After explaining such particular law,

ce droit particulier et la pratique française, l'analyse se centre sur les *orientations* suggérées par Mgr Minnerath, en mettant en particulier l'accent sur la nécessaire préparation pour recevoir la Confirmation.

MOTS CLEFS: Confirmation (sacrement de la), droits fondamentaux des fidèles, France, sacrements de l'initiation chrétienne.

the article studies in detail the *Pastoral Orientations* of Dijon, highlighting the necessary preparation for the fruitful reception of confirmation.

KEY WORDS: Confirmation, Fundamental Rights of the Faithful, France, Sacraments of Christian Initiation.

UN DROIT FONDAMENTAL DES FIDÈLES

L'ARCHEVÊQUE de Dijon soulève une question importante, qui devrait être resituée, en réalité, dans le cadre des droits fondamentaux des fidèles à recevoir les moyens de salut, du canon 213, et donc, en l'occurrence à être confirmés quand ils sont *rite dispositi*, selon le canon 843 § 1. L'on sait que ces droits et devoirs fondamentaux ont une nature constitutionnelle et qu'ils ont donc une valeur herméneutique pour l'interprétation de l'ensemble des normes de droit canonique. Le bien des fidèles et, en dernière instance, le *salus animarum*, devraient constituer toujours les points de référence de toute décision et de toute interprétation normative. Par suite, quand le candidat a rempli son devoir d'être dûment disposé, il a de ce fait même droit à recevoir le sacrement. Cela suppose que les pasteurs ont organisé la préparation nécessaire avec la souplesse voulue pour que la confirmation ne soit pas administrée avec un retard indu, et donc injuste.

Mgr Minnerath entend revenir à une pratique qui soit plus conforme à l'ordre des sacrements de l'initiation chrétienne. Ce terme d'«initiation chrétienne» apparaît chez les Pères de l'Église, aux IV^e-V^e siècles. Après être tombé en désuétude avec la généralisation du baptême des adultes, il est remis à l'honneur par Mgr Duchesne dans son ouvrage *Les Origines du culte chrétien*, publié à Paris, en 1889. Repris par le mouvement liturgique, les historiens et les théologiens du XX^e siècle, il est très présent dans les textes conciliaires (cf. *AdG* 14; *PO* 2; *SC* 71). En même temps que l'on reprend conscience de l'unité des trois sacrements de l'initiation, l'on redécouvre le catéchuménat et l'on souligne l'urgence de renforcer l'itinéraire conduisant à la vie chrétienne. «Le catéchuménat n'est point un simple exposé des dogmes et des préceptes, mais une formation à la vie chrétienne intégrale, et un apprentissage mené de la façon qui convient» (*AdG* 14/a). Toutefois, il convient d'opérer ici une distinction entre enfants et adultes. C'est pourquoi l'enseignement du concile Vatican II et les livres liturgiques publiés par la suite entendent l'initiation chrétienne en deux sens: d'une part, la séquence des trois sacrements qui configurent l'identité chrétienne et, d'autre part, l'itinéraire du

catéchuménat en vue de l'insertion dans la vie chrétienne. Dans le premier cas, l'initiation chrétienne «n'est rien d'autre que la première participation sacramentelle à la mort et à la résurrection du Christ» (*Rituel de l'initiation chrétienne des adultes, Prænotanda*, n° 8). Dans le second, l'attention se porte sur les adultes qui commencent leur cheminement de conversion et sur les moyens qui leur sont offerts pour se préparer à recevoir en leur temps les sacrements avec fruit. Cette initiation chrétienne forme donc un tout indissociable, moyennant quoi le baptisé qui n'a pas reçu ces trois sacrements n'est qu'imparfaitement chrétien... Comme le pape émérite Benoît XVI l'a souligné, «il ne faut jamais oublier, en effet, que nous sommes baptisés et confirmés en vue de l'Eucharistie. Une telle donnée implique un engagement dans le but de favoriser, dans la pratique pastorale, une compréhension plus unifiée du parcours de l'initiation chrétienne» (*Sacramentum caritatis*, n° 17).

Ceci étant, «les fidèles sont tenus par l'obligation de recevoir ce sacrement en temps opportun» (c. 890). La réception de la confirmation n'a jamais été définie comme étant nécessaire pour le salut. Mais il serait certainement grave que les fidèles ne remplissent pas cette obligation par mépris du sacrement. D'autant que la réception de ce sacrement est requise pour réaliser licitement un certain nombre d'actes juridiques, tels que être admis au grand séminaire (cf. c. 241 § 2) et au noviciat (cf. c. 645 § 1), accéder aux ordres sacrés (cf. c. 1033, 1050, 3°), ou pour recevoir le sacrement de mariage (cf. c. 1065), bien que, dans ce dernier cas, cela n'est que conseillé «si c'est possible sans grave inconvénient», car le *ius connubii* doit l'emporter sur toute autre considération.

L'ÉVOLUTION DE L'ÂGE DE LA CONFIRMATION AU COURS DE L'HISTOIRE

Historiquement, ainsi que l'archevêque de Dijon le rappelle dans ses *Orientations pastorales*, comme le baptême était, à l'origine, majoritairement conféré à des adultes, il était aussitôt suivi du don de l'Esprit Saint et du don du Corps et du Sang du Christ. La réception simultanée des trois sacrements ne posait pas de problème, étant donné, d'une part, qu'elle était précédée d'une longue période de catéchuménat qui aidait bien les fidèles à mûrir dans la foi et favorisait leur intégration dans la communauté ecclésiale et, d'autre part, que les récipiendaires étaient peu nombreux et l'évêque présent dans la ville. La praxis était identique pour le baptême des petits enfants si l'évêque était présent. En effet, les *parvuli* nés dans une famille chrétienne et les orphelins adoptés par la communauté étaient baptisés tout uniment avec les adultes, au cours de la même cérémonie, à Pâques ou à la Pentecôte. Ils recevaient alors aussi le Corps du Christ avec une parcelle trempée dans le *Sanguis*. La pratique primitive reste en vigueur dans les Églises orientales, dans lesquelles le baptême la confirmation avec le saint myron et la Divine Eucharistie

sont administrés, «au plus tôt», à la suite au cours d'une même et unique célébration, aussi bien aux enfants qu'aux adultes (cf. c. 697 CCEO).

Cette praxis va se trouver modifiée indirectement par deux décisions prises au début du XI^e siècle. Tout d'abord, dans le pontifical romano-germanique l'évêque est affirmé comme étant le ministre exclusif de la confirmation, prescription qui s'impose à toute l'Europe. Moyennant quoi il pouvait arriver exceptionnellement que des baptisés accédassent à l'Eucharistie avant d'avoir reçu la confirmation. Ensuite, interdiction est faite aux laïcs de communier sous l'espèce du *Sanguis*. Ceci conduisit à ne leur administrer l'Eucharistie sous forme du Corps du Christ qu'à partir de l'usage de raison, fixé à l'âge de sept ans. En même temps, l'expansion de la foi qui sort des villes pour s'implanter dans les campagnes et la généralisation de l'usage de baptiser les petits enfants *quam primum* vont contribuer aussi à dissocier l'Eucharistie de la confirmation. L'évêque ne pouvait ainsi plus assurer systématiquement la confirmation à l'occasion des baptêmes, si bien que la confirmation précédait l'Eucharistie si l'évêque était présent et la suivait dans le cas contraire, même s'il était clair que, chaque fois que cela était possible, la confirmation devait précéder la première communion.

En outre, le baptême d'enfants n'ayant pas l'usage de raison imposait de leur assurer ultérieurement une catéchèse appropriée.

Cependant, comme Martimort le relève, Bernard, évêque de Saintes, estime toujours, au milieu du XII^e siècle, que «les baptisés doivent recevoir aussi rapidement que possible la sainte communion, au moins avec le sang», et il demande de lui amener sans tarder les confirmands, car «il est dangereux de mourir sans confirmation».

Le concile de Latran, de 1215, demandera aux fidèles de communier au moins une fois l'an, à Pâques, dès qu'ils sont parvenus à l'âge de raison. Cette décision est l'objet d'interprétations diverses, certains plaçant l'âge de raison à sept ans, d'autres à onze ou douze ans, voire davantage encore. Mais la confirmation continue d'être administrée quand l'évêque est présent, indépendamment de l'âge des enfants. Cependant, comme l'évêque pouvait aisément être présent à un moment ou à un autre avant que l'enfant ne parvienne à l'âge de douze ans, dans la pratique l'on arrivait à respecter tant bien que mal l'ordre traditionnel de la célébration des sacrements de l'initiation, la catéchèse des enfants pouvant alors être organisée en conséquence.

Toutefois le concile de Trente, dans son décret *De communione sub utraque specie et parvulorum*, a maintenu la coutume d'administrer l'Eucharistie aux enfants avant l'âge de raison. Mais le *Catéchisme romain* (2, 4, 15), s'est montré plus strict en indiquant qu'il convenait de différer le plus possible ce sacrement jusqu'à l'âge de sept ans, fixant aussi que le sacrement de la confirmation serait administré à l'âge de raison. Il s'exprime en ces termes: «Tout le monde doit savoir qu'on peut administrer le sacrement de confirmation

après le baptême: cependant, il est plus convenable de ne pas le faire avant que les enfants aient l'usage de la raison. Aussi, s'il ne semble pas qu'on doive attendre la douzième année, il est fort souhaitable de retarder ce sacrement à l'âge de sept ans.» L'ordre des sacrements de l'initiation chrétienne se trouvait, là encore, sauvegardé.

Le futur pape Benoît XIV, alors cardinal Prosper Lambertini, indique dans son *De synodo diœcesana* (7, 12, 2) que le baptême est administré *quam primum* aux nouveaux-nés, la confirmation à sept ans environ et l'Eucharistie dans la pré-adolescence. Dans l'instruction *Eo quamvis tempore*, du 4 mars 1745, le Pontife romain justifie cette pratique en renvoyant à la doctrine médiévale selon laquelle, par la grâce qu'elle confère, la confirmation permet à celui qui commence en quelque sorte sa vie de *miles Christi* de faire face aux exigences de son baptême et de témoigner de sa foi.

