

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/](http://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](mailto:iusecc@pusc.it)

\*

*Nihil obstat:* J.T. Martín de Agar

*Imprimatur:* Vicariato di Roma  
Roma, 18 maggio 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. XXVII · N. 1 · 2015

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](http://www.libraweb.net)

*Print and/or Online official subscription rates are available  
at Publisher's web-site [www.libraweb.net](http://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](http://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](http://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](http://www.libraweb.net)

Stampato in Italia · Printed in Italy

# SOMMARIO

## DOTTRINA

- N. ÁLVAREZ DE LAS ASTURIAS, *Il Concilio di Trento e l'indissolubilità del matrimonio: questioni ermeneutiche* 11
- J.I. ARRIETA, *Presupposti organizzativi della Riforma della Curia Romana* 37
- P. BUSELLI MONDIN, *Processo al processo canonico di nullità matrimoniale* 61
- F. MARTI, *Le strutture giurisdizionali sovrametropolitane delle Chiese cattoliche orientali, spunti per una riflessione circa la loro natura canonica ed ecclesiologica* 83

## GIURISPRUDENZA

- SUPREMO TRIBUNALE DELLA SEGNATURA APOSTOLICA – Sentenza definitiva, coram Burke, *Trasferimento*, 1 dicembre 2009 (con nota di J. CANOSA, *Aspetti dello statuto giuridico dei chierici trattati in due decisioni della Segnatura Apostolica*) 105
- SUPREMO TRIBUNALE DELLA SEGNATURA APOSTOLICA, Decreto del Segretario, *Di sostentamento*, 11 marzo 2013 (con nota di J. CANOSA, *Aspetti dello statuto giuridico dei chierici trattati in due decisioni della Segnatura Apostolica*) 114

## NOTE E COMMENTI

- M. GRICHTING, *Sulla necessità di una riforma del diritto ecclesiastico svizzero* 125
- J. MIÑAMBRES, *Riorganizzazione economica della Curia Romana: considerazioni giuridiche “in corso d’opera”* 141

## RASSEGNA DI BIBLIOGRAFIA

### Recensioni

- J.I. BAÑARES, J. BOSCH (a cura di), *La formación de la voluntad matrimonial: anomalías, patologías y normalidad. Actas del x Simposio Internacional del Instituto Martín de Azpilcueta* (S. Frisulli) 157
- G. DALLA TORRE, C. GULLO, G. BONI (a cura di), “*Veritas non auctoritas facit legem*”. *Studi di Diritto matrimoniale in onore di Piero Antonio Bonnet* (M. Gas Aixendri) 160
- P. ERDÖ, *Il peccato e il delitto. La relazione tra due concetti fondamentali alla luce del diritto canonico* (M. Rivella) 163
- J. MARTÍNEZ-TORRÓN, S. MESEGUER VELASCO, R. PALOMINO LOZA-

NO (eds.), <i>Religión, matrimonio y Derecho ante el Siglo XXI. Estudios en homenaje al Profesor Rafael Navarro-Valls</i> (M. Gas Aixendri)	165
T. NATOLI, G.G. NUCERA, C. PELAIA (a cura di), <i>Scritti in memoria di Maria Rita Saulle</i> (G. Brienza)	173
F. PÉREZ-MADRID, M. GAS AIXENDRI (eds.), <i>La gobernanza de la diversidad religiosa. Personalidad y territorialidad en las sociedades multiculturales</i> (A. Assimakópulos Figueroa)	176
S. TARDANI, <i>Figli di chi? Quale futuro ci aspetta</i> , (G. Brienza)	180
W. WALDSTEIN, <i>Scritto nel cuore. Il diritto naturale come fondamento di una società umana. Traduzione italiana a cura di Filippo Vari</i> (M. del Pozzo)	183

## DOCUMENTI

*Atti di Papa Francesco*

Lettera Apostolica in forma di «motu proprio» <i>Fidelis dispensator et prudens</i> per la costituzione di una nuova struttura di coordinamento degli affari economici e amministrativi della Santa Sede e dello Stato della Città del Vaticano, 24 febbraio 2014	187
Lettera Apostolica in forma di «motu proprio», Trasferimento della Sezione Ordinaria dell'Amministrazione del Patrimonio della Sede Apostolica alla Segreteria per l'Economia, 8 luglio 2014	189
Rescritto sulla istituzione di un Collegio all'interno della Congregazione per la Dottrina della Fede per l'esame dei ricorsi di ecclesiastici per i "delicta graviora", 3 novembre 2014 (con nota di J. LLOBELL, <i>Il diritto al doppio grado di giurisdizione nella procedura penale amministrativa e la tutela della terzietà della "Feria IV" della Congregazione per la Dottrina della Fede</i> )	191
Discorso al Consiglio d'Europa, 25 novembre 2014 (con nota di J.-P. SCHOUPPE, <i>Les droits de l'homme et un programme pour relancer l'Europe</i> )	214

*Atti singolari*

PRELATURA DELL'OPUS DEI, Decreto di nomina di Vicario Ausiliare, 9 dicembre 2014 (con nota di E. BAURA, <i>Commento al decreto di nomina di un "vicario ausiliare" per la prelatura dell'Opus Dei</i> )	233
---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-----

## COLLABORATORI DI QUESTO FASCICOLO

NICOLÁS ÁLVAREZ DE LAS ASTURIAS, Professore ìAgregadoî di Storia del Diritto canonico. Instituto de Derecho Canónico ìSan Dámasoî (Madrid).

JUAN IGNACIO ARRIETA, Segretario del Pontificio Consiglio per i Testi Legislativi.

EDUARDO BAURA, Ordinario di Parte generale del Diritto canonico. Pontificia Università della Santa Croce.

PAOLA BUSELLI MONDIN, Avvocato presso la Rota Romana.

JAVIER CANOSA, Straordinario di Diritto amministrativo canonico. Pontificia Università della Santa Croce.

MARTIN GRUCHTING, Vicario generale della diocesi di Chur (Svizzera).

JOAQUÍN LLOBELL, Ordinario di Diritto processuale canonico. Pontificia Università della Santa Croce.

FEDERICO MARTI, Docente di Storia del Diritto canonico. Pontificia Università della Santa Croce.

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

JEAN-PIERRE SCHOUPPE, Docente di Diritti fondamentali. Pontificia Università della Santa Croce.

Hanno collaborato anche: A. ASSIMAKÓPULOS FIGUEROA, G. BRIENZA, M. DEL POZZO, S. FRISULLI, M. GAS AIXENDRI, M. RIVELLA.

## DOTTRINA

---

# IL CONCILIO DI TRENTO E L'INDISSOLUBILITÀ DEL MATRIMONIO: QUESTIONI ERMENEUTICHE\*

NICOLÁS ÁLVAREZ DE LAS ASTURIAS

**ABSTRACT:** Il concilio di Trento diede un apporto assai importante alla dottrina e alla disciplina canonica del sacramento del matrimonio. Spicca in particolare l'affermazione della sua indissolubilità, in un canone la cui elaborazione determinò una formulazione tale da sollevare dubbi sul suo valore dottrinale. Questo articolo mira a individuare e a saggiare alcuni criteri che possano consentire di interpretare in modo adeguato il valore del canone tridentino.

**PAROLE CHIAVE:** indissolubilità, matrimonio, Concilio di Trento.

**ABSTRACT:** The Council of Trent offered an important contribution to the doctrine and canonical discipline of marriage. In particular, Trent affirmed marriage's indissolubility within a canon whose drafting resulted in a formula that has provoked doubts regarding its doctrinal value. This article addresses the criteria for interpreting the value of that Tridentine canon.

**KEY WORDS:** Indissolubility, Marriage, Council of Trent.

**SOMMARIO:** Introduzione. – 1. Elementi ed interrogativi riguardanti l'iter redazionale del canone 7. a. Elementi presi in considerazione nel corso della discussione conciliare. b. Due interrogativi. – 2. L'eredità ricevuta. a. Criteri ermeneutici per una storia della riflessione cristiana (teologica e canonica) sul matrimonio. b. L'indissolubilità nell'elaborazione del sistema matrimoniale canonico: il *ius novum* (1140-1545). a) Il Decreto di Graziano. b) Gli interventi pontifici: dalle incertezze al consolidamento. – 3. La recezione da parte del magistero del canone 7 del Concilio di Trento. a. La recezione come categoria storica e teologica. b. La prima recezione magisteriale del can. 7. a) La Chiesa tridentina e la prassi matrimoniale degli orientali. b) Il Catechismo romano. – Conclusione.

\* Versione italiana con lievi modifiche dell'originale in spagnolo pubblicato su «Revista Español de Teología» 75 (2015) 15-41.

## INTRODUZIONE

LA riconsiderazione di problemi nel passato già trattati dagli storici e la rivisitazione critica dei risultati a suo tempo raggiunti sono talora richieste dalla scoperta di nuove fonti documentali (è il caso meno frequente), talaltra da una sempre possibile migliore interpretazione delle fonti conosciute, o, infine, dalla necessità di ritrovare nella storia ispirazione per la soluzione di problemi che emergono prepotentemente nel presente (la storia è, giustamente, *magistra vitae*).

Il presente studio risponde alle due ultime ragioni. Inizio dall'ultima.

La crisi che attraversa nel presente l'istituto matrimoniale ha indotto papa Francesco a convocare due Assemblee del Sinodo dei Vescovi – una straordinaria, che si è testé svolta nel 2014, e una ordinaria nel 2015 – per considerare il grave problema sia sotto il profilo pastorale (Sinodo del 2014), sia sotto quello dottrinale e disciplinare.

La crisi non è recente, anche se indubbiamente si è acuita in modo allarmante negli ultimi decenni, per ragioni ben conosciute nelle linee generali dagli specialisti di vari rami del sapere e da questi trattata nei suoi aspetti specifici e particolari. Né si può considerare nuova la ricerca di soluzioni attraverso una “rinnovata” presentazione della dottrina cattolica sul matrimonio e sulla famiglia. La difficoltà consiste nel sapere cosa si debba ritenere per “rinnovazione”; più specificamente, nel determinare quali siano gli aspetti della dottrina matrimoniale da considerare permanenti, e quali suscettibili di evoluzione per una migliore comprensione del deposito della fede o per un necessario apprezzabile suo adeguamento ai bisogni degli uomini.

La reiterata attenzione posta dal Concilio Vaticano II su tali questioni, ha indotto taluni a sollevare nuovamente la questione delle possibili eccezioni alla dottrina dell'indissolubilità del matrimonio. Dico “nuovamente”, perché è certo possibile richiamare al riguardo non pochi precedenti storici. E mentre alcuni di questi non sollevano problemi, per essere da tempo pacificamente ammessi dalla dottrina e regolati dal diritto (scioglimento di matrimoni rientranti nei vari casi previsti *in favorem fidei*, scioglimento di matrimoni rati e non consumati), altri, al contrario, esigerebbero un mutamento della dottrina e della prassi vigente: specificamente quelli che comporterebbero lo scioglimento di un matrimonio rato e consumato.

Intanto, porre la questione se sia possibile sciogliere matrimoni rati e consumati richiede necessariamente un previo chiarimento sulla portata della dottrina della Chiesa riguardante tali matrimoni. Trattasi di un'affermazione dogmatica o soltanto di una disposizione disciplinare? Ebbene, per la risposta da dare a tale quesito appare determinante l'interpretazione del canone 7 posto in calce alla Dottrina sul sacramento del matrimonio approvata dal

Concilio di Trento.<sup>1</sup> A tal riguardo, gli studiosi, seguendo uno dei criteri classici dell'ermeneutica canonistica, hanno fermato la loro prevalente attenzione sull'*iter* seguito per l'elaborazione del canone, sottoponendo ad attenta analisi i pareri espressi dai padri conciliari e dai teologi, al fine di chiarire la *mens legislatoris*.<sup>2</sup>

In qualche caso tale studio si è esteso anche alla presentazione del contesto dottrinale che precedette il canone tridentino e alla sua recezione da parte della letteratura teologica, canonica e magisteriale dei secoli successivi. Fra tutti gli studi, spicca per la sua completezza la tesi dottorale di Luigi Bressan, pubblicata a Roma nel 1973.<sup>3</sup> Tuttavia, le argomentazioni su cui poggiano le sue conclusioni fanno aggio prevalentemente sull'*iter* redazionale del ricordato canone 7, rimanendo al margine gli argomenti che potrebbero ricavarci dal contesto (precedente e posteriore) in cui esso si inserì. Forse per tale motivo, né Bressan, né altri che si sono occupati del tema, hanno prodotto prove definitive sulla concreta portata delle affermazioni del Concilio tridentino.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> «Si quis dixerit, ecclesiam errare, cum docuit et docet, iuxta evangelicam et apostolicam doctrinam, propter adulterium alterius coniugum matrimonii vinculum non posse dissolvi, et utrumque, vel etiam innocentem, qui causam adulterio non dedit, non posse aliud matrimonium contrahere, moecharique eum, qui dimissa adultera aliam duxerit, et eam, quae dimisso adultero, alii nupserit, anatahema sit»: CONCILIIUM TRIDENTINUM, *Sessio XXIV. Canones de sacramento matrimonii*, 7 (*Conciliarum Oecumenicorum Decreta*, edited by G. Alberigo, [Bologna 31973] 754-755 [= COD]).

<sup>2</sup> «Leges ecclesiasticae intellegendae sunt secundum propriam verborum significationem in textu et contextu consideratam; quae si dubia et obscura manserit, ad locos parallelos, si qui sint, ad legis finem ac circumstantias et ad mentem legislatoris est recurrendum», *Codex Iuris Canonici auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatus* (Roma 1983) (= CIC'83) c. 17. Sull'interpretazione della legge canonica, cf. J. OTADUY, *Interpretación de la ley*, in *Diccionario General de Derecho Canónico*, edited by J. Otaduy, A. Viana, J. Sedano, (Pamplona 2012), vol. IV, 720-731 (= DGDC).

<sup>3</sup> Cf. L. BRESSAN, *Il canone tridentino sul divorzio per adulterio e l'interpretazione degli autori* (Roma 1973).

<sup>4</sup> Per studi sull'*iter* redazionale del canone attraverso i dibattiti dei teologi e dei padri conciliari, oltre all'opera menzionata nella nota precedente, cf., fra gli altri, A. ESMEIN, *Le mariage en droit canonique*, vol. II (Paris 1935), specialmente 330-342; a p. 324 sono segnalate le diverse opinioni sul modo d'intendere il canone da parte dei grandi canonisti antecedenti la prima codificazione. Per uno studio storico completo degli atti cf. altresì H. JEDIN, *Historia del concilio de Trento*, vol. III (Pamplona 1975) 217-245; e vol. IV/2 (Pamplona 1981) 149-186 y 239-242. Entrambi gli studi dimostrano la difficoltà di una adeguata interpretazione del canone muovendo dal dibattito conciliare. Alla luce di tale dibattito, alcuni recenti autori si mostrano contrari al carattere dommatico del c. 7. Cfr. al riguardo P. FRANSEN, *Divorcio en caso de adulterio en el Concilio de Trento (1563)*, «Concilium» ed. española 55 (1970) 249-260, e, sulla stessa linea, V.J. POSPISHIL, *Divorce and remarriage: towards a new catholic teaching* (New York 1967). Örsy, da parte sua, ritiene che «canon seven in not answering the more abstract question, whether or not the church has the radical power to dissolve such marriages»: L. ÖRSY, *Marriage in Canon Law. Texts and Comments. Reflections and Questions* (Delaware 1986) 33. Di

Questo nostro studio non offre ulteriori dati rispetto a quelli già presentati dagli autori prima segnalati, delle cui ricerche si avvale e a cui è debitore; esso si porrà piuttosto il problema di quale valore abbiano assunto, per l'interpretazione della dottrina tridentina sul matrimonio, sia la tradizione ad essa precedente<sup>5</sup> sia la sua successiva recezione. Per tale ragione esso intende indagare su come i Padri conciliari tridentini si siano posti rispetto alla tradizione dottrinale ricevuta, e, altresì, attraverso l'utilizzo della categoria teologica della recezione, su come le loro conclusioni siano state accolte e precisate. Così potrà avere pienezza di senso quel che oggi già si conosce; il che dovrebbe consentire una più ferma adeguata interpretazione del richiamato canone 7.

Tutto ciò mira, alla fine, a porre in evidenza il carattere non retorico della giustificazione che diede Giovanni Paolo II nel dichiarare verità definitiva l'assoluta indissolubilità dei matrimoni rati e consumati, in quanto, in concreto, essa risponde al comune e perdurante sentire della Chiesa.<sup>6</sup>

### 1. ELEMENTI ED INTERROGATIVI

#### RIGUARDANTI L'ITER REDAZIONALE DEL CANONE 7

Il Concilio di Trento si occupò del sacramento del matrimonio dapprima durante lo svolgimento dei suoi lavori nella città di Bologna (1547-48), e in maniera definitiva nel periodo conclusivo (1563). Attenendoci allo specifico tema affrontato in questa sede, il Concilio era chiamato a pronunciarsi sulla questione se l'adulterio potesse essere ritenuto causa di scioglimento del vincolo matrimoniale, consentendo così ai coniugi del matrimonio sciolto di contrarre nuove nozze.

Nel corso del dibattito conciliare furono evidenziati i principali problemi da risolvere e le conseguenze derivanti dalla diverse posizioni assunte al ri-

recente, infine, G. Pani interpreta il canone come «una pagina di misericordia evangelica per quei cristiani che vivono con sofferenza un rapporto coniugale fallito»: G. PANI, *Matrimoni e seconde nozze al concilio di Trento*, «La Civiltà Cattolica» 3943 (4/10/2014) 19-32; ma negli Atti del Concilio non si rinviene alcun riferimento a questo tipo di problematica.

<sup>5</sup> Anche il diritto canonico conosce il ricorso alla tradizione precedente per la migliore comprensione della portata delle sue norme. Cf. CIC'83, c. 6 § 2.

<sup>6</sup> «Il Romano Pontefice, infatti, ha la "sacra potestas" di insegnare la verità del Vangelo, amministrare i sacramenti e governare pastoralmente la Chiesa in nome e con l'autorità di Cristo, ma tale potestà non include in sé alcun potere sulla Legge divina naturale o positiva. Né la Scrittura né la Tradizione conoscono una facoltà del Romano Pontefice per lo scioglimento del matrimonio rato e consumato; anzi, la prassi costante della Chiesa dimostra la consapevolezza sicura della Tradizione che una tale potestà non esiste. Le forti espressioni dei Romani Pontefici sono soltanto l'eco fedele e l'interpretazione autentica della convinzione permanente della Chiesa. Emerge quindi con chiarezza che la non estensione della potestà del Romano Pontefice ai matrimoni sacramentali rati e consumati è insegnata dal Magistero della Chiesa come dottrina da tenersi definitivamente, anche se essa non è stata dichiarata in forma solenne mediante un atto definitorio». GIOVANNI PAOLO II, *Discorso alla Rota Romana*, 21/1/210, n. 8.

guardo dai Padri; dal loro studio è possibile ricavare i primi elementi utili per l'interpretazione del canone 7. Allo stesso tempo, l'analisi del contenuto della discussione, ma anche delle sue omissioni, suscita una serie di interrogativi meritevoli di attenta considerazione.

*a. Elementi presi in considerazione nel corso della discussione conciliare*

Dalla lettura degli Atti conciliari risulta chiaro che il primo e fondamentale problema riguardava il grado di maturità che si riteneva necessario raggiungere nella riflessione teologica per una pronuncia dogmatica sull'indissolubilità assoluta (comprendete il caso di adulterio) del matrimonio rato e consumato. I dubbi sorgevano non dall'immediato contesto della teologia cattolica (allora praticamente unanime nell'affermare l'assoluta indissolubilità di tale tipo di matrimonio), ma dalla lettera dei passi evangelici e dalle affermazioni di alcuni Padri e concili dell'antichità, che consentivano un nuovo matrimonio nel caso di adulterio.<sup>7</sup> Il dubbio sull'interpretazione della Sacra Scrittura e sulle testimonianze dei Padri inducevano quindi ad assumere al riguardo un atteggiamento prudente.

Il secondo problema, strettamente collegato con quello ora esposto, concerneva il tipo di intervento che al riguardo era bene attendersi dal Concilio, se di carattere dottrinale o di carattere meramente disciplinare. In realtà, l'eventuale insufficiente maturità per procedere a una dichiarazione di natura dogmatica per sé non escludeva la possibilità di affermare l'indissolubilità matrimoniale come un aspetto essenziale della dottrina cattolica, di cui però avrebbe dovuto essere precisato il grado di certezza.<sup>8</sup> È vero d'altra parte che, considerare l'indissolubilità secondo un profilo soltanto disciplinare (e non dottrinale), per un verso avrebbe giustificato al meglio la prassi orientale, e, per un altro verso, sarebbe stato come gettare un ponte verso le tesi al riguardo sostenute da eminenti figure del cattolicesimo rinascimentale (Erasmus, il cardinal Caietanus), e, naturalmente, dai riformatori.<sup>9</sup>

<sup>7</sup> Sulla quasi completa unanimità della teologia cattolica, cf. BRESSAN, *Il canone*, 7-29. Risulta assai significativo, a proposito delle difficoltà che sorgono da un passaggio letterale del Vangelo e dai testi dell'Antichità per la definizione di una verità, considerata tuttavia assolutamente irrefutabile, il voto dell'arcivescovo di Rossano già nel terzo e ultimo periodo del Concilio. Cf. *Concilium Tridentini Diariorum, Actorum, Epistolarum, Tractatum*: ed. Societas Goerresiana (Friburgo 1901 ss.) (= CT) IX, 645-646.

<sup>8</sup> La discussione al riguardo è presentata molte volte in relazione con la questione dell'"anatema", formula tradizionale di condanna degli errori dottrinali. Accanto alle ragioni di carattere sostanziale (la relazione della indissolubilità con quella della sacramentalità), influì, in via generale, anche il fatto che i canoni dottrinali rispondevano a dottrine negate dai luterani, come nel caso dell'indissolubilità assoluta dei matrimoni rati e consumati. Vedi in tal senso l'intervento del vescovo di Alife nel periodo conciliare svolto a Bologna (CT, VI/1, 471).

<sup>9</sup> Sulla dottrina di Erasmo e del card. Caietanus, cf. BRESSAN, *Il canone*, 30-40; sulla dottri-

Infine (in progressione decrescente), v'era la questione che sorgeva dalla prassi orientale, non toccata nel breve periodo di unione che seguì al Concilio di Firenze. Tale questione andava oltre il tema della pace ecclesiale, avendo conseguenze d'ordine politico-sociale che gli ambasciatori di Venezia non mancarono di segnalare.<sup>10</sup> Infatti, se ci atteniamo alle affermazioni rese da tali ambasciatori, la presunta perdurante esistenza di una certa unione con Roma non impediva nei territori controllati dalla Serenissima nel Mediterraneo orientale la prassi del divorzio, non ostante le formulazioni dottrinali di Firenze. Quella "certa unione" si riduceva nell'accettazione, da parte dei cristiani orientali, dei pastori nominati da Venezia, mantenendo tuttavia il regime legato al proprio rito.<sup>11</sup>

Con questi elementi, ricavati dagli Atti del concilio, si è in grado di determinare le coordinate fondamentali per l'interpretazione del canone 7.

In concreto, la discussione se tale canone avesse natura disciplinare o dottrinale va risolta nel secondo senso, per un duplice motivo: per la sua relazione con l'affermazione – di carattere indubbiamente dottrinale – del carattere sacramentale del matrimonio (con evidenti conseguenze sul fondamento dell'indissolubilità), e per il fatto che il canone si chiude con la formula dell'anatema (la quale, come risulta patente dagli Atti conciliari, era riservata alle questioni dottrinali).

D'altra parte, il riferimento in seno al Concilio al modo in cui la Chiesa aveva accolto l'interpretazione scritturistica della "eccezione" per adulterio, rafforza ancor più il carattere dottrinale del canone. Anche se all'inizio si intendeva solamente riaffermare il fondamento biblico dell'insegnamento

na di Lutero e di altri Riformatori, *ibid.*, 51-63; cf. anche, J. WITTE, *Law and Protestantism. The Legal Teaching of the Lutheran Reformation* (Cambridge 2002) 245-252. Infine, sulla considerazione da parte dei cattolici della prassi orientale prima del Concilio di Trento, cf. L. BRESSAN, *I divorzi nelle chiese orientali. Ricerca storica sull'atteggiamento cattolico* (Bologna 1976) 51-94.

<sup>10</sup> Una interpretazione del Concilio di Firenze in chiave di utilizzazione di due diversi concetti – *unio* (dottrinale) e *pax* (disciplinare) – può vedersi in U. PROCH, *La unión en el segundo concilio de Lyon (1274) y en el concilio di Ferrara-Florenzia-Roma (1438-1445)*", in G. ALBERIGO (dir.), *Historia de los Concilios ecuménicos* (Salamanca 1993) 237-267, qui 249-262. Questo autore considera già definitivamente fallita l'unione nel 1453.

<sup>11</sup> Benché in linea generale si può sostenere il carattere effimero dell'unione di Firenze, la sua definitiva conclusione è di difficile datazione. Di fatto vi sono testimonianze di una certa sopravvivenza dell'unione nella seconda metà del sec. xv e anche al principio del sec. xvi. Al riguardo cf. V. PERI, *Orientalis Varietas: Roma e la Chiese d'Oriente – Storia e Diritto Canonico* (Roma 1994) 70-111, specialmente 81-102 per il caso che ci riguarda. La situazione descritta dagli ambasciatori veneziani va inquadrata in questo contesto definito dall'incertezza sulla vigenza dell'unione o, quanto meno, dal dubbio sulla irreversibilità della rottura. Sull'intervento degli ambasciatori veneziani cf. BRESSAN, *Il canone*, 157-162 e L. BARBARO, *La Petitio oratorum rei publicae Venetiarum circa canones de sacramento matrimonii al Concilio di Trento*, «Marcianum» 1 (2005) 121-141.

della Chiesa,<sup>12</sup> nel corso dei dibattiti conciliari non si mancò di segnalare la forza dottrinale propria della menzione esplicita della Sacra Scrittura.<sup>13</sup>

Non ostante ciò, Bressan ritiene che la redazione finale del canone conferisce alla citazione biblica in esso contenuta un valore assai limitato.<sup>14</sup> Ma sarebbe allora bene chiedersi quale sia la portata dell'interpretazione scritturistica contenuta in questa affermazione del Concilio alla luce di altri testi dello stesso concilio. In verità, il canone 7 sostiene in definitiva che la Chiesa non sbaglia nell'interpretare le parole di Gesù sull'indissolubilità del matrimonio nel senso che esse che non consentono (proprio in questo la Chiesa non sbaglia) un nuovo matrimonio in caso di adulterio. In tal senso, alla luce delle affermazioni dello stesso concilio circa il compito della Chiesa nell'interpretazione della Sacra Scrittura,<sup>15</sup> il canone 7 acquisisce una densità dottrinale forse maggiore di quella pensata da coloro che parteciparono al dibattito sulla sua redazione.

Risulta evidente, in conclusione, che la formulazione del canone manifestava soltanto la volontà del Concilio di non condannare una prassi esistente – quella della Chiesa orientale –, ritenuta però pur sempre contraria alla dottrina che nel canone stesso era stata formulata.<sup>16</sup>

<sup>12</sup> Si dovette al cardinal Guisa di Lorena l'introduzione del riferimento alla Sacra Scrittura, nel contesto immediatamente successivo all'intervento degli ambasciatori di Venezia e, secondo le sue stesse parole, accettando l'impostazione veneziana; ma con la chiara intenzione di riaffermare il fondamento biblico dell'insegnamento della Chiesa, così come precisa Bressan: «Era pur vero, come si è appena accennato, che il canone non considerava questa frase [la referenza alla Scrittura] come definizione diretta, e che non si parlava di identità fra insegnamento scritturistico, e insegnamento della Chiesa, ma di derivazione del secondo dal primo, per cui si poteva ancora sostenere per sé che la Chiesa era consequenziale alla Scrittura, benché vietasse il divorzio, in essa fosse tollerato per la durezza del cuore umano: la Chiesa avrebbe potuto, senza venir meno alla Parola di Dio, proibire ogni ripudio, essendo mutate le circostanze ed essendo finalmente maturata una nuova coscienza cristiana. Ma se tale interpretazione del testo del Guisa era per sé possibile, il senso primo della proposta era quello di dire che tale verità, così come veniva insegnata dalla Chiesa, era contenuta nella Scrittura»: BRESSAN, *Il canone*, 165-166.

<sup>13</sup> Vedi *ibid.*, 172-173.

<sup>14</sup> «(...) ma si vede anche come la dottrina che non si può sciogliere il vincolo coniugale nemmeno nel caso dell'adulterio non veniva affermata come dottrina evangelica, ma si asseriva che veniva insegnata, conformemente alla dottrina evangelica», *ibid.*, 192.

<sup>15</sup> «[Sacrosancta synodus] (...) decernit, ut nemo, suae prudentiae innixus, in rebus fidei et morum, ad aedificationem doctrinae christianae pertinentium, sacram scripturam ad suos sensus contorquens, iudicare de vero sensu et interpretatione scripturarum sanctarum, aut etiam contra unanimum consensum patrum ipsam scripturam sacram interpretari audeat (...)»: CONCILIUM TRIDENTINUM, *Sessio IV, decretum secundum* (COD, 664).

<sup>16</sup> In questo senso l'intervento del vescovo di Creta risulta illuminante rispetto alle ragioni prudenziali: il concilio di Firenze non li condannò e farlo ora significherebbe indebolire la già malconca unione. Cf. la sintesi del suo intervento in CT, IX, 688. Il contenuto completo in BRESSAN, *Il canone*, 167 nt. 53. Altri Padri addussero i risaputi testi patristici e conciliari dell'Antichità (cf. *ibid.*, 167-170).

### b. *Due interrogativi*

La lettura del canone e degli stessi Atti conciliari suscita alcuni interrogativi; dalla risposta che ad essi si dà dipende se si possa approfondire ancor più l'interpretazione del canone e il posto che gli spetta nel più ampio orizzonte delle riflessioni della Chiesa sull'indissolubilità del matrimonio.

Si tratta fondamentalmente di due questioni.

La prima si riferisce al metodo da utilizzare per esaminare la tradizione precedente al Concilio di Trento. La discussione al riguardo verte su due punti: l'affermazione del concilio di Firenze sulla sacramentalità del matrimonio<sup>17</sup> e i testi dell'Antichità cristiana che sembrano affermare la possibilità di un nuovo matrimonio nel caso di adulterio.

Sorprende tuttavia lo scarso valore vincolante attribuito, nel dibattito sul canone 7, alle sintesi medievali, che facevano discendere l'assoluta indissolubilità dei matrimoni rati e consumati proprio dal significato sacramentale del matrimonio.<sup>18</sup> È vero che il contenuto essenziale di quelle sintesi era già stato fatto proprio dal Concilio di Firenze nella redazione del suo canone sul matrimonio; forse, però, la ragione fondamentale va ricercata nella divisione dei lavori adottata dall'assistente tridentina, che indusse a trattare separatamente da un lato la sacramentalità del matrimonio e, dall'altro, le proprietà del matrimonio.<sup>19</sup>

<sup>17</sup> «Septimum est sacramentum matrimonii, quod est signum coniunctionis Christi et ecclesiae, secundum apostolum dicentem: *Sacramentum hoc magnum est, ego autem dico, in Christo et in ecclesia*. Causa efficiens matrimonii regulariter est mutuus consensus per verba de presenti expressus. Assignatur autem triplex bonum matrimonii. Primum est proles suscipienda et educanda ad cultum Dei. Secundum est fides, quam unus coniugum alteri servare debet. Tertium indivisibilitas matrimonii, propter hoc quod significat indivisibilem coniunctionem Christi et ecclesiae. Quamvis autem ex causa fornicationis liceat thori separationem facere, non tamen aliud matrimonium contrahere fas est, cum matrimonii vinculum legitime contracti perpetuum sit»: CONCILIUM FLORENTINUM, *Sessio VIII. Bulla unionis Armenorum* (COD, 550).

<sup>18</sup> Sul pensiero medievale circa il significato sacramentale del matrimonio, cf. T. RINCÓN PÉREZ, *El matrimonio misterio y signo. Siglos IX-XIII* (Pamplona 1971); E. TEJERO, *El matrimonio misterio y signo. Siglos XIV-XVI* (Pamplona 1971); e ora, M. AROZTEGI, *La causa formal del matrimonio según San Buenaventura (IV Sent D 26)* (Madrid 2012).

<sup>19</sup> «El hecho de que la comisión de teólogos que estudió las propiedades esenciales del matrimonio *in facto esse* – unidad e indisolubilidad – fuera distinta de la encargada de analizar la sacramentalidad, fue un obstáculo para que se reflejara con mayor claridad la raíz sacramental y el valor signifiante que son propios de la unidad e indisolubilidad del matrimonio: mientras la comisión que estudiaba los artículos de la primera clase no se sentía llamada a justificar el régimen de vida matrimonial, porque el estudio propio de su trabajo era la sacramentalidad de las nupcias y los matrimonios clandestinos; la segunda comisión, al fundamentar las propiedades de la sociedad conyugal, no siempre se sintió obligada a relacionarlas con las exigencias de la significación sacramental, porque ésta era objeto de estudio de la primera comisión»: TEJERO, *El matrimonio*, 341-342.

D'altra parte, i testi dubbi dell'Antichità presi in considerazione erano già presenti nel Decreto di Graziano;<sup>20</sup> e da questo desunti, erano stati resi armonici dai canonisti e dai teologi medievali, anche se sembra che si voglia ora negare valore vincolante a questa armonizzazione.

La risposta a tali dubbi può essere duplice. La prima, insinuata già nelle discussioni conciliari, è che la dottrina medievale era abbondantemente conosciuta nella sua solidità; si trattava dunque solamente di menzionare le possibili difficoltà nei confronti di quella dottrina – in omaggio alla correttezza dovuta nel presentare soluzioni impuginate dai protestanti e risolte in maniera diversa nella prassi orientale –. Saremmo cioè in presenza di una metodologia tipicamente scolastica nella quale la discussione conciliare farebbe le veci del *sed contra*, per pervenire poi, nella formulazione del canone, al *respondeo*.<sup>21</sup> In tal modo, proprio perché la risposta si rifaceva a quanto affermato nella sintesi precedente, questa diveniva l'orizzonte concettuale adeguato per la sua corretta interpretazione.

L'altra possibile risposta consisterebbe nell'affermare che il Tridentino avrebbe assunto come dottrina "sospetta" quanto elaborato nel Medioevo (come sarebbe avvenuto per gli umanisti e i riformatori; questi ultimi in quanto interlocutori del Concilio, e i primi, in parte interlocutori e in parte integratori della sua dottrina<sup>22</sup>). Tuttavia, non ho trovato traccia alcuna che questo assunto fosse accolto come metodo di discussione nelle commissioni e nelle sessioni conciliari. Ritengo, pertanto, che debba darsi preferenza alla prima risposta, e che, di conseguenza il ricorso al cammino seguito dalla

<sup>20</sup> Si veda in CT, VI/1, 409-413 la prima raccolta di autorità per dare inizio alla discussione a Bologna, essendo le autorità contrarie 10. Di fatto buona parte del dibattito si fermò sull'interpretazione da dare a tali *auctoritates*. Come esempio di interpretazione favorevole all'indissolubilità, alla luce dell'interpretazione medievale, cf. il voto di Lippomani (CT, VI/2, 129-131). Per la discussione finale nell'ultimo periodo conciliare, vedi ancora il voto dell'arcivescovo di Rossano, che torna a citare *auctoritates* presenti nella quaestio 7 de la Causa 28 del Decreto de Graziano (CT, IX, 646). Non conviene disdegnare l'ipotesi di Jedin, per la quale parte del peso inizialmente attribuito ai testi contrari all'indissolubilità era dovuta all'influenza di Ambrosius Catharinus su Del Monte, principale organizzatore di questo dibattito (cf. JEDIN, *Historia* II, 227). Sulla dottrina matrimoniale di Catharinus, cf. BRESSAN, *Il canone*, 40-48.

<sup>21</sup> Lo schema tipico della disputa scolastica sta alla base del dibattito teologico iniziato a Bologna (cf. JEDIN, *Historia* II, 225-226), però, di fatto, spiega anche il modo di procedere nel terzo e definitivo periodo.

<sup>22</sup> Sulla posizione assunta sull'indissolubilità del matrimonio cf. nota 8. Sul carattere umanista del Concilio di Trento, è sufficiente ricordare il ruolo svolto in esso da molti ecclesiastici imbevuti di tale spirito; ne cito soltanto due: Marcelo Cervini (futuro Marcelo II) e Reginaldo Pole. La *admonitio generalis* al Concilio, nella sua sessione di apertura, servì a Stephan Kuttner per tracciare un prezioso quadro del Concilio di Trento e del carattere della sua riforma. Cf. S. KUTTNER, *The Reform of the Church and the Council of Trent*, «The Jurist» 22 (1962) 123-142.

teologia e dalla canonistica medievale rappresenti un elemento importante per la corretta ermeneusi del canone conciliare.

Il secondo dubbio si riferisce alla dicotomia, almeno apparente tra dottrina e prassi.

Se il canone 7 ha valore dottrinale, fino al punto di anatemizzare chi ritiene sbagliato l'insegnamento sulla indissolubilità, cosa pensare di colui che agisce in maniera difforme da esso? Fino a che punto sarebbe stato coerente e possibile non imporre una coerente decisione disciplinare, quale certamente il canone richiedeva? Può essere dispensato, reso meno cogente, per qualche motivo, il compimento di norme che hanno portata dottrinale?<sup>23</sup> Non è necessario sottolineare quanto intriganti siano oggi tali domande.