Sic rebus stantibus, la catéchèse est alors organisée de sorte à préparer les jeunes à recevoir successivement chacun des trois sacrements concernés, dans l'ordre établi, le baptême *quam primum*, la confirmation vers l'âge de sept ans et la première communion vers douze ans.

L'ordre traditionnel est chamboulé pour la première fois de façon durable en France, semble-t-il. En effet, les *Instructions sur le Rituel de Toulon*, promulguées par Mgr Louis-Albert Joly de Choin, le 15 novembre 1748, l'attestent: «Afin d'être assuré que les enfants qui sont présentés dans ce diocèse pour la confirmation seront suffisamment instruits, il y est réglé qu'ils n'y seront confirmés qu'après avoir fait la première communion.»

L'usage d'autoriser l'accès à la communion eucharistique avant la confirmation se généralise alors progressivement en France, surtout après la révolution de 1789, malgré les interventions du Saint-Siège pour y porter remède. Révisant les dispositions des statuts synodaux à l'occasion de l'érection du diocèse de Saint-Denis dans l'île de la Réunion, la S. Congrégation du concile demande, le 19 novembre 1854, que la confirmation soit administrée avant l'Eucharistie. Il en alla de même pour les diocèses de Saint-Pierre à la Martinique et de Basse-Terre à la Guadeloupe. Trente ans plus tard, elle modifie dans le même sens les conclusions du premier concile provincial d'Alger. Le pape Léon XIII s'impliqua en personne dans cette affaire, en écrivant directement à l'archevêque de Marseille, Jean-Louis Robert, le 22 juin 1897, pour le féliciter cette fois d'avoir pris la décision d'administrer la confirmation aux enfants avant qu'ils ne fassent leur première communion, soulignant à cette occasion que «les fidèles ont besoin, dès leurs premières années, d'être 'revêtus de la force d'en haut', et le sacrement de la confirmation est né précisément pour la faire surgir».

Le pape saint Pie X (1835-1914) recommande vivement que la première communion intervienne à l'âge de raison. Beaucoup interprétèrent cette décision comme une invitation à retarder l'âge de la confirmation et, partant,

à rompre avec la tradition presque bimillénaire de l'Église. La S. Congrégation pour les sacrements précisa alors, le 8 août 1910 (AAS 2 [1910] 577-583) dans le décret *Quam singulari*, que l'âge de raison était nécessaire tant pour la confession que pour la communion. Elle soulignait dans ce document que la communion n'est pas l'aboutissement de la formation de l'enfant, et qu'elle doit donc intervenir dès que l'enfant peut assumer ses responsabilités et se préparer avec fruit à recevoir l'Eucharistie. Mais il n'abordait toutefois pas la question de l'âge de la confirmation. Vu que certains fixèrent alors l'âge de raison à la période allant de 12 à 14 ans, l'autorité ecclésiastique précisa que «l'âge de raison, aussi bien pour la confession que pour la sainte communion, est celui auquel l'enfant commence à raisonner, c'est-à-dire vers la septième année, que ce soit avant ou après. À partir de ce moment commence l'obligation de remplir les deux préceptes de la confession et de la communion» (AAS 2 [1910] 581). Mais saint Pie X n'avait nullement autorisé une inversion dans l'ordre traditionnel d'administration des sacrements de l'initiation chrétienne, se limitant à avancer l'âge de la réception de l'Eucharistie à l'âge prévu par le *Catéchisme romain* pour la confirmation. Et l'ordre de toujours est repris au canon 788 du Code de droit canonique de 1917. La Commission pontificale pour l'interprétation du Code fut appelée à donner une interprétation stricte du canon 788, en rappelant que la confirmation ne peut être reçue avant l'âge de sept ans que dans les cas prévus par la norme, à savoir «si l'enfant se trouve en danger de mort ou s'il apparaît convenable au ministre de le faire pour des causes justes et graves» (AAS 23 [1931] 353). À la suite de cette interprétation la S. Congrégation des sacrements reçut de nombreuses consultations. D'où son instruction *Pluries petitiones*, du 30 juillet 1932, que «les enfants ne doivent pas s'approcher de la sainte table pour la première fois sans avoir reçu le sacrement de la confirmation» (AAS 24 [1932] 271); cependant, s'ils sont arrivés à l'âge de raison et qu'ils n'ont pas pu être confirmés, l'on ne doit pas leur interdire l'accès à l'Eucharistie. En même temps, la Congrégation maintenait la coutume en vigueur en Espagne et en Amérique latine d'administrer la confirmation aussitôt après le baptême, tout en interdisant son extension.

Donc sous le Code pie-bénédictin, l'âge normal est celui de l'usage de raison. Le *Directoire de la Pastorale et des Sacrements*, émanant de la l'épiscopat français, en 1951, précise que «l'Église désire que la confirmation soit donnée aux environs de l'âge de raison (c'est-à-dire de la première communion, dite privée). [...] Il serait contraire à l'intention de l'Église de retarder la confirmation». Il ajoute que, «historiquement, la confirmation est la deuxième étape de l'initiation chrétienne [...], elle devrait être reçue avant l'Eucharistie».

Par conséquent, la confirmation continuait d'apparaître comme l'achèvement de la célébration du baptême. Et l'Eucharistie intervenait en réalité

comme l'accomplissement du chemin de l'initiation chrétienne. C'est ainsi que si, en France, la communion privée était maintenue vers l'âge de sept ans, une « communion solennelle » était instituée, qui se situait au terme des années de catéchisme et à laquelle la confirmation était généralement liée.

LA « HIERARCHISATION » DES SACREMENTS

Le concile Vatican II a clairement insisté sur le fait que la Sainte Eucharistie est « la source et le sommet de toute la vie chrétienne » (LG 11). Il précise aussi que « les autres sacrements ainsi que tous les ministères ecclésiaux et les tâches apostoliques sont tous liés à l'Eucharistie et ordonnés à elle. Car la sainte Eucharistie contient tout le trésor spirituel de l'Église, c'est-à-dire le Christ lui-même, notre Pâque » (PO 5). En outre, comme le précise le *Catéchisme de l'Église Catholique* (n° 1322), « la Sainte Eucharistie achève l'initiation chrétienne. Ceux qui ont été élevés à la dignité du sacerdoce royal par le baptême et configurés plus profondément au Christ par la confirmation, ceux-là, par le moyen de l'Eucharistie, participent avec toute la communauté au sacrifice même du Seigneur. » Le magistère souligne donc bien que la réception du Corps du Christ est l'étape ultime de l'initiation chrétienne, non une étape intermédiaire. Si tel est bien le cas, il est difficile de comprendre que la première communion puisse être proposée, au moins habituellement, avant la réception de la confirmation, elle-même ordonnée à l'Eucharistie, comme le rappelle le texte de *Presbyterorum ordinis* cité ci-dessus. Que la confirmation soit ordonnée à l'Eucharistie entraîne comme corollaire que l'Eucharistie ne saurait l'être à la confirmation. Si l'Eucharistie est le « sommet de toute la vie chrétienne », selon cette fois le texte de *Lumen gentium* rappelé plus haut, cela implique nécessairement qu'elle soit administrée à sa place, c'est-à-dire en troisième place dans l'initiation chrétienne.

Pour sa part, les Notes doctrinales et pastorales du *Rituel de l'Initiation chrétienne des adultes* précisent que, « selon l'usage le plus ancien, toujours observé dans la liturgie romaine elle-même, un adulte ne sera pas baptisé sans recevoir la confirmation aussitôt après le baptême, sauf si une raison grave s'y oppose. Ce lien manifeste l'unité du mystère pascal, le rapport étroit entre la mission du Fils et le don de l'Esprit Saint, et la conjonction de ces sacrements par lesquels le Christ et l'Esprit se communiquent avec le Père aux baptisés » (n° 34). Même si ces deux sacrements se trouvent séparés dans le temps, ils ne se comprennent que dans leurs rapports mutuels, comme Pâques et Pentecôte, ainsi que saint Jean nous les présente lorsqu'il écrit : « Comme le Père m'a envoyé, moi aussi je vous envoie ». Cela dit, il souffla sur eux et leur dit : « Recevez l'Esprit Saint » (Jn 20, 21-22). Comme P. De Klerk le fait remarquer, l'initiation chrétienne est agencée de telle sorte que « le baptême et la confirmation ne sont célébrés qu'une fois; ils

nous branchent sur le mystère pascal à la racine de nous-mêmes, en vue de porter des fruits tout au long de notre existence. Mais l'Eucharistie, elle, se répète». L'on devient donc chrétien non seulement par deux actes ponctuels qui ne peuvent être renouvelés, mais encore par un troisième qui introduit dans la durée, et «fait saisir que ce qui a été réalisé une fois pour toutes, à la racine de nous-mêmes, doit prendre corps tout au long de notre existence, dans les diverses circonstances qu'elle va nous faire vivre». La célébration de la confirmation doit donc être présentée comme l'achèvement de la célébration du baptême. Et il pourrait être opportun que cet achèvement à venir soit expressément mentionné, notamment lors du baptême des enfants, pour qu'il soit bien clair que le baptême ne sera entièrement accompli que lors de la réception de la confirmation. L'unité entre l'un et l'autre sacrement est mieux soulignée quand le délai entre l'administration de l'un et de l'autre est le plus court possible, que dans le cas contraire.

LA PROBLEMATIQUE

Certains cependant restent partisans du report la confirmation des adultes après leur accès à la table eucharistique, car cela permettrait à l'évêque diocésain d'effectuer une visite pastorale. Mais cela ne revient-il pas à instrumentaliser la confirmation pour une fin qui n'est pas la sienne? De plus, la visite de l'évêque perdrait du même coup son lien avec la confirmation. Pour d'autres, éventuellement les mêmes, le retard présenterait l'avantage de permettre de relancer les néophytes qui, autrement, l'expérience le montre, risquent de décrocher après avoir reçu le baptême et l'Eucharistie. Là aussi, la confirmation est détournée de sa finalité propre. Elle n'est pas conçue comme un nouveau temps de catéchèse, une nouvelle opportunité de vivre sa foi.

S'agissant cette fois des enfants, l'on fait valoir que vu qu'ils ont reçu le baptême peu après leur naissance, ou dans leur prime jeunesse, la confirmation leur offrira l'occasion, publique et solennelle, d'assumer personnellement la foi et de manifester ainsi leur conversion, ce qu'ils n'étaient pas en mesure de faire au moment de leur entrée dans l'Église, car, à l'âge de sept ans, et même à douze-treize ans, l'influence de leurs parents est encore prépondérante. Là encore, on y voit un moyen pour que des adolescents et des jeunes continuent de pratiquer et de participer activement à la vie de la communauté paroissiale, en leur assurant une catéchèse adaptée à leur condition et qui les amène à s'engager librement et individuellement dans une dimension chrétienne de leur existence. Certains n'hésitent pas à critiquer l'administration de la confirmation aux enfants en estimant que cela revient à les manipuler alors qu'ils ne sont pas encore à même d'assumer un choix libre. Il s'agirait carrément d'une violation de leur droit fondamental

à ne pas souffrir de coercition dans le domaine des choix religieux, selon le canon 214. Ou encore, le fait qu'à l'adolescence, le candidat à la confirmation se trouve dans une situation instable, affectivement perturbée, signifie qu'il n'est pas en mesure de prendre un engagement libre et durable. Il conviendrait donc, dans cette optique, d'attendre son entrée dans l'âge adulte (mais n'est-il pas adulte au regard de l'Église dès l'âge de sept ans?) pour qu'il soit en mesure de se donner librement à la grâce qui lui est offerte. L'on avance aussi le fait que, dans nombre de pays, nous sommes confrontés à une forte déchristianisation qui réclame une préparation plus poussée qu'auparavant. Nul ne contestera la crise, mais elle doit conduire les pasteurs à prendre les devants pour que ladite préparation soit assurée *tempestative*. D'ailleurs cette crise pourrait tout aussi bien, et de préférence, être un motif de poids invitant à avancer l'administration du sacrement de confirmation plutôt qu'à la retarder.

Nous sommes en définitive en présence d'une crainte des pasteurs de «perdre» les enfants après la confirmation et qu'ils ne suivent plus la catéchèse qui leur est alors proposée. La confirmation devient alors un simple prétexte pour la catéchèse. Les solutions proposées sont donc des solutions de «confort pastoral», mais qui, en réalité, contrairement aux arguments avancés, ne tiennent pas compte du bien des fidèles concernés et de leur droit fondamental à recevoir les sacrements de la façon définie par l'Église, c'est-à-dire en étant baptisé, appartenant à une famille chrétienne pratiquante, convenablement instruit, dûment disposé et en état de renouveler les promesses baptismales (cf. c. 891 § 2), capacité qui est supposée exister à partir de l'âge de raison.

La confirmation est une étape, la seconde, de l'initiation chrétienne. Elle n'est pas une étape d'un parcours pastoral des jeunes organisée au gré des pasteurs. Elle n'est pas une occasion donnée à l'adolescent de décider s'il veut ou non être catholique: il l'est du fait de son baptême, qui l'a marqué d'un sceau indélébile. «Si l'on parle parfois de la confirmation comme du «sacrement de la maturité chrétienne», il ne faut pas pour autant confondre l'âge adulte de la foi avec l'âge adulte de la croissance naturelle, ni oublier que la grâce baptismale est une grâce d'élection gratuite et imméritée qui n'a pas besoin d'une «ratification» pour devenir effective. Saint Thomas le rappelle: «L'âge du corps ne constitue pas un préjudice pour l'âme. Ainsi, même dans l'enfance, l'homme peut recevoir la perfection de l'âge spirituel dont parle la Sagesse (4, 8): 'La vieillesse honorable n'est pas celle que donnent de longs jours, elle ne se mesure pas au nombre des années'. C'est ainsi que de nombreux enfants, grâce à la force du Saint-Esprit qu'ils avaient reçue, ont lutté courageusement et jusqu'au sang pour le Christ (Thomas d'Aquin, *Summa Theologiae* III, q. 72, a. 8 ad 2)» (*Catéchisme de l'Église Catholique*, n° 1308).

S'agissant d'un sacrement, la confirmation est un don de Dieu qui n'a pas besoin d'être corroboré par le récipiendaire pour être efficace – tout sacrement produit des effets *ex opere operato* – et qui n'exige pas de ce fait d'avoir atteint un âge précis ni d'avoir acquis une expérience déterminée d'Église. C'est ce que prouve le fait que le sacrement de la confirmation puisse être administré aux enfants en danger de mort, afin qu'ils reçoivent l'Esprit Saint en plénitude. Saint Jean-Paul II s'est exprimé en ce sens à l'adresse des évêques français de la région Midi en visite *ad Limina*, le 27 mars 1987, en leur disant : «la pratique actuelle ne doit jamais faire oublier *le sens de la tradition primitive et orientale*. Cela requiert, pour le moins, la permanence de certains accents. Les Pasteurs doivent insister sur le lien profond qui unit la confirmation au baptême, la considérer comme partie intégrante de la pleine initiation chrétienne, et non comme un supplément facultatif, l'envisager comme le don de Dieu qui parfait le chrétien et l'apôtre, sans la réduire à une nouvelle profession de foi ou à un engagement accru qui pourraient trouver place aux diverses étapes de la vie; surtout il faut éviter de la réserver à une élite».

En ce sens, le célèbre liturgiste Bernard Botte montrait bien que le mot «confirmer» est bien loin de signifier que le baptisé confirme personnellement la foi que ses parents ont professé en son nom lors de son baptême. Confirmer veut dire que ce que le Seigneur a commencé dans baptême par le truchement du ministre, il le confirme maintenant, il le porte à son achèvement par le biais d'une autre action ministérielle, celle de l'évêque en l'occurrence.

LA NORME EN VIGUEUR: LE CANON 891

Au xx^e siècle, le sens du sacrement de la confirmation est quelque peu dénaturé, car l'on en fait un sacrement de la maturité chrétienne, qui permet au jeune de ratifier personnellement les promesses de son baptême. Certes, le canon 889 § 2 précise bien que le confirmand doit être «en état de renouveler les promesses baptismales». *Sacrosanctum Concilium* 71 considérait, en effet, «convenable que la rénovation des promesses baptismales précède la réception du sacrement». Mais il n'en faisait pas une condition *sine qua non*, ni ne parlait d'une ratification personnelle des promesses du baptême, ratification qui, en l'occurrence, pourrait laisser entendre que l'intéressé avait manqué de liberté au moment de son baptême.

Le dispositif du canon 891 n'oblige pas les conférences des évêques à fixer un âge différent de celui de l'usage de la raison pour la réception de la confirmation, moins encore à que cet âge en soit plus élevé. Ceci se déduit clairement du libellé du canon 889 § 2, qui montre bien que l'usage de raison n'est pas une condition posée à la licéité de l'administration de la confirmation. En effet, la norme envisage le cas où le confirmand a l'usage de la raison,

cas dans lequel il doit alors être «convenablement instruit, dûment disposé et en état de renouveler les promesses baptismales». En dehors du danger de mort, qui rend urgente l'administration de la confirmation même à des personnes n'ayant alors pas l'usage de leur raison, en vertu du droit fondamental du canon 213 déjà mentionné, tout adulte qui n'a habituellement pas l'usage de la raison est néanmoins un sujet capable de recevoir le sacrement, à l'initiative de ses parents ou de son ou ses tuteurs, par analogie avec ce qui est prescrit pour le baptême des enfants (cf. c. 868 § 1, 1°). Mais la confirmation ne sera pas administrée à l'encontre de la volonté expresse des parents ou des tuteurs (cf. c. 868 § 2). Il n'y pas ici d'analogie avec le baptême. Celui-ci est d'une nécessité absolue pour le salut, ce qui n'est pas le cas de la confirmation. À cela s'ajoute le droit fondamental de tout fidèle du Christ, du canon 212 § 2, de faire connaître aux pasteurs ses besoins, «surtout spirituels». La demande du sacrement de confirmation de la part d'un fidèle répondant aux conditions posées par le droit universel entre parfaitement dans ce «droit de pétition» que lui reconnaît le code.

Dans le cas de danger de mort de n'importe quel fidèle du Christ non encore confirmé, et non des seuls enfants, comme cela se déduit des travaux de rédaction du canon 889, il suffit pour que le sujet reçoive licitement la confirmation qu'il n'ait pas fait état antérieurement, concernant le fidèle adulte, d'une volonté opposée au sacrement. C'est dire qu'une instruction préalable n'est pas requise, pas plus que la capacité à renouveler les promesses du baptême. Mais le libellé du canon laisse entendre qu'il n'est pas non plus nécessaire qu'il soit *rite dispositus*, car la norme porte sur une condition canonique de licéité, non sur une condition théologique, telle que l'état de grâce, expressément mentionné au canon 786 du code de 1917. Le curé reçoit alors la faculté spéciale d'administrer la confirmation (cf. c. 530, 2°); et tout prêtre se voir autorisé aussi à le faire (cf. c. 883, 3°). Il est important que le fidèle en danger de mort reçoive effectivement ce sacrement, afin de ne pas le priver d'un bien de salut auquel il a droit au regard de l'Église, en tant qu'administratrice et dispensatrice du salut.

Les enfants, ainsi que ceux qui manquent habituellement de l'usage de la raison et leurs sont assimilés en droit (cf. c. 99), ne se verront administrer le sacrement de confirmation qu'en présence d'une cause grave, qui sera appréciée par le ministre (cf. c. 891).

LA DROIT PARTICULIER EN MATIERE D'AGE DE LA CONFIRMATION

Après avoir affirmé que «le sacrement de confirmation sera conféré aux fidèles aux alentours de l'âge de raison», ce qui était la pratique sous l'empire du Code de 1917, l'actuel canon 891 ajoute trois exceptions: la première, que la conférence des évêques peut fixer un autre âge, la seconde, tout à fait logi-

que, qu'il y ait danger de mort, et enfin que, «au jugement du ministre, une cause grave ne conseille autre chose». Dans ces conditions, d'après le recueil de législation des conférences épiscopales complémentaire au CIC, publié par José Martín de Agar et Luis Navarro, seules quarante-neuf conférences des évêques ont pris une décision à ce sujet. Encore faut-il noter que pour celles d'Afrique du Sud et de Chine cette décision a été de ne pas légiférer en la matière.