Per dare risposta a questo secondo è necessario indagare sull'applicazione del canone 7; muoversi cioè sul terreno della sua recezione. Questa costituisce sempre un criterio di rilievo per la corretta interpretazione dei passaggi più oscuri di qualsiasi documento del Magistero, come avremo modo di vedere anche per chiarire la portata dottrinale del canone; ma nel nostro caso il ricorso a tale criterio è imprescindibile per verificare se di fatto l'affermazione dell'indissolubilità sia stata ritenuta compatibile con il mantenimento della prassi orientale in seno alla Chiesa cattolica.

## 2. L'EREDITÀ RICEVUTA

### a. *Criteri ermeneutici per una storia della riflessione cristiana (teologica e canonica) sul matrimonio*

Nello studio di qualsiasi aspetto della vita cristiana, può sorprendere in un primo momento la pluralità di impostazioni che racchiudono le fonti, specialmente quelle del primo millennio. Ciò spiega facilmente l'impegno spiegato dai vari pionieri della scienza giuridica e teologica nella ricerca dei metodi che avrebbero permesso di "rendere armoniche" o "concordare" le abbondanti fonti, alla ricerca di un filo conduttore che permettesse, precisamente, di individuare in modo nitido i profili essenziali di ogni istituzione. Canonisti come Bernoldo di Costanza, Algero di Liegi e, soprattutto, Ivo di Chartres e Graziano meriterebbero tutti l'appellativo attribuito all'ultimo: padre della scienza canonica.<sup>24</sup> Altrettanto meritorio ai nostri occhi appare il

<sup>23</sup> Questione ampiamente trattata nella canonistica medievale in relazione alla dispensabilità del diritto divino (cf. E. BAURA, *La dispensa canonica della legge* [Milano 1997] 8-33 y 139-144), ma trattata anche in teologia. Vedasi, ad esempio, le affermazioni di san Tommaso sull'eventuale dispensa di precetti di diritto naturale (SAN TOMMASO D'AQUINO, *S. Th.*, I-II, q. 94, a. 6).

<sup>24</sup> Sul metodo di armonizzazione, cf. le preziose riflessioni di S. KUTTNER, *Harmony from Dissonance: An Interpretation of Medieval Canon Law*, ora in ID., *The History of Ideas and Doctrines of Canon Law in the Middle Ages* (Variorum Reprints, London 1980) 1-16 (1.3).

lavoro di coloro che diedero vita e impulso al metodo scolastico, con le opere della scuola di Laon, di sant'Anselmo di Canterbury o di Pietro Abelardo, per citare solo alcuni dei primi scolastici.<sup>25</sup>

Logicamente in questi tentativi di armonizzazione è implicita una persuasione: che dietro le tante affermazioni contraddittorie la ragione può individuare nelle istituzioni che sorgono dal disegno di Dio vuoi la soluzione giusta, vuoi la verità naturale o rivelata.

Ora, nella storia della disciplina canonica del matrimonio, una storia ben presente nei dibattiti sul canone 7, si incontrano molte contraddizioni. Per intenderle in modo adeguato, è bene innanzitutto stabilire alcune coordinate ermeneutiche legate alla peculiarità del matrimonio e, di conseguenza, proprie sia della riflessione teologica, sia della legislazione in materia.

La prima peculiarità è che il matrimonio è una realtà naturale, solo successivamente elevata a sacramento della Nuova Alleanza. La sua esistenza, inoltre, si realizza nella storia attraverso la mediazione di modelli culturali, capaci in maggiore o in minore misura di riflettere la "verità sul matrimonio", iscritta nel cuore dell'uomo.<sup>26</sup> In effetti, la difficoltà per l'intelletto umano di cogliere i contenuti della legge naturale è stata posta in evidenza da numerosi autori; una difficoltà che può spiegare l'origine dei modelli culturali, che a loro volta condizionano la comprensione profonda della realtà. Come si sa, la Chiesa sostiene al riguardo che la migliore e più facile comprensione della legge naturale rientra anche tra le finalità della divina Rivelazione.<sup>27</sup>

Si intende così perché la Chiesa, fin dalle origini, abbia accettato, purificandolo, il matrimonio delle società nelle quali essa inizialmente si sviluppò, nel momento stesso in cui affermava la nuova trascendenza dell'istituzione matrimoniale frutto della Redenzione operata da Cristo. Il che spiega perché, dal punto di vista storico, si può parlare di un "processo di cristianizzazione del matrimonio", inteso come progressiva presa di coscienza sia dei contenuti specifici del matrimonio naturale sia delle conseguenze derivanti dalla sua elevazione alla dignità di sacramento.

<sup>25</sup> Obbligatorio in questo caso il rinvio alla classica opera di Grabmann (cf. M. GRABMANN, *Die Geschichte der scholastischen Methode*, 2 vols. [Freiburg im Breisgau 1909]). Per una presentazione congiunta degli apporti dei primi "armonizzatori" della teologia e del diritto canonico vedi anche R. W. SOUTHERN, *Scholastic Humanism and the unification of Europe*, vol. 1: *foundations*, (Oxford 1995).

<sup>26</sup> Sui principali modelli di matrimonio che la Chiesa dovette considerare nei primi secoli – il romano e il germanico –, cf. J. GAUDEMET, *Le mariage en Occident. Les moeurs et le droit* (Paris 1987) 23-42 y 95-97.

<sup>27</sup> «Huic divinae revelationi tribuendum quidem est, ut ea, quae in rebus divinis humanae rationi per se impervia non sunt, in praesenti quoque generis humani conditione ab omnibus expedite, firma certitudine et nullo admixto errore cognosci possint»: CONCILIUM VATICANUM I, Const. Dog. *Dei Filius*, 2 (COD, 806). Cf. anche CONCILIUM VATICANUM II, Const. Dog. *Dei Verbum*, 6 (COD, 973).

In questo processo, i dati biblici presenti in Genesi e gli insegnamenti di Gesù e degli Apostoli, svolgono una funzione fondamentale. Si è potuto addirittura dire che tutto il processo di cristianizzazione deriva dall'interpretazione di tali testi.<sup>28</sup> Naturalmente, trattandosi di un processo portante con sé rilevanti conseguenze nella vita delle persone, esso ha potuto realizzarsi fra non poche incertezze. La diversità della disciplina matrimoniale nel primo millennio si spiega in buona parte (anche se non completamente) se non ci si dimentica di ciò.

In realtà, questa diversità si giustifica anche alla luce del carattere progressivo proprio della intelligenza ecclesiale della fede. In questo processo di migliore comprensione, condotto sotto la guida dello Spirito Santo, concorrono, secondo il loro modo specifico, sia la teologia sia il magistero ecclesiastico.<sup>29</sup> Nel caso del matrimonio, l'elaborazione sistematica, avente come punto di riferimento il dato biblico e le prime riflessioni dei Padri della Chiesa, consentì a teologi e canonisti, dal secolo XII in poi, di elaborare una dottrina sulla quale si fondarono le prime dichiarazioni magisteriali in materia matrimoniale.

All'elaborazione di questo sistema, con specifico riguardo all'indissolubilità, sono destinati i due successivi paragrafi. La prospettiva adottata nella trattazione è in prevalenza canonistica, dovendosi tener presente che la riflessione dottrinale di Trento in materia riguardava testi attinenti a tale ambito.

<sup>28</sup> «One of the striking features of the medieval theology of marriage is its reliance on a few short texts, whose meaning was the subject of endless reflection. The story of the Christianization of marriage is the story of how churchmen interpreted and applied these pregnant texts»: P.L. REYNOLDS, *Marriage in the Western Church. The Christianization of Marriage during the Patristic and Early Medieval Periods* (Leiden 1994) xxii.

<sup>29</sup> «Il Magistero vivo della Chiesa e la teologia, pur avendo doni e funzioni diverse, hanno ultimamente il medesimo fine: conservare il popolo di Dio nella verità che libera e farne così 'la luce delle nazioni'. Questo servizio alla comunità ecclesiale mette in relazione reciproca il teologo con il Magistero. Quest'ultimo insegna autenticamente la dottrina degli Apostoli e, traendo vantaggio dal lavoro teologico, respinge le obiezioni e le deformazioni della fede, proponendo inoltre con l'autorità ricevuta da Gesù Cristo nuovi approfondimenti, esplicitazioni e applicazioni della dottrina rivelata. La teologia invece acquisisce, in modo riflesso, un'intelligenza sempre più profonda della Parola di Dio, contenuta nella Scrittura e trasmessa fedelmente dalla Tradizione viva della Chiesa sotto la guida del Magistero, cerca di chiarire l'insegnamento della Rivelazione di fronte alle istanze della ragione, ed infine gli dà una forma organica e sistematica»: CONGREGATIO PRO DOCTRINA FIDEI, *Instructio de ecclesiali theologia vocatione* (24/05/1990) 21 [«AAS» 82 (1990) 1550-1570].

b. *L'indissolubilità nell'elaborazione del sistema matrimoniale canonico:  
il ius novum (1140-1545)*

a) Il Decreto di Graziano

Il Decreto di Graziano rappresenta fin dalla sua composizione (intorno al 1140) il punto di partenza certo delle riflessioni di canonisti (ma anche di teologi) sulla costituzione del vincolo matrimoniale e il punto di arrivo delle riflessioni del primo millennio. Oggi gli studi sulle sue fonti e sulla sua formazione consentono una lettura più vicina alla *mens* del *Magister* e, pertanto, una migliore comprensione del senso preciso delle soluzioni da lui proposte.<sup>30</sup> Qui mi limiterò a segnalare il suo sviluppo nelle linee principali, con speciale attenzione ai testi richiamati a Trento in materia di divorzio in caso di adulterio.

In primo luogo è necessario ricordare che il punto d'avvio della riflessione graziana sta nella ricerca di elementi distintivi del matrimonio naturale e di quello sacramentale. A tal fine Graziano utilizza il concetto di *matrimonio rato* per indicare il matrimonio che gode di una maggiore stabilità. Servendosi di tale concetto, potrà egli sostenere la possibile dissoluzione in determinate circostanze dei matrimoni non rati (quelli non consumati, e, *in favorem fidei*, quelli contratti da infedeli). Nello stesso Decreto si avrà poi una progressiva precisazione della terminologia, e la nozione di *matrimonio rato* sarà riservata ai matrimoni sacramentali, i quali, una volta consumati, sarebbero divenuti assolutamente indissolubili. Questi sviluppi nozionali si trovano principalmente nella seconda questione della Causa 27 e nelle prime due della Causa 28.<sup>31</sup>

È evidente, in secondo luogo, che per Graziano l'indissolubilità deve ritenersi assoluta quando si abbia il vincolo matrimoniale pieno (sacramentale e consumato). Rende manifesto il suo pensiero l'analisi delle soluzioni che egli propone per superare le difficoltà che potevano al riguardo sorgere da alcune *auctoritates* del primo millennio.

<sup>30</sup> Sulla vastissima bibliografia recente al riguardo cf. J. M. VIEJO-XIMÉNEZ, *Graciano*, in *DGDC* IV, 239-246 e ID., *Decreto de Graciano*, *ibid.* II, 954-972. I testi di Graziano vanno così citati: *Corpus Iuris Canonici*: ed. E. FRIEDBERG, vol. 1 (Lipsiae 1879 = Graz 1955), nonostante le imperfezioni di questa edizione (segnalate nella bibliografia sopra citata).

<sup>31</sup> Mi sono estesamente soffermato sulla dottrina espressa da Graziano in entrambe le *Causae*, sulla sua origine e sulla sua attualità in: N. ÁLVAREZ DE LAS ASTURIAS, *La formación del vínculo matrimonial de Graciano a Alejandro III: ¿tan sólo una cuestión histórica?*, «*Ius Canonicum*» 53 (2013) 621-654 e ID., M. PARMA, *El favor fidei y el Decreto de Graciano: investigación sobre los orígenes canónicos de la disciplina actual en materia de disolución del vínculo*, «*Ius Ecclesiae*» 26 (2014) 311-333. Cf. inoltre J. GAUDEMET, *Les étapes de la conclusion du lien matrimonial chez Gratien et ses commentateurs*, in ID., *Sociétés et mariage* (Strasbourg 1980) 379-391.

La maggior parte di esse sono richiamate nella questione 7 della Causa 32, nella quale il Magister cerca precisamente di determinare gli effetti dell'adulterio sul vincolo matrimoniale già costituito. Per inciso occorre ricordare che, nelle sue successive tappe redazionali, la *quaestio* prende in considerazione altre possibili situazioni posteriori alla costituzione del vincolo matrimoniale, virtualmente idonee ad incidere negativamente sulla convivenza (quali l'impotenza o l'infermità mentali sopravvenute);<sup>32</sup> in tal modo la risposta data al caso dell'adulterio riguarderà anche gli altri casi.

Nella costruzione della *quaestio* Graziano si confronta con i testi che sembrano consentire un nuovo matrimonio dopo la dissoluzione del primo per adulterio. Sono i testi raccolti nei cc. 17 e 24, alcuni dei quali abbiamo già visto espressamente citati dai padri conciliari a Trento.

La soluzione di Graziano si muove in due direzioni complementari: a) affermare che i testi presi in considerazione, favorevoli ad un nuovo matrimonio (cc. 17 e 18), debbono ritenersi falsificazioni o debbono comunque essere reputati contrari agli insegnamenti dei Padri; b) sostenere che anche nell'eventuale caso di *affinitas superveniens* si richiede la morte del coniuge incestuoso per passare a nuove nozze (cc. 19-24).<sup>33</sup>

La conclusione definitiva data alla *quaestio* sta nell'ultimo *dictum*: nessuna situazione sopravvenuta alla costituzione del matrimonio può dissolverlo. Le possibili soluzioni debbono dunque essere ricercate sul terreno della separazione, ma mai in quello dello scioglimento del vincolo.<sup>34</sup>

Allo stesso modo tratta il Magister, in altre parti del Decreto, altre *auctoritates* che consentivano in quelle circostanze un nuovo matrimonio. Così egli non ammette un nuovo matrimonio in caso di sopravvenuta schiavitù o di lunga assenza del marito. A favore di tale soluzione Graziano non soltanto cita le *auctoritates* classiche dei papi Leone e Innocenzo, ma anche il canone del sinodo di Verberie.<sup>35</sup> In ultimo, i testi che autorizzavano il divorzio nel

<sup>32</sup> Sulle considerazioni di Graziano circa l'incidenza delle infermità mentali, sia se si manifestano al momento della prestazione del consenso, sia se sopravvengono successivamente, cf. N. ÁLVAREZ DE LAS ASTURIAS, *La capacità consensuale per sposarsi nella storia del diritto canonico*, in *Discrezione di giudizio e capacità di assumere: la formulazione del canone 1095*, a cura di H. Franceschi, M.A. Ortiz, (Milano 2013) 87-123, in particolare 90-94.

<sup>33</sup> Cf. C. 32 q. 7 d. p. c. 18 e 24, ove in ogni caso si afferma il carattere eccezionale di questa *affinitas superveniens*, dovuta ad una prassi congiunturale.

<sup>34</sup> «Ut ergo ex premissis colligitur, non licet huic dimissa uxore sua aliam ducere. Manet enim inter eos quoddam uinulum coniugale, quod nec ipsa separatione dissoluitur»: C. 32 q. 7 d. p. c. 26.

<sup>35</sup> Cf. C. 34 q. 1 y 2. Come riconobbero i Padri di Trento, Graziano ricevette però questo canone mutilato, essendo esso in origine favorevole ad ammettere un nuovo matrimonio. Il canone del sinodo di Verberie (753), come è riportato in Graziano, si trova anche nel Decreto di Ivo de Chartes e nella Panormia a lui attribuita, che ne è la probabile fonte formale; il canone completo, vale a dire con l'affermazione finale, che consente il nuovo matrimonio al marito che emigra, si trova nelle collezioni anteriori, come il Decreto di Burcardo.

caso di ignoranza della condizione servile di uno degli sposi sono ricondotti al capitolo della nullità per *error conditionis*.

Dalla lettura complessiva del Decreto si ricava, pertanto, che il sistema matrimoniale di Graziano è costruito intorno al principio dell'indissolubilità assoluta del matrimonio rato e consumato.

Così l'intesero anche i Decretisti, cui si deve una progressiva recezione omogenea del Decreto, armonizzato con gli sviluppi del diritto pontificio di quei secoli, che si cristallizzò poi nella Glossa Ordinaria, frutto maturo della canonistica dei secoli XII e XIII.<sup>36</sup>

Alle stesse conclusioni conducono inoltre le sintesi teologiche dell'epoca. Come è risaputo, la principale differenza rispetto a Graziano è data dal maggior peso attribuito al consenso nella costituzione del vincolo.<sup>37</sup> E per questo esse avrebbero avuto più difficoltà per spiegare lo scioglimento dei matrimoni non consumati.

Il grande apporto della teologia si avrà tuttavia nella precisazione del significato sacramentale del matrimonio. Per questa via si riuscirà progressivamente sia a spiegare il differente significato sacramentale del matrimonio rato e di quello rato e consumato, sia a fondare il carattere assoluto dell'indissolubilità di quest'ultimo, per la sua peculiare significazione dell'unione ipostatica di Cristo (vale a dire, l'assunzione della natura umana da parte del Verbo).<sup>38</sup>

#### b) Gli interventi pontifici: dalle incertezze al consolidamento

Benché l'opera di Graziano fosse stata immediatamente recepita sia *in scholis* sia nella Cancelleria pontificia, essa non è mai stata promulgata come collezione ufficiale, conservando così il suo carattere di opera privata, perfetta-

<sup>36</sup> Anche l'unico testo che parrebbe consentire una dissoluzione del vincolo (dovuta alla riduzione in schiavitù di uno dei coniugi) – C. 29 q. 2 c. 7 –, nella Glossa è interpretato alla luce del principio di indissolubilità. Cf. A. ESMEIN, *Le Mariage en droit canonique*, vol. II (Paris 1935) 93 nt. 3.

<sup>37</sup> Nel libro citato nella precedente nota, Esmein traccia il parallelismo esistente tra Graziano e Pietro Lombardo sulla questione del divorzio per adulterio. Cf. *ibid.*, 88-94.

<sup>38</sup> «Pero lo dicho más arriba no debe entenderse dicho en el sentido de que no accede al matrimonio aquella mujer con la cual no hay permisión de sexos; sino [en el sentido de que] no accede al matrimonio que contiene la figura expresa y plena de la unión de Cristo y la Iglesia. Pues figura aquella unión de Cristo y la Iglesia que tiene lugar en la caridad, pero no aquella que tiene lugar en la conformidad de la naturaleza. Por tanto hay en aquel matrimonio un tipo de la unión de Cristo y de la Iglesia, pero tan sólo de aquella por la cual la Iglesia se une a Cristo por la caridad, no de aquella por la cual los miembros se unen a la cabeza por la asunción de la carne»: PEDRO LOMBARDO, IV Sent d 26 cap 6 (IV 660 b), così citato e tradotto da M. AROZTEGI, *San Buenaventura sobre el matrimonio. Comentario a IV Sent d 26 cap 26*, «Scripta Theologica» 43 (2011) 265-296, precisamente 273. Vedi anche la bibliografia citata in nt. 18.

mente consoni non soltanto con la sua genesi, ma anche e soprattutto con l'eterogeneità dei suoi contenuti.

Ciò spiega perché l'opera di armonizzazione dei testi del primo millennio in essa condotta non fosse stata universalmente accolta e perché, in taluni casi, tale armonizzazione fosse fatta dall'autorità ecclesiastica in modo difforme da Graziano. Per quanto riguarda il matrimonio, la recezione del sistema di Graziano fu specialmente problematica con riguardo agli effetti da riconoscere alla consumazione nella costituzione del vincolo matrimoniale, ed anche (e questo interessa il nostro discorso) per quanto riguarda i casi da considerare come eccezioni alla indissolubilità.

Per la storia della legislazione canonica in materia matrimoniale, il periodo che va dall'opera di Graziano (circa 1140) alla promulgazione del *Liber Extra* (1234) deve essere considerato l'ultimo nel quale si manifestano alcune incertezze riguardo agli aspetti sostanziali della dottrina e della prassi matrimoniale.<sup>39</sup>

Il principio dell'assoluta indissolubilità del matrimonio rato e consumato fu infatti posto in discussione in alcune decretali, la più conosciuta delle quali è la *Laudabilem* (1193) di Celestino III, che permetteva il nuovo matrimonio della persona il cui coniuge fosse caduto in eresia o infedeltà, attraverso l'applicazione estensiva del privilegio *in favorem fidei*. La differenza fra le due ipotesi sta evidentemente nel carattere sacramentale del matrimonio di cui si prevede lo scioglimento,<sup>40</sup> rompendo così il quadro dottrinale stabilito da Graziano. Ben presto, tuttavia, Innocenzo III con la decretale *Quanto te magis* (1199) rigettò quel che Celestino III aveva permesso.<sup>41</sup>

In ogni caso, con la promulgazione del *Liber extra* si ha la definitiva consolidazione di un sistema matrimoniale che ha come punto centrale l'indissolubilità del vincolo nato per il consenso dei battezzati e seguito dalla consumazione.<sup>42</sup>

È ben conosciuto l'ampio spazio che Gregorio IX concesse a san Raimondo di Peñafort per elaborare una collezione che dovesse essere universale

<sup>39</sup> Il ruolo che viene tradizionalmente attribuito a Alessandro III per la consolidazione della dottrina matrimoniale, è stato recentemente messo in dubbio, con fondamento, da Anne Duggan. Vedi un riferimento succinto alla questione in ÁLVAREZ DE LAS ASTURIAS, *La formación del vínculo*, 639-641.

<sup>40</sup> Il testo fu successivamente inserito nella c.d. *Secunda compilatio antiqua* (2 Comp. 3. 20. 2). Cf. *Quinque Compilationes Antiquae*: ed. de E. Friedberg (Lipsiae 1882 = Graz 1956). Questa edizione presenta in maniera completa soltanto le decretali che non si trovano né in Graziano né nel *Liber Extra*. Lo stesso dicasi anche per la decretale di Urbano III, *De illa vero*, inserita nella c1 Comp. 4. 20. 5. Su queste collezioni precedenti al *Liber Extra*, cf. J. SEDANO, *Quinque Compilationes Antiquae*, in *DGDC* VI, 675-680. Per altre testimonianze, cf. ESMEIN, *Le Mariage*, 95-98 e, ora, F. MARTI, *Il favor fidei nello ius novum. Analisi delle fonti normative*, «Ius Ecclesiae» 26 (2014) 359-378.

<sup>41</sup> Inserita in 3 Comp. 4. 14. 1.

<sup>42</sup> Cf. M. BERTRAM, *Decretales de Gregorio IX*, in *DGDC* II, 916-923.

ed esclusiva e non presentasse contraddizioni.<sup>43</sup> San Raimondo tagliò dalle decretali del periodo immediatamente precedente quelle parti che ammettevano il divorzio, in tal modo “concordandole” con la dottrina dell’indissolubilità.<sup>44</sup>

### 3. LA RECEZIONE DA PARTE DEL MAGISTERO DEL CANONE 7 DEL CONCILIO DI TRENTO

#### a. *La recezione come categoria storica e teologica*

La recezione,<sup>45</sup> come categoria storica ma anche teologica, ha assunto notevole rilevanza dagli anni settanta del secolo passato, soprattutto nello studio della storia dei concili. Per tale ragione, si è dovuto superare, sul piano teologico, la possibilità di intenderla come “requisito indispensabile” per la validità degli atti del Magistero, così come proponevano le dottrine conciliariste nelle loro molteplici varianti, condannate dal Concilio Vaticano I con la definizione dogmatica della infallibilità pontificia.<sup>46</sup>

L’utilità di tale categoria concettuale per gli storici è tuttavia fuori discussione, se ed in quanto essa permette di studiare l’incidenza effettiva delle disposizioni conciliari nella vita concreta della comunità ecclesiale. Al contempo, lo studio storico del processo recettivo, rende necessario precisare una serie di elementi il cui adeguato discernimento impone il ricorso alla filosofia e alla teologia. In questa sede è necessario richiamarne tre.

<sup>43</sup> Per il lavoro di san Raimondo sulle decretali, cf. ora E.A. RENNO, *The Authoritative Text: Raymond of Penyafort’s editing of the Decretals of Gregory IX (1234)* (Columbia University 2011).

<sup>44</sup> Il testo delle decretali di Celestino III e di Urbano III è riprodotto in forma abbreviata per far loro ribadire l’indissolubilità in x. 3. 33. 1 e x. 4. 19. 6, rispettivamente. Nell’edizione di Friedberg, è trascritto in corsivo il contenuto completo, in modo che si può comparare il testo estratto da san Raimondo (carattere normale) con quello omissso (carattere corsivo). Cf. *Corpus Iuris Canonici*, edited by E. Friedberg, vol. 2 (Lipsiae 1879 = Graz 1955). Infine il testo di Innocenzo III si trova in x. 4. 19. 7.

<sup>45</sup> Una definizione ampia del concetto potrebbe essere la seguente: «il processo mediante il quale la comunità dei credenti riceve e assume, integrandola nella propria vita di fede, una decisione o una affermazione dell’autorità ecclesiastica»: S. VITELLO, *Recezione*, in *Dizionario di Ecclesiologia*, a cura di G. Calabrese, Ph. Goyret, O.F. Piazza, (Roma 2010) 1198-1202, in particolare 1199. Per un esame critico della bibliografia sulla recezione e per alcune proposte sistematiche cf. A. ANTÓN, *La recepción en la Iglesia y eclesiología (I)*, «Gregorianum» 77 (1996) 57-96. Per quel che segue faccio riferimento fondamentalmente alle premesse di F.S. VENUTO, *La recezione del Concilio Vaticano II nel dibattito storiografico dal 1965 al 1985* (Torino 2011) 23-51.

<sup>46</sup> «(...) ideoque eiusmodi Romani pontificis definitiones ex sese, non autem ex consensu ecclesiae irreformabiles esse». CONCILIVM VATICANVM I, Const. Dog. prima *De ecclesia Christi*, cap. IV (COD, 816). Sul senso preciso di questa affermazione, vedi ora R. POLANCO F., *Concepto teológico de recepción con vistas a su aplicación al desarrollo posterior al Concilio Vaticano II*, «Teología y Vida» 54 (2013) 205-231, in particolare 215-216.

Innanzitutto, la stretta relazione esistente tra interpretazione e recezione. Come è stato evidenziato nello studio della recezione del Vaticano II, in realtà essa in buona parte è dipesa dall'interpretazione che si è voluto dare ai testi conciliari. Pertanto, un'adeguata ermeneutica dei testi conciliari sembra essere il miglior cammino per la loro fruttuosa recezione. Non è difficile cogliere il contributo dato al riguardo da Joseph Ratzinger / Benedetto XVI.

Una seconda questione riguarda gli "agenti" della recezione (e dell'interpretazione). Se per un verso è chiaro che il soggetto che recepisce è l'intera comunità ecclesiale, per un altro verso è evidente che possono aversi soggetti specifici e che non tutti godono del medesimo spessore teologico. Fra di essi spicca però da sempre la funzione che spetta al Successore di Pietro.<sup>47</sup> In tal senso deve ritenersi che un criterio di singolare importanza per l'interpretazione e la recezione dei testi conciliari è dato dal magistero pontificio.<sup>48</sup> Si può dire al riguardo che questo magistero riceve i testi interpretandoli e che tale interpretazione è guida autentica per la corretta recezione da parte della comunità.

Infine occorre aggiungere che, anche dal punto di vista teologico, è rilevante il decorso del tempo per la determinazione esatta delle affermazioni conciliari.<sup>49</sup> Nel caso del Concilio di Trento, il momento immediatamente

<sup>47</sup> L'importanza della recezione da parte dei Romani Pontefici si manifesta in modo evidente nella storia dei concili e, soprattutto, in relazione al riconoscimento della loro ecumenicità. Cf. J. GROHE, *Concilio ecumenico*, in *Dizionario di Ecclesiologia*, 333-338; e anche H.J. SIEBEN, *Definition und Kriterien Ökumenischer Konzilien: 1. Jahrtausend*, «*Annuaire Historiae Conciliorum*» 40 (2008) 7-46. Il carattere giuridico di questo atto di recezione lo distingue dalla recezione in senso più ampio, alla quale mi riferisco in questo paragrafo. Ma anche in questo senso ampio, che non permette di circoscriverlo in un atto giuridico, il ruolo del successore di Pietro deve essere considerato di qualità diversa da quello svolto dal resto degli "agentes". Cf., in questo senso, i primi testimoni della teologia del primato romano, in K. SCHATZ, *Der päpstliche Primat. Seine Geschichte von den Ursprüngen bis zur Gegenwart* (Würzburg 1990) 19-30. Infine, non bisogna dimenticare le conseguenze giuridiche degli insegnamenti del magistero ordinario, anche quando non sono formulate con linguaggio canonico. Cf. S. GIOVANNI PAOLO II, *Discorso alla Rota Romana* (29/01/2005) 6, citato espressamente da BENEDETTO XVI, *Discorso alla Rota Romana* (26/01/2008) 8.

<sup>48</sup> «Un'interpretazione autentica dei testi conciliari può essere fatta soltanto dallo stesso magistero della Chiesa. Perciò nel lavoro teologico d'interpretazione dei passi che nei testi conciliari suscitino interrogativi o sembrano presentare difficoltà, è innanzitutto doveroso tener conto del senso in cui i successivi interventi magisteriali hanno inteso tali passi. Comunque, rimangono legittimi spazi di libertà teologica per spiegare in un modo o in un altro la non contraddizione con la tradizione di alcune formulazioni presenti nei testi conciliari e, perciò, di spiegare il significato stesso di alcune espressioni contenute in quei passi». F. OCÁRIZ, *Sull'adesione al Concilio Vaticano II*, «L'Osservatore Romano» (2/12/2011) 6.

<sup>49</sup> «Soltanto la *Schola Theologorum* è in grado di valutare la forza dei pronunciamenti papali e conciliari, mentre la loro esatta interpretazione è opera del tempo»: J.H. NEWMAN, *Lettera al duca di Norfolk* (Milano 1999) 120-121.

successivo alla sua celebrazione<sup>50</sup> presenta poi un particolare interesse in ragione delle accortezze adottate per garantire una interpretazione letterale dei deliberati dell'assemblea conciliare.<sup>51</sup>

Queste brevi considerazioni sul fenomeno della recezione aprono la porta ad una ulteriore comprensione della dottrina del Concilio di Trento sulla indissolubilità e sul suo valore dottrinale. Consentono, inoltre, di concentrare legittimamente lo studio sulla recezione della dottrina da parte del magistero, per il suo valore privilegiato. Al contempo giustificano la limitazione della nostra analisi ad un periodo ristretto, senza che sia necessario estendere il nostro studio fino a tempi recenti.

Può essere assunta come ragionevole termine finale della nostra ricerca la decade centrale del XVII secolo (1650-60); cento anni è un periodo sufficiente per studiare la prima recezione del Concilio. Occorre poi aggiungere che nell'anzidetto periodo furono pubblicati studi storici sul Concilio di Trento che esercitarono un influsso determinante sulla recezione posteriore,<sup>52</sup> e che alcuni di essi ruppero l'unanimità (teologica e canonica) nel considerare la portata dogmatica dell'indissolubilità del matrimonio<sup>53</sup> (anche se è bene avvertire che, in ogni caso, tale rottura non ebbe influssi sull'insegnamento del magistero, per il quale la recezione del disposto tridentino fu assolutamente continua e senza incertezze<sup>54</sup>).

<sup>50</sup> La distinzione fra una recezione iniziale – *Frührezeption* – e una recezione matura o piena – *Vollrezeption* – fu coniata da Wieacker. La prima è propria di un periodo di gestazione. Cf. i riferimenti in VENUTO, *La recezione*, 26-27. Per una elaborata considerazione delle questioni storiche e teologiche che devono essere tenute presenti nello stabilire una periodizzazione, si cf. G. ROUTHIER, *La réception d'un concile* (Paris 1993) 71-114.

<sup>51</sup> Sulle misure adottate da Pio IV per garantire l'applicazione letterale di Trento, cf. C. FANTAPPIÈ, *Storia del diritto canonico e delle istituzioni della Chiesa* (Bologna 2011) 177 y 182. Per tale ragione, le cautele espresse da J. Ratzinger sui primi anni successivi al Concilio Vaticano II, che lo indussero ad affermare nel 1975 che la vera recezione del Concilio stava per iniziare (vedi i riferimenti in ROUTHIER, *La réception*, 78 e nt. 34), non sono applicabili a questo caso. Quanto poi al differente inizio della recezione del Tridentino nei vari paesi in ragione dell'*exequatur regio*, esso non riguarda l'oggetto del presente studio, che si limita alla recezione magisteriale.

<sup>52</sup> Così lo considera Metz con riguardo alla pubblicazione della *Istoria del Concilio di Trento* di Pietro Sforza Pallavicino nel 1656-1657: «il donna lieu à réflexion aux théologiens et aux canonistes au sujet de la valeur dogmatique du canon du concile de Trente relatif à l'indissolubilité. En fait, il divisa les esprits: le caractère dogmatique admis pratiquement sans contestation jusque-là fut mis en question»: R. METZ, *Dissolubilité du mariage dans l'Église catholique du concile de Trente (exclu) à la veille de Vatican II (1564-1959)*, «Revue de Droit Canonique» 38 (1988) 100-133, in particolare 112-113.

<sup>53</sup> Per un'analisi delle divergenti posizioni nei diversi autori dell'epoca immediatamente successiva, cf. BRESSAN, *Il canone*, 255-284.

<sup>54</sup> Cf. un elenco dei documenti pontifici che si pronunciano in tal senso in METZ, *Dissolubilité*, 104-110. Forse la testimonianza più significativa di questa continuità – molto più vicina del periodo preso in considerazione – è quella di Pio XI: «E qui deve pur essere ricordato il

b. *La prima recezione magisteriale del can. 7*

Alla questione trattata in questo paragrafo può darsi una risposta attraverso l'analisi di quattro questioni complementari. La prima concerne il contenuto della professione di fede di Pio IV, se e in quanto si possa considerare una formulazione attualizzata della fede della Chiesa dopo l'assemblea conciliare; la seconda riguarda l'evoluzione del contenuto delle professioni di fede nel secolo successivo; la terza concerne lo studio delle diverse disposizioni emanate dai papi in relazione alla prassi matrimoniale delle Chiese orientali e, più in generale, lo studio delle interpretazioni dei canoni conciliari date dalle congregazioni romane e dalla prassi della Curia; l'ultima tocca la riflessione sulla presentazione del sacramento del matrimonio contenuta nel catechismo per i parroci voluto da san Pio V. Queste questioni possono essere tutte conglobate nello studio della recezione da parte della suprema autorità della Chiesa e, quasi tutte, nell'esercizio della sua funzione magisteriale. Esse saranno qui presentate suddividendole da una parte tra i problemi derivanti dalla prassi orientale e, dall'altra, tra quelli concernenti la trasmissione sicura della fede.

a) *La Chiesa tridentina e la prassi matrimoniale degli orientali*

Il fallimento dell'unione sancita a Firenze non interruppe i contatti tra la Chiesa cattolica e le varie Chiese orientali; contatti che, benché non riuscissero a ricomporre globalmente l'unità, diedero luogo ad unioni parziali. Sorsero così numerose Chiese orientali che recuperarono l'unione con Roma attraverso l'accettazione delle "formule di unione". Tale unione esigeva sempre la professione di fede della Chiesa cattolica così come veniva loro presentata, anche se consentiva di conservare i propri riti e le tradizioni meramente disciplinari.

La prima professione di fede usata per le "formule di unione" fu quella espressa da Pio IV a conclusione del Concilio di Trento. Per il matrimonio essa faceva un unico riferimento al suo carattere sacramentale, in quanto settimo sacramento della Nuova Alleanza (richiedendo beninteso la professione di fede in tutto ciò che era altrimenti insegnato dal Concilio di Trento<sup>55</sup>).

solenne giudizio con il quale il Concilio Tridentino condannò tali insanie di anatema. (...) Se la Chiesa non errò né erra in questa sua dottrina, e perciò è del tutto certo che il vincolo del matrimonio non può essere sciolto neppure per l'adulterio, ne segue con evidenza che molto minor valore hanno tutti gli altri motivi di divorzio, di molto più deboli, che sogliono o possono allegarsi, e quindi non è da farne alcun conto»: Pio XI, En. *Casti connubii* (31/12/1930) 33.

<sup>55</sup> «Profiteor quoque septem esse vere et proprie sacramenta Novae Legis:...»; e, alla fine: «cetera item omnia a sacris canonibus et oecumenicis Conciliis, ac precipue a sacro-

Tale sintetico insegnamento sul matrimonio rimase nelle prime professioni di fede elaborate per certificare le distinte unioni, il cui tenore è assai simile a quella di Pio IV.<sup>56</sup>

Una notevole modifica si ebbe, tuttavia, nel pontificato di Urbano VIII, che sollecitò nel 1633 la redazione di una nuova formula di fede più breve della precedente. Sorprendentemente però l'adozione del criterio della brevità non impedì che il capitolo sul sacramento del matrimonio venisse ampliato, richiedendosi ora non soltanto la fede sul suo carattere sacramentale, ma anche sulla assoluta indissolubilità del matrimonio, con esplicito riferimento all'adulterio, all'eresia e, in modo generico, alle altre cause;<sup>57</sup> e tra le fonti richiamate furono inclusi i concili di Firenze e di Trento.

Siffatte esplicitazioni sembrano motivate per un verso dalla estesa prassi divorzista, presente fra gli orientali, testimoniata dai missionari, e, per un altro verso, dalla opposta prassi vigente a Roma, fermamente contraria al divorzio per qualsiasi ragione.

Questa prassi romana era stata accolta nell'Istruzione *Sanctissimus* di papa Clemente VIII. Emanata nel 1595, l'Istruzione era diretta ai vescovi italiani, ai quali era richiesto, fra le altre cose, che non tollerassero più il divorzio fra i loro fedeli greci e che dichiarassero nulle le unioni conseguenti. La *ratio* di tale disposizione era presentata come applicazione della dottrina tridentina.<sup>58</sup>

In ultimo, la prassi sia della Congregazione di *Propaganda Fide*, competente per le Chiese orientali, sia delle altre Congregazioni (Sant'Uffizio, del Concilio), rende palese l'inammissibilità di nuove nozze per qualsiasi motivo, dopo la separazione dei coniugi.<sup>59</sup>

sancta Tridentina Synodo, tradita, definita ac declarata, indubitanter recipio atque profitto», in H. DENZINGER, P. HÜNERMANN, *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum* (Barcelona 1999) 1864 e 1869, rispettivamente.

<sup>56</sup> Cf. su di esse tutte, BRESSAN, *Il divorzio*, 127-141.

<sup>57</sup> «Item Sacramenti matrimonii vinculum indissolubile esse, et quamvis propter adulterium, haeresim, aut alias causas inter coniuges thori et cohabitationis separatio fieri potest, non tamen illis aliud matrimonium contrahere fas esse». Cit. in *ibid.*, 143 con la modifica segnalata nella nt. 73.

<sup>58</sup> «Matrimonia inter coniuges Graecos dirimi, seu divortia quoad vinculum fieri nullo modo permittant, aut patiantur, et si quia de facto processerunt, nulla, et irrita declarent». CLEMENS VIII, Instr. *Sanctissimus* (31/08/1595), in *Codicis Iuris Canonici Fontes*, edited by P. Gasparri, I. Serédi, vol. 1 (Tipografia Vaticana, Roma 1926) 343-346, in particolare 345.

<sup>59</sup> Una presentazione commentata di molti di tali casi in BRESSAN, *Il divorzio*, 159-196. Le interpretazioni della S. C. del Concilio – unico organo competente per l'interpretazione dei documenti del Concilio di Trento – sono raccolte nel *Thesaurus resolutionum Sacrae Congregationis Concilii*, opera monumentale iniziata da Prospero Lambertini (futuro Benedetto XIV) nel primo terzo del secolo XVIII. Su tale opera, cf. J. BOSCH CARRERA, *La Sagrada Congregación del Concilio y el Thesaurus resolutionum Sacrae Congregationis Concilii*, «Cuadernos Doctorales» 19 (2002) 15-79. Una sintesi di grande importanza per la sua diffusa utilizzazio-

L'indirizzo adottato dalla recezione del magistero può certo essere stata condizionata dal cambio di prospettiva nelle relazioni con le Chiese orientali.<sup>60</sup> In effetti, per una serie di processi storici – che possono essere qualificati, sia pure con cautela, come frutto di un processo di confessionalizzazione – la Chiesa cattolica distinse via via sempre meno tra unione dottrinale e diversità disciplinare. Ne è buona prova la parziale latinizzazione delle liturgie orientali. E tuttavia a me non sembra che questa sia la migliore spiegazione della concreta recezione della dottrina del concilio di Trento. Di fatto, è preferibile pensare che la minore importanza concessa alla sensibilità orientale consentì di applicare letteralmente ciò che il Concilio tridentino considerava una questione dottrinale con conseguenze pratiche: l'indissolubilità assoluta del matrimonio rato e consumato. Non siamo dunque, in questo caso, in presenza di una mancanza di sensibilità verso le differenti pratiche, ma di fronte alla decisione di portare fino in fondo con rigore i contenuti dottrinali espressi dal Concilio, di modo che l'unione nella fede fosse autentica e profonda.

Ritengo che questa interpretazione trovi ulteriore fondamento nella concreta elaborazione di testi volti ad assicurare l'applicazione del Concilio di Trento.

#### b) Il Catechismo romano

Proprio per il suo carattere riformista, il Concilio di Trento attribuì una singolare importanza all'adeguata formazione dei cristiani, sacerdoti e laici. Per questo, fin dal primo periodo conciliare, si vide la necessità di elaborare strumenti che rendessero attuabile il desiderio di avere un popolo cristiano ben istruito. Frutto principale di tale desiderio è il Catechismo per parroci, pubblicato da san Pio V nel 1566.<sup>61</sup>

Il Catechismo dedica al sacramento del matrimonio il capitolo ottavo del-

ne è *Canones et decreta Concilii Tridentini ex editione romana a. 1834 repetiti. Accedunt S. Congr. Card. Conc. Trid. Interpretum ex ipso resolutionum thesaurus*: ed. J. DE ANDREA (Napoli 1859). Con riguardo al c. 7 sul matrimonio sono incluse alcune risoluzioni circa la separazione (non scioglimento) a causa della professione di voti (pp. 289-290); il che è assai significativo se si tiene presente l'abbondante prassi in materia di scioglimento del matrimonio rato e non consumato e di applicazione del privilegio *in favorem fidei* (pp. 280-289).

<sup>60</sup> Cf. PERI, *Orientalis varietas*, 111-141.

<sup>61</sup> Per la genesi, le fonti e la tradizione testuale, vedasi P. RODRÍGUEZ, R. LANZETTI, *El Catecismo romano: fuentes e historia del texto y de la redacción* (Pamplona 1982). L'edizione da me utilizzata è: *Catecismo según el decreto del Concilio de Trento mandado publicar por San Pío V*: ed. latina de S. C. de Propaganda Fide (Roma 1886), trad. e note di A. Machuca Díez (Madrid 1972) (ed. italiana: *Catechismo del Concilio di Trento*, 1961, da cui le successive citazioni). Citerò testualmente a piè di pagina soltanto ciò che si riferisce al divorzio. Per il resto si rinvia alla lettura del testo, che occupa le pagine 379-399 dell'ed. it.

la seconda parte, dividendolo in trentaquattro questioni. Per il nostro studio risultano chiarificatrici alcune caratteristiche della sua esposizione.

In primo luogo, la stretta dipendenza dalla interpretazione tradizionale dei principali testi biblici, seguita dal catechismo. Così, in Genesi si ritrova il fondamento del carattere naturale del matrimonio e delle sue proprietà essenziali; di queste ultime, l'indissolubilità è rafforzata dall'insegnamento di Cristo e, nel caso del matrimonio sacramento, dalla dottrina di san Paolo espressa nella Lettera agli Efesini.

V'è dunque la chiara affermazione dell'esistenza del matrimonio naturale, con le stesse proprietà di quello sacramentale. Di fatto, la venuta di Cristo permette di conoscere il vero matrimonio che era rimasto offuscato nei vari modelli culturali ed anche nell'Antica Alleanza per la durezza del cuore umano. La relazione fra il matrimonio delle origini (naturale) e il matrimonio sacramentale va intesa nel senso che in quest'ultimo si ha un irrobustimento delle sue proprietà essenziali, congiunto, beninteso, con il conferimento della specifica grazia sacramentale.

Quando il Catechismo si riferisce all'indissolubilità, richiama espressamente il Concilio di Trento,<sup>62</sup> e si serve principalmente di due argomenti: la proibizione della poligamia (che comprende l'unione successiva di coniugi fin quando l'altro è vivente) e il significato del matrimonio sacramento,<sup>63</sup> che manifesta l'unione di Cristo con la Chiesa. Con riguardo al primo argomento, si esclude esplicitamente il divorzio in caso di adulterio del coniuge.<sup>64</sup>

Infine il Catechismo, facendo eco alle eventuali critiche sorgenti dalle difficoltà proprie di una vita matrimoniale così intesa, si sforza di mostrare i vantaggi che derivano dall'abbracciare siffatti insegnamenti.

#### CONCLUSIONE

Desiderio di ogni storico è trovare con la sua ricerca il cammino adeguato nel labirinto degli avvenimenti passati se non per chiarire in maniera definitiva, almeno per illuminare un po' meglio questioni che non cessano di riguardare il presente.

Lo studio qui condotto dà la chiave per la comprensione corretta degli insegnamenti del Concilio di Trento sulla indissolubilità del matrimonio; una

<sup>62</sup> «Dio non solo istituì il matrimonio, ma, come dichiara il S. Concilio Tridentino, vi aggiunge ancora un modo perpetuo e indissolubile. Il Salvatore ha detto infatti: "Non divide l'uomo quel che Dio ha congiunto"» *Catechismo*, cit., II. 8. 11. (p. 384-385).

<sup>63</sup> Cf. *Catechismo* II. 8. 19. (pp. 390-391) e II. 8. 25 (p. 394-395).

<sup>64</sup> Cf. *Catechismo* II. 8. 19. (p. 390). Anche *ibid.* II. 8. 20. (p. 391): «Dunque è chiarissimo (dopo aver citato Mc 10, 11) che per nessun motivo, se non per morte, il vincolo coniugale può essere spezzato».

comprensione che può aversi se quegli insegnamenti vengono interpretati in senso dottrinale e in continuità con la precedente riflessione in materia. Questa era costruita principalmente attorno alla costituzione del vincolo e al suo rilievo sacramentale, che conferiva al vincolo coniugale una assoluta indissolubilità. Per tale ragione, qualsiasi circostanza, per grave che fosse, intervenuta posteriormente alla costituzione del vincolo sacramentale, non toccava la proprietà dell'indissolubilità.

La precisazione di questa dottrina avvenne principalmente attraverso le riflessioni sulla specificità del matrimonio sacramento rispetto al matrimonio delle origini e sul rilievo da riconoscere alla consumazione nella formazione del vincolo matrimoniale. La differenza fra i due tipi di matrimonio fu intesa (benché non solamente) in chiave di rafforzamento dell'indissolubilità, così ponendo le premesse del privilegio *in favorem fidei*. Per quanto riguarda la costituzione del vincolo, la netta affermazione della dottrina consensualista non impedì che si continuasse a riconoscere alla consumazione taluni effetti giuridici; in tal modo fu giustificata la prassi dello scioglimento dei matrimoni rati ma non consumati. La fissazione completa della dottrina matrimoniale della Chiesa può farsi risalire al 1234, anno della promulgazione del *Liber Extra* di Gregorio IX.

Di tutti questi aspetti che connotano la dottrina tradizionale, nel Concilio di Trento venne messa in discussione l'indissolubilità assoluta del matrimonio sacramento in determinati casi (di fatto, principalmente e quasi esclusivamente, in caso di adulterio); e ciò per la contestazione avanzata al riguardo dai riformatori protestanti, e per l'attenzione che si riteneva di dover riservare alla diversa prassi adottata in materia dalle Chiese orientali, la cui breve unione con la Chiesa cattolica dopo il concilio di Firenze sembrava sopravvivere malconcia in alcuni territori appartenenti a repubbliche cattoliche. L'insegnamento della Chiesa sul privilegio *in favorem fidei* e sulla dissoluzione dei matrimoni rati e consumati non fu oggetto di particolare riflessione da parte del Concilio tridentino, che si limitò a recepire al riguardo la dottrina antecedente (solo riaffermando con forza la legittimità dello scioglimento del matrimonio *ratum tantum* per la professione di voti solenni da parte dei coniugi).

Nel corso del dibattito conciliare furono prese in considerazione sia le difficoltà nascenti dai testi biblici sia le diverse letture patristiche e soprattutto disciplinari che sembravano divergere dalla tradizionale dottrina dell'indissolubilità. Furono altresì poste in evidenza le ragioni prudenziali che consigliavano una lettura non rigida della dottrina della Chiesa.

Per tali ragioni la formulazione finale del canone 7 è complessa; conferma, tuttavia, la soluzione accolta dalle sintesi medievali per i testi che potevano presentare difficoltà in materia. Tale soluzione non solo si inquadra tra i pronunciamenti dottrinali del Concilio tridentino, ma, per l'esplicito

riferimento al fondamento biblico del suo insegnamento, conferma indirettamente l'interpretazione ecclesiale dei testi più difficili favorevole all'indissolubilità.

Il carattere dottrinale del canone 7 dà ragione della sua recezione: in concreto l'inclusione dell'indissolubilità assoluta del matrimonio in una professione di fede, e la decisione, permanente nel tempo senza eccezione, di non consentire una prassi contraria ai cristiani orientali in comunione con Roma. Il presente studio ritiene di avere dimostrato le difficoltà che nella ricerca di precedenti storici incontrerebbe una ipotesi di lavoro che intendesse mettere insieme la chiarezza dottrinale acquisita su questo aspetto della vita cristiana con una prassi comportamentale ad essa contraria.

Infine, la limpida consapevolezza dottrinale sull'assoluta indissolubilità del matrimonio rato e consumato può oggi essere qualificata come verità *de fide tenenda*. Questa qualifica manifesta la maturità nell'intelligenza della fede riguardo a tale verità, una maturità che è anche frutto del processo storico descritto. Per queste ragioni, l'indissolubilità del matrimonio fa parte integrante del "vangelo della famiglia", e la sua adeguata presentazione rappresenta un luminoso punto di partenza per le riflessioni sulle sfide che deve affrontare la generazione presente.

# PRESUPPOSTI ORGANIZZATIVI DELLA RIFORMA DELLA CURIA ROMANA

JUAN IGNACIO ARRIETA

ABSTRACT: Il testo tratta di alcune premesse ecclesiologicalhe, di organizzazione e di ordine giuridico-canonico che occorre ponderare, qualunque sia il tipo di opzione che deciderà il Legislatore per riformare la Curia romana a partire dal modello basato sulla cost. ap. *Pastor Bonus* che, al presente, continua ad avere validità giuridica ed ecclesiologicala come impianto generale. Dalle premesse considerate seguono, poi, concrete indicazioni organizzative e giuridiche: il modo tecnico di tradurre nell'organizzazione e nel lavoro i postulati della "communio ecclesiarum" e della "sinodalità", le forme per realizzare il coordinamento e la spontanea cooperazione tra i dicasteri, le formule per rispettare le competenze affidate a ciascuno, le possibilità e i limiti dell'accorpamento di Dicasteri, ecc. Le richieste di decentramento vanno valutare con realismo, tenendo conto delle effettive possibilità di ciascun episcopato, poiché spesso la presente situazione non è conseguenza di accentramenti, bensì di esigenze di supplenza. Le principali disfunzioni della Curia, tuttavia, trovano piuttosto spiegazione nei "metodi di lavoro" e nell'insufficiente autocontrollo dei Dicasteri di maggior rilevanza. Perciò, gli obiettivi della riforma dovrebbero puntare principalmente agli atteggiamenti personali di chi vi lavora e alle metodologie di lavoro collegiali, aperte e collaborative. Di conseguenza, il modo effettivo di corrispondere ai

ABSTRACT: The text addresses some ecclesiological premises, organization and juridical-canonical principles that must be considered no matter what kind of option the Legislator will decide upon in order to reform the Roman Curia, starting from the model based upon the Apostolic Constitution *Pastor Bonus* which, at this present time, continues to have juridical and ecclesiological validity as the general framework. From the considered premises then follow concrete organizational and juridical directions: the technical means to translate the postulates of "communio ecclesiarum" and "synodality" into organization and work; the ways of achieving coordination and spontaneous cooperation among dicasteries; the formulas to respect the competences entrusted to each; the possibilities and limitations of the grouping together of dicasteries, etc. Demands for decentralization are evaluated realistically, taking into account the effective possibilities of each episcopate, since often the present situation is not a consequence of centralization but rather of needs for substitution. The main dysfunctions of the Curia, however, found explanations rather in the "working methods" and the insufficient self-monitoring of more significant dicasteries. Therefore, the objectives of the reform should aim primarily at the personal attitudes of those who work there and at the collegial, open and

postulati di “collegialità” non è tanto il ricorso a organismi collegiali internazionali di rappresentanza, bensì lo stabilimento di adeguate procedure amministrative da seguire nella formazione dei provvedimenti che, assieme al dovuto controllo, consentano l'intervento dei Pastori diocesani e dei Dicasteri competenti.

PAROLE CHIAVE: Curia Romana, Sinodalità, Coordinamento, Collegialità.

collaborative methodologies of work. Consequently, the effective way to meet to the postulates of “collegiality” is not so much the recourse to international collegial bodies of representation, but rather the establishment of appropriate administrative procedures to be followed in the line-up of measures which, together with due monitoring, enable the involvement of diocesan Pastors and competent dicasteries.

KEY WORDS: Roman Curia, Synodality, Coordination, Collegiality.

SOMMARIO: 1. L'organizzazione della Curia Romana da riformare: il punto di partenza. 2. Le richieste di riforma della Curia Romana. – 3. Presupposti generali della riforma della Curia Romana. a) Rispecchiare l'immagine di Chiesa come comunione ed esigenze di sinodalità. b) Immagine della Chiesa come società primaria. c) L'accorpamento di organismi e i suoi limiti. d) I metodi di gestione nella Curia: coordinamento e lavoro in équipe. e) Sulla condizione del personale addetto. f) Il rapporto con altri Istituti ed in particolare il ruolo del Sinodo dei Vescovi. g) Il progressivo collegamento tra Curia Romana e Stato della Città del Vaticano. – 4. Limiti organizzativi dell'immanenza. – 5. Conclusione.

LA necessità di riformare la Curia Romana pare sia stato uno degli argomenti ricorrenti nelle Congregazioni Generali che precedettero il Conclave di febbraio 2013. Probabilmente la commozione provocata dallo straordinario evento della rinuncia di Papa Benedetto,<sup>1</sup> *in primis*, e le vicende riguardanti la Curia, che nei precedenti mesi avevano ricevuto ampia risonanza mediatica, polarizzarono l'attenzione delle riunioni dei Cardinali, facendone un obiettivo ampiamente condiviso.

In ogni caso, una volta eletto, Papa Francesco assunse come proprio tale compito,<sup>2</sup> ed una delle sue prime iniziative di governo è stata proprio l'istituzione di un Consiglio di Cardinali – formalizzata alcuni mesi dopo<sup>3</sup> – per affiancarlo in questa ed in altre eventuali riforme da introdurre nella Chiesa. La riforma della Curia Romana appare così come un obiettivo del Pontefice, collegialmente sostenuto da un importante settore dell'episcopato e, in par-

<sup>1</sup> Cfr. BENEDETTO XVI, *Declaratio* dell'11 febbraio 2013, «AAS» 105 (2013) 240-241.

<sup>2</sup> La generale convergenza di pareri al riguardo e il fatto che il Sommo Pontefice voglia fare propri tali auspici, non sfiora minimamente, com'è evidente, quanto prescrive il n. 82 della cost. ap. *Universi Dominici gregis*, del 22 febbraio 1996, «AAS» 88 (1996) 305-343.

<sup>3</sup> Cfr. FRANCESCO, chir. *Tra i suggerimenti*, del 28 settembre 2013, «AAS» 105 (2013) 875-876.

ticolar modo, dal collegio di ecclesiastici che la Chiesa pone come immediati collaboratori e consiglieri dell'Ufficio Primaziale.<sup>4</sup>

Nel presente lavoro, però, più che delle riforme che stanno per realizzarsi, si tratterà di alcuni presupposti e premesse ecclesiologiche, di organizzazione e di ordine giuridico-canonico che occorrerà ponderare, qualunque sia il genere di opzioni che il Legislatore deciderà poi di seguire. Con tale scopo, dunque, consideriamo per primo il punto di partenza di queste riforme, fissato al presente<sup>5</sup> dalla costituzione apostolica *Pastor Bonus* con le modifiche strutturali e di competenze successivamente introdotte, anche nel presente pontificato.

#### 1. L'ORGANIZZAZIONE DELLA CURIA ROMANA DA RIFORMARE: IL PUNTO DI PARTENZA

Nella costituzione apostolica *Pastor Bonus*, che succedette alla *Regimini Ecclesiae universae*, promulgata da Paolo VI nel 1967, confluirono due indipendenti linee di lavoro che per anni avevano progredito in parallelo con grande tenacia e ampio confronto ecclesiale. La prima linea era formata dagli studi delle successive Commissioni che si occuparono propriamente di rivedere la *Regimini Ecclesiae universae* fino alla promulgazione della *Pastor Bonus* nel 1988. C'era, sin dall'inizio, il convincimento che la *Regimini*, pubblicata solo due anni dopo la conclusione del Vaticano II, fosse in realtà una norma provvisoria, necessaria per avviare le riforme conciliari in tutta la Chiesa, assicurandone la regia centrale, che però non poté avere materialmente il tempo di cogliere in pienezza i frutti maturi della dottrina conciliare.<sup>6</sup> Questo spiega il fatto che la prima delle Commissioni per rivedere la costituzione sia stata insediata dal Papa nel 1972, a solo cinque anni dalla sua promulgazione.<sup>7</sup>

Convergente con questa prima linea di lavoro, durante gli stessi anni, andò avanti l'altro più generale impegno della revisione del Codice di Diritto

<sup>4</sup> Cfr. cann. 349-359 CIC; C. CARDIA, voce "Cardenal", in *Diccionario General de Derecho Canonico*, (J. Otaduy, A. Viana, J. Sedano dir.) I (di seguito DGDC), Pamplona, 2012 pp. 852-855, J.I. ARRIETA, voce "Cardinali" in *Dizionario di Ecclesiologia*, edited by G. Calabrese, Ph. Goyret, O.F. Piazza, Roma, 2010, pp. 101-108.

<sup>5</sup> Dell'argomento in generale si è sempre occupata la dottrina. Sulla principale bibliografia, vedi ad es. quella citata in J.I. ARRIETA, voce "Curia romana", in DGDC II, cit., pp. 836-844; ID., voce "Curia Romana" in *Dizionario di Ecclesiologia*, cit., pp. 394-403. Per lo studio sistematico, si veda anche il capitolo XII, "La Curia Romana", del mio volume *Diritto dell'Organizzazione ecclesiastica*, Milano 1997, pp. 299-328, nonché *Funzione pubblica e attività di governo nell'organizzazione centrale della Chiesa: il Regolamento generale della curia romana*, «Ius Ecclesiae» 4 (1992) pp. 585-613.

<sup>6</sup> Cfr. GIOVANNI PAOLO II, cost. ap. *Pastor Bonus*, proemio, n. 5, del 28 giugno 1988, «AAS» 80 (1988) 841-930, in seguito PB.

<sup>7</sup> Vedi su questo il mio studio dell'epoca *La reforma de la Curia Romana. Comentario a la Constitución apostólica "Pastor Bonus"*, «Ius Canonicum» 57, 1989, pp. 185-204.

Canonico del 1917. Si trattava di un compito differente, che però completava il primo con gli elementi che mancavano alla *Regimini*, poiché riuscì a delineare la cornice dell'intero ordinamento, lavorando addirittura ad un obiettivo ancor più ardito dal punto di vista ecclesiale, qual era l'elaborazione d'una *Lex Fundamentalis Ecclesiae*.<sup>8</sup> Nella disciplina del nuovo Codice di Diritto Canonico si cercava di identificare, tra l'altro, quali fossero le competenze giuridiche rispettive delle due istanze episcopali sulle quali regge il governo della Chiesa: l'autorità diocesana e quella del vescovo di Roma, punto critico per stabilire le competenze della Curia Romana. Perciò, una volta fissati i giusti equilibri tra i due piani del governo episcopale della Chiesa, promulgato il Codice latino nel 1983 e quasi ultimato quello delle Chiese orientali, divenne finalmente possibile emanare la costituzione apostolica *Pastor Bonus*.

L'organizzazione della *Pastor Bonus* risulta, dunque, da tale duplice lavoro. Mentre la struttura della Curia e la distribuzione di competenze dei Dicasteri procede dai criteri seguiti nelle varie Commissioni di riforma della *Regimini*, il contenuto materiale delle competenze della Curia deriva, invece, dai lavori di preparazione del Codice, che, a loro volta, si erano avvalsi dell'esperienza ricavata dalla legislazione provvisoria e *ad experimentum* degli anni del post-concilio.<sup>9</sup>

In un caso e nell'altro, comunque, c'era stato anche un reiterato confronto con l'episcopato mondiale e le Conferenze Episcopali, e varie serrate sedute del Collegio dei Cardinali convocato all'uopo. Così risulta dal *proemio* della cost. ap. *Sacrae disciplinae leges* e da quello della cost. ap. *Pastor Bonus*, due testi che non hanno perso attualità teologica né giuridica, in cui si rende onore allo sforzo collegiale che c'è dietro a questi due atti pontifici, probabilmente superato solo dalle riunioni del Concilio stesso.<sup>10</sup>

Lasciando da parte altri cambiamenti,<sup>11</sup> una delle principali novità orga-

<sup>8</sup> In proposito, vedi D. CENALMOR, *La Ley Fundamental de la Iglesia. Historia y análisis de un proyecto legislativo*, Pamplona, 1991.

<sup>9</sup> Un'analisi di questo lavoro può trovarsi nel mio studio *El Pontificio Consejo para los Textos Legislativos a 25 años del CIC y 20 años de la Pastor Bonus*, in *Instituciones básicas interaccionales y zonas conflictivas de Derecho canónico y Derecho eclesiástico*, C. Guzmán y R. Rodríguez Cachón (coord.) Madrid, 2008, pp. 29-49.

<sup>10</sup> Perciò, promulgando il Codice, Giovanni Paolo II poté dirsi «consapevole che questo atto è espressione dell'autorità pontificia», aggiungendo però subito di essere «parimenti consapevole che questo Codice, nel suo oggettivo contenuto, rispecchia la sollecitudine collegiale per la Chiesa di tutti i miei fratelli nell'episcopato» (GIOVANNI PAOLO II, cost. ap. *Sacrae disciplinae legis, proemio*, 25 gennaio 1983).

<sup>11</sup> Di recente, vedi lo studio di S. AUMENTA, *L'indole pastorale della Curia Romana*, «Ius Ecclesiae» 25, 2013, pp. 685-708, con precise osservazioni sulla novità della *Pastor Bonus* rispetto della costituzione paolina. Per le prospettive di evoluzione futura, vedi S. ROSSANO, *Brevissimi cenni circa la Cost. Ap. "Pastor Bonus" e possibili prospettive future*, «Iura Orientalia», x (2014) pp. 121-134.

nizzative della *Pastor Bonus* consistette nello strutturare i Pontifici Consigli<sup>12</sup> come nuovo “tipo” di Dicastero con funzioni di “promozione pastorale”, seguendo iniziative avviate ai tempi del Vaticano II ed incrementate da Giovanni Paolo II nella prima parte del proprio pontificato, spesso rendendo autonome sezioni specializzate di altri Dicasteri già esistenti. La Segreteria di Stato, nel contempo, mantenne con la *Pastor Bonus* la sua posizione centrale nel funzionamento dell’intera struttura, rinforzata anche con la soppressione del Consiglio per gli Affari pubblici della Chiesa, che addirittura era menzionato nei canoni del Codice appena promulgato.<sup>13</sup>

Questi sarebbero, in sintesi, il percorso di formazione ed il risultato organizzativo della costituzione apostolica *Pastor Bonus* promulgata nel 1988. D’allora in poi la struttura della Curia Romana si è modificata in varie occasioni,<sup>14</sup> ma il numero dei Dicasteri è rimasto immutato, poiché la soppressione nel 1993 del Pontificio Consiglio per il Dialogo per i non credenti<sup>15</sup> è stata “ricuperata” poi da Benedetto XVI nel 2010 con la creazione di un nuovo Consiglio per la promozione della Nuova Evangelizzazione.<sup>16</sup> Altre Commissioni<sup>17</sup> hanno subito accorpamenti durante i pontificati di Giovanni Paolo II e di Benedetto XVI e vi sono stati anche diversi trasferimenti di competenze tra Dicasteri,<sup>18</sup> modificando a volte il loro status iniziale, ed aggiungendo talvolta agli originari compiti di “promozione pastorale” di alcuni Pontifici Consigli l’esercizio vero e proprio di potestà di governo in ambiti

<sup>12</sup> Cfr. T. MAURO, *I Consigli: finalità, organizzazione e natura*, in *La curia romana nella Cost. ap. “Pastor Bonus”*, a cura di P.A. Bonnet, C. Gullo, Città del Vaticano 1990, 431-442; J.I. ARIETA, *Consejos Pontificios*, in *DGDC II*, cit., pp. 616-618.

<sup>13</sup> Cfr. can. 361 CIC.

<sup>14</sup> Su queste riforme cfr. L. SABARESE, *Curia romana semper reformanda. Recenti variazioni nelle competenze di alcuni dicasteri*, «Ephemerides Iuris Canonici», 53 (2013) pp. 427-453; L. LORUSSO, *Le modifiche di Benedetto XVI alla Cost. Ap. “Pastor Bonus”*, «Iura Orientalia», x (2014) pp. 67-83.

<sup>15</sup> Il *motu proprio Inde a pontificatus*, del 25 marzo 1993, «AAS» 85 (1993) 549-552, sopprime il Pontificio Consiglio per il Dialogo con i non Credenti (artt. 163-165 PB), affidando le sue funzioni al Pontificio Consiglio per la Cultura (artt. 166-168 PB).

<sup>16</sup> Cfr. *motu proprio Ubicumque et semper*, del 31 settembre 2010, «AAS» 102 (2010) 788-792.

<sup>17</sup> Il *motu proprio Inde a pontificatus*, trasformò anche e mutò il nome della Pontificia Commissione per la conservazione del patrimonio artistico e storico (artt. 99-104 PB) in Pontificia Commissione per i Beni Culturali della Chiesa legata al Pontificio Consiglio per la Cultura, e poi definitivamente soppressa col *motu proprio Pulchritudinis fidei*, del 30 luglio 2012, «AAS» 104 (2012) 631-632 che assegnò direttamente le sue funzioni al Consiglio per la Cultura. Inoltre, la struttura e dipendenza della Pontificia Commissione *Ecclesia Dei* è stata ugualmente modificata col *motu proprio Ecclesiae unitatem* del 2 luglio 2009, «AAS» 101 (2009) 710-711.

<sup>18</sup> Il *motu proprio Quaerit semper*, del 30.VIII.2011, «AAS» 103 (2011) 569-571, trasferì ad un nuovo Ufficio amministrativo istituito presso la Rota Romana le competenze sulla dispensa *super rato* (art. 67 PB) e sulle cause di invalidità dell’ordinazione (art. 68 PB). Il *motu proprio Ministrorum institutio*, del 16.I.2013, «AAS» 105 (2013) 130-135, affidò alla Congregazione per il Clero le competenze sui Seminari, modificando gli artt. 93, 94 e 112 PB, e abrogando l’art. 114.

di propria competenza.<sup>19</sup> Tali modifiche mostrano quanto sia schematico e poco realistico il voler individuare le differenze tipologiche dei Dicasteri per rapporto alla potestà ecclesiastica che avrebbero affidata “a priori”, piuttosto che per le funzioni che in modo prevalente realizzano con o senza attuazione di potestà di governo, secondo la stessa natura delle cose.

Di maggiore rilievo, tuttavia, sono le riforme istituzionali in ambito finanziario avviate più recentemente da Papa Francesco, le quali, pur intraprese nel quadro normativo della *Pastor Bonus*, segnano una sorta di transizione verso ciò che sarà la nuova struttura della Curia Romana.<sup>20</sup> Prima col *motu proprio Fidelis dispensator et prudens*,<sup>21</sup> e poi col *motu proprio Confermando una tradizione*,<sup>22</sup> il Papa ha creato nuovi organismi, trasformato altri, modificato competenze e istituito funzioni che, di fatto, preannunziano la scomparsa di qualche Dicastero esistente nella *Pastor Bonus*. Al vertice di questa organizzazione economica è istituito un Consiglio per l’Economia,<sup>23</sup> dipendente solo dal Papa, che avrà come braccia operative una Segreteria per l’Economia<sup>24</sup>

<sup>19</sup> Il *motu proprio Fides per doctrinam*, del 16 gennaio 2013, «AAS» 105 (2013) 136-139, trasferì al Pontificio Consiglio per la Promozione della Nuova Evangelizzazione la competenza sulla catechesi, modificando l’originario art. 94 PB, e conferendo al Consiglio una potestà che il *motu proprio Ubiqumque et semper*, del 31 settembre 2010, «AAS» 102 (2010) 788-792, non prevedeva. Allo stesso modo, il *motu proprio Intima Ecclesiae natura*, dell’11 novembre 2012, «AAS» 104 (2012) 996-1004, conferì al Pontificio Consiglio *Cor Unum* potestà giuridica per seguire le entità canoniche di carità a livello internazionale.

<sup>20</sup> Vedi M. COZZOLINO, *Primi interventi di Papa Francesco per una riforma degli organismi economico-finanziari della Curia Romana: spunti di riflessione*, in *Recte sapere. Studi in onore di Giuseppe Dalla Torre*, vol I, Torino 2014, pp. 229-242; vedi anche A. DRI, *L’attività finanziaria nell’organizzazione centrale della Chiesa*, Roma, 2014.

<sup>21</sup> Cfr. FRANCESCO, *motu proprio Fidelis dispensator et prudens*, 24 febbraio 2014, «AAS» 106 (2014) 164-165.

<sup>22</sup> Cfr. FRANCESCO, *motu proprio Confermando una tradizione*, del 9 luglio 2014, «AAS» 106 (2014) 618-620.

<sup>23</sup> Il *motu proprio Fidelis dispensator et prudens* ha, di fatto, trasformato il “Consiglio di cardinali per lo studio dei problemi organizzativi ed economici della Santa Sede”, creato con chir. *Comperta habentes*, del 31.v.1981, «AAS» 73 (1981) 545-546 e poi ripreso dall’art. 25 della *Pastor Bonus*, in questo nuovo “Consiglio per l’Economia”, col «compito di sorvegliare la gestione economica e di vigilare sulle strutture e sulle attività amministrative e finanziarie dei Dicasteri della Curia Romana, delle Istituzioni collegate con la Santa Sede e dello Stato della Città del Vaticano» (*ibid.* art. 1). Gli Statuti dei tre organismi creati dal *motu proprio Fidelis dispensator et prudens* sono stati approvati *ad experimentum* dal Papa il 22 febbraio 2015 e l’*Annuario Pontificio* del 2015 raggruppa le tre entità nell’ambito degli “Uffici” (pp. 1243-1245, 1248).

<sup>24</sup> La “Segreteria per l’Economia” sarebbe il nuovo Dicastero di coordinamento del settore economico della Santa Sede, il quale, «tenendo conto di quanto stabilito dal Consiglio per l’Economia, attua il controllo economico e la vigilanza sugli enti di pertinenza, come pure le politiche e le procedure relative agli acquisti e all’adeguata allocazione delle risorse umane, nel rispetto delle competenze di ciascun ente» (*ibid.* art. 5). Il successivo *motu proprio Confermando una tradizione* ha poi trasferito alla suddetta Segreteria molte funzioni finora attribuite alla Sezione ordinaria dell’APSA, modificando di conseguenza gli artt. 172-175 PB.

ed un proprio Revisore Generale.<sup>25</sup> Il loro compito sarà sorvegliare la gestione economica degli organismi della Curia e di tutte le altre istituzioni che in qualche modo siano collegate con la Santa Sede.

## 2. LE RICHIESTE DI RIFORMA DELLA CURIA ROMANA

Basti questa sintesi per individuare il quadro organizzativo generale vigente in questo momento. Consideriamo adesso alcune delle ragioni ed esigenze che sono state indicate per avviare la sua riforma.

“Ridimensionare” la Curia Romana è stata una delle richieste più ripetute. Ciò si tradurrebbe nel ridurre la sua organizzazione, evitare eventuali duplicità di strutture e accorpare organismi, pensiero che va oltre il perimetro stretto della Curia e prende in considerazione l’insieme di entità dipendenti dalla Santa Sede.<sup>26</sup>

Anzitutto si vorrebbe semplificare la struttura in quanto tale, riducendo organismi o eliminando funzioni ritenute non più necessarie. Allo stesso tempo, però, si vorrebbe ridurre il numero di uffici apicali di natura cardinalizia o episcopale, col proposito di permettere un’immediatezza maggiore del Sommo Pontefice con i capi Dicastero, consentendo al Papa di seguire meglio il lavoro dei Dicasteri e, nel contempo, di poter affidare uffici dirigenziali anche a non vescovi ed a fedeli laici.

Sono auspici che, in parte, rispondono a esigenze fisiologiche di ogni organizzazione complessa nel lungo periodo: il bisogno, cioè, di verificare fino a che punto le strutture mantengano l’utilità e la funzionalità previste o debbano essere riformate. Più avanti tornerò su questo, a proposito dell’accorpamento di organismi.

Altra esigenza che dovrebbe includere la riforma è il ricollocamento di alcune strutture che, col passare del tempo, hanno assunto, di fatto, una preponderanza nell’insieme della Curia meno compatibile con la parità giuridica dei Dicasteri che proclama l’art. 2 § 2 della *Pastor Bonus*.

Così risulta nel caso della Segreteria di Stato, in parte come naturale conseguenza della posizione di coordinamento e d’indirizzo che la legge le affida.<sup>27</sup> Nei decenni scorsi, la Segreteria di Stato ha spesso assunto un ruolo

<sup>25</sup> L’Ufficio di Revisore Generale avrebbe il compito della “revisione contabile (*audit*) degli enti” collegati con la Santa Sede.

<sup>26</sup> Nel considerare globalmente l’organizzazione centrale della Chiesa non va perso di vista il fatto che la struttura regolata nella *Pastor Bonus* rappresenta solo uno dei settori dell’insieme di amministrazioni che direttamente fanno capo alla Santa Sede. Sulla complessità della problematica relazionale, si veda il lavoro di S. CARMIGNANI CARIDI, *Curia romana, enti canonici operanti nello Stato della Città del Vaticano o negli immobili “immuni”, enti vaticani. Incerti confini e rapporti con il giudice dello Stato italiano*, in *Recte sapere. Studi in onore di Giuseppe Dalla Torre*, vol II, Torino 2014, pp. 797-830.