Ailleurs, l'âge de douze ans accomplis est majoritairement désigné, mais les situations sont des plus variables puisque, par exemple, la conférence des évêques de l'Équateur commence par disposer que «la confirmation sera administrée à ceux qui sont dûment préparés et ont une connaissance suffisante de la doctrine chrétienne». L'on relèvera quelques particularités: les Philippines autorisent la confirmation après la réception de la première communion, tandis que la conférence de Puerto Rico exige que la première communion ait lieu en premier, la confirmation devant attendre au moins l'âge de dix ans. La Bosnie-Herzégovine et la Yougoslavie exigent quatre années préalables de formation catéchétique. Enfin la France fixe la fourchette la plus tardive, de 12 à 18 ans. La conférence des évêques du Brésil se montre pragmatique en ce que, après avoir prévu que la confirmation ne serait pas administrée avant l'âge de 12 ans, elle précise que cet âge pourra être avancé ou retardé en fonction de la préparation du fidèle. En Suisse, l'âge minimal pour être confirmé est de onze ans, sans qu'aucune exception ne soit prévue. C'est dire que, dans ce pays, l'exercice du droit fondamental à recevoir la confirmation n'est pas aussi facilité que dans les régions où différentes possibilités sont envisagées.

Il est à présumer que les autres conférences des évêques en restent à l'âge de raison, et respectent donc l'ordre logique des trois sacrements de l'initiation chrétienne, baptême, confirmation et Eucharistie. Elles sont rejointes par celles qui ont explicitement prévu que la confirmation soit administrée à l'âge de sept ans, à savoir la République Dominicaine, le Nicaragua, les Philippines et le Venezuela, pays auxquels l'on peut ajouter le Honduras, puisqu'il envisage cette possibilité, tout en ayant fixé l'âge habituel de 14 ans, tout comme la conférence d'Espagne, qui s'en remet, elle aussi, à la décision de chaque évêque diocésain; et la Bolivie, qui a fixé un âge compris entre 7 et 16 ans. Nombre de conférences renvoient aux dispositions prises par chaque évêque pour son diocèse: c'est le cas de la Gambie et de Sierra Leone, du Mexique, du Nigeria, du Pacifique et, en un certain sens aussi du Canada, puisqu'il est précisé que l'âge de la confirmation «est déterminé dans les programmes approuvés de catéchèse».

LA PRATIQUE EN FRANCE

Nous avons noté ci-dessus un certain nombre de tendances «pastoralistes» qui, animées de bonnes intentions, cherchent à retarder la confirmation pour prolonger la durée de l'enseignement religieux des jeunes. Cette recherche d'«assurances» en vue de donner des fondements plus solides à la foi des intéressés a conduit, en France et dans d'autres pays d'Europe du Nord, à retarder la confirmation et la première communion jusqu'aux environs de douze ans. Cette communion est qualifiée de «communion solennelle». L'administration de ces sacrements coïncide ainsi avec la fin du catéchisme, c'est-à-dire avec la fin des études primaires. La confirmation apparaît alors comme une préparation à l'Eucharistie, ce qui n'est certes pas sa fonction première.

En outre, la communion solennelle a vite détourné le rappel de la symbolique baptismale, avec le vêtement blanc et le cierge, vers une représentation plus sociale que religieuse, considérée comme un «rite de passage» de l'enfance à l'adolescence, en gommant de ce fait l'initiation au mystère chrétien. En outre, après l'incitation du pape saint Pie X à admettre les enfants à la communion dès l'âge de raison, l'on prit l'habitude que les enfants fassent leur «communion privée» de bonne heure, tout en maintenant la communion solennelle, qualifiée désormais de *profession de foi*, effectuée à l'âge de treize ans. Ce n'est évidemment pas un sacrement, mais un passage vers l'adolescence. Elle a pu servir de prétexte à reporter l'âge de la confirmation afin de continuer d'avoir les jeunes «sous la main» plus longtemps, sachant qu'une fois confirmés ils risquent pour beaucoup de «décrocher». Si les *Orientations pastorales* de l'archevêque de Dijon prévoient de maintenir l'âge de la première communion en primaire et l'âge de la profession de foi en secondaire, les dispositions prises pour catéchiser chaque tranche d'âge en fonction de ses particularités ont pour objet de pallier cet inconvénient et d'accompagner les jeunes jusqu'au terme de leur scolarité.

En plus de rétablir l'ordre traditionnel de l'administration des sacrements de l'initiation chrétienne, ces *Orientations* assureraient nettement mieux que dans la situation actuelle une catéchèse suivie et organique de tous les jeunes en âge scolaire. Il serait souhaitable qu'un accompagnement spirituel puisse leur être proposé en même temps, afin que le passage à l'âge adulte s'opère «en douceur».

Mgr Roland Minnerath appuie sa décision sur sept textes d'inégale valeur, depuis des textes du magistère authentique jusqu'à des documents qui n'ont rien de normatif: une proposition du synode des évêques sur l'Eucharistie et un discours du pape François. Ceci étant, tous ces textes insistent bien sur l'ordre que nous qualifierons de «classique». On relèvera que, dans son exhortation apostolique post-synodale *Sacramentum caritatis*, le pape émérite

demandait aux conférences des évêques de «vérifier l'état actuel des parcours d'initiation», pour que les fidèles du Christ puissent donner à leur vie «une authentique assise eucharistique».

Il n'eût pas été inutile de rappeler en outre que les sacrements confèrent des grâces *ex opere operato* et que, par suite, tout retard dans l'administration d'un sacrement, ici celui de la confirmation, prive le fidèle de ces grâces. Non seulement, il n'est pas complètement initié à la foi chrétienne, mais encore il manque des forces nécessaires pour en témoigner correctement, n'ayant pas reçu comme il se doit la «force d'en haut».

Nous avons là un danger bien réel de porter atteinte au droit fondamental du fidèle à recevoir les sacrements *rite dispositus* (cf. c. 843 § 1) et du devoir fondamental correspondant du ministre de le lui administrer. C'est en ce sens que la Congrégation pour le culte divin et la discipline des sacrements a tranché, le 18 décembre 1999, en faveur d'une jeune américaine de onze ans à qui son évêque refusait le sacrement au prétexte que la norme diocésaine en fixait l'âge à seize ans (cf. *Notitiae* 400-401 [1999] 537-540; *Communicationes* 32 [2000] 12-14).

LES DISPOSITIONS PRISES AD EXPERIMENTUM DANS L'ARCHIDIOCESE DE DIJON

L'initiative de Mgr Minnerath, peut-être isolée en France, s'inscrit en réalité dans un mouvement de retour à l'ordre traditionnel de l'administration des sacrements de l'initiation chrétienne enregistré dans un certain nombre de pays, depuis le milieu de la décennie des années 90 du siècle dernier, tant aux États-Unis qu'en Argentine ou au Mexique, ou encore en Espagne. Par exemple, dans son *Instruction pastorale sur l'initiation chrétienne des enfants et la place qu'y occupe le sacrement de la confirmation*, de mai 2004, Mgr Héctor Aguer, archevêque de La Plata, en Argentine, prévoit une catéchèse en trois cycles, le premier s'achevant par la réception du sacrement de la réconciliation, le second par celui de la confirmation et le troisième par la première communion. Le *Directoire Pastoral pour les sacrements de l'initiation chrétienne*, de l'archidiocèse primat de Mexico, de 2003, va dans le sens du respect de l'ordre classique, tout en laissant à chaque paroisse la liberté de s'organiser comme elle l'entend.

Ce revirement est peut-être dû à la prise de conscience que *sacramenta propter homines* et donc que le bien de chaque baptisé doit être recherché en premier lieu, avant toute autre considération d'ordre pastoral ou théologique. Comme l'écrivait l'évêque de Pampelune, en Espagne, en 1998, «nous ne pouvons pas agir comme si le sacrement était reçu par un groupe. Ce n'est pas le cas. Le sacrement est toujours reçu par des personnes déterminées, chacune à sa manière et selon ses dispositions propres».

Le fait de rétablir l'ordre habituel de l'administration des trois sacrements de l'initiation chrétienne peut apporter une excellente réponse aux besoins réels des fidèles, si l'on considère bien les choses. En effet, cela permettra aux fidèles d'avoir réellement accès au sacrement de la confirmation et donc d'être pleinement initiés à la vie chrétienne. De plus, l'on ne saurait oublier que les sacrements confèrent des grâces spécifiques – des grâces sacramentelles propres à chacun d'eux en plus d'augmenter la grâce sanctifiante dans l'âme des intéressés. C'est pourquoi, il serait inapproprié de penser que la durée de la séparation d'avec le baptême importe peu, qu'elle soit d'un an, de sept ans ou de vingt ans.

Ce rétablissement est une occasion pour que les parents s'engagent dans une «pastorale familiale» (c. 776), selon la grave responsabilité qui est la leur d'assurer l'éducation chrétienne de leurs enfants» (c. 226 § 2), ce qui concerne au premier chef l'initiation chrétienne de leur progéniture. En effet, «l'éducation à la foi par les parents doit commencer dès la plus tendre enfance. Elle se donne déjà quand les membres de la famille s'aident à grandir dans la foi par le témoignage d'une vie chrétienne en accord avec l'Évangile. La catéchèse familiale précède, accompagne et enrichit les autres formes d'enseignement de la foi» (*Catéchisme de l'Église Catholique*, n° 2226). Dans sa résolution de 1999, la Congrégation du culte divin et de la discipline des sacrements «considère opportun de souligner que c'est le rôle des parents, en tant que premiers éducateurs de leurs enfants, et aussi des pasteurs sacrés, de veiller à ce que les candidats à la réception du sacrement de la confirmation soit dûment instruits pour recevoir le sacrement et s'approchent pour le recevoir au moment opportun». C'est donc aux parents d'assumer l'instruction de leurs rejetons et de prendre l'initiative de demander le sacrement, suffisamment tôt pour que la préparation requise ait lieu dans des délais raisonnables qui évitent de retarder inconsidérément le moment de la réception de la confirmation.