<sup>27</sup> Cfr. art. 41 § 1 PB, art. 130 § 2 *Regolamento Generale della Curia Romana* del 30 aprile 1999, «AAS» 91 (1999) 629-699.

determinante sull'azione dei Dicasteri.<sup>28</sup> Ciò accadeva, tuttavia, per ragioni diverse da quelle puramente organizzative derivate dalla *Pastor Bonus*, e più collegate ad un "metodo di lavoro" non adeguatamente rispondente alle esigenze del coordinamento e, inoltre, al fatto di interagire con le modalità di accesso al Romano Pontefice da parte dei Capi Dicastero, adottate col venir meno delle udienze di tabella che funzionavano automaticamente.

Risulta particolarmente esemplificativo constatare che detto squilibrio è stato neutralizzato, sin dall'inizio del presente pontificato, dal momento che si è semplificato l'accesso diretto al Sommo Pontefice da parte dei Capi Dicastero. Dal punto di vista dell'organizzazione, l'esperienza di tale mutamento, operato nello stesso quadro normativo che ora s'intende cambiare, risulta eloquente su come i problemi sottostanti le richieste di riforma abbiano a che vedere solo parzialmente con la struttura organizzativa, e come la stessa struttura possa funzionare diversamente quando se ne cambiano "metodologie" e "procedure di lavoro".

Asimmetria analoga si pone rispetto alla Congregazione per la Dottrina della Fede. Negli ultimi decenni, per ragioni in parte contingenti e, in parte, per la naturale *vis attractiva* che su ogni materia esercita la competenza dottrinale affidata al Dicastero, la Dottrina della Fede è stata attirata da questioni di spiccata natura giudiziale o di carattere fondamentalmente organizzativo, con una relativa diminuzione d'incisività nelle materie di specifica competenza. È il caso della competenza esclusiva su un vasto ambito dei reati penali e sulle strutture ecclesiali ideate per le comunità di fedeli provenienti dalla confessione anglicana. Originariamente la Congregazione agì – e credo d'averlo dimostrato in un caso emblematico<sup>29</sup> – per oggettive esigenze di supplenza, ma successivamente sarebbe stato necessario maggiore autocontrollo, sicché, al momento attuale, riflettere sul corretto posizionamento di questi compiti appare una doverosa esigenza di buon governo, anche per sostenere la Congregazione stessa nel suo insostituibile ruolo dottrinale.

Un'altra necessità che viene sentita è quella di decentralizzare funzioni in favore di Conferenze episcopali e Vescovi diocesani, e v'è chi pensa che in questo modo sarà possibile ridurre l'apparato della struttura centrale della Curia. Probabilmente su tanti fronti si potrà progredire su questa linea, anche se, in questo caso, eventuali interventi decentralizzatori dovranno essere compiuti sul Codice di Diritto Canonico anziché sulla *Pastor Bonus*.

Quando si parla di decentramento, tuttavia, occorre essere estremamente realistici, ben consapevoli della notevole diversità che esiste tra le Conferenze episcopali e le diocesi di tutto il mondo – circa la metà sono sotto la

<sup>28</sup> Tempo fa ho chiamato questo intervento *de facto* come "controllo di operatività" (cfr. J.I. ARRIETA, *Diritto dell'Organizzazione ecclesiastica*, cit., p. 327).

<sup>29</sup> Cfr. J.I. ARRIETA, *L'influsso del cardinal Ratzinger nella revisione del sistema penale canonico*, «La Civiltà Cattolica» IV, 2010, pp. 430-440.

giurisdizione della Congregazione di Propaganda Fide. Forse risulterà paradossale, ma la realtà è che molte delle funzioni che adesso sono svolte dagli organismi della Curia rispondono più a esigenze di stretta supplenza e di sussidiarietà (da parte dell'istanza superiore) che non a pretese di accentramento. Lampante esempio di ciò è stato, a partire dall'anno 2001, l'accentramento nella Congregazione per la Dottrina della Fede della giurisdizione sui *delicta graviora*,<sup>30</sup> e la successiva concessione di facoltà speciali a diversi Dicasteri in materia disciplinare:<sup>31</sup> non vi sono state particolari resistenze, giacché era generale la consapevolezza che si trattasse, appunto, d'una necessaria ed urgente supplenza.

La riforma deve giungere anche all'adeguata selezione e preparazione dei componenti della Curia stessa, argomento trattato in pieno dal Santo Padre nel discorso tenuto alla Curia Romana in occasione degli auguri natalizi dell'anno 2014.<sup>32</sup> In tale opportunità, il Santo Padre ha individuato una serie di parametri che puntano particolarmente su due aspetti, che peraltro interessano ogni organizzazione: l'atteggiamento personale di chi vi lavori, improntato al generoso ed esemplare servizio ecclesiale, e l'osservanza di metodologie di lavoro aperte, collegiali e collaborative. Anche su alcune di queste indicazioni tornerò più tardi.

Si è parlato anche di migliorare la comunione ed il dialogo sinodale nel governo della Curia Romana: questione centrale, questa, ricorrente anche nella formulazione di auspici di riforma, che va tradotta, però, in termini efficaci di governo pastorale, onde non diventi solo un argomento dialettico. Ce ne occuperemo dopo.

Queste sono, in sintesi, alcune delle più frequenti segnalazioni avanzate a sostegno delle riforme. Per poterle realizzare, occorrerà ponderare anzitutto dove indirizzare primariamente le riforme stesse; valutare fino a che punto sia necessario modificare l'architettura organizzativa oppure non convenga, piuttosto, puntare sulla metodologia di lavoro e sulla selezione ed il comportamento delle persone. Come dicevo, si ha l'impressione che all'origine di queste richieste generali vi sia stata, in certa misura, la reazione dinanzi a situazioni comportamentali che non hanno molto a che vedere con gli aspetti organizzativi in quanto tali.

<sup>30</sup> Cfr. GIOVANNI PAOLO II, m.p. *Sacramentorum sanctitatis tutela*, del 30 aprile 2001, «AAS» 93 (2001) 737-739; CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, Rescritto *ex audientia* SS.mi del 21 maggio 2010, «AAS» 102 (2010) 419-430.

<sup>31</sup> Cfr. *Facoltà concesse dai Sommi Pontefici alla Congregazione per l'Evangelizzazione dei Popoli*, in *Ius Missionale* 1, 2007, pp. 258-260; CONGR. PER IL CLERO, *Lettera Circolare per l'applicazione delle tre "facoltà speciali" concesse il 30 gennaio 2009 dal Sommo Pontefice*, «Ius Ecclesiae» 23, 2011, pp. 229-235; vedi anche F. PAPPADIA, *Ambito e procedimento di applicazione delle Facoltà speciali della Congregazione per il Clero*, «Ius Ecclesiae» 23, 2011, pp. 235-251.

<sup>32</sup> Cfr. «L'Osservatore Romano» 22-23 dicembre 2014, pp. 4-5.

### 3. PRESUPPOSTI GENERALI DELLA RIFORMA DELLA CURIA ROMANA

Con queste premesse, vorrei adesso soffermarmi più concretamente su alcuni dei principali presupposti che riterrei necessario prendere in considerazione per riformare le istituzioni della Curia Romana.

#### a) *Rispecchiare l'immagine di Chiesa come comunione ed esigenze di sinodalità*

Nel disegnare l'organizzazione della Curia Romana occorre, innanzitutto, tener presente il modello di realtà sociale – nel nostro caso, il modello di Chiesa – che s'intende riflettere. A tale scopo, oltre all'esperienza storica e giuridica precedente, la riorganizzazione della Curia deve cercare d'essere in rispondenza con l'essenza della Chiesa, così come viene intesa e presentata dalla teologia come *communio ecclesiarum*<sup>33</sup> e, in tale contesto, identificare quel concreto posto che corrisponde all'ufficio di successore di Pietro. Poiché la Curia “trae dal Pastore della Chiesa universale la propria esistenza e competenza”,<sup>34</sup> la sua organizzazione dev'essere coerente col ruolo che nella realtà immanente della *communio ecclesiarum* spetta al Vescovo di Roma e Capo del Collegio episcopale.

Una tale esigenza ecclesiologica magari è facile da enunciare, ma non lo è invece da tradurre in termini strutturali concreti. Senz'altro la comunione esclude modelli organizzativi di tipo verticista o di segno “monarchico”, mentre ne suggerisce altri di natura orizzontale. Tuttavia, non è dato tradurre adeguatamente la “mutua interiorità” che la comunione ecclesiale richiama in modelli organizzativi o di strutture, per il naturale limite “ontologico” che implica e perché il diritto ha proprio oggetto contrario: identificare e tener distinte le posizioni giuridiche soggettive di ciascuno.

Forse il modello organizzativo che più si avvicina a queste esigenze teologiche è il “collegio di persone” – l'*universitas personarum* dei cann. 115 ss. CIC –, con la collegialità come sistema di lavoro e di adozione di provvedimenti. Sostanzialmente è ciò che postula anche la “sinodalità”. Queste due concrete esperienze giuridiche – statica, l'una, e dinamica l'altra – possono ancora rappresentare il più adeguato ed effettivo modo di declinare la *communio ecclesiarum*, e tradurre la *sinodalità* in formule giuridiche non riguarda unicamente le strutture o gli organigrammi, bensì le procedure amministrative e le modalità di gestione ed adozione dei provvedimenti, mediante i quali si rende concreta – nei limiti del possibile – la “mutua interiorità” che supera

<sup>33</sup> Cfr. su questo CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, lett. *Communiois notio*, del 28 maggio 1992, «AAS» 86 (1993) 838-850, in particolare nn. 15 ss.

<sup>34</sup> Cfr. PB, proemio, n. 7.

sia i limiti ontologici che l'impossibilità di mantenere in permanente seduta un collegio di persone.

Per mezzo della comunione nel governo pastorale tra i rispettivi uffici apicali, tra il vescovo diocesano ed il vescovo di Roma, che presiede il Collegio, è possibile tradurre nella pratica l'immanenza tra il livello centrale e quello locale della Chiesa, tra la comunione di Chiese e la Chiesa che è presente in un luogo. Riflettere la *sinodalità* nella Curia richiede, dunque, potenziare gli organismi collegiali di vario genere ma, soprattutto, rivedere le procedure amministrative di gestione onde consentano l'intervento ordinato di quanti, senza dover essere radunati nello stesso posto, siano chiamati a intervenire.<sup>35</sup>

Converrebbe, perciò, che nella futura costituzione apostolica e, soprattutto, nel futuro Regolamento della Curia, si concedesse particolare attenzione alle procedure deliberative di formazione degli atti, in modo che servano non già unicamente a proteggere i diritti soggettivi – come finora è stato principalmente considerato il dovere di rispettare le procedure –, ma soprattutto affinché i provvedimenti stessi riescano a convogliare la gestione collegiale dei Pastori. Questa seconda prospettiva della procedura amministrativa di formazione degli atti in chiave di governo sinodale non è stata sufficientemente valorizzata in dottrina.

Non sono unicamente le strutture, ma soprattutto le procedure di governo quelle che riusciranno a dare, all'organizzazione centrale della Curia, l'adeguata immagine di comunione. Tuttavia, anche l'organizzazione rispecchia a modo suo la comunione, attraverso i citati "collegi" ed in altri modi. Lo fece, per esempio, nel 1967 il motu proprio *Pro comperto sane* che, seguendo *Christus Dominus*, chiamò i vescovi diocesani a partecipare come Membri dei Dicasteri della Curia Romana:<sup>36</sup> un'esperienza importante che si dovrebbe adesso ripensare rendendola più generale e sistemica, magari interessando le Conferenze episcopali attraverso formule che promuovano un frequente e ordinato rinnovo dei Membri e l'equilibrata internazionalizzazione delle provenienze, assieme ad un confronto abituale dei Dicasteri con i Membri attraverso i sistemi di comunicazione che oggi sono possibili.

#### b) Immagine della Chiesa come società primaria

Un secondo ineludibile presupposto nel rinnovamento della Curia Romana richiama paradossalmente il ricordo del primo dei *Principia quae pro Codicis*

<sup>35</sup> Cfr. J.I. ARRIETA, *Procedura amministrativa e governo ecclesiale*, Presentazione al volume "Norme procedurali canoniche commentate", a cura di M. del Pozzo, J. Llobell, J. Miñambres, Roma 2013, pp. 23-27.

<sup>36</sup> Cfr. PAOLO VI, m. p. *Pro comperto sane*, del 6 agosto 1967, «AAS» 59 (1967) 881-884; vedi anche decr. *Christus Dominus* n. 10, nonché art.2 § cost. ap. *Regimini Ecclesiae universae*, del 16 agosto 1967, «AAS» 59 (1967) 885-928; art. 7 cost. ap. *Pastor Bonus*.

*Iuris Canonici recognitione proponuntur*, approvati dal Sinodo dei Vescovi del 1967, concernente il carattere giuridico del Codice. Analogamente alle circostanze che motivarono allora d'iniziare con tale ovvia affermazione, adesso occorre ricordare che il modello organizzativo della Curia Romana deve necessariamente rappresentare la dimensione istituzionale e giuridica di una comunione di Chiese che si struttura gerarchicamente come una società primaria presente in tutto il mondo.

A differenza dei tempi della redazione dei Principia nel 1967, però, occorre contrastare ora i modelli meramente economici, prevalentemente attenti alla dimensione "assistenziale", analoga alle Organizzazioni non Governative (ONG), che presenta *soltanto una parte* dell'attività della Chiesa, e non riescono a cogliere,<sup>37</sup> invece, la dimensione sostanziale, di "società perfetta", che le corrisponde: una categoria non più in uso e neanche precisa, che però aveva l'efficacia di sottolineare la dimensione di corporazione istituzionale e transnazionale della Chiesa, differenziandola da altre benemerite entità come la Croce Rossa.

In tale quadro, rispondente alla realtà della Chiesa, la Curia è la struttura di governo di una società primaria spirituale e, non essendo una multinazionale, è dotata dei mezzi – legislativi, esecutivi e giudiziari – che consentono tale specifico governo, contraddistinto sempre dal carattere pastorale, che però deve adoperare, nella designazione delle cariche e nel delineare le funzioni di governo, le categorie ed i modelli culturalmente atti ad identificare con esattezza chi esercita i compiti di comando, nonché identificare il grado di imperio delle sue azioni.

Pur essendo una realtà del tutto diversa, conviene tener anche in conto che la Curia Romana deve coesistere per forza con un peculiare Stato della Città del Vaticano, garante dell'immunità e indipendenza dell'Ufficio Primaziale che, inoltre, fornisce in autonomia servizi materiali all'attività che la Curia svolge. Pur nella loro diversa natura, i punti di contatto tra le due realtà sono numerosi, ad es., in campo internazionale, penale e di controllo finanziario. Su questo tornerò dopo più nello specifico.

### c) *L'accorpamento di organismi e i suoi limiti*

Forse la richiesta più ricorrente a proposito del rinnovamento della Curia Romana è stata quella di ridurre il numero di organismi, ritenendo che negli ultimi tempi si fossero moltiplicati in eccesso, incrementando senza bisogno

<sup>37</sup> Particolare notorietà ha avuto lo studio di TH. VON MITSCHKE-COLLANDE, *Riflessioni sulla riforma della Curia Romana*, di agosto 2013, che si trova in <http://imwac.net/pdf/library/uberlegungen-zur-kurie-juli13-it.pdf>. Malgrado l'apprezzabile esperienza e serietà del lavoro, manca della necessaria conoscenza del "medio" e delle caratteristiche specifiche del governo della Chiesa.

la presenza in Curia di ecclesiastici e vescovi. Si tratta di due cose diverse. Sofferamoci per primo sulla molteplicità di organismi.

La riduzione degli organismi della Curia ha preso di mira principalmente i Pontifici Consigli sorti dopo il Vaticano II con la finalità di materializzare la dimensione pastorale del ministero petrino di promozione, coordinamento e di supplenza di attività pastorali proprie delle Chiese locali.

In realtà, il consolidamento di questi organismi nel tempo non è stato omogeneo. Dalla loro costituzione in poi, infatti, alcuni Consigli sono riusciti a trovare un modo sostenibile di interagire con le Chiese locali in concrete ed efficaci forme di aiuto pastorale. Altri, invece, hanno potenziato piuttosto le iniziative di studio e l'attività convegnista d'incidenza culturale, con metodi simili a quelli propri dell'Accademia. Perciò, una rivisitazione di queste strutture dalla prospettiva della loro effettiva incidenza pastorale era forse necessaria, quantomeno per verificarne l'efficacia dei metodi ed accertare se l'evoluzione dalla loro prassi potesse consigliare l'accorpamento con altre entità.

In questi giorni si è parlato, per esempio, di accorpare i Dicasteri incaricati dei Laici e della Famiglia, che in origine erano, in effetti, un unico organismo. Ugualmente si è detto di unificare in un Dicastero unico le funzioni adesso affidate ai Pontifici Consigli di Giustizia e Pace, *Cor Unum*, Pastorale per i migranti e itineranti e Pastorale per gli Operatori sanitari: attività che sotto diverse forme rientrano tutte nell'ambito assistenziale e di Carità che è proprio della Chiesa. Si sta anche lavorando, mediante una Pontificia Commissione creata dal Papa, all'unificazione delle entità che si occupano dei Mezzi di Comunicazione, e si prospetta anche l'eventuale convergenza dei Dicasteri ed entità interessate alla Cultura in un altro unico Dicastero.

Tutto ciò ridurrà il numero di Dicasteri ed il numero di uffici apicali. La scelta comporterà, naturalmente, maggiore complessità nella gestione materiale delle entità risultanti, con esigenze di maggiore professionalità nella gestione e di maggiori sforzi per il coordinamento dei diversi settori dello stesso Dicastero. Ci sarà, per contro, una diminuzione dell'incisività nei singoli settori pastorali, privi adesso d'una gestione autonoma e del tutto specializzata.

A questo riguardo non è da sottovalutare anche un'altra inevitabile conseguenza di carattere strettamente teologico. La riduzione di Capi Dicastero di elevato rango comporterà inevitabilmente una riduzione di visibilità *in loco* – nelle Chiese locali – della Chiesa universale che si manifestava in passato mediante la partecipazione in eventi o in occasione di calamità naturali dei rispettivi stretti collaboratori del Santo Padre di massimo livello.

Ad ogni modo, le possibilità di accorpamento hanno anche dei limiti, come si è comprovato con le istituzioni che in vari modi si occupano del Diritto e dell'amministrazione della giustizia o con i Dicasteri appartenenti al set-

tore economico, in cui dev'esserci un necessario bilanciamento autonomo tra attività di gestione e di controllo.

Infatti, mentre risulta relativamente "semplice" raggruppare organismi di promozione pastorale – assumendo le conseguenze di segno negativo –, è assai diverso fare lo stesso con organismi che possiedono una metodologia di lavoro specificamente propria (tecnica e processuale), la quale, addirittura, include l'esigenza di "autonomia" di direzione e giudizi rispetto ad altri organismi proprio come elemento *essenziale* per realizzare le funzioni assegnate, nonché la necessità che detta "indipendenza" sia *pubblicamente percepita* come esigenza di comune fiducia nel loro operato. Il limite risulta ancor più evidente laddove alcuni di questi organismi supervisionino l'attività di altri, o quando debbano agire in totale segretezza e riferire solo al Papa (Penitenzieria), etc.

Per quanto possa servire l'esperienza del Pontificio Consiglio per i Testi Legislativi, la cui denominazione è cambiata durante la vigenza della *Pastor Bonus* man mano che erano modificate le funzioni originariamente assegnate, è proprio a causa della sua autonomia e carenza di potere coercitivo, che possiedono altri Dicasteri, che è diventato spontaneo referente per dirette ed abituali consulenze, da parte non solo di Dicasteri, ma soprattutto delle Chiese locali, dovendo solo puntare sull'autorevolezza e positività delle risposte che offre. Il semplice confronto delle informazioni sulle questioni attualmente trattate dal Dicastero pubblicate sulla rivista *Communicationes* con quelle di epoche anteriori confermano quanto sto ora dicendo.

#### d) *I metodi di gestione nella Curia: coordinamento e lavoro in équipe*

A mio modo di vedere, la recente allocuzione del Papa alla Curia Romana ha centrato un altro degli aspetti principali – forse il più importante – di quello che dovrebbe rappresentare un vero rinnovamento della Curia Romana: l'adozione di adeguati metodi di gestione ed i corretti atteggiamenti in quanti vi lavorano.

La questione è di rilievo. Come ho detto, sono convinto che solo attraverso adeguate procedure amministrative sia dato di raggiungere quel grado di "comunione" che la collegialità episcopale richiede. L'osservanza di adeguate procedure decisionali permette l'intervento delle istanze locali e di quelle centrali della Chiesa con forme oggettive e tracciabili di sinodalità, che consentono lo studio riflessivo ed ordinato dei provvedimenti. Sono persuaso del fatto che, in buona misura, le richieste di "decentramento" che giungono da varie parti della Chiesa, più che alla necessità di un vero trasferimento di funzioni – che in tanti luoghi, come ho detto, le strutture locali non sarebbero in condizioni di gestire –, abbiano come reale fondamento la percezione soggettiva di un'insufficiente comprensione ed accoglienza alle

loro richieste. In linea con quanto accennava il Santo Padre nella recente allocuzione, perciò, anziché di strutture e di organigrammi, si tratterebbe di rivedere l'approccio alle questioni e la metodologia del lavoro.

L'argomento, però, non riguarda solo i rapporti, per così dire, verticali, tra la Curia ed i vescovi diocesani, perché con uguale o maggiore intensità la stessa questione si pone all'interno dell'organizzazione della Curia Romana, nella cooperazione e lavoro coordinato dei Dicasteri. Anche qui è attraverso il rispetto delle procedure che si rendono possibili la sinodalità ed il lavoro coordinato e in "équipe", nel rispetto della preparazione, delle competenze e dell'autorità di ciascuno.

Mentre il lavoro all'interno dei singoli Dicasteri, determinato dall'unità di comando e dalla guida gerarchica dello stesso Capo Dicastero, ottiene abitualmente il coordinamento desiderato, la questione non è uguale quando occorra trattare con istanze esterne al proprio Dicastero e s'imponga il coordinamento orizzontale.

Questo sarebbe un altro punto critico da perfezionare, ed in esso il ruolo della Segreteria di Stato diventa centrale. La vera sfida della riforma della Curia sta nel far funzionare abitualmente e "in orizzontale" il lavoro d'insieme dei Dicasteri, mediante il coordinamento delle loro attività e la spontanea collaborazione. Nella sua allocuzione, il Santo Padre parlava del cattivo coordinamento, dell'indifferenza verso l'apporto degli altri o della malattia dei circoli chiusi, che evita ogni sorta di confronto. Accennò anche alla necessità di "autocritica" e di duttilità per cogliere i problemi e cercare di offrire risposte non generiche che risolvano positivamente le domande.

Questa dovrebbe essere, secondo me, la funzione principale di chi, con questo o con altro nome, assumesse funzioni di Coordinatore del lavoro della Curia:<sup>38</sup> assicurare e promuovere tra i Dicasteri il lavoro "in équipe", rispettoso e sinergico, garantendo il controllo onde ciò si realizzi nel rispetto delle competenze dei Dicasteri, e sempre attento affinché i responsi di chi deve intervenire siano tempestivi, entro i termini stabiliti, sufficientemente motivati per consentire il confronto, senza che nessun ente possa sostituirsi o bloccare l'iniziativa di un altro che agisse nell'ambito della propria competenza.

Mutuando un'immagine sportiva, si potrebbe dire che il titolare di tale ufficio dovrebbe giocare "a tutto campo", facendo intervenire e dando reciproco sostegno ai Dicasteri della Curia competenti, evitando la tentazione di agire – seguo con l'immagine – "all'interno dell'area di rigore", cioè, utilizzando gli strumenti della Segreteria stessa e seguendo criteri amministrativi di gerarchia.

<sup>38</sup> Dell'ufficio di Moderator curie, in prospettiva leggermente diversa, vedi F. COCCOPALMERIO, *Spunti di riflessione sulla Curia Romana*, «Iura Orientalia», x (2014) pp. 59-66.

Questa tentazione è sempre un rischio, perché la Segreteria di Stato dovrà esercitare anche il necessario controllo previo dei provvedimenti dei Dicasteri che devono essere presentati al Papa<sup>39</sup> attenendosi strettamente alla metodologia di lavoro propria del controllo. Deve esaminare se il provvedimento ricevuto dall'organo competente sia completo, se siano state interpellate le istanze opportune e se il loro parere sia stato tenuto nel dovuto conto. Deve saper superare la tentazione di "rifare" o "correggere" di propria iniziativa i provvedimenti, sostituendosi a chi ne abbia la competenza, rinviando eventualmente la documentazione all'organo competente onde da questo venga eventualmente sanata o completata nel modo adeguato.

Altre forme di favorire il lavoro in équipe ed il coordinamento potrebbero consistere nello sviluppare alcune previsioni presenti nella *Pastor Bonus*. In particolare, credo che sarebbe efficace l'idea che in Appendice alla nuova costituzione apostolica venisse indicato, per ogni Dicastero, un breve elenco di Superiori – Prefetto, Segretario o Sotto-Segretario – di altri Dicasteri particolarmente vicini per ragioni tematiche che, *durante munere*, dovrebbero essere *ex officio* Membri o Consulitori del Dicastero stesso. Sarebbe auspicabile che tale forma di coordinamento venisse stabilita in modo automatico e oggettivo, e non dipenda dai rapporti fra le persone.

Insieme a questa, inoltre, occorrerà mettere in pratica sistematicamente le riunioni dei Capi Dicastero o dei Segretari, o riunioni "settoriali" ristrette per questioni dottrinali, economiche, disciplinari, di formazione e cultura, evangelizzazione, etc. Il coordinamento tra i Dicasteri, poi, verrebbe aiutato anche se all'inizio del periodo di servizio nella Curia, per alcuni mesi, tutti i nuovi ufficiali partecipassero a qualche corso ben organizzato che trasmettesse loro omogenee modalità di lavoro basate sulla esperienza e la prassi, e consentendo anche una conoscenza umana tra loro che contribuirà alla collaborazione spontanea.

Infine, altra esigenza oggettiva della gestione dei Dicasteri della Curia pare debba essere l'omogeneità delle procedure da osservare quando decidano materie analoghe o che comportino risultati simili, come dispense o sanzioni penali. I provvedimenti che sono analoghi nel contenuto devono seguire procedure di attuazione parimenti analoghe ed essere sottoposti ugualmente ad analoghi controlli di natura giuridica.

#### e) Sulla condizione del personale addetto

Rimanendo ancora sugli aspetti centrali del rinnovamento della Curia, in linea con quanto detto dal Papa nell'allocuzione già citata, c'è il discorso del personale.

<sup>39</sup> Cfr. artt. 40 cost. ap. *Pastor Bonus*, art. 130 § 2 Regolamento Generale della Curia Romana del 30 aprile 1999, «AAS» 91 (1999), pp. 629-699.

Il Papa ha parlato dell'atteggiamento pastorale e di servizio degli addetti alla Curia, esigenza che riguarda in generale tutti gli ufficiali, anche se direttamente egli si rivolgeva a quanti lì presenti occupassero uffici superiori.<sup>40</sup> In tale contesto, tra l'altro, il Papa accennò alla sensibilità pastorale, ai vari modi di mantenere personalmente vitale detta sensibilità ed a ciò che chiamò il "funzionalismo", la necessità di evitare una mentalità di funzionario.

Trovare la persona giusta per il posto giusto nella Curia Romana non è compito semplice: occorre una selezione accurata, le autocandidature sono da vagliare con estrema cautela, ed i candidati buoni dipendono dalle possibilità, ma anche dalla sensibilità, dei singoli Vescovi diocesani. Per quanto riguarda i chierici, sarebbe ottimale un sistema di rotazione di uno o, al massimo, due quinquenni, almeno nella generalità dei casi, coinvolgendo anche le Conferenze episcopali e le Nunziature in modo da sensibilizzare l'intero episcopato alla necessità, secondo le relative possibilità, di farsi carico di una permanente quota, periodicamente rinnovata, di propri connazionali al servizio della Santa Sede. Questo è anche un modo di far presente presso il Papa la diversità della Chiesa universale, e di contribuire alla comprensione delle variegate situazioni locali.

Allo stesso modo s'è molto parlato della necessità di aumentare il numero dei laici presenti nella Curia. Per la maggioranza degli uffici, in effetti, non pare che possano avanzarsi problemi dottrinali a tale proposito.<sup>41</sup> Occorrerà, però, tener presente l'aspetto economico e la prospettiva di legittima progressione in carriera che si presenterà per queste persone, tenendo anche conto della loro posizione familiare, questioni in buona parte ridimensionate nel caso dei chierici.

Il problema, però, occorre che sia "graduato" con certa attenzione, verificando fino a quale limite la società ecclesiale risulti effettivamente preparata per un tale coinvolgimento.

La presenza di fedeli laici in determinate posizioni della Curia Romana pone, infatti, una questione strettamente culturale, di "cultura ecclesiastica", in una società – la Chiesa – che è presente nei cinque continenti e radicata in culture e tradizioni molto dissimili. È ovvio che, in tale posizione, il laico si avvale della potestà di governo e dell'autorità del Sommo Pontefice allo stesso modo che se fosse un vescovo, ma questo è un aspetto teorico, scontato e secondario. Il problema "culturale" si pone rispetto alla "ricezione" delle concrete indicazioni, rispetto all' "atteggiamento" di spontanea accettazione.

<sup>40</sup> Sulla natura del lavoro nella Santa Sede, vedi PB *Adnexum* II.

<sup>41</sup> Vedi, di recente, A. VIANA, *El problema de la participación de los laicos en la potestad de regimen. Dos vías de solución*, «Ius Canonicum» 54, 2014, pp. 603-638.

Molte sono le situazioni concrete, dalle visite *ad limina* alle abituali riunioni interdicasteriali che si tengono nella Curia, in cui si dovrà riflettere a proposito degli effetti di questa “asimmetria” nella posizione ministeriale dei dirigenti dei Dicasteri, che certamente va superata, ma può rappresentare comunque un ostacolo assai concreto.

f) *Il rapporto con altri Istituti ed in particolare il ruolo del Sinodo dei Vescovi*

Osservando le iniziative del Santo Padre in questi due anni di pontificato, sorge spontaneo pensare che ci si vorrà servire anche in futuro d'istituzioni consultive come il Concistoro Cardinalizio o il Sinodo dei Vescovi per il governo della Chiesa, ponendo di conseguenza il tema del loro rapporto con la Curia Romana, organizzazione dalla quale rimangono formalmente estranei, anche se la *Pastor Bonus* prima e, più tardi, il Regolamento Generale della Curia Romana, hanno disposto la possibilità di convocare il Concistoro per trattare questioni sottoposte allo studio della Curia.<sup>42</sup> Le possibilità d'una più incisiva partecipazione organica possono essere diverse, ma non mi soffermo ora su questo.

Un discorso del tutto particolare merita, invece, il Sinodo dei Vescovi, ben al di là della possibilità di avvalersi in forma abituale del Consiglio della Segreteria o delle stesse adunanze attualmente previste come istanze consultive e di confronto collegiale dei vescovi. Oltre a questa possibilità, infatti, credo che il Sinodo dei Vescovi proponga un “modello organizzativo” che, attraverso modalità nuove, da ridisegnare secondo le esigenze, potrebbe essere in futuro uno strumento di grande utilità ecumenica e di unità principalmente con le Chiese ortodosse.

Infatti, come ho già sostenuto altrove,<sup>43</sup> il “modello organizzativo” del Sinodo dei Vescovi potrebbe essere complementare al “modello Curia Romana”, in una prospettiva di futura unità e comunione con l'Ortodossia. Potrebbero essere due “modelli diversi” per collegare al Vescovo di Roma e Capo del Collegio, d'accordo con le rispettive tradizioni, due ambiti della cristianità che nel secondo millennio si sono evoluti in modo differente. Gli ortodossi, infatti, mancano del “modello” della Curia Romana che, con le varie modifiche che occorresse fare, forma parte della tradizione delle Chiese d'Occidente del secondo millennio.

Per questo, mentre pare difficile che l'organizzazione della Curia Romana possa integrarsi con le usanze e le esigenze delle Chiese ortodosse, il “mo-

<sup>42</sup> Cfr. art. 23 PB; art. 98 Regolamento Generale della Curia Romana del 30 aprile 1999, «AAS» 91 (1999), pp. 629-699.

<sup>43</sup> Cfr. J.I. ARRIETA, *Il Regolamento del Sinodo. Novità e prospettive*, «Ius Ecclesiae» 19, 2007, pp. 659-670.

dello” creato dall’*Apostolica sollicitudo*,<sup>44</sup> declinato ovviamente su misura delle necessità che adesso sto segnalando, potrebbe risultare la cerniera di unità con la Sede di Roma e potrebbe consentire a queste Chiese, da un lato, l’autonomia disciplinare e giuridica che probabilmente richiedono e, d’altro lato, l’unità necessaria nella Chiesa fondata da Cristo. Il suddetto “modello”, secondo modalità differenti predisposte per le distinte situazioni, potrebbe addirittura servire sia come soluzione “definitiva”, una volta raggiunta l’auspicata comunione, sia, inizialmente, come istanza di transito e di sviluppo, consentendo così una piattaforma per il dialogo permanente e per l’eventuale adozione anche di provvedimenti condivisi.

g) *Il progressivo collegamento tra Curia Romana e Stato della Città del Vaticano*

Per ultimo vorrei far menzione di un altro aspetto che ugualmente determina condizioni e scelte pregiudiziali per riformare la *Pastor Bonus*, ovvero il progressivo maggiore collegamento instaurato tra la struttura della Curia Romana e quella dello Stato della Città del Vaticano.

In altre epoche si poteva parlare di una esplicita volontà di tener distinti i due ambiti su cui poggia la Sede Apostolica,<sup>45</sup> cioè, la Curia Romana, come istanza canonica del governo universale della Chiesa e lo Stato della Città del Vaticano, come ambito di sovranità temporale del Pontefice, funzionale a proteggere la propria indipendenza e immunità. Più di recente, invece, il collegamento tra i due campi è diventato sempre più formale, il che non è esente da rischi che occorrerebbe valutare. Un collegamento materiale sempre c’è stato, poiché le strutture dello Stato – il servizio postale, telefonico etc. – hanno sempre sostenuto, come ho già accennato, l’attività della Curia Romana e il personale di ambedue le strutture beneficia degli stessi sistemi assistenziali e di previdenza radicati nello Stato; adesso, però, il collegamento è diventato sempre più esplicito.

L’influsso va in entrambi i sensi, giacché, a seguito delle nuove leggi vaticane promulgate in applicazione dei Trattati internazionali richiamati dalla Convenzione Monetaria sottoscritta con l’Unione Europea nel 2011,<sup>46</sup> la nuova legislazione penale dello Stato<sup>47</sup> è applicabile in generale all’intero

<sup>44</sup> Cfr. PAOLO VI, m.p. *Apostolica sollicitudo*, del 15 settembre 1965, «AAS» 57 (1965) 775-780. Il primo *Ordo Synodi episcoporum celebrandae*, pubblicato l’8 dicembre 1966, è stato più volte modificato e quello attualmente in vigore è stato promulgato con rescritto *ex audientia* del 29 settembre 2006, «AAS» 98 (2007) 755-776.

<sup>45</sup> Vedi su questo l’osservazione che fa Aumenta circa i rischi centrifughi del mancato coordinamento da parte della Segreteria di Stato (cfr. S. AUMENTA, *L’indole pastorale della Curia Romana*, cit., p. 702).

<sup>46</sup> *Convenzione Monetaria tra l’Unione Europea e lo Stato della Città del Vaticano*, del 17 dicembre 2009 «AAS» 202 (2010) 60-65.

<sup>47</sup> Cfr. PONTIFICIA COMMISSIONE PER LO S.C.V., Legge N. VIII, *recante norme complemen-*

personale dipendente dalla Santa Sede: i tribunali civili vaticani hanno ricevuto delega per poter giudicare detti reati<sup>48</sup> e perfino il Presidente del Governatorato ha eventualmente competenza per infliggere sanzioni amministrative su tutte queste amministrazioni dipendenti dalla Sede Apostolica.<sup>49</sup>

Le interconnessioni tra diritto internazionale, diritto vaticano e diritto canonico si fanno ormai più frequenti e non riguardano solo il diritto speciale della Curia Romana, bensì l'ordinamento canonico in generale. Dal punto di vista strutturale, ciò pare suggerire la necessità di unificare le "funzioni tecniche e materiali" di produzione normativa in un Dicastero autonomo, in modo da assicurare la coerenza dell'intero sistema giuridico canonico e vaticano.

Ormai è diventato non dilazionabile trovare un modo oggettivo di fissare in maniera convincente dal punto di vista ecclesiologicalo e giuridico e, in prospettiva, d'un moderno Diritto pubblico ecclesiastico, le tre categorie qui richiamate: "Santa Sede", "Curia Romana" e "Stato della Città del Vaticano". Solo così sarà possibile raggiungere un adeguato organigramma della Curia Romana e tracciare linee di attuazione coerenti e lineari nel lungo periodo. In tale prospettiva, il Trattato Lateranense risulterebbe il riferimento intangibile, e le tecniche utilizzate per realizzare le necessarie commistioni tra l'ambito statale e quello canonico dovrebbero puntare a mantenere la separazione dei due ambiti a protezione della Chiesa stessa.

#### 4. LIMITI ORGANIZZATIVI DELL'IMMANENZA

Questi che ho cercato di formulare adesso credo rappresentino alcuni dei principali presupposti su cui occorre riflettere nella prospettiva dell'auspicata riforma della cost. ap. *Pastor Bonus* che, penso, dovrebbe comunque restare sulla falsariga della norma ancora in vigore.

Vorrei finalmente tornare brevemente su un particolare di cui si è già parlato per completare un'idea emersa più volte nel presente discorso. Farò un breve riepilogo. Abbiamo detto che il modello di Chiesa che l'organizzazione della Curia deve rispecchiare è quello della *communio ecclesiarum*,

*tari in materia penale*, dell'11 luglio 2013, «AAS» Suppl. 84 (2013), pp. 77-108; *ibid.*, Legge N. IX, *recante modifiche al codice penale e al codice di procedura penale*, dell'11 luglio 2013, «AAS» Suppl. 84 (2013), pp. 109-131; *ibid.*, Legge X, *recante norme generali in materia di sanzioni amministrative*, dell'11 luglio 2013, «AAS» Suppl. 84 (2013), pp. 133-144.

<sup>48</sup> Cfr. Francesco, *Motu proprio sulla giurisdizione degli organi giudiziari dello Stato della Città del Vaticano in materia penale*, dell'11 luglio 2013, «AAS» 105 (2013), pp. 651-653; *ibid.*, *Motu proprio per la prevenzione ed il contrasto del riciclaggio, del finanziamento del terrorismo e della proliferazione di armi di distruzione di massa*, dell'8 agosto 2013, «AAS» 105 (2013), pp. 811-813.

<sup>49</sup> Cfr. art 10 Legge X, *recante norme generali in materia di sanzioni amministrative*, dell'11 luglio 2013, cit.

della comunione di Chiese “particolari” che si trovano in mutua interiorità nell’unica Chiesa di Cristo. S’è anche detto che tanto l’immanenza quanto la mutua interiorità richiamano concetti di portata filosofica, non “adeguatamente” traducibili nelle categorie del diritto, che ha proprio l’opposto oggetto di individuare e quasi “separare” ciò che appartiene a ciascuno. Tuttavia, pur riconoscendo questo importante limite epistemologico, il diritto dispone anche di propri strumenti capaci di tradurre, nella misura del possibile, le esigenze teologiche di comunione e sinodalità nella concreta realtà sociale della Chiesa e nell’azione pastorale di governo.

In tale contesto, dunque, abbiamo avuto opportunità di identificare il “collegio di persone” o “*universitas personarum*”, come modello organizzativo che, in un certo ordine, “rappresenti” meglio l’idea di comunione di cui si parla: l’unicità “morale” del soggetto, e la capacità di esprimere una sola volontà, attraverso il meccanismo della delibera collegiale di formazione del consenso, sono appunto espressioni adeguate di sinodalità. Di fatto, strutture collegiali sono quelle richiamate comunemente dal Magistero come paradigma di governo in comunione.<sup>50</sup>

In tale contesto si è parlato anche delle “procedure amministrative”, come forme di sinodalità per adottare provvedimenti non attraverso la riunione di persone nello stesso luogo bensì per mezzo della successione di atti e di tempi in cui sia previsto l’intervento di ciascun soggetto interessato nel momento e con la rilevanza giuridica (di natura consultiva, decisionale, di proposta, informativa) che risultasse legittima e opportuna. Mi riferisco, com’è ovvio, solo alle procedure di “formazione” degli atti e provvedimenti giuridici nella prospettiva di veicolare quell’ordinata partecipazione dei Pastori diocesani, della relativa Provincia o Conferenza e della Santa Sede, che è la sinodalità.

I “collegi”, con le loro modalità di formazione della volontà unitaria, e le procedure amministrative di attuazione, come veicolo per sintetizzare la volontà dei soggetti in una decisione unitaria, rappresentano due strumenti di sinodalità nel governo che necessariamente dovranno essere presenti nell’architettura d’una Curia che voglia rispecchiare la Chiesa come comunione. La presente organizzazione possiede una discreta esperienza circa i “collegi”; invece, per quanto riguarda le procedure, che impegnano dal vivo i metodi di lavoro, occorrerà realizzare importanti cambiamenti. In ogni caso, comunque, sarà necessario “chiedere” a questi strumenti ciò che possono dare, essendo estremamente realistici anche rispetto ai loro limiti.

Le procedure di formazione degli atti, per esempio, richiedono controlli che assicurino trasparenza e favoriscano il confronto e il contrasto motivato delle opinioni, in modo che la “sinodalità” sia effettivamente osservata.

<sup>50</sup> Cfr. GIOVANNI PAOLO II, Lettera Apostolica *Novo Millennio Ineunte*, del 6 gennaio 2001, «AAS» 93 (2001) 266-309, nn. 43-44.

Occorrerà, dunque, stabilire istanze di controllo imparziali ed autonome, in grado di poter verificare e correggere eventuali vizi nel processo decisionale. Abbiamo segnalato che un Coordinatore della Curia, potrebbe realizzare tale compito, magari aiutato da un ristretto collegio in ruoli specifici di controllo.

Ugualmente, però, occorre riconoscere i limiti delle “*universitas personarum*” o “collegi”: possono realizzare certe funzioni e, invece, non riescono a compierne altre. Potrebbero, addirittura, perdere autonomia ed indipendenza a causa di dinamiche ben note alla disciplina canonica, come evidenza il can. 127 CIC, che dà senz’altro una regola pratica di “sinodalità”.<sup>51</sup> A proposito di come regolarsi davanti al parere consultivo manifestato da una pluralità di persone, il canone chiede saggiamente all’Autorità di seguire il voto unanime se le persone sono state consultate “*uti singularum*”, individualmente, guardandosi invece di indicare che faccia lo stesso quando le persone hanno agito con unanimità ma all’interno di un “collegio” di persone. Un’esperienza eloquente e sempre attuale.

Anche se non è questo il momento di dilungarsi in proposito,<sup>52</sup> caratteristica comune degli organi collegiali è quella del funzionamento intermittente, di non essere in permanente attività. Ciò comporta, soprattutto nel caso di dover compiere ruoli decisionali o di controllo, la necessità di essere collegato ad un proprio staff stabile che prepari e dia continuità all’azione del “collegio”. Lo staff diventa, allora, gli occhi e le braccia del “collegio”, che dipende interamente da lui.

La “sinodalità” realizzata attraverso organi collegiali trova qui i suoi limiti naturali. A far parte dei collegi nell’ambito della Santa Sede vengono chiamati, rispondendo proprio all’idea di collegialità, altri Vescovi, cioè soggetti coinvolti in modo personale massimo nelle vicende pastorali di governo delle rispettive Chiese particolari. Quasi sempre, peraltro, il solo trasferimento a Roma per trattare in breve tempo argomenti specializzati richiede un impegno fisicamente non indifferente.

I Collegi sono in grado di realizzare funzioni di appoggio ad organi stabili; possono anche realizzare ruoli decisionali, propositivi e di controllo, ma sempre in dipendenza da organi stabili o da proprie strutture di staff. Lo vediamo nelle Plenarie delle Congregazioni, e anche nel Sinodo dei Vescovi. Anche l’esempio delle Conferenze episcopali palesa la tensione tra l’Assemblea generale, che ne è l’espressione giuridica come indicato nel *motu proprio*

<sup>51</sup> Vedi su questo punto la monografia di D. LIESSI, *Il momento consultivo nella formazione della volontà gerarchica. Studio sulle fonti del can. 127 CIC*, Pontificia Università della Santa Croce, Roma 2009.

<sup>52</sup> In modo sistematico, ho esposto la questione in *Diritto dell’organizzazione ecclesiastica*, cit., pp. 122 ss.; vedi anche A. VIANA, voce “*Colegio*”, in *DGDC II*, pp. 215-225.

*Apostolos Suos*,<sup>53</sup> e lo staff permanente, che potrebbe condizionare l'assemblea in eccesso, se non fosse per quella sua emanazione permanente che è la Commissione permanente.

## 5. CONCLUSIONE

Da quanto si è detto pare conseguire che l'attuale costituzione apostolica *Pastor Bonus* sia un documento ancora attuale, che negli aspetti sostanziali, nell'impostazione teologica e tecnica va tenuto come necessario referente per un rinnovo complessivo della Curia Romana. Lo stesso credo si possa dire del vigente Regolamento Generale della Curia Romana, almeno negli aspetti sostanziali.

Certamente occorrerà fare gli accorpamenti e le modifiche che si ritengono opportune, ma ciò non diminuirà sostanzialmente il volume complessivo della Curia, giacché le funzioni ora svolte corrispondono al *munus primaziale*, che è principio di unità della Chiesa, e difficilmente potranno contrarsi anche per concrete esigenze di supplenza delle Chiese locali.

In ogni caso, il vero rinnovamento della Curia Romana dipenderà, come si è detto, dall'aggiustamento delle modalità di lavoro, dal rispetto delle competenze e dal confronto aperto e in équipe, e dagli atteggiamenti positivi e di servizio delle persone addette ai diversi livelli della Curia Romana su cui, sostanzialmente, ha voluto soffermarsi il Papa nel citato discorso alla Curia di dicembre 2014.

<sup>53</sup> Cfr. GIOVANI PAOLO II, *motu proprio Apostolos Suos*, del 21 maggio 1998, «AAS» 90 (1998), pp. 641-658. Vedi in merito il mio studio *Le conferenze episcopali nel "motu proprio Apostolos Suos"*, «Ius Ecclesiae», 11, 1999, pp. 161-191, e la bibliografia citata.

# PROCESSO AL PROCESSO CANONICO DI NULLITÀ MATRIMONIALE

PAOLA BUSELLI MONDIN

ABSTRACT: Il processo di nullità matrimoniale è un'istituzione a volte fraintesa. Dietro questa incomprensione non si nascondono soltanto mere contrapposizioni, ma anche aspettative esigenti, secondo le quali il processo potrebbe essere vissuto come un luogo educativo, ossia come un'opportunità perché i fedeli possano comprendere, attraverso le sentenze emesse, il significato profondo del loro fallimento matrimoniale ed anche il senso (autotrascendente) della loro stessa identità cristiana. Queste critiche potrebbero risultare uno stimolo utile per pensare al processo come un luogo del dialogo tra psicologia e religione, ove spiritualità ed affettività, da un lato, e *bona matrimonialia* e relazionalità, dall'altro, non risultino categorie tra loro contrapposte, ma integrate e reciprocamente arricchentesi. La stessa deontologia degli operatori giudiziari potrebbe essere perfezionata in modo maggiormente funzionale alle esigenze educative intrinseche ai giudizi matrimoniali.

PAROLE CHIAVE: Processo matrimoniale, Relazione affettiva, Psicologia, Auto-trascendenza, Educazione.

ABSTRACT: The marriage nullity process is an institute that is sometimes misunderstood. It is not only that mere contradictions underlie this lack of comprehension, but there are also pressing expectations that the process will be seen as an educational context. That is, it is seen as an opportunity for the faithful to be able to understand, from the sentences that are issued, the deeper significance of the failure of their marriage and also the (self-transcendent) meaning of their very Christian identity. These considerations can therefore become a useful impetus for thinking of the process as a place for dialogue between psychology and religion, where spirituality and affectivity on the one hand and the *bona matrimonialia* and the structure of relationships on the other hand are not considered mutually opposed but integrated with one another and mutually enriching. The very deontology of ministers of justice could be improved in a highly functional manner by the intrinsic educational demands of matrimonial trials.

KEY WORDS: Marriage Nullity Process, Affectivity, Psychology, Self-Transcendence, Education.

SOMMARIO: 1. Premessa: il processo processato. – 2. L'«accusa». – 2.1 Il contenuto della contestazione. – 2.2 Come impostare la difesa. – 3. La difesa. – 3.1 Il matrimonio come bene relazionale. – 3.2 Il matrimonio come bene affettivo. – 3.3 Psicologia e spiritualità non si contraddicono. – 3.4 Il processo come luogo educativo. – 3.5 La relazione processuale come ortopatìa. – 4. Il processo come un luogo del dialogo tra psicologia e religione. – 5. Considerazioni conclusive: il processo sarà assolto?

## 1. PREMESSA: IL PROCESSO PROCESSATO

NON è una novità nella letteratura processualistica mettere il processo sotto processo: un modo come tanti per approfondirne i principi, i presupposti, le procedure, le prassi.<sup>1</sup> L'intendimento che si persegue è il medesimo, salvo la prospettiva in cui ci si colloca: svolgere una difesa di fronte a certe critiche che vengono mosse al processo matrimoniale canonico e riscontrabili, ad esempio, nell'atteggiamento di quei fedeli disinteressati, che rifiutano di sottoporsi al giudizio canonico, nonostante vi siano i presupposti ed i mezzi di prova<sup>2</sup> oppure in quel certo opinare diffidente che vede il processo canonico come uno strumento inadeguato, se non addirittura inutile per la salvezza delle anime,<sup>3</sup> oppure ancora nella mentalità attuale, individualista, indifferente al dato religioso, attratta dal provvisorio, prona ad 'emozionarsi' e a legalizzare qualsiasi forma di 'amore', convinta che la famiglia sia una realtà addirittura patologica e che l'amore sia solo una questione di gusti.<sup>4</sup>

Come collocare e difendere la dignità del processo matrimoniale in questo clima di diffusa sfiducia? Papa Francesco nella sua viva e vitale testimonianza e nel suo magistero ci sprona a tenere nella debita considerazione le ragioni dei diffidenti e ci esorta ad 'uscire', a non essere autoreferenziali,<sup>5</sup>

<sup>1</sup> P. PAJARDI, *Processo al processo, Esperienze personali, libere annotazioni, riflessioni sparse, di un giurista-giudice su filosofia, ideologie, modelli, miti, realtà, operatori, strutture, prassi del processo*, Padova 1985.

<sup>2</sup> Il noto brocardo *nemo iudex in causa propria* conserva una portata giuridica non inferiore a quella pedagogica. Chi rifiuta il processo pretende, sovente, di essere giudice di se stesso, senza riconoscere non solo alcuna rilevanza pubblica (giuridica) ecclesiale ma anche alcuna rilevanza valoriale al matrimonio che ha celebrato e che poi è fallito, preferendo, a volte, affidarsi a qualche terapeuta che spesso «viene considerato dai propri clienti come una specie di "prete secolare" o di santone orientale, di guru silenzioso, che ogni tanto pronuncia la massima fatidica capace di sciogliere l'enigma, riducendo l'incontro a una tecnica, senza un possibile rimando a un'altra dimensione dell'esistenza», G. CUCCI, *Esperienza religiosa e fede*, Roma 2013, p. 15. Certamente l'ausilio della voce dello psicologo (o dello psichiatra) è importante e prezioso, ma rischia di rimanere inutile se non anche affiancata o integrata da un'altra voce che appunto risvegli nell'interessato il senso del valore del matrimonio, collocandolo in un'altra dimensione (quella trascendente, valoriale), come potrebbe accadere appunto quando si accetta di valutare se e perché il proprio matrimonio potrebbe essere oppure no dichiarato nullo.

<sup>3</sup> Cfr. M.J. ARROBA CONDE, *Conoscenza e giudizio nella Chiesa*, in *Decidere e giudicare nella Chiesa*, a cura di P. Gherri, Città del Vaticano 2012, p. 285 e p. 314.

<sup>4</sup> Cfr. AA.VV., *La relazione di coppia oggi. Una sfida per la famiglia*, a cura di P. Donati, Trento 2012; G. CUCCI, *La cultura terapeutica nelle società occidentali*, in *La Civiltà Cattolica* 2 (2013), p. 25.

<sup>5</sup> Cfr. PAPA FRANCESCO, *Esortazione Apostolica Evangelii gaudium*, n. 20, in [www.vatican.va](http://www.vatican.va).

a trasformare il nostro linguaggio, modellandolo sulla cultura delle genti, rendendo così più appetibile e comprensibile il contenuto della dottrina cristiana.<sup>6</sup> Accogliendo questo suggerimento, si tenterà di prestare ascolto a queste voci critiche e di affrontarle direttamente, cercando di prendere nota delle titubanze e perplessità manifestate e di vedere cosa si nasconde dietro questi scetticismi, rispondendo loro con argomenti che (si auspica) possano essere da loro compresi. Senza pretendere di essere pienamente convincenti o esaustivi, si coltiva la speranza di stimolare un confronto onesto e di vedere riconosciuto lo sforzo di metterci nei loro panni e di prendere in considerazione i loro timori e le loro provocazioni.

Un'occasione, dunque, per difendere l' 'anima' del processo, a partire proprio dagli argomenti usati per denigrarla e svuotarla di senso.

## 2. L' 'ACCUSA'

### 1. 1. *Il contenuto della contestazione*

L'orizzonte entro cui si colloca la critica dei nostri interlocutori è (o almeno sembra essere) duplice, perché riguarda, da un lato, il presupposto del processo, e dall'altro, il metodo del giudizio canonico. Quanto al primo aspetto (il presupposto), si sostiene che è ormai da ritenere naturalmente impossibile vivere il legame matrimoniale così come lo propone la Chiesa (cattolica) nel sacramento del matrimonio. La famiglia non sarebbe più un dato naturale ma culturale ed oggi si può riconoscere una famiglia in tante situazioni diverse dall'unica proposta dalla Chiesa.<sup>7</sup> Non si nega l'apprezzabilità dell'indissolubilità, della fecondità e della fedeltà, ma si afferma che si tratta di valori belli ma impossibili oppure difficilmente possibili e comunque mai vincolanti, sempre relativi allo stato d'animo del momento.<sup>8</sup> Non sarebbero poi date ragioni psicologiche per sostenere che la famiglia cristiana sia una realtà naturale o contemporaneamente naturale e spirituale, come vuol far credere la Chiesa. La Chiesa si contraddice laddove usa la psicologia e psichiatria per giustificare le nullità che dichiara ma non anche per spiegare la validità ed il senso cristiano del matrimonio. Ci si appella ad un'antropologia ispirata a ragioni teologiche o filosofiche che però, private di solide fondamenta psicologiche e sperimentali, riducono la posizione della Chiesa ad un'ideologia al servizio di un'idea appunto, ma non della natura dell'uomo.<sup>9</sup>

<sup>6</sup> Cfr. PAPA FRANCESCO, Esortazione Apostolica *Evangelii gaudium*, n. 41, in [www.vatican.va](http://www.vatican.va); PAOLO GHERRI, *Linguaggi, concetti e Diritto*, «Apollinaris» 85(2012), pp. 467-539.

<sup>7</sup> Per un'indagine sulla condizione attuale della relazione di coppia, cfr. *La relazione di coppia. Una sfida per la famiglia*, a cura di P. Donati, Trento 2012.

<sup>8</sup> Cfr. G. CUCCI, *La cultura terapeutica nelle società occidentali*, cit., pp. 28-31.

<sup>9</sup> Cfr. R. TAGLIAFERRI, *Il matrimonio cristiano. Un sacramento diverso*, Assisi 2008, p. 211: «Manca una riflessione seria sugli svantaggi della relazione affettiva perché ci si limita ad

Quanto al secondo aspetto (il metodo), si nota che nel processo matrimoniale canonico ci si preoccupa di riconciliare i coniugi con la comunità, ma non anche con se stessi. Si intende dire che ciò che sembra premere maggiormente non è offrire un servizio alla coscienza dei coniugi, quanto piuttosto alla coscienza collettiva della comunità, visto che ai coniugi-parti del giudizio non si darebbe concretamente la possibilità di comprendere il loro fallimento familiare per usarlo come occasione di crescita (umana e spirituale). Ci si preoccupa di travestire il fallimento matrimoniale con l'abito della nullità matrimoniale per garantire la possibilità di risposarsi 'comodamente' in Chiesa, senza aiutare i coniugi a riflettere sul proprio fallimento per mettersi in sintonia con la propria umanità. In tal modo, del fallimento, si percepisce solo lo scandalo da rimediare o l'ingiustizia da ristabilire, ma non anche le persone da ri-convertire. Il processo risulta così essere una sorta di luogo di gratificazione oppure di riabilitazione sociale. Come luogo di gratificazione, per gratificare il bisogno di liberarsi da un vincolo che non ci si sente più di portare avanti, al fine di costituirne un altro, ritenuto più coinvolgente ed appagante. La nullità avrebbe lo scopo di 'salvare la coscienza' dal senso di colpa derivante dall'aver infranto il tradizionale comune sentire cattolico del patto nuziale come relazione indissolubile e fedele. Come luogo di riabilitazione sociale, per riabilitare i fedeli da una condotta contraria ai canoni ecclesiastici costituiti, ricollocandoli in prima linea nella vita ecclesiale. Il processo di nullità avrebbe lo scopo di tutelare una pratica (ecclesiastica) esteriore (fare la comunione), ma non anche un vissuto (ecclesiale) interiore (essere in comunione).

## 2. 2. *Come impostare la difesa*

Siamo di fronte ad interlocutori piuttosto esigenti, ai quali non basta sentirsi spiegare che il processo può 'servire' loro per verificare se sia o meno possibile risposarsi in chiesa. È forte in loro una mentalità piuttosto pragmatica, sperimentale (tipica d'altronde dell'uomo contemporaneo):<sup>10</sup> per quali ragioni ci si deve sposare e (se possibile) ri-sposare in Chiesa? Che cosa cambia nella vita concreta il fare o non fare questa scelta? Il tono dell'accusa ci obbliga così ad elaborare una difesa (e quindi una riflessione) che sia ecclesiale e non propriamente ecclesiastica,<sup>11</sup> ossia attenta alla mentalità pragmatica

un'antropologia volontaristica ed ingenua basata sui valori a cui aderire con scelte consapevoli. A questo volontarismo razionalistico sfugge l'ambiguità del cosiddetto amore, che copre un campo semantico sterminato e va dai meccanismi adattativi più sordidi e cinici all'apertura disinteressata all'altro».

<sup>10</sup> Cfr. G. TERENCE, *Identità di sé: la nuova proposta "transmoderna"*, «TreDimensioni» 7(2010), pp. 133-144.

<sup>11</sup> Cfr. J.M. SERRANO RUIZ, *Risvolti personali ed interpersonali di una questione ancora stimo-*

con cui vive e pensa oggi l'uomo-fedele contemporaneo.<sup>12</sup> In tal modo potremmo dare una risposta che sia, o almeno si sforzi di essere, non autoreferenziale (come suggerisce papa Francesco): non solamente ben radicata nel diritto positivo e nel diritto naturale, ma anche attenta al dato culturale ed esistenziale.<sup>13</sup> Quanto al dato culturale sarà utile volgere lo sguardo ad altre discipline che si occupano del matrimonio e verificare come viene affrontata presso di esse la riflessione attuale sul matrimonio e sulle dinamiche di coppia. Quanto al dato esistenziale, sembra imprescindibile porsi in ascolto del cosiddetto *sensus fidelium*: si allude in particolare al sentire delle parti direttamente coinvolte nei giudizi matrimoniali canonici. Ci si chiede se esse non abbiano qualcosa da suggerirci o insegnarci circa il modo o i mezzi in cui entriamo nelle loro vite e nello loro storie.

### 3. LA DIFESA

#### 3. 1. *Il matrimonio come bene relazionale*

La provocazione che ci viene rivolta sintetizza un modo di sentire piuttosto diffuso nel tempo attuale, cui corrisponde una percezione meno istituzionale e più privata del matrimonio, che è per lo più concepito come un'unione intima e romantica, caricata di molte attese sul fronte sentimentale-affettivo (fino al punto da vanificare la necessità stessa del matrimonio).<sup>14</sup> Tuttavia, a ben vedere, sono proprio queste attese sentimentali-affettive a costituire un punto di partenza prezioso per metterci in dialogo col nostro interlocutore. Oggi non si contesta che il matrimonio è e debba essere una *relazione affettiva*, si contesta invece che tale relazione affettiva possa naturalmente costituire la premessa per un vincolo indissolubile, fecondo e fedele non riducibile ad un'emozione piacevole.<sup>15</sup> Si tratta dunque di aprire un confronto su cosa voglia mai dire relazione affettiva, con due ulteriori avvertenze.

In primo luogo, certamente non si può prescindere dal considerare il matrimonio come luogo che esprime *la capacità relazionale* dell'uomo: «L'uomo, infatti, è capacità *relazionale*, prima ancora di essere capacità *razionale*, mentre – dal punto di vista credente – è la coppia, più che il singolo, l'imma-

*lante: la forma canonica del matrimonio*, in *La centralità della persona nella giurisprudenza coram Serrano*, vol. I, Città del Vaticano, a cura di F. Catozzella, p. 559, nota 8.

<sup>12</sup> Cfr. EDITORIALE, *Leggendo gli indici*, «Tredimesnioni» 3(2012), p. 233.

<sup>13</sup> Cfr. J.M. SERRANO RUIZ, *Il matrimonio come vocazione e consacrazione. Riflessi canonico-pastorali nella giurisprudenza postconciliare*, in *La centralità della persona nella giurisprudenza coram Serrano*, cit., p. 93.

<sup>14</sup> In tal senso si pone X. LACROIX, *Il matrimonio... semplicemente*, Milano 2002, pp. 20-24, che precisa, p. 23.

<sup>15</sup> Cfr. P. DONATI, *La famiglia. Il genoma che fa vivere la società*, Soveria Mannelli, pp. 137-174.

gine di Dio, del Dio-relazione e comunione, del Dio-Trinità». <sup>16</sup> In effetti parlare di famiglia come relazione o bene relazionale è utile per coglierne la sua specificità e originalità di fronte ad altre modalità relazionali che reclamano le stesse funzioni e finalità della famiglia (ad es.: anche le coppie dello stesso sesso reclamano la fecondità del loro rapporto; anche i conviventi reclamano la fedeltà del loro legame; gli uni e gli altri non negano poi l'importanza della permanenza e stabilità del loro legame). Se partissimo quindi direttamente dalle funzioni o fini della famiglia (i *bona matrimonialia*), nel momento in cui queste funzioni o fini venissero ritenute attuabili da altre forme relazionali, la coppia-famiglia perderebbe la sua specificità o originalità. <sup>17</sup>

In secondo luogo, la questione non può essere ridotta al solo discernimento di cosa sia naturale o cosa non lo sia nella struttura relazionale-affettiva del rapporto uomo-donna, quanto piuttosto al discernimento di cosa *giovi* o oppure no alla relazione uomo-donna. <sup>18</sup> La patologia come l'agire illusorio e peccaminoso, sono possibilità naturali all'uomo, allo stesso modo della normalità, dell'agire virtuoso e realistico. <sup>19</sup> Dire l'uomo come essere capace di autotrascendersi in modo cosciente e libero significa pertanto prendere le distanze da quelle correnti cosiddette deterministiche o meccanicistiche che negano all'uomo ogni possibilità di agire in modo libero e consapevole. <sup>20</sup> Non si tratta, tuttavia, di una libertà e consapevolezza infallibili ed assolute. La motivazione umana rimane infatti una realtà complessa, ambivalente, quindi fallibile, la cui fallibilità non si traduce solo nel peccato, da un lato, o nella patologia, dall'altro, ma anche nell'illusione, che non è né peccato né patologia, ma perseguimento solo apparente (illusorio, appunto) e non realistico di un valore. <sup>21</sup> Non si può così ritenere che qualsiasi forma di rea-

<sup>16</sup> A. CENCINI, *Abbiamo perso i sensi? Alla ricerca della sensibilità credente*, Milano 2012, p. 20.

<sup>17</sup> Cfr. P. DONATI, *La famiglia tra passato e futuro: la sfida del ri-conoscimento*, in *Decimo rapporto CISF, Ri-conoscere la famiglia: quale valore aggiunto per la persona e la società?*, a cura di P. Donati, Milano 2007, p. 30: «Se definiamo la famiglia in base a certe funzioni (assistenza, riproduzione, ecc.), allora, quando tali funzioni vengono assolve da altre agenzie, la famiglia diventa superflua o comunque perde la sua struttura. Se invece, definiamo la famiglia come relazione *sui generis* (specie-specifica dell'essere umano) fra i sessi e fra le generazioni, allora non c'è nessun'altra agenzia, luogo o struttura, che possa prenderne il posto. In un certo senso, la storia umana è storia di funzioni che vengono in qualche modo "espunte" dalla famiglia, o comunque partecipate con altre agenzie sociali, il che, tuttavia invece che risolversi nella morte della famiglia, fa emergere la relazione familiare nella sua specificità più originaria».

<sup>18</sup> Cfr. G. SOVERNIGO, *Religione e persona. Psicologia dell'esperienza religiosa*, Bologna 2003, pp. 156-157.

<sup>19</sup> Cfr. R. TAGLIAFERRI, *Il matrimonio cristiano. Un sacramento diverso*, cit., pp. 276-277.

<sup>20</sup> Cfr. A. MANENTI, *Prefazione all'edizione italiana*, in P. VITZ, *Psicologia e culto del sé*, Bologna 1987, pp. 5-9; G. FATTORI, *Scienza e diritto nella giustizia della Chiesa*, cit., pp. 52-69.

<sup>21</sup> Cfr. A. MANENTI, *Psicologia, scelta e decisione*, in *Decidere e giudicare nella Chiesa. Atti della*

lizzazione di sé esprima autotrascendenza,<sup>22</sup> proprio perché può trattarsi di una realizzazione di sé falsa.<sup>23</sup> La vera autorealizzazione umana può dipendere solo da un'autotrascendenza autentica e non da una mera gratificazione di sé: secondo l'antropologia cristiana è buono o cattivo tutto ciò che è conforme o meno ad un valore, ma non tutto ciò che si sente come buono o cattivo.<sup>24</sup> Il rischio è costruire una psicologia che serva l'io ma non anche Dio, come quella che «incoraggia il culto dell'uomo per se stesso ... ignora che nella natura umana esiste anche il limite costituzionale ... sottolinea la libertà dell'uomo e dimentica che è anche condizionato da fattori inconsci ... Le conseguenze pedagogiche estremizzate sono facilmente intuibili: o la gratificazione dei propri bisogni vista come la strada regia alla felicità o la corsa a diventare il numero uno».<sup>25</sup>

Il discrimine (giuridico) tra matrimonio valido e nullo nasce proprio dalla constatazione che il rapporto uomo-donna presuppone diverse modalità relazionali-affettive attuabili, perché naturali appunto, tuttavia tra queste solo una è in grado di giovare veramente al bene-essere dell'uomo e della donna, oltre che rivelare la libertà e consapevolezza del legame coniugale e realizzare pienamente la vera femminilità e mascolinità delle persone umane.<sup>26</sup> Il discrimine (giuridico) tra matrimonio nullo e fallito mette poi (realisticamente) in luce che il matrimonio può divenire un bene 'sprecato', sebbene rettamente 'acquisito'. Nel matrimonio, infatti, i coniugi sono chiamati a costruire se stessi e la propria stessa identità in un rapporto autenticamente intersoggettivo<sup>27</sup> e questo è un cammino la cui 'andatura' non solo può es-

IV Giornata canonistica interdisciplinare, a cura di P. Gherri, Città del Vaticano 2012, p. 126.

<sup>22</sup> Cfr. G. CUCCI, *Esperienza religiosa e psicologia*, cit., p. 209.

<sup>23</sup> Cfr. G. STIKLER, *Ferite narcisistiche e dinamiche dell'evoluzione religiosa*, cit., p. 48.

<sup>24</sup> Cfr. A. MANENTI, *Vocazione, psicologia e grazia. Prospettive di integrazione*, Bologna 1987, cit., pp. 26-27.

<sup>25</sup> A. MANENTI, *Prefazione all'edizione italiana*, cit., p. 8; G. ZUANAZZI, *Psicologia e psichiatria nelle cause matrimoniali canoniche*, Città del Vaticano 2006, pp. 329-334.

<sup>26</sup> Cfr. G. VERSALDI, *La capacità di sposarsi nelle allocuzioni di Benedetto XVI alla Rota Romana*, «Ius Ecclesiae» 25(2013), pp. 167-182.

<sup>27</sup> Cfr. A. TAPKEN, *Relazione, intersoggettività, alterità*, in *Persona e formazione*, cit., pp. 101-125; A. MANENTI, *Coppia e famiglia e famiglia. Come e perché*, Bologna 1993, p. 12; A. MANENTI, *Accompagnamento spirituale e dinamiche relazionali della coppia*, in *La famiglia nella cultura della provvisorietà*, a cura di G. Dianin, G. Pellizzaro, Padova 2008, pp. 272-273: «La dimensione relazionale informa che l'io, già dotato di una sua realtà autonoma, è costitutivamente un essere sociale, aperto a un tu. *Interpsichico* indica che fra le persone (già di natura aperte al tu) si è realizzato un contatto ... Questo contatto, però, non dice ancora che fra le parti in contatto si dà un reciproco influsso nella definizione di sé... *Interpersonale* prosegue verso qualcosa di ancor più coinvolgente: dice che le due persone ... fanno maturare quel contatto e quella influenza in comprensione, collaborazione, affetto, accoglienza, reciprocità, affetto. *Intersoggettivo* va ancora oltre. Dice che l'io non è soltanto aperto a un tu ... ma ... che l'io si costruisce attraverso la relazione e che è nel contesto della relazione che può dir-

sere inficiata all'origine (ed il matrimonio è nullo) ma può anche arrestarsi o bloccarsi per motivi sopravvenuti (ed il matrimonio è solo fallito, pur rimanendo valido).

### 3. 2. *Il matrimonio come bene affettivo*

Non è, poi, propriamente la presenza o assenza di affetto che rende il matrimonio una realtà veramente intersoggettiva, quanto la *qualità affettiva* della relazione coniugale. È piuttosto ovvio constatare che nel matrimonio gli sposi si devono amare, provare tra loro affetto. Meno ovvio, tuttavia, è constatare che si può amare in tanti modi e che l'affettività non può essere ridotta ad emozione o a sensazione.<sup>28</sup> Altrettanto scontato neppure è constatare che amore ed affettività sono vere e proprie forme di conoscenza che influenzano la conoscenza razionale e quindi l'immagine, la valutazione e le aspettative che ciascuno dei partner si fa dell'altro.<sup>29</sup> Il motto degli affetti, nel matrimonio, non può essere ridotto al "mi piaci" o allo "sto bene con te", bensì al "mi comprometto con te", perché, se così non fosse, la relazione coniugale sarebbe ridotta a relazione erotica e/o narcisista e/o simbiotica che impedisce la trasformazione e lo sbocciare della coppia.<sup>30</sup> La qualità affettiva ci mostra che il matrimonio implica una relazione che si sviluppa ed integra su più livelli, ciascuno dei quali conserva una funzione determinante nella 'trasformazione' della coppia. Il matrimonio non è infatti solo attrazione sessuale (livello fisiologico – mi piaci) né solo un patto tra marito-moglie (livello psicosociale – sto bene con te) e neppure solo comunione di vita tra marito-moglie (livello razionale – ti voglio bene), ma è tutto questo insieme che consente alla coppia di trasformarsi, per amarsi in modo oblativo, come segno della vocazione a Cristo (livello della grazia- desidero il tuo bene).<sup>31</sup> Vedere il matrimonio dal punto di vista solo fisiologico o solo psicosociale o

si. Senza questo contesto non potrebbe ne dirsi ne darsi. La relazione non è solo un luogo dove esplicitare il proprio io ma un luogo di riconoscimento del proprio io, nel senso che produce una identità di sé nuova: identità che l'io non avrebbe senza quell'incontro perché da quello è forgiata. Giovanni sarebbe, oggi, un Giovanni diverso se avesse sposato Maria anziché Paola, e ciò non come esito imposto dai fatti ma come scelta iniziale di Giovanni stesso. Accettare di lasciarsi cambiare da un incontro è molto di più che provare empatia, accoglienza, comprensione o accettazione. Ad esempio il modello interpsichico si accontenta di due sposi che convivono nel rispetto delle reciproche autonomie; quello intersoggettivo chiede a quegli sposi di correre il rischio trasformativo di se stessi. Il "prodigio di essere uno pur restando in due"».

<sup>28</sup> Cfr. A. MANENTI, *Coppia e famiglia*, cit., pp. 180-188.

<sup>29</sup> Cfr. S. GUARINELLI, *Psicologia della relazione pastorale*, Bologna 2008, p. 21; B.J.F. LONGERAN, *Il metodo in teologia*, Roma 2001, p. 61; G. SOVERNIGO, *Religione e persona*, cit., p. 169.

<sup>30</sup> Cfr. A. MANENTI, *Coppia e famiglia*, cit., pp. 180-188.

<sup>31</sup> Cfr. A. MANENTI, *Coppia e famiglia*, cit., p. 88.

solo razionale o anche solo al livello della grazia (escludendo gli altri livelli precedenti) significa averne una visione parziale che mette, appunto, da parte tutte le potenzialità umane e spirituali che sono implicate nella relazione coniugale.<sup>32</sup>

L'affettività matura o adattata non è, dunque, intrinsecamente immune da crisi, tensioni o contraddizioni, ma conserva al proprio interno la forza necessaria per superarle e trasformarle in opportunità per una maggior presa di coscienza della bellezza del proprio legame. Il fallimento non è la misura del valore di un matrimonio perché la possibilità del conflitto è una componente inevitabile della coppia. La psicologia<sup>33</sup> ci fa notare che l'affettività matura è naturalmente ambivalente, nel senso che c'è sempre una componente oblativa che convive con una componente egoistica, perché se così non fosse avremmo una relazione semplicemente narcisistica (sia quando prevale la componente oblativa: "io mi dono a te senza ritenerti importante per essere me stesso/a"; sia quando prevale la componente egoistica: "tu mi devi tutto e io non ti devo niente"). È proprio questa ambivalenza, tuttavia, a dare senso e gusto alla stabilità e permanenza dell'amore coniugale. Non è dunque naturalmente impossibile condividere un progetto di vita, ma certamente naturalmente difficile, proprio grazie ed in forza della naturale ambiguità del rapporto di coppia. La coppia è chiamata (naturalmente vocata) a prendere atto di questa ambivalenza, senza soccomberne, facendone occasione di crescita, di maturazione, di maggiore integrazione.<sup>34</sup>

### 3. 3. *Psicologia e spiritualità non si contraddicono*

Nella psicologia contemporanea esistono esponenti (per altro non legati a qualche confessione religiosa) che, seppur tra loro diversi, rimangono concordi nel riconoscere la dimensione intrinsecamente spirituale dell'io uma-

<sup>32</sup> Cfr. GIOVANNI PAOLO II, esortazione apostolica *Familiaris Consortio* n. 13.