En ce qui concerne plus concrètement l'archidiocèse de Dijon, la pratique recommandée par son Pasteur pour l'administration du sacrement de confirmation tient compte des circonstances des candidats potentiels.

Un premier cas de figure est celui des enfants baptisés avant l'âge de sept ans. Ce premier groupe se divise en deux sous-groupes. Ceux de ces enfants qui, de façon exceptionnelle, se préparent à la première communion autour de l'âge de sept ans, s'ils ont été correctement catéchisés et s'ils sont soutenus par leur famille, ils pourront recevoir la confirmation avec les enfants de CM1 ou de CM2, c'est-à-dire âgés de 9 à 11 ans. En revanche, ceux qui se préparent à la première communion vers le CM1 ou le CM2, ce qui sera la grande majorité, recevront la confirmation au début d'année de CM1 ou de CM2 et feront leur première communion au terme de cette même année scolaire. La catéchèse qui leur sera assurée les préparera simultanément aux

deux sacrements. La confirmation sera célébrée par l'archevêque, lors d'un rassemblement de ces confirmands, un samedi ou un dimanche, mais en dehors de la synaxe eucharistique, conformément aux Orientations (n° 33) du *Rituel de la confirmation*.

Un deuxième cas de figure inclut les enfants et les jeunes qui demandent le baptême. Les Orientations pastorales *ad experimentum* posent comme règle de ne pas leur conférer simultanément les trois sacrements de l'initiation chrétienne, comme cela se pratique pour les adultes. Nous avons là aussi deux groupes. Le premier est composé des enfants âgés de 7 à 12 ans. Ils seront baptisés en suivant le *Rituel du baptême en âge de scolarité*, de 1977. Ils pourront recevoir la confirmation dans l'année qui suit leur baptême, après une catéchèse appropriée. Et, au cours de la célébration du sacrement de la confirmation, ils pourront alors faire leur première communion. Le second groupe comprend les adolescents âgés de 13 à 18 ans. Pour ceux d'entre eux qui ont moins de seize ans, il sera procédé comme pour les enfants de 7 à 12 ans. En revanche, les jeunes âgés de seize ans et plus pourront être préparés à la réception simultanée des trois sacrements de l'initiation chrétienne en suivant le *Rituel de l'initiation des adultes*. Dans les deux cas, nous avons affaire à des mineurs au regard de la loi civile. Les intéressés ont donc besoin de l'autorité parentale pour recevoir les sacrements. C'est pourquoi si les enfants ou les jeunes, en accord avec leurs parents, préfèrent que la confirmation soit retardée, elle leur sera administrée plus tard. Encore faut-il qu'ils justifient leur position par des raisons valables.

LA PREPARATION A LA CONFIRMATION

Il est tout à fait légitime de poser comme condition préalable que les confirmands soient dûment préparés. Cette préparation doit commencer dès que possible. Nous avons vu que certaines conférences des évêques, compte tenu des circonstances locales, fixent la durée de cette préparation catéchétique à quatre années. Elle n'est que de deux ans à Haïti. Des exigences particulières peuvent être avancées, comme dans le cas de la conférence des évêques du Honduras, qui invite à «éviter les confirmations qui n'ont pas été précédées par une préparation catéchétique adéquate des parents, des parrains et des confirmands» et demande, en conséquence, de «préparer les pères et mères de famille à remplir leur rôle d'éducateurs de leurs enfants dans la foi au moyen d'une catéchèse appropriée à leur âge».

Mais une fois que le candidat à la confirmation est dûment préparé, et ceci constaté par l'autorité, l'administration du sacrement ne peut pas lui être refusée. La loi particulière ne saurait primer sur la loi générale, comme la Congrégation pour le culte divin et la discipline des sacrements l'a rappelé dans la décision mentionnée ci-dessus. De fait, la norme générale du canon

891 pose le principe général selon lequel «le sacrement de confirmation sera conféré aux fidèles aux alentours de l'âge de raison». Il faut éviter en tout cas que la requête d'une bonne préparation soit un moyen détourné par lequel les droits fondamentaux des fidèles sont battus en brèche ou manquent de protection. Le droit universel ne prend de dispositions quant à cette préparation. Elle relève donc du droit particulier. Comme le souligne le professeur Francisca Pérez-Madrid, il faudra distinguer le *contenu* de cette préparation des *moyens opportuns* pour l'acquérir. En effet, les exigences du bien de chaque personne tout comme celles du *salus animarum* – et les sacrements sont directement orientés au salut – et celles de la stricte justice font que les conditions mises à l'administration du sacrement de la confirmation ne peuvent pas être les mêmes pour tous les baptisés. L'on ne peut pas traiter pareillement celui qui a reçu une formation religieuse poussée et celui qui en est dépourvu. Les contenus et les moyens de la préparation doivent être adaptés à la réalité des individus. Il faut en tout cas éviter de faire de la formation préalable une condition telle qu'elle en devienne une sorte d'empêchement à la réception de la confirmation. Plus que de fixer un âge pour la confirmation, il serait hautement préférable de tenir compte de la maturité chrétienne du confirmand, maturité qui pourrait se manifester, par exemple, par une vie de prière, la participation à la messe dominicale, la réception régulière du sacrement de la réconciliation, etc. Mais quand l'on exige, comme garantie de la préparation, que le candidat soit parvenu à «une expérience de la foi» ou ait pris des «engagements ecclésiaux et sociaux sérieux», un risque d'arbitraire existe. Comme l'écrit l'archevêque de Pampe-lune, cité par le professeur Pérez-Madrid, «nous ne pouvons pas oublier que le fait de recevoir le sacrement de la confirmation est un droit et une obligation de tous les baptisés. Nous ne pouvons pas mettre plus d'obligations ni plus d'exigences que celles que met l'Église, requises par la nature même des choses. Ce qu'il nous revient de faire, c'est de veiller à ce que le sacrement soit célébré et reçu avec les dispositions requises, en offrant aux fidèles dans une attitude d'accueil et de service toute sorte d'aides afin qu'ils puissent se disposer à le recevoir avec dignité et de façon fructueuse».

En tout état de cause, en raison du lien existant entre le baptême et la confirmation mis en évidence précédemment, les pasteurs doivent permettre à tout baptisé d'accéder au plus tôt à la plénitude de la grâce baptismale et du don du Saint-Esprit.

Comment envisager alors la formation des confirmés, étant donné qu'il semblerait qu'une fois administrées la confirmation et l'Eucharistie, l'Église n'aurait plus d'objectif à proposer aux jeunes dans la catéchèse: ils sont déjà pleinement initiés à la vie chrétienne?

Dans le premier cas de figure, nous l'avons vu, la catéchèse proposée par les *Orientations pastorales* prendra une autre orientation. Elle sera de type

mystagogique, c'est-à-dire qu'elle visera à faire découvrir de mieux en mieux la signification et la portée de la condition de baptisé et donc de disciple du Christ. Un parcours catéchétique leur sera proposé en ce sens au long des années qui suivent la confirmation, la communion et la profession de foi. Cette formation les aidera mûrir dans leur identité de chrétien et les préparera à ce que les *Orientations pastorales* appellent l'*Engagement chrétien*, qui interviendra ultérieurement.

En effet, la préparation des jeunes de la tranche d'âge comprise entre 13 et 18 ans sera adaptée, afin de leur faire prendre pleinement conscience de leurs futures responsabilités de chrétiens dans l'Église et dans la société civile. L'on pourrait faire ici opportunément, entre autres, un renvoi au canon 210 sur le droit-devoir fondamental des fidèles de «s'efforcer de mener une vie sainte» et de «promouvoir la croissance et la sanctification continuelle de l'Église»; au canon 211 sur le droit et le devoir fondamentaux de tous les fidèles «de travailler à ce que le message divin du salut atteigne sans cesse davantage tous les hommes de tous les temps et de tout l'univers»; ou encore au canon 227 sur le devoir des fidèles laïcs «d'imprégner leur action d'esprit évangélique». Ce parcours débouchera sur une célébration diocésaine, qui aura lieu en fin de scolarité, au cours de laquelle les jeunes concernés formuleront leur *Engagement chrétien* et feront l'objet d'un *Envoi en mission*.

Cette pastorale de l'initiation chrétienne des jeunes impliquera davantage les familles et les communautés chrétiennes que jusqu'à présent. Il est d'ailleurs du devoir des parents «de former, par la parole et par l'exemple, leurs enfants dans la foi et la pratique de la vie chrétienne» (c. 774 § 2), et c'est pour eux une «très grave obligation» (c. 226 § 2). Quant au curé, dans sa charge de formation catéchétique des enfants et des jeunes, il aura recours à diverses collaborations, dont celle «de laïcs, surtout des catéchistes» (c. 776).

Vient se greffer ici la question de la catéchèse à donner aux adultes et aux «recommençants» qui demandent à recevoir le sacrement de la confirmation. À ceux qui demandent le mariage l'on assurera une catéchèse ajustée à leurs besoins et l'on proposera le sacrement de la confirmation à ceux qui ne l'ont pas encore reçu (c. 1065 § 1).

Mgr Roland Minnerath a publié un *Catéchisme pour tous les âges*, dont la deuxième édition a vu le jour en 2014. Il aidera à préciser le contenu des différents parcours catéchétiques à proposer tant aux enfants qu'aux jeunes et aux adultes.

DOMINIQUE LE TOURNEAU

SOMMARIO DELL'ANNATA XXVI · 2014

DOTTRINA

N. ÁLVAREZ DE LAS ASTURIAS, M. PARMA, <i>El favor fidei y el Decreto de Graciano: investigación sobre los orígenes canónicos de la disciplina actual en materia de disolución del vínculo</i>	311
R. BERTOLINO, <i>Peregrinazioni intorno al diritto ecclesiale</i>	11
P. A. BONNET, <i>L'errore di diritto sancito dal can. 1099 CIC</i>	379
J. C. CONDE CID, <i>L'origine del privilegio paolino</i>	335
A. D'AURIA, <i>Fede e sacramentalità del matrimonio. La prospettiva canonica</i>	511
M. DEL POZZO, <i>La struttura "ordo-plebs" cardine del sistema costituzionale canonico</i>	27
M. DEL POZZO, <i>Il pensiero costituzional-canonistico di Álvaro del Portillo</i>	289
M. DEL POZZO, <i>La classificazione dei diritti fondamentali dei fedeli nella dottrina canonistica</i>	535
O. FUMAGALLI CARULLI, <i>Matrimonio canonico, matrimoni religiosi, proliferazione delle unioni para-matrimoniali</i>	49
J. L. GUTIÉRREZ, <i>Mons. Álvaro del Portillo e la codificazione canonica</i>	265
J. HERRANZ, <i>Mons. Álvaro del Portillo e il concilio Vaticano II</i>	247
F. MARTI, <i>Il favor fidei nello ius novum. Analisi delle fonti normative</i>	359
E. OMOROGBE, <i>The Institute of Canonical Possession in the 1983 Code of Canon Law</i>	67
A.S. SÁNCHEZ GIL, <i>La pastorale dei fedeli in situazioni di manifesta indisposizione morale</i>	555
J.-P. SCHOUPPE, <i>Diritti fondamentali dei fedeli in rapporto alla partecipazione al governo dei beni temporali</i>	397
L. ŚWITO, M. TOMKIEWICZ, <i>L'alienazione dei beni ecclesiastici nella prospettiva giuridico-materiale e procedurale: domande e dubbi</i>	415

GIURISPRUDENZA

SUPREMO TRIBUNALE DELLA SEGNAURA APOSTOLICA, <i>Decreto del Segretario, Scelta della chiesa di una nuova parrocchia, 5 luglio 2011 (con nota di J. CANOSA, I diversi effetti della tutela garantita dal diritto amministrativo canonico)</i>	89
SUPREMO TRIBUNALE DELLA SEGNAURA APOSTOLICA, <i>Decreto del Prefetto in Congresso, Soppressione di parrocchia, 23 settembre 2011 (con nota di J. CANOSA, I diversi effetti della tutela garantita dal diritto amministrativo canonico)</i>	92

- SUPREMO TRIBUNALE DELLA SEGNAURA APOSTOLICA, Decreto del Segretario, *Circa l'uso di una chiesa*, 20 gennaio 2012 (con nota di J. CANOSA, *I diversi effetti della tutela garantita dal diritto amministrativo canonico*) 99
- TRIBUNALE APOSTOLICO DELLA ROTA ROMANA, *Nullità del matrimonio. Esclusione del bonum coniugum e del bonum prolis. Sentenza definitiva*, 26 febbraio 2013. Heredia Esteban, Ponente (con nota di F. CATOZZELLA, *I presupposti per un'adeguata comprensione del bonum coniugum in una recente sentenza rotale*) 579

NOTE E COMMENTI

- E. BAURA, *La funzione consultiva del giurista nella Chiesa* 113
- P. DAL CORSO, *La consacrazione a scopo sacrilego di una sola materia o di entrambe, durante la celebrazione eucaristica o fuori della santa Messa* 623
- D. LE TOURNEAU, *Le canon 220 et les droits fondamentaux à la bonne réputation et à l'intimité* 127
- A. SARAI, *Recenti modifiche al sistema penale e amministrativo dello Stato delle Città del Vaticano: una prima lettura* 149
- A. ZANOTTI, *Riflessioni sullo studio del diritto canonico dopo il tramonto delle ideologie* 645

RASSEGNA DI BIBLIOGRAFIA

Note bibliografiche

- J. LLOBELL, *"Common law", proceso judicial y ecología de la justicia. Reflexiones de un canonista a propósito de un reciente libro (a proposito del volume di T. ALISTE, Sistema de "Common Law")* 169

Recensioni

- P.V. AIMONE BRAIDA (ed.), *Summa in Decretum Simonis Bisinianensis* (T. Sol) 657
- M. AOUN, J.-M. TUFFERY-ANDRIEU (a cura di), *Le ius particolare dans le droit canonique actuel* (M. Rivella) 658
- G. BERTOLINI, *La simulazione del 'bonum coniugum' alla luce della giurisprudenza rotale* (R. Bertolino) 187
- G. BRIENZA, *La difesa sociale della famiglia. Diritto naturale e dottrina cristiana nella pastorale di Pietro Fiordelli, Vescovo di Prato* (G. Taverna) 659
- L. CARLONI, *L'attività amministrativa non provvedimentale nel diritto canonico* (W.L. Daniel) 435
- M. CATTERIN, *L'insegnamento della religione nella scuola pubblica in Europa. Analisi e contributi di istituzioni europee* (F. Chica Arellano) 194

- G. DALLA TORRE, G. BONI (a cura di), *Il diritto penale della Città del Vaticano. Evoluzioni giurisprudenziali* (A.M. Cappelletti) 661
- M. D'ARIENZO, *L'obbligo della riparazione del danno in diritto canonico. Percorsi di ricerca* (S. Frisulli) 664
- M. DELGADO GALINDO, *Charismes, mouvements ecclésiiaux et associations de fidèles* (D. Le Tourneau) 437
- M. DEL POZZO, *Il magistero di Benedetto XVI ai giuristi* (M. Rivella) 196
- M. DEL POZZO, J. LLOBELL, J. MIÑAMBRES (a cura di), *Norme procedurali canoniche commentate* (C.M. Fabris) 439
- C. J. ERRÁZURIZ M., *La parola di Dio quale bene giuridico ecclesiale. Il munus docendi della Chiesa* (A.G. Filipazzi) 198
- C. J. ERRÁZURIZ M., M. Á. ORTIZ (a cura di), *Misericordia e diritto nel matrimonio* (A.P. Tavani) 666
- M. GAS AIXENDRI, *Apostasía y libertad religiosa. Conceptualización jurídica del abandono confesional* (P. Cavana) 200
- P. GHERRI (ed.), *Decidere e giudicare nella Chiesa. Atti della VI Giornata canonistica interdisciplinare* (J. Canosa) 209
- GRUPPO ITALIANO DOCENTI DI DIRITTO CANONICO (a cura di), *L'insegnamento del diritto canonico* (M. Rivella) 669
- F. HANSEN, *The Unity and threefold expression of the potestas regiminis of the diocesan Bishop – cann. 381 §1 and 391* (F. Chica Arellano) 671
- J. HERVADA, *Cos'è il diritto? La moderna risposta del realismo giuridico* (G. Brienza) 441
- G. INCITTI, *Il sacramento dell'Ordine nel codice di Diritto Canonico. Il ministero, dalla formazione all'esercizio* (J.-Y. Pertin) 444
- H. M. JAGODZIŃSKI, *Zarys historii Najwyższego Trybunału Sygnatury Apostolskiej* (J. Krzewicki) 448
- M. JĘDRASZEWSKI, J. SŁOWIŃSKI (a cura di), *Quod iustum est et aequum. Scritti in onore del Cardinale Zenone Grocholewski per il cinquantesimo di sacerdozio* (K. Soczyński) 674
- J. LLOBELL, *Los procesos matrimoniales en la Iglesia* (P. Moneta) 678
- OSSERVATORIO INTERNAZIONALE CARDINALE VAN THUÂN, *V Rapporto sulla Dottrina sociale della Chiesa nel mondo* (G. Brienza) 211
- J. OTADUY (ed.), *Régimen legal de los lugares de culto. Nueva frontera de la libertad religiosa. Actas del IX Simposio Internacional del Instituto Martín de Azpilcueta (Pamplona 9, 10 y 11 de noviembre de 2011)* (J. Miñambres) 213
- PONTIFICIO CONSIGLIO COR UNUM, *Il Servizio della Carità: corresponsabilità & organizzazione, Atti della giornata di studio sul Motu Proprio Intima Ecclesiae Natura, 13 dicembre 2013* (C. Tammaro) 683
- T. RINCÓN-PÉREZ, *La liturgia e i sacramenti nel diritto della Chiesa* (M. del Pozzo) 687

- M. RODRÍGUEZ BLANCO, J. GONZÁLEZ AYESTA (a cura di), *Religión y Derecho internacional* (A. Filipazzi) 690
- W. F. ROTHE, *Die außerliturgische Klerikerkleidung nach can. 284 CIC. Eine rechtsgeschichtliche, rechtssystematische und rechtskritische Untersuchung* (S. Mückl) 453
- L. SABBARESE, *La costituzione gerarchica della Chiesa universale e particolare. Commento al Codice di Diritto Canonico Libro II, Parte II* (M. Rivella) 692
- J.L. SÁNCHEZ-GIRÓN RENEDO, C. PEÑA GARCÍA (a cura di), *El Código de Derecho Canónico de 1983: balance y perspectivas a los 30 años de su promulgación* (J. Canosa) 693
- J. WITTE JR., *Diritto e protestantesimo. La dottrina giuridica della Riforma luterana* (G. Brienza) 215

DOCUMENTI

Atti di Papa Francesco

- Norme complementari alla Costituzione Apostolica *Anglicanorum coetibus*, modifica dell'art. 5, 31 maggio 2013 (con nota di F. PUIG, *Dimensione missionaria degli Ordinariati personali*) 697
- Discorso alla Segnatura Apostolica, 8 novembre 2013 (con nota di D. VAJANI, *Considerazioni sul difensore del vincolo*) 455
- Discorso alla Rota Romana, 24 gennaio 2014 (con nota di M. DEL POZZO, *Il profilo del giudice ecclesiastico*) 472

Legislazione particolare

- FRANCIA. DIOCÈSE DE DIJON. *Orientations pastorales: «Le sacrement de la confirmation seconde étape de l'initiation chrétienne»* (con nota di D. LE TOURNEAU, *Un retour vers l'ordre traditionnel de l'administration des sacrements de l'initiation chrétienne*) 711

INDICAZIONI PER I COLLABORATORI

Le collaborazioni devono inviarsi al Direttore della Rivista per posta elettronica in formato Word o RTF.