<sup>33</sup> In tal senso si pone sia O. KERNBERG, fondatore della teoria psicoanalitica delle relazioni oggettuali internalizzate, cfr. L. BALUGANI, *Quale maturità per la vita di coppia? Il contributo di Otto Kernberg*, «TreDimensioni» 2(2005), pp. 249-260, sia la psicologia di orientamento intersoggettivo facente capo a D. Stern (noto per aver concettualizzato i Sensi del Sé), cfr. S. GUARINELLI, *Piccoli conflitti e grandi crisi*, «TreDimensioni» 6 (2009), p. 46: «Paradossalmente, le radici della conflittualità stanno proprio nella grande prossimità raggiunta dalla coppia. È proprio l'intimità a favorire, quasi ad aprire, la strada alla conflittualità: i diversi sensi del Sé, emergendo tutti insieme, ma non necessariamente all'unisono – né all'interno del singolo partner né all'interno della loro relazione – creano desideri, pretese e anche una certa spontanea disarmonia. Se, da un lato, la possibilità che emergano tutti i sensi del Sé rende la relazione di coppia una relazione assolutamente unica e straordinaria, dall'altro lato, facendo emergere pretese perfino contraddittorie, può creare – soprattutto se quelle pretese non sono riconosciute – tensioni e atteggiamenti di ostilità e di rivendicazione».

<sup>34</sup> Cfr. G. VERSALDI, *Cristo Modello degli Sposi. Come possono i coniugi imitare Cristo non sposato?*, Bologna 2002, p. 71.

no. Nell'uomo si coglie l'operare di una forza spirituale non riconducibile alle dinamiche biologiche e culturali, tale da configurare lo spirito (o l'anima) come un elemento che appartiene all'io umano e lo dirige verso la ricerca del buono e del vero.<sup>35</sup> Non ci si limita a riconoscere che l'io è aperto verso un orizzonte trascendente, ma si va oltre, precisando che la dimensione spirituale o religiosa deve essere accolta come elemento originario e costitutivo dell'io: «ciò che appartiene all'oggi più recente della psicologia del profondo è il nuovo rapporto fra la dimensione spirituale e le altre componenti dell'io: questa dimensione non è un semplice effetto di processi biologici (natura) e/o sociali (cultura) ma informa che l'io è un essere che causa e, quindi, spera. È in atto l'elaborazione di una psicologia in positivo: l'essere umano ha la dimensione contingente della natura/cultura, ma anche quella trascendente dello spirito. È evidente che non si può arrivare a questa conclusione senza un concetto di io che includa la dimensione spirituale come suo elemento originario e costitutivo».<sup>36</sup>

Con tale prospettiva in ogni essere umano va riconosciuta un'aspirazione naturale al trascendente, la quale non opera in modo automatico o coercitivo, ma attende di essere scoperta, desiderata e accolta.<sup>37</sup> Conseguentemente l'uomo, già dal punto di vista psicologico, può essere assunto come mistero, perché non può essere ridotto a ciò che fa o a ciò che pensa o dice o sente, ma deve essere aperto, in tutto ciò che fa, pensa, sente e dice, verso un significato superiore, verso il trascendente. L'uomo è mistero proprio perché dotato di un io la cui realtà più intima è aperta al trascendente già da un punto di vista psicologico, e non solo filosofico o antropologico: il «problema è fondamentalmente questo, ci sembra: l'uomo è e appare come mistero già a livello di un rilevamento psicologico, oppure è tale solo in forza di una lettura ulteriore, di tipo metafisico, ad esempio, o legata comunque alla visione antropologica dell'osservatore (o alla sua fede)? Non è differenza di poco conto. Se è vera la prima ipotesi allora si apre la strada per una lettura dell'essere umano, del suo essere e agire, amare e soffrire ..., di per sé aperto a un significato ulteriore e superiore, al trascendente, con tutto ciò che questo significa a livello psicologico, e attraverso operazioni rilevabili a tale livello, e vengono a cadere molte letture minimaliste o riduzioniste dello stesso (dall'istintualismo allo psicologismo, ma anche dallo spiritua-lismo all'angelismo). Se prevale la seconda ipotesi il termine mistero perde molto del suo significato a livello psicologico (o è confuso con l'inconscio o

<sup>35</sup> Cfr. EDITORIALE, *Lo "spirito" nell'indagine psicologica «Tredimensioni»* 1 (2004) 2, p. 118.

<sup>36</sup> Ivi, p. 118.

<sup>37</sup> Cfr. A. MANENTI, *Vivere gli ideali. Fra paura e desiderio*, Bologna 1988, p. 182; G. STIKLER, *Ferite narcisistiche e dinamiche dell'evoluzione religiosa*, in *Ricerca di sé e trascendenza*, a cura di M. Aletti, G. Rossi, Torino 1999, p. 48.

con l'enigma), ma anche l'essere e l'agire dell'uomo, quale oggetto dell'analisi psicologica, perde profondità e prospettiva, come venisse privato di un punto di riferimento preciso che lo rilancia costantemente oltre se stesso. Ora, la sensazione è che spesso, anche da parte dello psicologo credente o comunque sensibile a certi valori, vi sia a tendenza a dare del mistero un'interpretazione più filosofica che psicologica, come se "mistero" fosse più una qualità della realtà da investigare che non una capacità o risorsa del soggetto che scruta la realtà e che proprio attraverso questa risorsa manifesta la propria natura». <sup>38</sup> In tal senso si muove la teoria dell'autotrascendenza teocentrica di padre Rulla (nei suoi sviluppi contemporanei), <sup>39</sup> in forza della quale i valori non sono semplicemente proprietà o caratteristiche della realtà ma risorse della persona. <sup>40</sup> Una psicologia che possa essere veramente utile all'antropologia di fondo dell'ordinamento matrimoniale canonico <sup>41</sup> deve, pertanto, necessariamente tenere in considerazione che: «il messaggio del Vangelo non è una sovra-struttura che si appiccica alle spalle dell'uomo a mo' di francobollo, ma è un messaggio che dà voce e contenuto alle strutture psichiche già insite nella natura dell'uomo». <sup>42</sup>

### 3. 4. *Il processo come luogo educativo*

Il nostro interlocutore, come detto, muove diverse obiezioni anche al metodo proprio della prassi giudiziale, vista come lontana dall'assicurare alle parti una vera possibilità di conversione.

La gratificazione personale e la riabilitazione sociale, contestate dal nostro interlocutore, sono esigenze che possono accompagnare le parti, ma non sono finalità del processo. Unica finalità del processo è accertare il valore (la validità o meno) di un matrimonio, ma non anche il valore delle motivazioni personali che muovono le parti ad introdurlo; <sup>43</sup> la stessa delibazione presso il foro civile è una mera possibilità che consegue all'accertamento ecclesiastico della nullità, senza configurarsi come finalità istituzionale del

<sup>38</sup> A. CENCINI, *Psicologia e mistero: un rapporto inedito e fecondo*, in *Persona e formazione*, a cura di A. Manenti, S. Guarinelli, H. Zollner, Bologna 2007, p. 233.

<sup>39</sup> Cfr. R. REPOLE, *Antropologia teologica e psicologia della personalità umana: incontri suggestivi*, «TreDimensioni» 4 (2007), pp. 234-248).

<sup>40</sup> Cfr. A.M. RAVAGLIOLI, *Psicologia. Studio interdisciplinare della personalità*, Bologna 2006; G. CUCCI, *Per un'antropologia integrale: filosofia e psicologia a confronto*, «Tredimensioni» 5 (2008), pp. 175-182.

<sup>41</sup> Cfr. PAOLO BIANCHI, *Alla ricerca dei presupposti antropologici dell'ordinamento matrimoniale canonico*, in *Iustitia*, pp. 377-392.

<sup>42</sup> A. MANENTI, *Vocazione, psicologia e grazia*, cit., pp. 25-26.

<sup>43</sup> Cfr. J. LLOBELL, *Pubblico e privato: elementi di comunione nel processo canonico*, in *La giustizia nella Chiesa: fondamento divino e cultura processualistica moderna*, Città del Vaticano 1997, pp. 47-84; M.J. ARROBA CONDE, *Corresponsabilità e diritto processuale canonico*, Città del Vaticano 2010, pp. 243-268.

processo canonico.<sup>44</sup> Sembra comunque un segno positivo constatare che le motivazioni di gratificazione personale e di riabilitazione sociale siano condannate anche dal nostro interlocutore, il quale ci dà piuttosto l'impressione di voler conferire al processo un significato altro, di ordine trascendente.

Il nostro interlocutore non si riferisce specificatamente alla trascendenza della persona e del rapporto coniugale, bensì reclama la necessità di andare oltre (trascendere appunto) le esigenze giuridiche del processo, per arrivare al cuore delle persone, soprattutto dei coniugi, che ne sono parte, accompagnandoli a trovare un senso alla loro vita. Non si tratta di offuscare o denigrare o sminuire la giuridicità del processo, quanto di darle una nuova funzione umanizzante. La letteratura processualistica non canonica reclama espressamente l'esigenza di riservare una migliore attenzione alla persona,<sup>45</sup> perché intravede all'interno del processo (non canonico) una (quasi) inevitabile propensione al trascendente, e a prescindere dell'oggetto trattato: «l'uomo è così assetato di giustizia ... che anche una causa modesta di locazione diviene importante, fosse anche solo emblematicamente. Ecco dunque una dimensione nuova, nel senso di insolita, nel senso di trascurata, del processo: la sua apertura, per quanto piccola possa essere, per quanto indiretta, per quanto solo di contribuzione, al trascendente».<sup>46</sup> Questa invocata propensione al trascendente configura l'auspicio di un vero e proprio cambiamento del modo di fare giustizia<sup>47</sup> e quindi dell'intera deontologia di tutti i ruoli processuali: non si ritiene più sufficiente attenersi alla mera ortodossia del comportamento processuale, ma si reputa necessario raggiungere una vera e propria ortopatia nella relazione processuale.<sup>48</sup> Un buon operatore del diritto deve essere in grado di *sentire* la realtà umana (quella delle persone e delle loro azioni) cui darà rilevanza giuridica, penetrarla nel suo significato più vero e profondo. In mancanza, per quanto correttamente, onestamente e diligentemente si agisca, rimane alto il rischio di privare di senso qualsiasi

<sup>44</sup> Cfr. AA.VV., *Matrimonio canonico e ordinamento civile*, Città del Vaticano 2008.

<sup>45</sup> Cfr. P. PAJARDI, *Processo al processo*, cit., p. 39.

<sup>46</sup> Ivi, pp. 100-101.

<sup>47</sup> Ivi, p. 55; M.J. ARROBA CONDE, *Conoscenza e giudizio nella Chiesa*, cit., p. 284: «Per me la sfida è data dall'esigenza opposta, quella cioè di non separare in eccesso i concetti di conoscenza e giudizio, di approfondire anzi il loro legame e tracciare cosa sia "conoscere giudizialmente" per arrivare a "decisioni giudiziali" di qualità».

<sup>48</sup> Cfr. F. IMODA, *Sviluppo umano, psicologia e mistero*, cit., p. 455: «L'appropriazione della verità, del bene, propri del mistero umano, richiede dunque – oltre a certe disposizioni all'"ortodossia", intesa come rispetto del vero, e all'"ortoprassia", intesa come rispetto del bene da attuare – anche disposizioni all'"ortopatia", intesa come corretto modo di sentire ... Richiede la capacità di passare da un modo di concepire il mondo secondo un metodo di teoria, piuttosto monolitica anche se oggettiva, ad un mondo di interiorità soggettiva e di una molteplicità di significati. Richiede però anche che questa soggettività non resti ingenua, immediata e arbitrariamente soggettivista».

ragionamento giuridico, perché appunto privato di contenuto, di fondo e di sostanza.<sup>49</sup>

Ci si domanda, inoltre: che efficacia pratica può conservare una sentenza di nullità matrimoniale (affermativa o negativa che sia) che non sia anche accompagnata dalla presa di coscienza delle motivazioni che l'hanno ispirata? Che portato può avere un processo che non muova anche il cuore delle parti, consegnando loro l'aspirazione o il desiderio di prendere in mano se stessi in modo più autentico in ordine alle scelte vocazionali future? Nel medesimo senso si è posto espressamente il Santo Padre nella sua prima allocuzione alla Rota Romana, ove ha collocato in prima linea il profilo umano del giudice, cui, di riflesso (ci si permette di osservare) non possono dirsi estranei l'avvocato e il difensore del vincolo.<sup>50</sup> In tal modo, così pare almeno, la necessità di entrare nel vivo dell'umanità delle parti non si pone solo come criterio operativo per l'interpretazione delle dichiarazioni delle parti, ma come vera e propria obbligazione deontologica. Sintonizzarsi con l'umanità delle parti in giudizio (la loro mentalità, la loro realtà concreta) non rimane più solo un modo di interpretare e valutare il loro vissuto, perché diviene un vero e proprio modo di essere (e di agire) dell'operatore giuridico. Dirsi 'umani', tuttavia, potrebbe avere maggiore efficacia sul piano operativo se si provocasse (o almeno si tentasse di farlo) l'umanità delle persone coinvolte nel processo, soprattutto delle parti che ne sono protagoniste. Questo almeno sembra corrispondere ad un altro monito di Papa Francesco, quando ricorda che ogni operatore della giustizia ecclesiale deve piegarsi verso le pecorelle smarrite e ferite, facendosi evangelizzatore.<sup>51</sup>

Orbene, che il processo canonico possa e debba essere un luogo di evangelizzazione non è stato mai messo in dubbio,<sup>52</sup> con la consapevolezza, per altro, che nessuna opera di evangelizzazione può essere efficace se non sia finalizzata a redimere, umanizzare, il che significa educare. Ricorrendo, in effetti, ad un luogo parallelo (c. 17 CJC), riscontriamo che lo stesso processo penale è fortemente orientato all'emendamento del reo (oltre che alla riparazione dello scandalo ed alla restituzione della giustizia), e a ben vedere ciò che giustifica il recupero della persona del reo non è la sola violazione della legge, ma l'esigenza di salvezza (c. 1752 CJC) che è stata compromessa dalla

<sup>49</sup> Tale è il legato professionale che nei giudizi civili hanno lasciato due insigni giuristi: un giudice, cfr. P. PAJARDI, *Processo al processo*, cit., p. 3, ed un avvocato, cfr. F. CARNELUTTI, *Multi sunt vocati*, in *Iustitia* 4 (2007), p. 458.

<sup>50</sup> Cfr. PAPA FRANCESCO, *Allocuzione al Tribunale della Rota romana*, 24 gennaio 2014, in [www.vatican.va](http://www.vatican.va).

<sup>51</sup> Cfr. PAPA FRANCESCO, *Discorso al Supremo Tribunale della Segnatura Apostolica*, 8 novembre 2013, in [www.vatican.va](http://www.vatican.va).

<sup>52</sup> Cfr. PAOLA BUSELLI MONDIN, *L'assenza di forma canonica preclude l'operatività del processo di nullità matrimoniale?*, «*Ius Canonicum*» 47 (2007), pp. 177-214.

violazione della legge.<sup>53</sup> Certamente la nullità del matrimonio non è un reato, ma l'esigenza di salvezza è la medesima, anche se è stata compromessa in modo diverso e per ragioni diverse.<sup>54</sup> A ben vedere con la promulgazione dell'Istruzione *Dignitas Connubii*, il processo matrimoniale si è arricchito di una finalità remota ulteriore rispetto a quelle della riparazione dello scandalo (fortemente sentita sotto l'egida del codice del 1917 che inabilitava ad agire il coniuge responsabile della nullità) e della restituzione della giustizia (valorizzata con la nuova codificazione, ove la priorità di accertare il valore della vocazione matrimoniale è tale che nessuno dei coniugi può essere impedito di esercitare il diritto di introdurre un processo): la responsabilizzazione dei coniugi.<sup>55</sup> Nell'ambito della normativa direttamente attinente alla prassi matrimoniale canonica, l'art. 65 DC,<sup>56</sup> da un lato, e l'istituto del *vetitum*,<sup>57</sup> dall'altro, individuano così due dispositivi che presuppongono e richiedono nei coniugi atteggiamenti (educativi) di responsabilizzazione, di attenzione e di cura verso le ragioni che li inducono o li hanno indotti ad introdurre una causa di nullità matrimoniale.

Dietro il monito del nostro interlocutore si scorge così la presa di coscienza di un dato esistenziale essenziale: quello del matrimonio (del rapporto di coppia) come luogo d'identità, e non semplicemente di stato (coniugale).<sup>58</sup> La crisi di un matrimonio (inefficace o nullo che sia) porta infatti sempre con sé una crisi d'identità, ed è proprio questa crisi che spinge il nostro interlocutore a guardarci come una sorta di "medici" della sua identità, chiedendo un'assistenza che non sia solo legale, ma vitale, e quindi responsabilizzante.<sup>59</sup> Dietro ogni fallimento di matrimonio si nasconde sempre una domanda recondita: chi sono io? Cosa devo fare della mia vita? Si ha l'impressione che venga chiesto di prenderci cura della sua identità smarrita, di ri-significarla o almeno tentare di farlo, aiutandolo a riprendere in mano le fila del suo senso cristiano oscurato. Sembra quasi che s'intenda sopraele-

<sup>53</sup> Cfr. AA.VV., *Processo penale e tutela dei diritti nell'ordinamento canonico*, a cura di Davide Cito, Milano 2005.

<sup>54</sup> Cfr. P. PAJARDI, *Processo al processo*, cit., p. 388.

<sup>55</sup> Sull'evoluzione della nozione di interesse ad agire nelle cause di nullità matrimoniale, PAOLA BUSELLI MONDIN, *L'interesse ad agire per l'ammissione del libello nelle cause di nullità matrimoniale*, «Apollinaris» 79 (2006), pp. 733-763.

<sup>56</sup> Cfr. PAOLA BUSELLI MONDIN, *Il litisconsorzio nel Processo di nullità matrimoniale e la responsabilità del patrono*, cit., 526-535; N. SCÖCH, *sub art. 65 dell'istruzione Dignitas Connubii*, in *Norme procedurali canoniche*, a cura di M. del Pozzo, J. Llobell, J. Miñambres, Roma 2013, pp. 335-336.

<sup>57</sup> Cfr. S. GHERRO, *Il divieto al matrimonio stabilito dall'Ordinario ex can. 1077*, in *Diritto matrimoniale canonico*, vol. II, pp. 365-375; T. VANZETTO, *Il divieto di passare a nuove nozze*, «Quaderni di diritto Ecclesiale» 3 (2009), pp. 306-317; C. PEÑA GARCIA, *Veto judicial*, in *Diccionario general de derecho canonico*, vol. VII, a cura di J. Otaduy, A. Viana, J. Sedano, Pamplona 2012, pp. 822-826.

<sup>58</sup> Cfr. A. MANENTI, *Coppia e famiglia*, cit., p. 69.

<sup>59</sup> Cfr. G. VERSALDI, *Cristo Modello degli Sposi*, cit., p. 133.

vare il ruolo del giurista nel processo matrimoniale verso un livello, se non propriamente nuovo, almeno rinnovato nella funzione: non solo avvocato che assiste nel difendere una posizione, ma anche accompagnatore della persona nella ricerca della verità di se stesso; non solo giudice che decide quale è la verità, ma anche formatore delle parti alla verità; non solo esecutori del diritto, ma anche educatori alla verità.<sup>60</sup> Non si tratta dunque di trasformare gli avvocati ed i giudici in educatori, quanto piuttosto di perfezionare il loro delicato compito di discernere l'umanità delle parti coinvolte in un giudizio canonico.

Come si è già avuto modo di spiegare<sup>61</sup> riconoscere il processo come luogo educativo vuol dire presentare e far vivere il processo di nullità matrimoniale come l'occasione per comprendere che le ragioni per cui la vita matrimoniale finisce non sempre sono riducibili al solo punto di vista dei coniugi, ma devono essere anche ricondotte al significato oggettivo del matrimonio cristiano. Questa esigenza sembra ben conforme ed intrinseca al carattere pastorale del processo matrimoniale, anche se certamente apre nuovi quesiti circa la peculiare deontologia per attuarla.<sup>62</sup> In ogni modo è proprio questa esigenza a mostrare quanto il processo matrimoniale non sia un luogo per gratificare i capricci di coniugi insoddisfatti e neppure un luogo per riabilitare cristiani 'inabilitati', bensì un luogo di trascendenza per potenziare l'identità coniugale smarrita. I tribunali ecclesiastici sono luoghi in cui si può dar testimonianza del fatto che si può stare insieme in tanti modi (interpsichico, interpersonale, intersoggettivo) ma solo uno esprime al meglio l'umanità delle persone; che ci si può amare in tanti modi, ma solo uno realizza un'affettività matura. I tribunali ecclesiastici non ratificano pertanto dei fallimenti, ma li significano: il matrimonio può fallire sia quando si è voluto e potuto condividere un progetto di vita (matrimonio che rimane valido) sia quando non lo si è voluto e potuto (matrimonio nullo). Il processo di nullità matrimoniale è dunque l'occasione per comprendere che le ragioni per cui un matrimonio può fallire non sempre sono riducibili al solo punto di vista

<sup>60</sup> Per un interpretazione del processo come luogo educativo e dell'avvocato come formatore, cfr. PAOLA BUSELLI MONDIN, *Il processo di nullità matrimoniale: anche luogo educativo?*, «TreDimensioni» 8 (2011), pp. 66-79; ID., *Il litisconsorzio nel Processo di nullità matrimoniale e la responsabilità del patrono*, cit., pp. 291-345.

<sup>61</sup> Cfr. PAOLA BUSELLI MONDIN, *Il processo di nullità matrimoniale: anche luogo educativo?*, cit., pp. 66-79.

<sup>62</sup> Cfr. AA.VV. *Deontologia degli operatori dei tribunali ecclesiastici*, Città del Vaticano 2011; C.M. MORÀN, *Deontologia degli operatori giuridici presso i tribunali ecclesiastici nelle cause di nullità*, in *La ricerca della verità sul matrimonio e il diritto a un processo giusto e celere*, cit., pp. 327-344, ove si ritiene inutile un codice deontologico anche, e proprio, in considerazione del peculiare dover essere ispirato all'umanità nell'agire giuridico di ogni operatore nel processo matrimoniale.

dei coniugi, ma devono essere anche ricondotte ad un significato oggettivo. Aiutare i coniugi a discernere le ragioni del loro fallimento, da un lato, aiuta gli operatori del diritto a capire se quel fallimento può essere oppure no il sintomo di un matrimonio nullo, dall'altro, consegna ai coniugi la possibilità di 'usare' il fallimento in cui sono caduti come un'opportunità di crescita e maturazione umana e spirituale. Si tratta pertanto di condurre i coniugi da una direzione (la percezione soggettiva che hanno avuto della loro unione) ad un'altra (la rivisitazione del valore in sé, oggettivo, del loro rapporto), offrendo loro l'opportunità di trasformarsi, cioè di assumere maggiore consapevolezza del loro operare e della peculiarità del matrimonio specificatamente cristiano.

### 3. 5. *La relazione processuale come ortopatia*

Mettersi in relazione con l'umanità delle persone può richiamare (o almeno così pare) la necessità pratica di 'sfondare' quelle motivazioni distorte che il nostro interlocutore, giustamente, denuncia. Si deve, infatti, riconoscere che le motivazioni menzionate (di gratificazione personale e di riabilitazione sociale) conservano una rilevanza giuridica indiretta, in quanto possono influenzare la credibilità delle parti, sia sul piano soggettivo (la loro sincerità) che sul piano oggettivo (la veridicità intrinseca delle loro narrazioni). Lo stato d'animo delle parti e le motivazioni personali che le muovono non sono in effetti influenti rispetto l'elaborazione dei loro ricordi passati e rispetto la risonanza affettiva della loro esperienza coniugale fallita ed è bene tenerlo nella debita considerazione, per scongiurare il rischio di raccogliere delle narrazioni prevalentemente difensive e non invece realistiche. Forme di religiosità immatura,<sup>63</sup> rancori non sopiti, traumi subiti e non rielaborati, nuove relazioni sentimentali altamente idealizzate, questioni economiche non risolte con l'ex coniuge possono effettivamente inquinare il buon uso del processo, venendo a pregiudicare a volte la sincerità, a volte la veridicità intrinseca dei racconti delle parti. Se la sincerità delle parti rimane un dato meno difficile da riscontrare, così non vale per la veridicità intrinseca delle loro affermazioni. L'eventuale omissione di un fatto o l'inesistenza di un fatto riferito emergono in effetti con maggiore chiarezza rispetto il diverso significato che un fatto o più fatti incontestati hanno avuto per ciascuna delle parti e dei testi che ne sono venuti a conoscenza. Quando i coniugi ed i testi non convergono nello stesso significato non significa sempre che stiano mentendo, ma semplicemente possono trovarsi ad esprimere un differente

<sup>63</sup> La gamma di affettività immature può essere distinta in cinque tipologie, a seconda delle dinamiche intra ed inter-psichiche coinvolte: *coartata, intellettualizzata, effervescente, deviata e impulsiva* (queste ultime due delineano un'affettività propriamente patologica), cfr. G. SOVERNIGO, *Religione e persona*, cit., p. 159-160.

sentire rispetto un medesimo fatto. Si tratta di svolgere un adeguato discernimento del complesso di quei significati, tenendo in considerazione che la dinamica concreta, reale della storia di una coppia, non si mostra da sola, ma dovrebbe essere 'immaginata', non nel senso di inventata, ma nel senso di *sentita*. A tal fine gioca un ruolo determinante *la relazione* che intercorre tra le parti che comunicano gli eventi (l'oggetto in sé) e gli avvocati e giudici, che nei rispettivi ruoli, vengono messi a conoscenza di tali eventi (gli osservatori). Solo se ci si relaziona con le parti in un certo modo si può *sentire* la qualità affettiva del loro matrimonio. «Potrei spiegarmi con una analogia evangelica che mi è molto cara. Nel sermone della montagna (Mt 6, 28) Gesù guarda i gigli. Analizziamo il suo sguardo: se fosse un botanico non sorvolerebbe i diversi componenti del fiore e della pianta: il fusto, il gambo, la corolla, i pistilli, gli stami...; un pittore, il candido bianco; un poeta, la semplice, umile limpidezza... Lui, l'uomo di Dio, la provvidente mano che segue la loro vita. Così la visione personale ed interpersonale del matrimonio comincia a svilupparsi dalla sensibilità dell'osservatore». <sup>64</sup> L'oggettività del giurista, nel processo canonico, dipende perciò dall'autenticità della sua soggettività, ossia dalla sua sensibilità nel tenere conto della complessità della realtà che è chiamato a valutare. <sup>65</sup> A noi non interessa solo sapere se ciò che è stato riferito in giudizio sia vero o falso, ma interessa anche (e soprattutto) conoscere il significato (in specie la risonanza affettiva) che quei fatti hanno avuto per le parti in giudizio. E l'oggettività non può dipendere dai nudi fatti, perché i fatti da soli non sono in grado di significare l'animo delle parti, ma dipende dalla capacità dell'osservatore-giurista di *sentire* quale significato hanno avuto quei fatti per le parti.

Affinché poi questa capacità di sentire non diventi arbitrariamente soggettivista, occorre mettersi in sintonia col mondo soggettivo delle parti senza alcun tipo di pre-giudizio (che di per sé non è mai un buon criterio ermeneutico), ma certamente con la dovuta cautela. A tal proposito può essere utile ricordare che noi non ci occupiamo propriamente di fatti, quanto piuttosto di *eventi*, e la precisazione non è poi di così poco conto. A noi non basta solo sapere se quei fatti narrati siano accaduti o meno, siano cioè veri o falsi. Dobbiamo fare un passo in più, *andare oltre* il mero accadimento storico di quei fatti, perché dobbiamo capire che cosa abbiano significato per le parti, cosa abbiano provocato nei loro cuori, quale risonanza affettiva abbiano

<sup>64</sup> J.M. SERRANO RUIZ, *Il carattere personale ed interpersonale del matrimonio: alcune riflessioni su questioni di terminologia e di merito come preambolo per una rilettura delle cause canoniche di nullità*, in *Quaderni dello Studio Rotale* 14 (2004), p. 50, nota 27.

<sup>65</sup> Cfr. A. MANENTI, *Il pensare psicologico. Aspetti e prospettive*, Bologna 1996, cit., p. 93; R. FINAMORE, *Giudicare e decidere tra coscienza e conoscenza*, in *Decidere e giudicare nella Chiesa*, a cura di P. Gherri, cit., pp. 79-98.

stimolato.<sup>66</sup> Da non trascurare, in effetti, che il modo in cui le parti vivono l'esperienza dell'interrogatorio giudiziale non si riduce ad una sorta di neutra elencazione di fatti, ma rappresenta il modo con cui raccontano la propria vicenda coniugale e si mettono in relazione con essa.<sup>67</sup> Seguire il tema (il nucleo vitale) in cui si collocano i coniugi costituisce il grave compito sia dell'avvocato nella fase preparatoria della causa (per individuare il *fumus boni iuris* del libello) sia del giudice che conduce l'istruttoria (per il *bonum iuris* della sentenza).<sup>68</sup> Ascolti superficiali, rigidi, ingenui, manipolatori, pregiudiziali, impazienti impediscono di entrare nel vivo della dinamica di una coppia e quindi di cogliere a fondo il valore del matrimonio celebrato e quindi di svolgere il processo con lo spirito della ricerca della verità. Ai nostri fini può essere pertanto utile e funzionale una logica *ana-logica*, e quindi una procedura argomentativa qualitativamente diversa dalla logica formale, che sappia rendere conto non solo dell'accadimento storico dei fatti, ma anche della loro risonanza affettiva nell'esperienza delle parti, cogliendone i diversi significati possibili. «L'analogia è quella parte del discorso che riscontra elementi simili in realtà differenti, mettendoli in proporzione tra loro a partire da un termine comune chiamato a fare da cerniera. ... Un'altra modalità del linguaggio essenzialmente analogica è la metafora. Ciò che l'analogia mette in evidenza a livello procedurale, la metafora lo presenta a livello immaginativo, ma entrambe presentano la medesima configurazione: legare tra loro due realtà differenti grazie a un elemento comune, sia esso un termine, un'immagine, un simbolo. Analogia e metafora mostrano questa capacità estremamente feconda del pensiero di trasportare ... un termine da un campo all'altro, da una cosa all'altra».<sup>69</sup> Insomma, il pensare *ana-logico* chiede di essere muniti di una buona dose d'immaginazione, dove con immaginazione si intende capacità di immaginare, ossia di attribuire ad un fatto più significati, compresi quelli affettivi ed anche inconsci.<sup>70</sup> La *logica ana-logica* è traducibile come un pensare *immaginativo*, che «a differenza dell'approccio logico-inferenziale, non procede in maniera 'linguistica', mediante stringhe di informazioni ... ma attraverso immagini, modelli di rappresentazione del mondo. È ormai assodato che gli elementi affettivi e inconsci ... costituiscano una componente essenziale del ragionamento»<sup>71</sup> ed un pensare *affettuoso*, che «coglie dentro e capisce oltre»,<sup>72</sup> perché coglie, degli eventi, gli elementi di bontà più intimi, per capire e valutare la verità

<sup>66</sup> Cfr. A. MANENTI, *Vivere gli ideali /2. Fra senso posto e senso dato*, cit., pp. 16-17.

<sup>67</sup> Cfr. M. BOTTURA, *Il racconto della vita*, «Tredimensioni» 4(2007), pp. 32-41.

<sup>68</sup> Cfr. J.M. SERRANO RUIZ, *La centralità della persona nella giurisprudenza coram Serrano*, vol. 1, cit., p. 66.

<sup>69</sup> G. CUCCI, *Esperienza religiosa e psicologia*, cit., pp. 335-337.

<sup>70</sup> Ivi, p. 337.

<sup>71</sup> Ivi, p. 353.

<sup>72</sup> A. MANENTI, *Vivere gli ideali /2. Fra senso posto e senso dato*, cit., p. 160.

di quella bontà.<sup>73</sup> In buona sostanza questo *andare oltre*, cui il pensiero *analitico* è funzionale, significa che l'accertamento della verità oggettiva non è definito dal significato che i coniugi o i testi conferiscono ai fatti dell'istruttoria, quanto dal significato oggettivo ed intrinseco della qualità affettiva (o altrimenti detta coniugalità) che i dati di fatto dell'istruttoria medesima esprimono.

Dato che l'osservatore è giurista, (avvocato, giudice, difensore del vincolo), gli si dovrà chiedere di cogliere l'umanità dei coniugi da giurista appunto, non da psicologo o filosofo o teologo, con la consapevolezza che non è suo compito elaborare una psicoterapia e neppure dimostrare i valori in cui si incarna la vita degli sposi (che è invece compito della speculazione teologica, filosofica, antropologica), ma constatare che la nullità di un matrimonio evoca sempre crisi valoriali profonde. Compito del giurista, in un giudizio matrimoniale, non è infatti semplicemente rilevare l'adeguatezza o meno di un comportamento ad un dettato giuridico, bensì indagare che tipo di umanità evoca quel 'disadattamento giuridico'. Dietro un matrimonio nullo o semplicemente fallito c'è, prima di tutto, un uso inadeguato della propria umanità. Sintonizzarsi con l'umanità delle parti aiuta pertanto il giurista a discernere il significato giuridico delle situazioni esistenziali vissute dai coniugi e quindi a meglio comprendere se si è di fronte ad un matrimonio nullo o appunto solamente fallito. Anche il perito non potrà dirsi esente dal sintonizzarsi con l'umanità delle parti,<sup>74</sup> se non altro perché alla base di un capo di nullità non può risiedere solo una patologia clinica, in senso stretto, ma anche e prima di tutto una patologia dell'esistenza,<sup>75</sup> che, per i casi di incapacità, deve implicare una grave lesione della libertà effettiva, a prescindere dalla collocazione nosografica della causa che l'ha provocata.<sup>76</sup> Ciò che misura un'umanità sana, normale e matura non è la semplice assenza di malattie:<sup>77</sup> l'approccio psicologico non può perciò ridursi a catalogazione

<sup>73</sup> Come è noto lo *ius ad auditionem* (con lo *ius ad informationem*) viene ad integrare il diritto di difesa delle parti, cfr. *decretum coram Stankiewicz*, 29 martii 1996, in *RRT Decreta*, vol. XIV, p. 68, n. 6. La prassi giudiziale insegna anche che un ascolto inadeguato, sebbene non renda insanabilmente nulla una sentenza, può annullarla comunque nella sostanza, quando le impedisce di *ius dicere* nella verità, cfr. PAOLA BUSELLI MONDIN, *L'Uditore secondo la Dignitas Connubii: come esercita la sua potestà giudiziale?*, «Apollinaris» 81 (2008), pp. 761-796.

<sup>74</sup> Cfr. F. POTERZIO, *Diagnosi psichiatrica dell'incapacità consensuale. Scuole psichiatriche ed antropologia sottostante*, in *Verità del consenso e capacità di donazione*, a cura di H. Franceschi, M. Ortiz, Roma 2009, pp. 157-190.

<sup>75</sup> Cfr. A. MANENTI, *Il pensare psicologico*, cit., pp. 104-106.

<sup>76</sup> Cfr. G. ZUANAZZI, *Psicologia e psichiatria nelle cause matrimoniali canoniche*, cit., p. 118.

<sup>77</sup> Cfr. G. VERSALDI, *L'uomo debole e la capacità per autodonarsi: quale capacità per il matrimonio?*, in *Verità del consenso e capacità di donazione*, cit., pp. 131-190; G. FATTORI, *Scienza e diritto nella giustizia della Chiesa. Le scienze umane moderne nella giurisprudenza rotale postconciliare*, Milano 2011.

e cura di sintomi, sia per non ridurre la malattia mentale ad un facile alibi che oscura la responsabilità umana<sup>78</sup> sia perché in tal modo si perderebbe di vista la complessità della persona nella sua dignità più intima che la rende appunto universalmente umana, secondo una logica che va oltre il dato culturale e/o sociale.<sup>79</sup> Conseguentemente «Il perito incaricato dovrà considerare che l'accezione canonistica del concetto di normalità comprende alcune moderate forme di psicopatologia. Per questo, è nostra opinione che, ai fini di una psico-diagnosi, la valutazione dello psichiatra o dello psicologo di turno non si limiti al solo approccio descrittivo (secondo il cosiddetto DSM), né al solo approccio psicodinamico, seppure entrambi indispensabili, ma preveda un'accurata «analisi strutturale» della personalità. È solo così, infatti, che la perizia sarà alla fine davvero utile al giudice per stabilire il *grado* d'incidenza della psicopatologia sull'intelligenza e sulla volontà del soggetto in questione».<sup>80</sup> Si può aggiungere che la perizia può divenire più efficace laddove al perito venga concessa la possibilità di interagire con la coppia, anche nel caso in cui il motivo di nullità venga concordato per una sola delle parti.<sup>81</sup> In fondo oggetto di valutazione, sia per il giurista che per il perito, è la relazione coniugale dei coniugi, non semplicemente le singole persone dei coniugi.<sup>82</sup>

#### 4. IL PROCESSO COME UN LUOGO DEL DIALOGO TRA PSICOLOGIA E RELIGIONE

Possiamo dunque rispondere al nostro interlocutore che, contrariamente a quanto teme, «Ci sono ragioni psicologiche (e non solo filosofiche e teologiche) per introdurre la dimensione spirituale nella psicologia della famiglia e introdurla come elemento risolutore delle sue inevitabili antinomie interne».<sup>83</sup> Prendere, quindi, atto che esistono ragioni psicologiche, e non solamente filosofiche o teologiche, per spiegare e comprendere la dimensione spirituale nella dinamica della coppia e della famiglia, significa (o può significare), come si è cercato di spiegare, che la dimensione dei valori non è poi così estranea alla qualità dell'area affettiva.<sup>84</sup>

<sup>78</sup> Cfr. EDITORIALE, *Il facile alibi della malattia mentale*, «TreDimensioni» 8 (2011), pp. 116-122; P.J. VILADRICH, *Es necesaria una reforma del canon 1095?*, «Ius Ecclesiae» 3 (2010), pp. 611-626.