Le collaborazioni destinate alle Sezioni “Dottrina” e “Note e commenti” non possono oltrepassare i 65 mila caratteri, tutto compreso (abstracts, keywords, note, spazi, ecc.).

Ogni contributo deve includere un abstract non superiore a 1000 caratteri nella lingua in cui è scritto lo studio e in inglese. Se lo studio è scritto in lingua inglese l’abstract dovrà essere redatto anche in italiano. E, inoltre, un massimo di 5 keywords (parole chiave), anche nelle 2 lingue. Tali abstract e keywords rientrano nel lavoro dell’autore del contributo.

Le note a sentenze o ad altri documenti e le note bibliografiche non possono oltrepassare i 45 mila caratteri, tutto compreso.

Le recensioni invece non devono superare i 12 mila caratteri.

Le collaborazioni devono indicare la principale mansione (solo una) accademica o professionale dell’Autore e un indirizzo E-Mail efficace da indicare sul contributo.

Le collaborazioni devono essere inedite ed originali. L’Autore potrà usare liberamente il testo dopo la sua pubblicazione citando «Ius Ecclesiae» come sede originale della pubblicazione. Il Comitato editoriale potrà valutare l’opportunità di pubblicare testi non ancora stampati destinati agli atti di convegni. Di tale circostanza l’Autore deve informare in una previa nota in calce.

Ricevuto il testo della collaborazione, la Rivista informerà l’Autore di averlo ricevuto e dell’avvio della procedura anonima di revisione da parte di due correttori (peer-reviewers) i quali valuteranno se il contenuto e la forma sono confacenti con i criteri scientifici vigenti nel diritto canonico e discipline affini.

I Valutatori dovranno accertare nello scritto la esistenza dei seguenti parametri:

1) pertinenza dello scritto al settore scientifico dello IUS 11 (disciplina giuridica del fenomeno religioso; diritto ecclesiastico; diritto canonico; storia e sistemi dei rapporti Stato/Chiesa; storia delle istituzioni religiose; diritto comparato delle religioni; diritto del pluralismo confessionale, ecc.: cfr. Ministero dell’Istruzione, dell’Università e della Ricerca, Decreto Ministeriale 7 giugno 2012 n. 76);

2) conoscenza critica della dottrina e della giurisprudenza relativa;

3) correttezza metodologica;

4) chiarezza espositiva;

5) originalità.

La valutazione dello scritto potrà portare ai seguenti risultati:

A) pubblicabile puramente e semplicemente, salvo gli adeguamenti ai criteri redazionali della Rivista;

B) pubblicabile dopo alcune correzioni (indicate);

C) pubblicabile subordinatamente ad adeguata rielaborazione (se ne devono indicare motivatamente le ragioni);

D) non pubblicabile.

I giudizi dei Valutatori saranno inviati in forma anonima all'Autore dello scritto nel termine di 60 giorni utili dal momento dell'arrivo dell'originale alla Segreteria della Rivista.

Il testo da giudicare deve essere considerato come sottoposto a segreto fino alla pubblicazione e il giudizio dei Valutatori dovrà comunque rimanere segreto.

Una volta pubblicato il testo, l'autore riceverà un file pdf con l'estratto del suo contributo. La *Fabrizio Serra editore* permette agli Autori l'utilizzo del PDF della versione finale pubblicata di un loro articolo per l'auto-archiviazione (sul sito personale dell'Autore) e/o per l'archiviazione in un archivio libero (su un server non-profit) *gratuitamente* dopo 18 mesi dalla pubblicazione. Deve essere citata la fonte della pubblicazione e deve essere attivato un link alla home page ufficiale dell'Editore. Per altri usi, vedi www.libraweb.net/openaccess.php.

COMPOSTO IN CARATTERE DANTE MONOTYPE DALLA
FABRIZIO SERRA EDITORE, PISA · ROMA.
STAMPATO E RILEGATO NELLA
TIPOGRAFIA DI AGNANO, AGNANO PISANO (PISA).

★

Febbraio 2015

(CZ 2 · FG 3)



PONTIFICIA UNIVERSITÀ
DELLA SANTA CROCE
FACOLTÀ DI DIRITTO CANONICO

TRATTATI DI DIRITTO CANONICO

6. C. J. Errázuriz M., *Corso fondamentale sul diritto nella Chiesa, 1, Introduzione. I soggetti ecclesiali di diritto*, Giuffrè, Milano 2009, pp. XII + 598, ISBN 88-14-14589-X.
5. C. J. Errázuriz M., *Il diritto e la giustizia nella Chiesa. Per una teoria fondamentale del diritto canonico*, Giuffrè, Milano 2000, pp. 200, ISBN 88-14-08387-8.
4. J.-P. Schouppe, *Elementi di diritto patrimoniale canonico*, Giuffrè, Milano 2^a edizione riveduta, aggiornata ed ampliata, 2008, pp. 234, ISBN 88-14-14252-1.
3. J. I. Arrieta, *Diritto dell'organizzazione ecclesiastica*, Giuffrè, Milano 1997, pp. 214, ISBN 88-14-06636-1.
2. E. Labandeira, *Trattati di Diritto amministrativo canonico*, Giuffrè, Milano 1994, pp. 578, ISBN 88-14-04717-0.
1. J. Hervada, *Diritto costituzionale canonico*, Giuffrè, Milano 1989, pp. 326, ISBN 88-14-01977-0.

TESTI LEGISLATIVI

6. M. del Pozzo - J. Llobell - J. Miñambres (a cura di), *Norme procedurali canoniche commentate*, Coletti San Pietro, Roma 2013, pp. 844, EAN: 9788887129168.
5. J. I. Arrieta (a cura di), *Codice di Diritto Canonico e Leggi complementari commentato*, Coletti San Pietro, Roma 2013, 4^a edizione, pp. 1564, EAN: 9788887129175.
4. J. T. Martín De Agar - L. Navarro, *Legislazione delle Conferenze Episcopali complementare al CIC*, Coletti a San Pietro, Roma 2009, 2^a edizione aggiornata, pp. 1370, EAN: 9788887129120.
3. J. I. Arrieta - J. Canosa - J. Miñambres, *Legislazione sull'organizzazione centrale della Chiesa*, Giuffrè, Milano 1997, pp. 554, ISBN 88-14-06171-8.
2. E. Baura, *Legislazione sugli ordinariati castrensi*, Giuffrè, Milano 1992, pp. 382, ISBN 88-14-03105-3.
1. J. T. Martín de Agar, *Legislazione delle Conferenze Episcopali complementare al C.I.C.*, Giuffrè, Milano 1990, pp. 770, ISBN 88-14-02204-6.

MONOGRAFIE GIURIDICHE

44. P. Erdö, *Il peccato e il delitto. La relazione tra due concetti fondamentali alla luce del diritto canonico*, Giuffrè, Milano 2014, pp. VI + 144, ISBN 88-14-18288-4.
43. H. Franceschi - M. A. Ortiz, *Discrezione di giudizio e capacità' di assumere: la formulazione del canone 1095*, Giuffrè, Milano 2013, pp. XII + 268, ISBN 9788814175503.
42. P. Gefaell (a cura di), *Cristiani orientali e pastori latini*, Giuffrè, Milano 2012, pp. XVI + 504, ISBN 9788814173721.

41. L. Navarro - F. Puig (a cura di), *Il fedele laico*, Giuffrè, Milano 2012, pp. xviii+ 524, ISBN 9788814173844.
40. J. Herranz, *Giustizia e pastorale nella missione della Chiesa*, Giuffrè, Milano 2011, pp. xx + 470, ISBN 9788814156090.
39. M. del Pozzo, *Luoghi della celebrazione "sub specie iusti"*, Giuffrè, Milano 2010, pp. 438, ISBN 88-14-15454-6.
38. F. Puig, *La consacrazione religiosa. Virtualità e limiti della nozione teologica*, Giuffrè, Milano 2010, pp. xiii + 361, ISBN 88-14-15427-9.
37. J. A. Araña (a cura di), *Libertà religiosa e reciprocità*, Giuffrè, Milano 2009, pp. xviii + 438, ISBN 88-14-14646-2.
36. F. Marti, *I rutheni negli Stati Uniti. Santa Sede e mobilità umana tra Ottocento e Novecento*, Giuffrè, Milano 2009, pp. xxxiii + 638, ISBN 88-14-14590-3.
35. D. Cito e F. Puig (a cura di), *Parola di Dio e missione della Chiesa. Aspetti giuridici*, Giuffrè, Milano 2009, pp. xiv + 402, ISBN 88-14-14398-6.
34. M. del Pozzo, *La dimensione liturgica della liturgia*, Giuffrè, Milano 2008, pp.414, ISBN 88-14-14256-4
33. N. Alvarez de las Asturias, *La "Collectio Lanfranci". Origine e influenza di una collezione della Chiesa anglo-normanna*, Giuffrè, Milano 2008, pp 382, ISBN 88-14-14025-1.
32. J. Miñambres (a cura di), *Diritto Canonico e servizio della carità*, Giuffrè, Milano 2008, pp. 540, ISBN 88-14-14091-x.
31. E. Baura e J. Canosa (a cura di), *La giustizia nell'attività amministrativa della Chiesa: il contenzioso amministrativo*, Giuffrè, Milano 2006, pp. 522, ISBN 88-14-13212-7.
30. A. S. Sánchez-Gil, *La presunzione di validità dell'atto giuridico nel Diritto canonico*, Giuffrè, Milano 2006, pp. 276, ISBN 88-14-13148-1.
29. L. Navarro (a cura di), *L'istituto dell'incardinazione. Natura e prospettive*, Giuffrè, Milano 2006, pp. 526, ISBN 88-14-13144-x.
28. D. Cito (a cura di), *Processo penale e tutela dei diritti nell'ordinamento canonico*, Giuffrè, Milano 2005, pp. 712, ISBN 88-14-12101-x.
27. J. L. Gutiérrez, *Studi sulle cause di canonizzazione*, Giuffrè, Milano 2005, pp. 364, ISBN 88-14-11866-3.
26. M. A. Ortiz (a cura di), *Ammissione alle nozze e prevenzione della nullità del matrimonio*, Giuffrè, Milano 2005, pp. 370, ISBN 88-14-11376-9.
25. H. Franceschi, *Riconoscimento e tutela dello "Ius Connubii" nel sistema matrimoniale canonico*, Giuffrè, Milano 2004, pp.428, ISBN 88-14-10361-5.
24. J. Canosa, *Il rescritto come atto amministrativo nel diritto canonico*, Giuffrè, Milano 2003, pp. 250, ISBN 88-14-10545-6.
23. G. Lo Castro, *Matrimonio, diritto e giustizia*, Giuffrè, Milano 2003, pp. 300, ISBN 88-14-10423-9.
22. E. de Leon - N. Alvarez de las Asturias (a cura di), *La cultura giuridico-canonica medioevale. Premesse per un dialogo ecumenico*, Giuffrè, Milano 2003, pp. 532, ISBN 88-14-10319-4.
21. M. F. Pompèdda, *Studi di Diritto Matrimoniale Canonico, volume II*, Giuffrè, Milano 2002, pp. 383, isbn 88-14-09698-8.
20. P. J. Viladrich, *Il consenso matrimoniale*, Giuffrè, Milano 2001, pp. 584, ISBN 88-14-08356-8.

19. J. Miñambres, *La presentazione canonica*, Giuffrè, Milano 2000, pp. 284, ISBN 88-14-08526-9.
18. C. J. Errázuriz M. - L. Navarro (a cura di), *Il concetto di diritto canonico. Storie e prospettive*, Giuffrè, Milano 2000, ISBN 88-14-08348-7.
17. J. Canosa (a cura di), *I principi per la revisione del Codice di Diritto Canonico. La ricezione giuridica del Concilio Vaticano II*, Giuffrè, Milano 2000, pp. 768, ISBN 88-14-07793-2.
16. J. Hervada - *Studi sull'essenza del matrimonio*, Giuffrè, Milano 2000, pp. 390, ISBN 88-14-08061-5.
15. J. Llobell - E. De León - J. Navarrete, *Il libro "De processibus" nella codificazione del 1917. Studi e documenti*, vol. 1, Giuffrè, Milano 1999, pp. 1306, ISBN 88-14-07115-2.
14. A. del Portillo, *Laici e Fedeli nella Chiesa*, Giuffrè, Milano 1999, pp. 280, ISBN 88-14-07366-x.
13. J. Carreras (a cura di), *La giurisdizione della Chiesa sul matrimonio e sulla famiglia*, Giuffrè, Milano 1998, pp. 335, ISBN 88-14-06989-1.
12. E. Baura, *La dispensa canonica dalla legge*, Giuffrè, Milano 1997, pp. 290, ISBN 88-14-06560-8.
11. E. De León, *La "cognatio spiritualis" según Graciano*, Giuffrè, Milano 1996, pp. 314, ISBN 88-14-05665-x.
10. V. Palestro, *Rassegna di giurisprudenza rotale nelle cause iurium e penali (1909-1993)*, Giuffrè, Milano 1996, pp. 228, ISBN 88-14-05617-x.
9. M. F. Pompèdda, *Studi di Diritto Processuale Canonico*, Giuffrè, Milano 1995, pp. 290, ISBN 88-14-05092-2.
8. A. Cattaneo, *Il presbiterio della Chiesa particolare*, Giuffrè, Milano 1993, pp. 192, ISBN 88-14-04264.
7. J. Sanchis, *La legge penale e il precetto penale*, Giuffrè, Milano 1993, pp. 176, ISBN 88-14-04219-5.
6. M. F. Pompèdda, *Studi di Diritto Matrimoniale Canonico*, Giuffrè, Milano 1993, pp. 518, ISBN 88-14-04047-8.
5. L. Navarro, *Diritto di associazione e associazioni di fedeli*, Giuffrè, Milano 1991, pp. 290, ISBN 88-14-03050-2.
4. C. J. Errázuriz. M., *Il "munus docendi Ecclesiae". Diritti e doveri dei fedeli*, Giuffrè, Milano 1991, pp. 280, ISBN 88-14-02984-9
3. A. de Fuenmayor - V. Gómez-Iglesias - J. L. Illanes, *L'itinerario giuridico dell'Opus Dei*, Giuffrè, Milano 1991, pp. 928, ISBN 88-14-02672-6.
2. J. Hervada, *Introduzione critica al diritto naturale*, Giuffrè, Milano 1990, pp. 204, ISBN 88-14-02362-x.
1. J. Herranz, *Studi sulla nuova legislazione della Chiesa*, Giuffrè, Milano 1990, pp. 346, ISBN 88-14-02056-6.

‘SUBSIDIA CANONICA’

- C. J. Errázuriz - M. A. Ortiz, *Misericordia e diritto nel matrimonio*, ESC, Roma 2014, ISBN 978-88-8333-3347.
- T. Rincón-Pérez, *La liturgia e i sacramenti nel diritto della Chiesa*, ESC, Roma 2014, ISBN 978-88-8333-3309.

- M. del Pozzo, *La giustizia nel culto. Profili giuridici della liturgia della Chiesa*, EDUSC, Roma 2013, pp. 500, ISBN 9788883332937.
- C. J. Errazuriz M., *Parola di Dio quale bene giuridico ecclesiale. Il "munus docendi della Chiesa"*, EDUSC, Roma 2012, pp. 232, ISBN 8883332873.
- H. Franceschi - M. A. Ortiz, *La ricerca della verità sul matrimonio e il diritto a un processo giusto e celere*, EDUSC, Roma 2012, pp.432, ISBN 9788883332654.
- J. Miras - J. Canosa - E. Baura, *Compendio di diritto amministrativo canonico*, 2a ed. aggiornata, EDUSC, Roma 2009, pp. 432, ISBN 8883332024.
- H. Franceschi - M. A. Ortiz - *Verità del consenso e capacità di donazione. Temi di Diritto Matrimoniale e Processuale Canonico*, EDUSC, Roma 2009, pp. 561, ISBN 978-88-8333-201-2.
- H. Franceschi - J. Llobell - M. A. Ortiz (a cura di), *La nullità del matrimonio: temi processuali e sostantivi in occasione della "Dignitas Connubii"*, EDUSC, Roma 2005 pp. 396, ISBN 88-8333-113-3.
- V. Prieto, *Diritto dei rapporti tra Chiesa e società civile*, EDUSC, Roma 2003, pp. 268, ISBN 88-8333-063-3.
- J. Miñambres (a cura di), *Volontariato sociale e missione della Chiesa*, EDUSC, Roma 2002, pp. 328, ISBN 88-8333-043-9.
- L. Navarro, *Persone e soggetti nel diritto della Chiesa*, EDUSC, Roma 2000, pp. 240, ISBN 88-8333-002-1.

‘GRATIANUS SERIES’

- P. M. Dugan - L. Navarro - W. L. Daniel (Eds.), *Matrimonial Law and Canonical Procedure: A Continuing Education Course Held at the Pontifical University of the Holy Cross (Rome, 20-24 September 2010)*, Wilson & Lafleur, Montréal 2013, pp. 478, ISBN: 978-2-89689-054-5
- P. M. Dugan, *Towards Future Developments in Penal Law: U.S. Theory and Practice*, Wilson & Lafleur, Montréal 2010, pp. 260, ISBN: 978-2-89127-935-2.
- C. J. Errazuriz M., *Justice in the Church. A Fundamental Theory of Canon Law*, Wilson & Lafleur, Montréal 2009, pp. 354, ISBN: 978-2-89127-918-5.
- J.-P. Schouppe (trad.), *Études sur la prélature de l'Opus Dei: À l'occasion du vingt-cinquième anniversaire de la constitution apostolique 'Ut sit'*, Wilson & Lafleur, Montréal 2008, pp. 260, ISBN: 978-2-89127-889-8.
- P. Hayward (Translated and Edited by), *Studies on the Prelature of Opus Dei : On the Twenty-Fifth Anniversary of the Apostolic Constitution 'Ut sit'*, Wilson & Lafleur, Montréal 2008, pp. 238, ISBN: 978-2-89127-887-4.
- J.-P. Schouppe, *Droit canonique des biens*, Wilson & Lafleur, Montréal 2008, pp. 276, ISBN: 978-2-89127-856-0.
- P. M. Dugan (dir.); J. Pelletier (trad.), *La procédure pénale et la protection des droits dans la législation canonique: Actes d'un colloque tenu à l'Université pontificale de la Sainte-Croix, Rome, les 25 et 26 mars 2004*, Wilson & Lafleur, Montréal 2008, pp. 398, ISBN: 978-2-89127-849-2.
- J. T. Martin De Agar, *Handbook on Canon Law*, Second updated edition, Wilson & Lafleur, Montréal 2007, pp. 346, ISBN: 978-2-89127-804-1.
- E. Caparros, *The Juridical Mind of Saint Josemaria Escriva: A Brief History of the Ca-*

- nonical Path of Opus Dei*. Second updated edition, Wilson & Lafleur, Montréal 2007, pp. 76, ISBN: 978-2-89127-833-1.
- E. Caparros, *La mentalité juridique de saint Josémaria Escriva: un bref historique de l'itinéraire canonique de l'Opus Dei*, Wilson & Lafleur, Montréal 2007, pp. 80, ISBN: 978-2-89127-834-8.
- P. M. Dugan & L. Navarro (Eds.), *Studies on the Instruction Dignitas Connubii. Proceedings of the Study Day Held at the Pontifical University of the Holy Cross. Rome, January 19, 2006*, Wilson & Lafleur, Montréal 2006, pp. 166, ISBN: 2-89127-782-2.
- P. M. Dugan (Ed.), *The Penal Process and the Protection of Rights in Canon Law Proceedings of a conference held at the Pontifical University of the Holy Cross . Rome, March 25-26, 2004*, Wilson & Lafleur, Montréal 2005, pp. 304, ISBN: 2-89127-664-7.
- J. I. Arrieta, *Governance Structures within the Catholic Church*, Wilson & Lafleur, Montréal 2000, pp. 328, ISBN: 2-89127-518-7.

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 Giuseppe Schiff

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