<sup>79</sup> Cfr. G. CUCCI, *Esperienza religiosa e psicologia*, cit., pp. 14-15.

<sup>80</sup> EDITORIALE, *Il facile alibi della malattia mentale*, cit., p. 121.

<sup>81</sup> Cfr. P. BIANCHI, *Le perizie mediche e, in particolare, quelle riguardanti il can. 1095*, in *La nullità del matrimonio: temi processuali e sostantivi in occasione della "Dignitas Connubii"*, a cura di H. Franceschi, J. Llobell, M. Ortiz, Roma 2005, p. 165.

<sup>82</sup> Cfr. J. MARIA SERRANO RUIZ, *La considerazione esistenziale del matrimonio nelle cause canoniche di nullità per incapacità*, in *La centralità della persona nella giurisprudenza coram Serrano*, vol I, cit., pp. 218-259; P.J. VILADRICH, *Es necesaria una reforma del canon 1095?*, «Ius Ecclesiae» 3 (2010), pp. 611-626.

<sup>83</sup> A. MANENTI, *Coppia e famiglia*, cit., p. 70, nota 8.

<sup>84</sup> Cfr. G. VERSALDI, *Elementa psychologica matrimonialis consensus. Momentum iuridicum*

Nei giudizi canonici emerge, in tutta evidenza, che le disfunzioni e le difficoltà della vita di coppia sono sempre conseguenza di un'integrazione disarmonica tra l'umano e lo spirituale,<sup>85</sup> sia quando il matrimonio è solo fallito, sia quando il matrimonio è nullo. Nei processi non si dà dunque rilevanza giuridica ad un approccio ideologico, ma ad un approccio realistico, in forza del quale l'integrazione tra umano e spirituale misura la qualità della vita coniugale.<sup>86</sup> Decodificare, approfondire, misurare tale integrazione tra umano e spirituale rimane un'opera tutt'altro che risolta,<sup>87</sup> ma, ciò nonostante, da tenere in considerazione, affinché le nostre valutazioni giuridiche siano sempre meglio 'incarnate' nel reale, il cui dato fattuale è, appunto, intriso anche di valori.

##### 5. CONSIDERAZIONI CONCLUSIVE: IL PROCESSO SARÀ ASSOLTO?

Le sfide che ci sono state lanciate non possono dunque ridursi a mere provocazioni o vane denigrazioni, oppure, al meglio, ad interrogativi tecnici cui devono seguire solo risposte tecniche. Il nostro interlocutore critica il processo probabilmente perché ne ha colto la significatività del nucleo: quello di presentarsi come un vero (anche se certamente perfettibile) strumento per conoscere la realtà delle dinamiche della vita di coppia. Il processo canonico 'parla' della realtà matrimoniale, nel senso che, se si vuole agire su di essa, o si tiene conto dei valori religiosi che la costituiscono (quelli cristiani) oppure si devono negare alla radice questi valori come illusioni.

Se il processo matrimoniale sarà assolto o condannato: questo rimane un interrogativo aperto, il cui esito dipenderà anzitutto dalla nostra (avvocati, giudici, difensori del vincolo, periti) testimonianza di operatori (certamente non infallibili) al servizio del bene (vero e non illusorio) dell'uomo.

*vitae affectivae, praesertim subconsciae, eiusdem influxus in intellectum et voluntatem*, «Periodica de re canonica», 1982, pp. 179-209; J.M. SERRANO RUIZ, *Il matrimonio come vocazione e consacrazione. Riflessi e riflessioni canonico-pastorali nella giurisprudenza postconciliare*, in *La centralità della persona nella giurisprudenza coram Serrano*, cit., pp. 84-94; S. BERLINGÒ, *Valori fondamentali del matrimonio nella società di oggi: coniugalità*, in *Matrimonio canonico e realtà contemporanea*, Città del Vaticano 2005, pp. 119-139.

<sup>85</sup> Cfr. A. MANENTI, *Il pensare psicologico*, cit., p. 79.

<sup>86</sup> Cfr. EDITORIALE, *L'amore di coppia è anche questione di valori*, «Tredimensioni» 7 (2010), p. 4.

<sup>87</sup> Cfr. EDITORIALE, *Leggendo gli indici*, cit., p. 231-232.

LE STRUTTURE GIURISDIZIONALI  
SOVRAMETROPOLITANE  
DELLE CHIESE CATTOLICHE ORIENTALI,  
SPUNTI PER UNA RIFLESSIONE  
CIRCA LA LORO NATURA CANONICA  
ED ECCLESIOLOGICA\*

FEDERICO MARTI

ABSTRACT: La natura ecclesiologicala e canonica delle strutture giurisdizionali sovrametropolitane delle Chiese cattoliche orientali è un tema molto complesso su cui la dottrina più volte si è cimentata senza però riuscire ancora a conseguire risultati apprezzabili. La ragione di ciò non sembra doversi tanto imputare alla intrinseca difficoltà dell'argomento, quanto piuttosto alla mancanza di categorie concettuali chiare, univoche e, soprattutto, condivise tra gli autori. Per tale motivo, essendo presupposto indispensabile per l'avvio di un discorso sulle strutture giurisdizionali sovrametropolitane, ampia parte della trattazione è dedicata all'esatta individuazione dei concetti di Chiesa cattolica orientale e di *ecclesia sui iuris*. Fatto questo con più sicurezza lo studio può proseguire indicando alcuni spunti di riflessione sul tema delle strutture giurisdizionali sovrametropolitane delle Chiese cattoliche orientali.

PAROLE CHIAVE: Chiesa cattolica orientale, *ecclesia sui iuris*, giurisdizione sovrametropolitana.

ABSTRACT: The ecclesiological and canonical nature of supra-metropolitan jurisdictional structures of the Eastern Catholic Churches is a very intricate subject on which doctrine has ventured several times without obtained good results. This situation does not seem to depend on the inherent difficulty of the subject, but rather on the lack of clear and univocal conceptual categories that are, above all, shared among the authors. For this reason, since it is an essential prerequisite to start a speech on supra-metropolitan jurisdictional structures, a large part of the discussion is devoted to the exact identification of the concepts of Eastern Catholic Church and *ecclesia sui iuris*. Having done so, the study can proceed confidently by indicating some thoughts on jurisdictional supra-metropolitan structures of Eastern Catholic Churches.

KEY WORDS: Eastern Catholic Church, *Ecclesia Sui Iuris*, Supra-Metropolitan Jurisdiction.

\* Testo della relazione tenuta al convegno "Il Diritto canonico orientale a 50 anni del Concilio Vaticano II" celebrato presso il Pontificio Istituto Orientale nei giorni 23-24 aprile 2014 i cui atti sono in corsi di stampa.

SOMMARIO: Introduzione. – 1. La nozione di *ecclesia sui iuris*, limiti del concetto. – 2. Origine dei limiti del concetto. – 3. Necessità di recuperare un concetto ecclesio-logico-giuridico di Chiesa cattolica orientale. – 4. Prospettive applicative del nuovo concetto. – 5. La natura giuridica delle strutture sovrametropolitane, spunti iniziali di riflessione. – Conclusioni.

#### INTRODUZIONE

IL presente vuol essere un tentativo teso a proporre nuovi spunti di riflessioni sulle strutture giurisdizionali sovra metropolitane. Nell'affrontare il tema mi sono però reso conto che un tale tentativo richiede preliminarmente alcune riflessioni sugli strumenti concettuali oggi disponibili, ed in particolare sulla nozione di *ecclesia sui iuris* dal momento che costituisce il perno su cui ruota l'odierno dibattito dottrinale.<sup>1</sup> Così facendo è stato inevitabile che quelle che nelle intenzioni dovevano essere soltanto considerazioni propedeutiche al discorso principale di fatto abbiano preso il sopravvento. Ma si vedrà come il tutto sia assolutamente necessario è funzionale alla proposta interpretativa che si farà riguardo alle strutture giurisdizionali sovrametropolitane delle Chiese cattoliche orientali.

#### 1. LA NOZIONE DI *ECCLESIA SUI IURIS*, LIMITI DEL CONCETTO

Il dibattito dottrinale sulla natura delle Chiese sui iuris è davvero ampio, ma secondo attenta dottrina è possibile ricondurlo secondo due linee di pensiero.<sup>2</sup> Una prima, di orientamento etnico-sociologico, vede nelle *ecclesiae sui iuris* essenzialmente un raggruppamento di Chiese particolari, e le considera semplici modelli di organizzazione ecclesiastica non legati con un vincolo di derivazione necessaria ad una peculiare realtà ecclesiologicala sottostante. L'applicazione del modello *ecclesia sui iuris* sarebbe frutto perciò di una pura scelta di politica ecclesiastica, solitamente ma non necessariamente connessa alla presenza di una identità rituale specifica.<sup>3</sup> La seconda linea di pensie-

<sup>1</sup> Tra i tanti lavori sul tema, sia sufficiente qui rinviare a G. GRIGORITA, *Il concetto di "Ecclesia sui iuris": un'indagine storica, giuridica e canonica*, Tipografia Città Nuova, Roma 2007.

<sup>2</sup> Cfr. P. GEFAELL, *Le Chiese sui iuris: "Ecclesiofania" o no?*, in *Le Chiese sui iuris. Criteri di individuazione e delimitazione*, a cura di L. Okulik, Marcianum Press 2005, pp. 7-26 (in particolare pp. 7-10).

<sup>3</sup> Nondimeno anche tra le fila di coloro che escludono la natura di ecclesiofania delle Chiese orientali cattoliche, vi sono importanti autori che considerano la specificità rituale quale elemento "individuativo" di ciascuna di esse; ad esempio David Maria Jaeger dopo aver riservato alla Chiesa particolare (eparchia) la natura di ecclesiofania, scrive «la Chiesa *sui iuris* è invece per definizione soltanto una "parte" della Chiesa Universale, "portatrice" ed espressione societaria-giuridica di una delle diverse "civiltà" cristiane, ossia diverse "culture" che veicolano e "storicizzano" il "culto" cristiano "in spirito e verità", essendone il principio

ro, antitetica alla prima, considera le *ecclesiae sui iuris* quali realtà veramente ecclesiali ancorché al suo interno si diano poi diverse sfumature di opinioni tra i vari autori circa il grado di detta ecclesialità.

Se analizzati con attenzione entrambi i modelli interpretativi offrono soluzioni soddisfacenti per alcuni aspetti ed insoddisfacenti per altri. Ciò detto, va rilevato che il punto da cui in genere la dottrina muove la propria riflessione e l'ottica con cui guarda alla realtà oggetto di studio non siano del tutto appropriati. Se è vero che il diritto canonico non può essere costruito indipendentemente dalla teologia, ma deve basarsi su di essa, si intuisce il vizio originario a cui qui si sta alludendo. La canonistica prevalente si ripropone infatti di descrivere la natura delle Chiese cattoliche orientali a partire dal concetto di *ecclesia sui iuris* così come consacrato nel CCEO e ricostruibile alla luce dei lavori preparatori della Commissione per la Codificazione Orientale.

Così facendo però, sta cercando di definire una realtà ecclesiologica (la singola Chiesa cattolica orientale) con categorie giuridiche (la nozione di *ecclesia sui iuris*).<sup>4</sup> Attenzione!! Detta dottrina non sta cercando di definire con categorie giuridiche gli aspetti giuridici di una realtà ecclesiologica, ma con categorie giuridiche sta cercando di definire e descrivere la totalità della realtà ecclesiologica Chiesa cattolica orientale (e quindi anche i maggiori, sia qualitativamente che quantitativamente, aspetti metagiuridici). Emblematico di quanto si sta qui sostenendo è che una delle affermazioni più ricorrenti ed enfaticate che si riscontra tra gli autori è il dilemma se la *ecclesia sui iuris* sia un rito o piuttosto se la *ecclesia sui iuris* abbia un rito o, perfino, se possa non averlo. La confusione tra il piano ecclesiologico e quello canonico-positivo è evidente. Le difficoltà derivanti dalla sovrapposizione concettuale tra Chiesa orientale (concetto ecclesiologico con la sua inerente dimensione giuridica) ed *ecclesia sui iuris* (concetto canonico-positivo) emergono molto bene quando la dottrina deve trattare di quei fenotipi dell'oriente cattolico che si trovano ad un embrionale livello di maturazione. Infatti in questi casi

di individuazione, non la stessa fede cristiana – è la “forma” comune a tutte le Chiese *sui iuris* – ma la diversità delle “culture e delle circostanze storiche dei popoli”» D.M. JAEGER, *Alcuni appunti in margine al nuovo codice dei canoni delle chiese orientali*, «Communio, Rivista Internazionale di Teologia e Cultura», 123 (1992), pp. 52-63 (qui p. 58).

<sup>4</sup> In dottrina si è già tentato di evidenziare che quella di *ecclesia sui iuris* è una nozione strettamente giuridica: «Toujours est-il que la notion d'Église de droit propre, telle qu'elle est formulée par le CCEO, est une notion d'ordre canonique; nous manquons encore d'une notion qui permette de prendre pleinement en compte sur le plane ecclésiologique la réalité qui correspond à celle de l'Église de droit propre» A. KAPTIJN, *Problématiques concernant l'Église de droit propre et les rites*, in *Ius Ecclesiarum vehiculum caritatis*, Atti del simposio internazionale per il decennale dell'entrata in vigore del *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium*, Libreria Editrice Vaticana, 2004, pp. 405-422 (qui p. 410).

la dottrina, muovendo da questa non chiara distinzione tra Chiesa cattolica orientale ed *ecclesia sui iuris*, si trova in grave difficoltà in quanto si rende conto che, canonicamente, queste realtà-limite dell'universo ecclesiale orientale non possono essere collocate all'interno dell'istituto *ecclesia sui iuris*, e ciò sia dal punto di vista strutturale sia dal punto dei diritti e doveri che il codice riconduce alla *ecclesia sui iuris*.<sup>5</sup> Non è un caso che la dottrina più attenta, rendendosi ben conto di quanto qui si dice, propone di introdurre un nuovo concetto, quello di *ecclesia sui iuris in fieri*.<sup>6</sup> Laddove invece la distinzione tra concetto ecclesiologico e concetto canonico-positivo è chiara si comprende non solo l'origine ma ci si rende conto di quanto sia senza senso l'accesso dibattuto se tutte le Chiese orientali cattoliche menzionate nell'*Annuario Pontificio* siano o meno *ecclesiae sui iuris*. Ci possono essere infatti Chiese cattoliche orientali *sui iuris* e Chiese cattoliche orientali non *sui iuris*.

## 2. ORIGINE DEI LIMITI DEL CONCETTO

La confusione tra il piano ecclesiologico e quello canonico-positivo è, a mio avviso, riconducibile alla scelta del legislatore canonico di omettere nel can. 27 ogni riferimento al *ritus*, scelta questa che ha comportato lo sradicamento della nozione di *ecclesia sui iuris* dal substrato ecclesiologico che invece saldamente rimaneva presente in OE con la locuzione *ecclesia particularis seu ritus*, saldamente rimaneva anche nello schema della *Lex Ecclesiae Fundamental*, e saldamente è rimasto nel CIC del 1983 cc. 111-112 dove si parla di *ecclesia ritualis sui iuris*.<sup>7</sup> Per rendersi conto di quanto ora detto è sufficiente porre a confronto il can. 369 CIC, norma in cui mirabilmente si pone in luce tutta la ricchezza canonica ed ecclesiologica della chiesa particolare, con lo scarno contenuto del can. 27 del Codice orientale.<sup>8</sup>

<sup>5</sup> Va tuttavia segnalato che vi è anche autorevole dottrina la quale, di contro, non ravvisa alcuna difficoltà nel considerare *ecclesiae sui iuris* tutte le comunità cattoliche orientali menzionate nell'*Annuario Pontificio*, a prescindere da particolari interventi della Santa Sede, cfr. M. BROGI, *Prospettive pratiche nell'applicare alle singole Chiese «sui iuris» il CCEO*, in *Ius in vita et in missione ecclesiae*, Libreria Editrice Vaticana, 1994, pp. 739-751 (in particolare pp. 746-747).

<sup>6</sup> Cfr. P. SZABÓ, *L'attività legislativa sui iuris delle Chiese «minori» di tradizione bizantina*, in *Il Codice delle Chiese Orientali, La storia, le legislazioni particolari, le prospettive ecumeniche*, Libreria editrice vaticana, 2011, pp. 305-344 (in particolare p. 309). Altri preferiscono parlare di "forme minori" di *ecclesiae sui iuris*, cfr. L. OKULIK, *Configurazione canonica delle Chiese orientali senza gerarchia*, in *Le Chiese sui iuris. Criteri di individuazione e delimitazione*, cit., pp. 209-228 (in particolare p. 219).

<sup>7</sup> Sui rapporti tra la *Lex ecclesiae fundamentalis* e i due viginti codici latino ed orientale, cfr. I. ŽUŽEK, *La «Lex Ecclesiae Fundamental*» et les deux codes, «L'année canonique», vol. 40 (1998), pp. 19-48.

<sup>8</sup> Non è un caso che in dottrina si registrino tentativi di colmare il vuoto ecclesiologico del can. 27 proponendone una lettura congiunta con il can. 28. Si sostiene in pratica la tesi interpretativa secondo cui la definizione di *ecclesia sui iuris* debba essere ricavata dal combinato

Ben note sono le vicende che hanno portato alla scomparsa nel CCEO della parola *ritus*.<sup>9</sup> Ciò su cui voglio soffermarmi sono le conseguenze di una tale scelta di politica legislativa, e cioè che nel Codice si fornisce una concezione di *ecclesia orientalis* esclusivamente e strettamente giuridica, che la concepisce come una realtà giurisdizionale (rimango sul vago per evitare di dover entrare in un argomento ulteriore) identificata quale *ecclesia sui iuris* e fondata unicamente sul dato formale dell'espresso o tacito riconoscimento da parte della Sede Apostolica.<sup>10</sup> La rimozione del riferimento ecclesiologico nella normativa vigente è, come noto, frutto dell'adesione del legislatore al pensiero di alcuni professori del Pontificio Istituto Orientale, magistralmente esposto negli importantissimi studi "*Le ecclesie sui iuris nella revisione del diritto canonico*"<sup>11</sup> del 1987 e, precedentemente, *Che cosa è una*

disposto dei due canoni e non solo dal primo. In tal senso cfr. N. LODA, *Dal ritus alla Chiesa sui iuris: Storia e problemi aperti*, «Ephemerides Iuris Canonici», vol. 52 (2012), pp. 173-210 e 337-383 (in particolare pp. 361-365). L'idea che una individualità rituale, al di là del contenuto del can. 27, sia un elemento caratterizzante la *ecclesia sui iuris* è espressa anche da D. SALACHAS, *Ecclesiae universa e sui iuris nel Codice Latino e nel Codice dei Canonici della Chiesa Orientale*, «Apollinaris», vol. 65 (1992), pp. 65-76 (in particolare p. 71). Condivisibile appare per queste ragioni la critica formulata da Astrid Kaptijn la quale nota che «on peut distinguer le plan strictement juridique ou canonique avec sa notion d'Église de droit propre et l'élément du rite qui est difficile à cerner juridiquement, mais on ne peut pas les dissocier entièrement, puisque le rite est l'élément de distinction entre l'une Église de droit propre et l'autre et plutôt un élément constitutif de l'Église de droit propre sur le plan théologique ou ecclésiologique», A. KAPTIJN, *Problématiques concernant l'Église de droit propre et les rites*, cit., p. 407.

<sup>9</sup> Nelle prime fasi del Concilio Vaticano II vi era un clima di sfavore verso l'utilizzo del termine *ritus*, in particolare nel mondo orientale tanto cattolico quanto ortodosso; ben presente era la consapevolezza del fatto che il termine *ritus* era nato su di una falsa concezione ecclesiologica che vedeva nelle Chiese orientali non vere Chiese ma mere varianti liturgiche e disciplinari all'interno dell'unica Chiesa cattolica, cfr. N. EDELBY, *Les églises particulière or rites*, in *Vaticano II, Les églises orientales catholiques*, a cura di N. Edelby, I. Dick, Les éditions du cerf, 1970, pp. 140-141. In realtà un tale sfavore verso il termine *ritus* già all'epoca appariva immotivato, considerato che da tempo aveva preso piede una concezione ecclesiologica e non solo meramente liturgica delle Chiese Orientali, tanto è vero che Luigi Petrani tra i molteplici significati del termine *ritus* segnalava anche quello di "persona morale", attribuendo così a ciascuna Chiesa orientale una propria soggettività, cfr. A. PETRANI, *De variis ritibus catholicis ac de suprema eos moderandi auctoritate*, «Apollinaris», vol. 11 (1938), pp. 502-514 (in particolare p. 502), e soprattutto «già Pio XII aveva superato la concezione giuridico-liturgica del rito», Y. CONGAR, *Diversità e comunione*, Cittadella Editrice, Assisi, 1983, p. 119. Il timore che l'utilizzo del termine *ritus* sia da evitare in quanto potrebbe mettere in ombra l'ecclesiologia delle Chiese orientali cattoliche traspare ancora in P. SZABÓ, *Opinioni sulla natura delle Chiese «sui iuris» nella canonistica odierna*, «Folia Theologica», vol. 7 (1996), pp. 235-247 (in particolare p. 238).

<sup>10</sup> Sulla complessa tematica del riconoscimento quale requisito ai sensi del can. 27 del CCEO per aversi una *ecclesia sui iuris* si vedano le interessanti considerazioni di P. GEFAELL, *Determinazione dello stato di Ecclesia sui iuris*, «Iura Orientalia», vol. 6 (2010), pp. 109-122.

<sup>11</sup> Cfr. I. ŽUŽEK, *Le "Ecclesiae sui iuris" nella revisione del diritto canonico*, in *Vaticano II: Bi-*

*Chiesa, un rito orientale?*<sup>12</sup> del 1975 da Ivan Žužek.<sup>13</sup> In questi studi si teorizza che non sia la dimensione rituale a costituire la ragion d'essere delle diverse Chiese orientali esistenti nel panorama cattolico, dal momento che il loro patrimonio rituale, in quanto fondato sui canoni del 1° millennio,<sup>14</sup> è il medesimo per tutte e dunque non può essere utilizzato quale elemento di individuazione e specificazione delle diverse comunità ecclesiali orientali. Il *ritus* per Žužek è dunque un aspetto, importante certamente, ma non fondamentale, in quanto le ripartizioni giurisdizionali si fondano essenzialmente sul fattore etnico-sociale e la loro natura è di diritto ecclesiastico.<sup>15</sup> I resoconti pubblicati in *Nuntia* evidenziano come tale idea sia stata accolta e tenuta presente durante i lavori della codificazione. Come ricorda lo stesso Žužek, la definizione *ecclesiae rituales sui iuris* contenuta nella *Lex Ecclesiae Fundamentalis* e nel Codice del 1983 è stata accettata da parte della commissione per la codificazione orientale «con la riserva circa la parola “rituales” che almeno nel contesto del codice orientale, quando si parla delle “Ecclesiae sui iuris”, è ritenuta superflua e controproducente soprattutto perché vi sono diverse “Ecclesiae sui iuris” che appartengono fondamentalmente allo stesso Ritus. Infatti le tradizioni o “ritus generici” si concretizzano, con una eccezione [chiesa armena n.d.r], in varie Chiese “sui iuris”, le quali sono distinte non tanto per la loro qualifica di “rituales”, bensì perché sono

*lancio e prospettive venticinque anni dopo (1962-1987)*, a cura di R. Latourelle, Cittadella Editrice Assisi, 1987, pp. 867-882 (in particolare pp. 876-882).

<sup>12</sup> I. ŽUŽEK, *Che cosa è una Chiesa, un Rito Orientale?*, «Seminarium», nuova serie vol. 15 (1975), pp. 263-277.

<sup>13</sup> Sulla figura di questo insigne canonista e l'importanza del suo contributo scientifico cfr. C. VASIL', *Ivan Žužek s.j. (1924-2004) ed il suo contributo scientifico alla canonistica orientale*, «Iura Orientalia», vol. 7 (2012), pp. 102-141; M. KUČERA, *Žužek Ivan*, in *Diccionario General de Derecho Canónico*, Universidad de Navarra-Aranzadi, 2012, vol. VII, pp. 991-992.

<sup>14</sup> Di questo patrimonio comune tra tutte le Chiese cattoliche orientali il famoso canonista parla in I. ŽUŽEK, *Incidenza del «Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium» nella storia moderna della Chiesa universale*, in *Ius in vita et missione ecclesiae*, cit., pp. 675-735 (in particolare pp. 675-685); IDEM, *Commons Canons and Ecclesial Experience in the Oriental Catholic Churches*, in *Incontro fra i canoni d'oriente e d'occidente* a cura di R. Coppola, Cacucci Editore, 1994, vol. 1, pp. 21-56.

<sup>15</sup> Del medesimo avviso è D. SALACHAS, *La promulgazione del C.C.E.O.*, in *Studi sul Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium*, a cura di S. Gherro, CEDAM, 1994, pp. 35-49 (in particolare pp. 41-42). Néophytos Edelby vede una diretta analogia tra il concetto di nazione e quello di Chiesa cattolica orientale, chiarendo che in entrambi i casi l'esistenza di un patrimonio etnico-culturale di per sé non è sufficiente affinché possa dirsi esistente una nazione o una chiesa cattolica orientale. Per quanto riguarda nello specifico una data Chiesa cattolica orientale è necessario infatti l'atto giuridico del riconoscimento in comunità ecclesiale autonoma da parte della Suprema Autorità, cfr. N. EDELBY, *Les églises particulière or rites*, in *Vatican II, Les églises orientales catholiques*, cit., pp. 143. Una sintesi sull'attuale profilo etnico delle Chiese cattoliche orientali è fornita da C. VASIL', *Etnicità delle Chiese sui iuris e l'Annuario Pontificio*, in *Le Chiese sui iuris. Criteri di individuazione e delimitazione*, cit., pp. 97-108.

“sui iuris”, cioè gerarchicamente organizzate in una delle forme di statuto speciale approvate dalla Chiesa». <sup>16</sup> Nonostante l’influenza del pensiero di Žužek nella formazione del Codice orientale, è difficilmente contestabile che il tenore letterale del promulgato can. 28 §1 del CCEO sia chiaro nel presupporre la necessaria presenza in ogni Chiesa *sui iuris* di una specifica identità rituale quale elemento caratterizzante per non dire costitutivo: «Ritus est patrimonium [...], quod *modo* fidei vivendae *uniuscuiusque* Ecclesiae sui iuris *proprio* exprimitur».

Le motivazioni alla base della scelta della commissione per la codificazione orientale di rimuovere il riferimento al *ritus* nel Codice orientale evidenziano, come detto, una sostanziale condivisione del pensiero di Žužek. Dagli atti pubblicati risulta che

- A. secondo i principi per la revisione si chiedeva di riconsiderare la nozione di *ritus* e di ricercare un nuovo termine per indicare le diverse chiese particolari (nel senso di OE) dell’Oriente e dell’Occidente;<sup>17</sup>
- B. il *coetus de expansione observationum* fu fermo nel respingere qualsiasi ipotesi di reinserimento del termine *ritus* «perché il termine “ritus” è giudicato inadatto a significare pienamente la realtà di una determinata comunità cattolica radunata intorno ad una propria gerarchia e dotata di particolari elementi specifici etnico-religiosi, specialmente dopo che è stato riconosciuto a queste comunità lo “status” di chiese “sui iuris” che del resto non implica, in quanto tale, alcuna connotazione territoriale. Così è stata infatti superata, e si spera in modo definitivo, la terminologia ambigua in uso dal sec. XVI, per la quale si indicavano quelle comunità con il termine “ritus”, cosa che faceva convergere l’attenzione sulle particolarità liturgiche, a danno di quelle spirituali, culturali e disciplinari».<sup>18</sup>

Nonostante l’infondatezza di queste preoccupazioni circa l’utilizzo del termine *ritus* se è vero che «già Pio XII aveva superato la concezione giuridico-liturgica del rito»;<sup>19</sup> nonostante che in *Orientalium Ecclesiarum* la parola *ritus* sia impiegata (in genere) quale sinonimo di Chiesa orientale;<sup>20</sup> nonostante

<sup>16</sup> I. ŽUŽEK, *Le “Ecclesiae sui iuris” nella revisione del diritto canonico*, cit., pp. 876-877.

<sup>17</sup> Cfr. *Nuntia* 3, p. 15.

<sup>18</sup> *Nuntia* 28, p. 19.

<sup>19</sup> Y. CONGAR, *Diversità e comunione*, cit., p. 119.

<sup>20</sup> Superata un’iniziale esitazione legata al dubbio circa l’opportunità di utilizzare il termine *ritus*, i Padri conciliari maturarono la consapevolezza dell’adeguatezza del termine *ritus* per significare le Chiese cattoliche orientali e ne valorizzarono l’uso, cfr. L. OKULIK, *Significato e limiti della definizione di Chiesa sui iuris*, «Folia Canonica», vol. 12, (2009), pp. 67-94 (in particolare p. 67). Edelby individua quattro possibili significati della parola *ritus* in OE, anche se in realtà a ben guardare sono sfumature di due soli concetti ossia quello di Chiesa e di Tradizione rituale, cfr. N. EDELBY, *Les églises particulière or rites*, in *Vatican II, Les églises orientales catholiques*, cit., pp. 135-136. In senso analogo cfr. S. MANNA, G. DISTANTE, *Orientalium Ecclesiarum. Decreto sulle Chiese Orientali Cattoliche*, PIEMME, 1986, p. 21 La più chiara eviden-

che autorevole dottrina già avesse evidenziato che «the rite cannot mean one or other of the five fundamental rites of the East together with the Latin rite. It must mean the particular Oriental Churches of the east together with the Latin Church»;<sup>21</sup> e, infine, nonostante le forti perplessità e contrarietà che fino all'ultimo momento della fase codificatoria da più parti si sono levate rispetto alla scelta della Commissione e tutte volte al recupero almeno del termine *ritualis* «since rite includes the ensemble theology, spiritually, liturgy and discipline (Schema CICO, c. 27 § 2). And this fullness must be included and not emptied out of the term that is chosen to designate the Eastern Churches»,<sup>22</sup> nessun ripensamento c'è stato da parte della Commissione per la codificazione orientale. Il suo vicepresidente, lo stesso Žužek, con un atto d'imperio è intervenuto dichiarando chiusa la questione.<sup>23</sup> L'ultima parte del resoconto riportato da *Nuntia* riguardo all'opinione del *coetus de ex pensione observationum* permette di cogliere un fraintendimento in cui pare essere caduto il legislatore canonico. Da un lato egli avrebbe scelto di eliminare la parola *ritus* dall'espressione *ecclesia ritualis sui iuris* ritenendo la parola *ritus* troppo riduttiva per indicare la complessità ecclesiologica di una Chiesa orientale in quanto significante solo “il cerimoniale liturgico”. Dall'altro lato però il legislatore stesso nel can. 28 §1 mostra di avere in mente e di utilizzare nel concreto una concezione ecclesiologica della nozione di *ritus* nella quale si ricomprende tutta la complessità e la sostanza ecclesiologica propria di una Chiesa orientale.

Per quanto sia palese il radicale e sostanziale cambiamento determinato dalla cancellazione del riferimento al *ritus* nella definizione di *ecclesia sui iuris*, risulta abbastanza evidente sfogliando il Codice orientale che il legislatore nella sua mente conservi di fondo l'idea che *ecclesia sui iuris* sia da intendersi nello stesso senso di *ecclesia ritualis sui iuris* di cui nella *Lex Ecclesiae Fundamentalis* e nel CIC del 1983, dimenticandosi o più probabilmente non rendendosi conto che, con la formulazione adottata per il can. 27, egli ha creato una nozione esclusivamente canonico-positiva, appunto quella di

za dell'utilizzo del termine *ritus* in senso ecclesiologico come sinonimo di Chiesa orientale si rinvia nel titolo I di OE, che riporta *De ecclesiis particularibus seu Ritibus*.

<sup>21</sup> W. W. BASSET, *The Determination of Rite*, Gregorian University Press, 1967, pp. 80-81.

<sup>22</sup> *Nuntia* 29, p. 68.

<sup>23</sup> Il vero motivo dell'atto di imperio del vicepresidente non sembra connesso più di tanto a ragioni di economia per evitare il riaprirsi un dibattito, quanto forse alla volontà di salvaguardare la sua visione giuridico-sociologica delle Chiese cattoliche orientali che la Commissione, più o meno consapevolmente aveva adottato: il presidente infatti «ha espresso il parere che non fosse opportuno riaprire un dibattito «sine fine» su una questione terminologica ormai giuridicamente ben definita; tanto più che l'espressione «Ecclesia sui iuris» metteva bene in rilievo la «ratio formalis» per cui una Chiesa veniva costituita, nel suo essere ed esistere, come Chiesa «sui iuris» («di diritto proprio») in seno alla Chiesa Universale», *Nuntia* 29, p. 69.

*ecclesia sui iuris* ben diversa da quella di *ecclesia ritualis sui iuris* come pure da quella conciliare di *ecclesia particularis seu ritus*.<sup>24</sup> In tal modo, al di là di quelle che possano essere state le sue intenzioni, nei fatti il legislatore si è dotato di uno strumento definitorio esclusivamente giuridico, strumento che poi egli ha preteso di continuare ad usare come se fosse la stessa cosa della vecchia nozione (e quindi strumento di conoscenza) *ecclesia particularis seu ritus*. Da qui la confusione. Infatti la concezione strettamente giuridica di Chiesa orientale sposata dal legislatore con la locuzione *ecclesia sui iuris* alla prova dei fatti si rivela palesemente inadeguata ad esprimere la realtà di una Chiesa cattolica orientale, la cui essenza va ben al di là del mero dato sociologico e giuridico.<sup>25</sup> In certi canoni, il legislatore stesso si accorge che qualcosa non quadra, ossia che la nozione di *ecclesia sui iuris* è altra cosa da *ecclesia particularis seu ritus*, come ad esempio nel can. 1, dove il legislatore volendo significare una singola Chiesa orientale nella sua totalità ecclesiológica ossia la *ecclesia particularis seu ritus* non utilizza l'espressione *ecclesia sui iuris* ma quella *ecclesia orientalis*.<sup>26</sup> Un'ulteriore conferma di quanto qui sostenuto si può trovare nella *Nota Explicativa* del Pontificio Consiglio per i Testi legislativi del 2011 sul can. 1 del CCEO.<sup>27</sup> Il tentativo dell'organismo deputato all'interpretazione delle leggi di offrire chiarimenti circa la portata della norma, si è scontrato con la difficoltà di superare l'intrinseca ambiguità con cui nel Codice orientale è utilizzato il termine *ecclesia sui iuris*, la cui esatta individuazione di contenuto sarebbe invece necessaria al fine di stabilire se e quando i canoni del CCEO si applicano anche alla Chiesa latina.

<sup>24</sup> Questo è dovuto al fatto che nell'intenzione della Commissione per la codificazione orientale il termine *ecclesia sui iuris* avrebbe dovuto essere l'equivalente codiciale dei termini *ecclesia localis* di cui in LG23d e di *ecclesia particularis* di cui in OE2, cfr. D. SALACHAS, *Il concetto ecclesiológico e canonico di "Chiese Orientali" (Ecclesiae sui iuris)*, «Oriente Cristiano», vol. 30 (1990), pp. 45-53 (in particolare pp. 45-49).

<sup>25</sup> Luis Okulik parla di incapacità del concetto di *ecclesia sui iuris* ad esprimere pienamente la natura ecclesiológica delle Chiese orientali, cfr. L. OKULIK, *Significato e limiti della definizione di Chiesa sui iuris*, cit., pp. 90-91. Ancor più netto è il giudizio di Grigoritã secondo cui quello di *ecclesia sui iuris* è un concetto canonico confuso e lacunoso che non soltanto può creare dei problemi all'interno della Chiesa cattolica, ma che in ambito ecumenico può danneggiare il cammino verso l'unità, cfr. G. GRIGORITĂ, *Il concetto di "Ecclesia sui iuris": un'indagine storica, giuridica e canonica*, cit. p. 119

<sup>26</sup> Cfr. M. CAMPO IBÁÑEZ, *Iglesia «sui iuris»: un concepto canónico novedoso*, «Estudios Eclesiásticos», vol. 86 (2011), p. 674, il quale fa rilevare che per molti autori il can. 1 del Codice è la prova dell'esistenza di Chiese orientali cattoliche che non sono *ecclesiae sui iuris*. Lo stesso Žužek in uno dei suoi studi più famosi è costretto a reintrodurre a fianco del concetto di *ecclesiae sui iuris* quello di *ecclesiae orientales* senza peraltro approfondire una tale scelta né minimamente argomentarla, cfr. I. ŽUŽEK, *Presentazione del «Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium»*, in IDEM, *Understanding The Eastern Code*, Pontificio Istituto Orientale 1997, p. 123.

<sup>27</sup> Cfr. PONTIFICIO CONSIGLIO PER L'INTERPRETAZIONE DEI TESTI LEGISLATIVI, *Nota esplicativa quoad can. 1 CCEO*, «Communicationes», vol. 43 (2011), pp. 315-316.

Ora, al di là della facile osservazione che nella norma in questione (can. 1 CCEO) del termine “da esplicarsi”, quello di *ecclesia sui iuris*, non vi è traccia testuale, si deve prendere atto che l’Interprete delle leggi è stato costretto a ripiegare su di una “non esplicazione” del termine *ecclesia sui iuris*, dovendo arrendersi innanzi all’evidenza che quanto al suo reale contenuto, cioè se possa o meno essere riferito anche alla Chiesa latina, esso è ricavabile solo di volta in volta dal contesto. Se il contesto è quello dei rapporti interecclesiali nell’espressione *ecclesia sui iuris* va ricompresa anche la Chiesa latina, altrimenti no. Fin troppo evidente che in questo modo la *Nota interpretativa* non viene a dirimere l’incertezza interpretativa, ma semplicemente la sposta di livello poiché nasce ora il problema di stabilire quali norme del CCEO ricadano nell’ambito dei rapporti interecclesiali e quali no.<sup>28</sup>

### 3. NECESSITÀ DI RECUPERARE UN CONCETTO ECCLESIOLOGICO-GIURIDICO DI CHIESA CATTOLICA ORIENTALE

Mio personale convincimento è che occorra ribadire la necessità di una distinzione netta e chiara tra il concetto di Chiesa orientale quale realtà ecclesiologicala e dunque ecclesiofania,<sup>29</sup> e il concetto di *ecclesia sui iuris*. Diversamente si continuerà a permanere in quello stato di incertezza e confusione

<sup>28</sup> Abbastanza evidente che con questa *Nota explicativa* si sia ritornati all’*ex natura rei* di cui al can. 1 del Codice del 1917, con tutto ciò che ne consegue in termini di dubbi interpretativi e di cui l’allora acceso dibattito dottrinale è testimone. Generosa, dunque, appare l’affermazione per cui «the interpretation of CCEO canon 1 will undoubtedly constitute a significant point of reference for the future canonical interpretation», J. ABBAS, *The explanatory note regarding CCEO canon 1: a commentary*, «Studia Canonica», vol. 46 (2012), pp. 293-318 (qui p. 315). La *Nota interpretativa* nel dire che l’espressione *ecclesia sui iuris* può essere applicata “in via analogica” anche alla Chiesa latina qualora il contesto di riferimento sia quello dei rapporti interecclesiali, sancisce che la Chiesa latina non è una *ecclesia sui iuris* dal momento che il concetto di analogia presuppone la diversità ontologica delle realtà poste a confronto.

<sup>29</sup> A riguardo scrive Basilio Petrà «between the eparchies or dioceses and the universal Church there exist intermediary structures and these are identified with the Church *sui iuris*. These, as we will, see, are well more than an amalgamation of particular Churches. They are peculiar incarnations of the universal Church, its determinate forms. If the Church as some orthodox theologians note, is a form or modality of existence, then the Church *sui iuris* are its distinct plasmations or forms and not its simple concretizations» B. PETRÀ, *Church sui iuris, Ethos and Moral Theology*, in *Church and Its Most Basic Elements*, a cura di P. Pallath, Herder Editrice e Libreria, 1995, pp. 161-178 (in particolare p. 162). Gianfranco Ghirlanda nota che «la Chiesa patriarcale “e pure le altre Chiese ‘sui iuris’” possono essere considerate “ecclesiae” in senso *theologico*, in quanto una porzione di popolo di Dio è da considerarsi come Chiesa quando è formata ad immagine della Chiesa universale, cioè quando in essa si trovano tutti gli elementi essenziali alla natura stessa della Chiesa e qualche elemento di specificazione, come una particolare porzione del popolo di Dio, il rito, il territorio, gli organi di governo» GHIRLANDA G., *Chiesa universale, particolare e locale nel Vaticano II e nel nuovo Codice di diritto canonico*, in *Il Vaticano II, Bilancio e prospettive venticinque anni dopo (1962-1987)*, cit., vol. II, pp. 839-868 (qui p. 849).

tra piano ecclesiologico e canonico che sino ad oggi ha reso difficoltoso ogni tentativo di organica sistematizzazione della materia.<sup>30</sup>

Quella di *ecclesia sui iuris* è null'altro che una forma giuridica esteriore, un istituto giuridico, uno *status* che la suprema autorità della Chiesa concede ad una realtà ecclesiologica preesistente, una Chiesa orientale appunto.<sup>31</sup> Diversamente la singola Chiesa orientale è un *fatto ecclesiologico* la cui esistenza è un a priori indipendente dalla medesima Suprema Autorità.<sup>32</sup> La realtà ecclesiologica (la singola Chiesa orientale o *ecclesia particularis seu ritus*) esiste, rubando le parole di LG23d, per divina provvidenza, concetto quest'ultimo su cui si ritornerà in seguito, e non per volontà della Suprema Autorità.<sup>33</sup>

<sup>30</sup> Basti qui richiamare l'acceso dibattito sul numero di *ecclesiae sui iuris* oggi esistenti e quali siano i criteri per la loro individuazione. A questo proposito sia qui sufficiente richiamare le difficoltà poste dal caso dell'eparchia plurirituale di Križevci laddove non si distingua l'aspetto ecclesiologico e quello giuridico, difficoltà che hanno costretto lo stesso Žužek, da un lato, a negarle la natura di *ecclesia sui iuris* (cfr. I. ŽUŽEK, *Presentazione del «Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium»*, cit., p. 123) senza però, dall'altro, riuscire ad indicare alcuna qualificazione giuridica appropriata e meno che meno senza riuscire a dar conto del suo peculiare regime giuridico che di fatto è quello di una *ecclesia sui iuris*. Per tentare di superare la difficoltà egli elabora l'escamotage interpretativo secondo cui «le difficoltà sollevate circa il carattere di *sui iuris* di questa Chiesa, che congloba fedeli appartenenti a cinque diversi riti, può essere superata considerando che essa originariamente è di rito unico, quello dei discendenti degli "Uscocchi"», I. ŽUŽEK, *Un codice per una "Varietas Ecclesiarum"*, in *Studi sul Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium*, cit., pp. 3-31 (qui p. 30). Una soluzione come quella qui proposta appare difficilmente sostenibile dal momento che, accettando l'argomento delle comuni radici storiche, l'autore dovrebbe per coerenza giungere ad affermare, ad esempio, la possibilità di una sola *ecclesia sui iuris* per tutte le chiese di rito slavo-bizantino.

<sup>31</sup> Del medesimo avviso pare essere la stessa Commissione incaricata della codificazione orientale quando, in riferimento alla Chiese cattoliche orientali, afferma «che è stato riconosciuto a queste comunità lo "status" di chiese "sui iuris"» *Nuntia* 28, p. 19. Di alcun rilievo è il dibattito se quello di *ecclesia sui iuris* sia uno status o piuttosto un concetto giuridico, cfr. G. GRIGORIŤĂ, *Il concetto di "Ecclesia sui iuris": un'indagine storica, giuridica e canonica*, cit., p. 16.

<sup>32</sup> Di avviso diametralmente opposto è Edelby che scrive «or ce qui constitue un Rite dans ce sens très large d'Eglise particulière, de groupe ecclésial, de communauté, ce n'est ni le territoire, ni la nation, ni le rite liturgique, ni la langue liturgique. C'est, si l'on veut, tout cela à la fois, mais avec un élément formel indispensable: la constitution hiérarchique autonome de ce groupe par rapport aux autres groupes similaires au sein de l'Eglise universelle» N. EDELBY, *Les églises particulière or rites*, in *Vatican II, Les églises orientales catholiques*, cit., pp. 141-142.

<sup>33</sup> Ben diversa ecclesiologicamente parlando è la fondazione per divina provvidenza delle Chiese cattoliche orientali con il fondamento per diritto divino positivo delle singole chiese particolari (diocesi ed eparchie). A questo riguardo giustamente nel commentare il *divina providentia* di LG23d scrive Umberto Betti: «L'istituto patriarcale non è di origine divina [...] tuttavia esso va considerato come una realtà ecclesiale, realizzazione di un disegno della Provvidenza divina. È quindi positivamente permesso da Dio: non semplicemente tollerato» U. BETTI, *La dottrina sull'episcopato del Concilio Vaticano II. Il capitolo III della Costituzione dogmatica Lumen Gentium, Spicilegium Pontificii Athenaei Anoniani*, Roma 1984, p. 405.

Questa realtà ecclesiologica (la singola Chiesa orientale) trova la sua causa formale (aristotelicamente intesa) nel *ritus* secondo l'accezione ecclesiologicamente caratterizzata e caratterizzante fornita dal Concilio<sup>34</sup> e recepita dal legislatore: patrimonio liturgico, teologico, spirituale, disciplinare distinto per cultura e circostanze storiche di popoli.<sup>35</sup> Le Chiese orientali cattoliche ancor prima e ancor più che *ecclesiae sui iuris* sono *ecclesiae particulares seu ritus* ossia, estrapolando la sostanza della definizione codiciale, *Rivelazione incarnata nel tempo e nella storia*.<sup>36</sup> Ogni singola Chiesa cattolica orientale è anzitutto e soprattutto un *ritus*, e solo successivamente si pone la questione del suo essere o meno *ecclesia sui iuris*. Si ripete è il rito a far sì che un determinato *coetus fidelium* si coaguli in *ecclesia particularis seu ritus* secondo il sen-

Più forte è l'opinione di Paul Pallath che ritiene le strutture patriarcali avere un qualche fondamento diretto nel diritto divino, cfr. P. PALLATH, *Liturgy makes the Church, Towards a Catholic Sacramental Ecclesiology*, in *Church and its most basic element*, cit., pp. 51-90 (in particolare pp. 78-83).

<sup>34</sup> «Il Concilio Vaticano II ha proposto altrove [cioè oltre a *Orientalium Ecclesiarum*] ancora una visione ecclesiologica e non puramente liturgica, e ancora meno puramente rubricale del rito [...] il rito allora è preso come l'espressione multipla e coerente della fede come quella che una chiesa sperimenta e continua a sperimentare» Y. CONGAR, *Diversità e comunione*, cit., p. 120. Del medesimo avviso è A. FAVALE, *Genesi storico dottrinale del decreto «Orientalium Ecclesiarum»*, in *Ufficio Pastorale dei Vescovi e Chiese Orientali Cattoliche*, Elle Di Ci, Leumann-Torino, 1967, p. 470.

<sup>35</sup> Scrive al riguardo Ghirlanda che «tali raggruppamenti di Chiese non appartengono alla costituzione divina, ma il loro costituirsi, anche se basato su fattori umani etnico-socio-culturali, non è privo di senso ecclesiologico, in quanto rientra nell'azione della divina Provvidenza, Proprio perché legati a situazioni particolari di carattere etnico-socio-culturale, nelle quali si incarna l'espressione della fede, è costitutivo di essi un patrimonio teologico, spirituale e liturgico particolare, protetto da una disciplina propria» G. GHIRLANDA, «*Populos Dei Universus*» et «*Populi Dei Portiones*», in *Système juridique canonique et rapports entre les ordonnancements juridique*, a cura di E. Raad, Publications Université La Sagesse, 2008, pp. 37-90 (qui p. 59). Anche autorevoli studiosi come Jaeger, pur avendo una altra visione circa la natura delle Chiese orientali cattoliche, considerano il *ritus* quale causa formale delle singole Chiese orientali cattoliche, in quanto sono «raggruppamenti storico-provvidenziali di Chiese particolari, che sono talmente specificati ciascuno dal proprio patrimonio liturgico, spirituale e disciplinare – con il relativo sostrato storico e culturale – ossia dal proprio Rito, da poter e dover essere riconosciuto come una Chiesa *sui iuris*, ossia come uno “spazio” ecclesiale distinto da altri “spazi” analoghi e da essi (reciprocamente) “autonomo”», D.M. JAEGER, *Alcuni appunti in margine al nuovo codice dei canoni delle chiese orientali*, cit., p. 56. Su quale siano i concreti contenuti delle espressioni patrimonio liturgico, teologico, spirituale, disciplinare distinto per cultura e circostanze storiche di popoli, cfr. N. LODA, *Dal ritus alla Chiesa sui iuris: Storia e problemi aperti*, cit., pp. 365-377.

<sup>36</sup> Simile è la definizione offerta da Marco Brogi a detta del quale il *ritus* «è il Vangelo accolto e vissuto secondo le proprie tradizioni e la propria cultura» M. BROGI, *Le Chiese sui iuris nel Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium*, in *Il Diritto Canonico Orientale nell'ordinamento ecclesiale*, a cura di K. Bharanikulangara, Libreria Editrice Vaticana, 1995, pp. 49-75 (in particolare p. 62).

so di OE.<sup>37</sup> Opinioni che considerano il *ritus* quale elemento accidentale, importante ma non imprescindibile per una Chiesa cattolica orientale sono difficilmente sostenibili, almeno nella misura in cui non siano in grado di indicare una diversa causa formale per la realtà ecclesiologica Chiesa cattolica orientale. La tesi di Žužek, condivisa da molti autori,<sup>38</sup> che considera la specificità etnica-nazionale, ossia il dato sociologico, quale causa formale è ben sostenibile ma di fatto quasi elimina la fondazione ecclesiologica delle Chiese orientali. Peraltro il dato etnico-sociologico quale causa ecclesiologica formale risulta inapplicabile nel caso della Chiesa latina, con la conseguenza che questa non potrebbe essere ricompresa tra le *ecclesiae locales* di cui in LG23d. Le mere differenze culturali o etniche non danno di per sé vita ad un *ritus*, ma lo possono soltanto laddove realizzino una reale differente comprensione della Rivelazione che arricchisca la Chiesa e renda la verità divina più accessibile all'uomo.<sup>39</sup> Il fatto che la realtà mostri diverse *ecclesiae sui iuris* che condividono lo stesso identico rito, non smentisce ma conferma quanto qui si va sostenendo, ossia che quello di *ecclesia sui iuris* è semplicemente uno status giuridico e come tale può essere applicato, seppur in maniera impropria, a prescindere da una effettiva corrispondenza con la realtà ecclesiologica sottostante. Ad esempio nella tradizione rituale slavo-bizantina si registrano certamente numerose *ecclesiae sui iuris* ma io credo che, stante la sostanziale identità rituale e dunque ecclesiologica, ben difficilmente possa affermarsi che vi siano altrettante distinte Chiese cattoliche orientali.<sup>40</sup>

Visioni quali, ad esempio, quella di Eugenio Corecco secondo cui soltanto la Chiesa universale e le Chiese particolari sono realtà ecclesiali dal punto di vista ontologico, mentre dal punto di vista della struttura giuridico-organizzativa del Popolo di Dio possono darsi ulteriori "morfologie ecclesiali" quali appunto le Chiese orientali che però, ancorché importanti per la loro funzione aggregativa, non costituiscono istanze intermedie tra la Chiesa universale e le Chiese particolari, nel negare un fondamento ecclesiologico alle *ecclesiae rituales sui iuris* di fatto svuotano di significato il *divina providentia* di

<sup>37</sup> All'intreccio tra rito, cultura e cattolicesimo orientale è dedicato il ricordato studio di B. PETRÀ, *Church sui iuris, Ethos and Moral Theology*, in *Church and Its Most Basic Elements*, cit., pp. 161-178.

<sup>38</sup> Tra gli altri, cfr. P. SZABÓ, *Opinioni sulla natura delle Chiese «sui iuris» nella canonistica odierna*, cit., pp. 238-239, e P. GEFAELL, *Determinazione dello stato di Ecclesia sui iuris*, cit. pp. 117-122.

<sup>39</sup> Cfr. C. PUJOL, *Decretum Concilii Vaticani II «Orientalium Ecclesiarum»*, Pont. Institutum Orientalium Studiorum 1970, p. 30.

<sup>40</sup> Anche Petrà pare esitante nell'ammettere che si possa dare una identità rituale tra due Chiese cattoliche orientali (nota bene: nel testo l'autore, seguendo l'uso comune in dottrina, utilizza il termine *ecclesiae sui iuris* quale sinonimo di Chiese cattoliche orientali), P. PETRÀ, *Church sui iuris, Ethos and Moral Theology*, in *Church and Its Most Basic Elements*, cit., p. 164.

LG 23d.<sup>41</sup> Le Chiese cattoliche orientali non sono strumenti eretti per ragioni di cultura o etnia al fine di assicurare un miglior governo pastorale. Sono invece strumenti imprescindibili attraverso cui la Rivelazione divina viene comunicata agli uomini. Ciascuna Tradizione Rituale e ciascun *ritus* offre all'intera comunione ecclesiale ed all'umanità, frammenti di comprensione (che essendo umana non può che essere finita) dell'infinità Verità rivelata. La pluralità rituale (anche nella sua dimensione giurisdizionale) non è frutto di circostanze storiche e sociali ma di intrinseche esigenze connesse alla Rivelazione che di necessità deve incarnarsi in uomini concreti.<sup>42</sup>

Si ribadisce dunque la necessità di separare la nozione di Chiesa orientale, con la sua intrinseca valenza ecclesiologica, distinguendola da quella di *ecclesia sui iuris* di valenza canonico-positiva.

#### 4. PROSPETTIVE APPLICATIVE DEL NUOVO CONCETTO

Tenendo ferma questa distinzione l'annosa questione se la Chiesa latina sia o meno una *ecclesia sui iuris* perde completamente di senso. La Chiesa latina è una *ecclesia localis* o *particularis seu ritus* rientrando appieno nella definizione e nella mente di LG23d e di OE2; leggendo i testi è abbastanza evidente che i Padri Conciliari non vogliono certo collocare la Chiesa latina fuori dal discorso che essi in quelle due sedi stanno facendo, quasi che la Chiesa latina fosse altro. La Chiesa latina è Chiesa locale ai sensi di LG23d o particolare ai sensi di OE2 al pari delle altre Chiese orientali.<sup>43</sup>

Diversamente la Chiesa latina non è una *ecclesia sui iuris*; infatti trattandosi di uno status concesso dalla medesima Suprema Autorità che presiede la Chiesa latina, sarebbe giuridicamente improprio applicarlo ad essa. La coincidenza tra Suprema Autorità e Capo della Chiesa latina rende infatti incomprensibile l'applicazione del concetto *sui iuris*. Infatti la Chiesa latina sarebbe *sui iuris* rispetto a chi? Posto infatti che «nel parlare del romano pontefice non vi è luogo per “adequatae distinctiones” tra i poteri che gli sono propri come

<sup>41</sup> Cfr. E. CORECCO, «*Ius universale*» «*Ius particulare*», in *Ius et Communio, scritti di diritto canonico*, a cura di G. Borgonovo e A. Cattaneo, Piemme, 1997, pp. 549-573 (in particolare p. 570).

<sup>42</sup> Pur muovendo da una concezione sociologica delle Chiese orientali cattoliche, ad una conclusione analoga giunge Pablo Gefaell quando afferma che «questa incarnazione della Chiesa nei gruppi sociali non può fare a meno della dimensione sopradiocesana: un popolo non si limita soltanto ad una città, ma a più raggruppamenti umani minori vincolati socialmente tra di loro, perché condividono lo stesso patrimonio etnico, storico, culturale e sociale, e tendono ad avere un comune capo. A livello ecclesiale ciò si manifesta nelle comunità eparchiali raggruppate da vincoli di speciale comunione intorno al loro Patriarca», P. GEFAELL, *Le Chiese sui iuris: “Ecclesiofania” o no?*, cit., p. 18.

<sup>43</sup> Cfr. N. EDELBY, *Les églises particulière or rites*, in *Vatican II, Les églises orientales catholiques*, cit., pp. 161-163.

vescovo di Roma, arcivescovo e metropolita della provincia di Roma, primate d'Italia, patriarca dell'Occidente»,<sup>44</sup> rispetto a quale Autorità, ossia quale soggetto giurisdizionale, la Chiesa latina godrebbe di questo statuto di autonomia? Si ripete: quello di *ecclesia sui iuris* è uno status giuridico, concesso dalla Suprema Autorità che riconosce autonomia (e con ciò limita se stessa nei propri poteri di intervento) ad una data compagine ecclesiale. È una veste esteriore/esterna che viene applicata sopra una realtà ecclesiologica sottostante.

L'esame della realtà concreta pare confermare quanto si sta qui dicendo; che sia *ecclesia sui iuris* solo uno status canonico lo dimostra il fatto che esso trova applicazione, più o meno felice, alle realtà più disparate: può essere un unico vestito condiviso da più Chiese orientali come nel caso dell'eparquia di Križevci, oppure una sola Chiesa può avere due vestiti come nel caso di Pittsbug, Mukachevo ed esarcato ruteno della Repubblica Ceca, laddove queste si ritengono appartenenti al medesimo *ritus*.<sup>45</sup>

Lo status canonico esteriore *ecclesia sui iuris* è una creazione della Suprema Autorità la quale ne definisce con piena sovranità i contenuti. Come lo crea così può sopprimerlo, come lo connota nei suoi contenuti così può cambiarlo. Oggi nell'ordinamento canonico c'è l'istituto giuridico *ecclesia sui iuris* secondo la definizione ed i contenuti dati nel CCEO ma domani potrebbe non esserci come nel passato non è esistito. Non dunque la *ecclesia sui iuris* è/ha un *ritus*, ma è la singola Chiesa orientale (di cui il *ritus* è causa formale) ad avere l'*ecclesia sui iuris*, o più precisamente ad avere lo status di *ecclesia sui iuris*. È tale stato di *ecclesia sui iuris* è concesso in modo espresso o tacito dalla Suprema Autorità e da essa può essere tolto.

Ciò detto occorre proseguire il discorso con una precisazione la cui importanza è pari alla forte affermazione sopra fatta. Il patrimonio rituale, che è la causa formale della singola Chiesa orientale, ha *natura sua* un contenuto anche disciplinare, talché la Chiesa orientale ha *natura sua* una dimensione giuridica e gerarchica. Questo patrimonio giuridico e giurisdizionale è nativo ed è altra cosa e prescinde dall'istituto giuridico *ecclesia sui iuris* creato dal supremo legislatore.<sup>46</sup> L'istituto *ecclesia sui iuris*, *rectius* lo status giuridico di

<sup>44</sup> I. ŽUŽEK, *Le "Ecclesiae sui iuris" nella revisione del diritto canonico*, cit., p. 878. Sulla visione ortodossa circa i concetti di autonomia e autocefalia, cfr. D. SALACHAS, *Autocephalie ou autonomie des Eglises Orthodoxes et status «sui iuris» des Eglises orientales catholiques*, in *Incontro fra canoni d'oriente e d'occidente*, cit., pp. 369-392.

<sup>45</sup> Cfr. P. SZABÓ, *L'attività legislativa sui iuris delle Chiese «minori» di tradizione bizantina*, in *Il Codice delle Chiese Orientali, La storia, le legislazioni particolari, le prospettive ecumeniche*, cit., pp. 308-309 (compresa nota 5).

<sup>46</sup> Un posizione simile, seppur espressa nei termini un po' riduttivi di diritto all'autodeterminazione, si rinviene nella parole di George Nedungatt quando scrive: «this self determination is an ecclesial right, which precedes all codes and canons, though in precise formulation it is rather recent», G. NEDUNGATT, *Churches sui iuris and rites (cc. 27-41)*, in *A Guide to the Eastern Code. A Commentary on the Code of Canons of the Eastern Churches*, a cura di G. Nedun-

*ecclesia sui iuris* è dato dalla Suprema Autorità proprio allo scopo di meglio difendere ed implementare il *ritus*, anche nella sua nativa ed intrinseca connotazione disciplinare. Con la concessione dello status di *ecclesia sui iuris* la Suprema Autorità inserisce a pieno titolo, con una posizione certa e normativamente definita, la singola Chiesa orientale nell'ordinamento canonico. Detto ciò, si pone una questione di rilievo davvero notevole, ossia se tra la Suprema Autorità e la singola Chiesa rituale siano configurabili rapporti di giustizia "naturale" con doveri e diritti reciproci, a cominciare dal diritto della Chiesa rituale ad essere riconosciuta nella sua esistenza ed il correlativo obbligo della Suprema Autorità ad un tale riconoscimento.<sup>47</sup> La risposta va articolata distinguendo ancora una volta il piano ecclesiologico da quello canonico. Sul piano ecclesiologico è ragionevole il ritenere che esista un vero diritto in capo alla Chiesa rituale a vedersi riconosciuta nella propria esistenza e specificità, laddove ovviamente si possa davvero ravvisare una distinta Chiesa rituale munita di patrimonio rituale proprio, originale ed esclusivo, e non ci si trovi innanzi una mera rivendicazione di indipendenza da parte di un gruppo di fedeli già appartenenti ad una data Chiesa rituale dettata da ragioni nazionalistiche, politiche, etniche etc.<sup>48</sup>

Sul piano canonico occorre ulteriormente articolare il discorso distinguendo tra la possibilità di configurare un diritto allo status di *ecclesia sui iuris* e la possibilità di configurare un diritto ad un particolare "grado" di questo status (patriarcale, arcivescovile maggiore, metropolitano etc.). Se è vero ciò che si diceva poc'anzi, ossia che il *ritus* ha anche un'intrinseca componente disciplinare la quale è perciò *divina providentia fundata*, si deve ritenere che detta componente abbia diritto a vedersi preservata nella propria integrità

gatt, Pontificio Istituto Orientale, 2002, pp. 99-128 (in particolare p. 100). Analoga posizione è quella espressa in C. PUJOL, *Decretum Concilii Vaticani II «Orientalium Ecclesiarum»*, cit., pp. 30-31, dove si fa dell'autonomia giurisdizionale l'unico elemento distintivo delle Chiese cattoliche orientali, ignorando le peculiarità teologiche, liturgiche e spirituali.

<sup>47</sup> La risposta affermativa a tale domanda per Jaeger è da ricondursi direttamente al magistero del Vaticano II il quale insegna «il rispetto dovuto ai singoli raggruppamenti storico-providenziali di Chiese particolari, che sono talmente specificati ciascuno dal proprio patrimonio liturgico, teologico, spirituale e disciplinare – con il relativo sostrato storico e culturale – ossia dal proprio Rito, da poter e da dover esser riconosciuto come una Chiesa *sui iuris*, ossia come uno "spazio" ecclesiale distinto da altri "spazi" analoghi e da essi (reciprocamente) "autonomo"», D.M. JAEGER, *Alcuni appunti in margine al nuovo codice dei canoni delle chiese orientali*, cit., p. 56.

<sup>48</sup> Questioni etniche sono oggi alla base di tensioni ecclesiali che si registrano in India nella regione del Kottayam dove fedeli di etnia Knanaya di rito malankarese vorrebbero distaccarsi dai gerarchi del proprio rito ma diversa etnia. Su questa delicata questione cfr. P. GEFÄLL, *Enti e Circoscrizioni meta-rituali nell'organizzazione ecclesiastica*, in *Ius Canonicum in Oriente et Occidente*, Festschrift für Carl Gerold Furst zum 70 Geburtstag, a cura di H. Zapp, A. Weiß e S. Horta, Peter Lang 2003, pp. 493-508 (in particolare pp. 502-505).

riconoscendo alla singola Chiesa orientale uno spazio di autonomia, e che dunque in definitiva si possa configurare a favore di quest'ultima un diritto allo status *sui iuris*. Per quanto attiene invece al passaggio ulteriore, ossia se sia ipotizzabile un diritto ad un determinato "grado" di *ecclesia sui iuris*, pare davvero che questo possa escludersi dal momento che lo stabilire nel concreto il *quantum* di autonomia sia necessario per tutelare l'identità rituale *sub specie disciplinaria* di una Chiesa orientale affinché questo sia in armonia con il bene della Chiesa universale, è una scelta discrezionale di natura politico-ecclesiastica che, fatto salvo il criterio di ragionevolezza, spetta insindacabilmente alla Suprema Autorità. Questa infatti nell'esercizio delle sue prerogative, così come può intervenire per purificare, correggere, integrare, il *ritus* nei suoi aspetti liturgici, teologici, spirituali così può intervenire nella dimensione disciplinare, in particolare nella sua dimensione giuridico-istituzionale. Nel tempo presente, questo intervento "di moderazione" sulla dimensione disciplinare del *ritus* si concretizza per la gran parte nel CCEO, nei diritti e doveri che questo riconduce ai diversi gradi di autonomia connessi allo status di *ecclesia sui iuris*.

#### 5. LA NATURA GIURIDICA DELLE STRUTTURE SOVRAMETROPOLITANE, SPUNTI INIZIALI DI RIFLESSIONE

Posta così la distinzione tra Chiesa orientale e *ecclesia sui iuris* con più sicurezza si può affrontare il tema della natura ecclesiologica delle strutture giurisdizionali sovrametropolitane delle Chiese cattoliche orientali.

Come è noto i testi principali di riferimento sono LG23d e OE2. Onde fugare ogni equivoco è bene subito chiarire che la nota frase conclusiva di LG23d «*simili ratione Coetus Episcopales hodie multiplicem atque fecundam opem conferre possunt, ut collegialis affectus ad concretam applicationem perducatur*» non sta affatto a significare che le strutture sovrametropolitane delle Chiese cattoliche orientali e le conferenze episcopali latine partecipino della medesima natura ecclesiologica. Il nesso tra queste due differenti realtà è limitato unicamente al fatto che entrambe sono forme e luoghi di espressione della sinodalità episcopale, ma la diversità tanto sostanziale che formale resta profonda ed è dovuta al fatto che le prime nascono quale spontanee fioriture istituzionali di vere e distinte ecclesiofanie, le seconde sono mere ripartizioni organizzative nel seno di una medesima Chiesa, quella latina.<sup>49</sup>

<sup>49</sup> Difatti «il presidente della conferenza episcopale e l'assemblea plenaria della conferenza non costituiscono un livello intermedio nella gerarchia della Chiesa tra il vescovo diocesano e il romano pontefice, mentre il patriarca e il sinodo della Chiesa patriarcale costituiscono a tutti gli effetti un livello intermedio», L. OKULIK, *Significato e limiti della definizione di Chiesa sui iuris*, cit., p. 70.

Il testo di LG 23d è chiaro ed inequivocabile nel porre la divina provvidenza quale causa efficiente dell'esistenza di raggruppamenti organici di Chiese particolari (eparchie). Seppur con minore evidenza, LG23 conferma, quanto si diceva sopra, che il *ritus* è la causa formale di ogni Chiesa cattolica orientale come si può ricavare dal passo «*qui [...] gaudent propria disciplina, proprio liturgico usu, teologico, spiritualique patrimonio*. Il *ritus* è la causa formale che spinge i fedeli a formare attraverso la gerarchia dei raggruppamenti, costituendo così le *Ecclesias seu ritus particulares* (OE2). Facendo un ulteriore passo in avanti si deve ora dire che la gerarchia, elemento espressamente menzionato da OE2, è posta da Cristo stesso quale "strumento" affinché il popolo dei fedeli radunato nella Chiesa intorno ai propri pastori possa raggiungere il proprio fine. Ciò detto, pur essendo di tutta evidenza quanto la presenza di una gerarchia costituita sia centrale per la sussistenza di una *ecclesia particularis seu ritus*, tuttavia non può ritenersi questa una *condicio sine qua non*, poiché la sua mancanza in situazioni limite, come persecuzioni etc., non determina l'automatica scomparsa di una Chiesa orientale.<sup>50</sup> Che ogni Chiesa cattolica orientale sia una ecclesiofania della Chiesa cattolica lo esprime chiaramente l'esordio di OE2, ancorché tale ecclesiofania assuma gradi di intensità diversi a seconda dello specifico livello di maturazione ecclesiologica e canonica di ciascuna.<sup>51</sup> Ma resta fermo che ognuna sia una ecclesiofania.

Ciò detto, la riflessione teologica e canonica ormai ha raggiunto un punto fermo, ossia di ritenere che la Suprema Autorità e l'autorità episcopale sulle Chiese particolari sia di diritto divino. *Quid iuris* circa le strutture sovra episcopali di governo delle Chiese orientali cattoliche? Un dato certo è che la potestà sovra metropolitana è una partecipazione alla potestà della Suprema Autorità.<sup>52</sup> L'unità insita nella *Sacra potestas* porta a considerare che la potestà dei Patriarchi ed Arcivescovi Maggiori e dei rispettivi sinodi sia di natura *vere episcopalis* e non sia altro che una modalità di esercizio di quella *sollicitudo omnium ecclesiarum* propria della Suprema Autorità. Questa,

<sup>50</sup> Questo è vero sia dal punto di vista canonico-positivo in quanto la prolungata vacanza o impedimento della sede non determina di per sé l'estinzione della persona giuridica (cfr. can. 927 §1 CCEO e can. 120 §1 CIC), sia da quello ecclesiologico dal momento che il *ritus* permane vivo nella comunità di fedeli quantunque sprovvista di gerarchia.

<sup>51</sup> Fondata appare la lettura offerta da Brogi di OE, secondo la quale i Padri Conciliari hanno inteso utilizzare in riferimento alle Chiese cattoliche Orientali il termine Chiesa particolare in luogo di Chiesa locale di cui in LG23d al fine di sottolineare «con forza la coesione e l'unità interna, per cui non ha solo assorbito o quasi le sue componenti, le chiese particolari [nel senso di diocesi/eparchie], ma ne ha anzi trasferito nome e dignità al «coetus» stesso, che non viene più chiamato «chiesa locale» ma «Chiesa particolare», M. BROGI, *Le Chiese sui iuris nel Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium*, cit., p. 54.

<sup>52</sup> In realtà tale certezza pare più dottrinale che magisteriale visto che, ben rileva Gefaell, il Magistero si mostra non del tutto chiaro sul punto, cfr. P. GEFAELL, *Le Chiese sui iuris: "Ecclesiofania" o no?*, cit., p. 19, nota 55.

chiamata a preservare ed implementare quei patrimoni ecclesiali di “Rivelazione incarnata nel tempo e nella storia” (il *ritus*) in quanto funzionali alla salvezza delle diverse umanità fiorite nell’evolversi dei tempi, comunica secondo modalità e limiti da Essa stessa stabiliti, la propria potestà ad un soggetto (individuale o collegiale) il quale, nelle dinamiche proprie ed autonome di sviluppo ecclesiale del *coetus fidelium incarnans uno in loco ac tempus Dei revelationem suum iuxta modum*, si è andato già delineando come organo giurisdizionale centro di unità e di guida del *coetus fidelium*. In breve per la singola Chiesa orientale il Patriarca è tale ed il suo Sinodo è tale già prima che intervenga la Suprema Autorità sanzionando la realtà ecclesiologico-giuridica esistente attraverso la concessione od il riconoscimento del corrispondente status di *ecclesia sui iuris* ed il conseguente inserimento a pieno titolo nell’ordinamento canonico.

Il nodo da sciogliere è se questa comunicazione di potestà da parte della Suprema Autorità in favore di un *coetus episcoporum* specifico (ossia il patriarca/arcivescovo maggiore ed il suo sinodo) avvenga per diritto ecclesiastico, diritto divino oppure misto.<sup>53</sup> Come sopra accennato il Concilio in merito afferma che tale fenomeno avviene per divina provvidenza, e dunque è dall’interpretazione di tale locuzione che dipende la risposta. Ora la seconda possibilità tra quelle appena elencate, ossia la natura di diritto divino delle strutture sovrametropolitane (ma il discorso vale anche per quelle metropolitane) viene pacificamente esclusa dalla dottrina, anche perché in nessun documento del magistero si rinvencono validi elementi per sostenerla.

Rimangono solo le prime due possibilità: diritto ecclesiastico e diritto misto, entrambe con sostenitori con sostenibili argomenti.

In definitiva credo che la risposta dipenda esclusivamente da che concezione di Chiesa orientale si parta. Se si segue una impostazione etnica e sociologica, sulla scorta di Žužek, è inevitabile concludere per una origine di diritto puramente umano delle strutture giurisdizionali sovrametropolitane, ed allora il *divina providentia* in questo caso assumerebbe il significato di “conseguenza del naturale sviluppo sociale dell’uomo conforme ai tempi”; in sostanza sarebbe un fenomeno provvidenziale così come provvidenziale fu la *pax romana* (la pienezza dei tempi) per l’Incarnazione, ma nulla di più. Tali strutture sarebbe essenzialmente strumenti per garantire più efficacemente la comunione regionale e interregionale.<sup>54</sup>

<sup>53</sup> Pur consapevoli dei limiti di questa classica distinzione, peraltro ben evidenziati da P. LOMBARDIA, *Lezioni di diritto canonico. Introduzione*, Giuffrè 1985, pp. 12-15 (in particolare p. 14), la si ritiene ugualmente utile ai fini del discorso che si sta portando avanti.

<sup>54</sup> Di questa opinione, ad esempio, sono D. SALACHAS, *Églises catholiques orientales: leur autonomie dans la communion avec le Siège Apostolique de Rome*, in *Acta Symposii Internationalis circa Codicem Ecclesiarum Orientalium, Kaslik, 24-29 aprilis 1995*, a cura di A. Al-Ahmar, A. Khalife, D. Le Tourneau, Centre d’édition et de diffusion du livre à l’USEK, 1996, pp. 93-119 (in

Se invece si parte da una impostazione che attribuisce alla diversità ecclesiale-rituale una valenza ecclesiologica determinante sul piano della Salvezza e di conseguenza si ritiene troppo riduttivo il considerare le strutture sovrametropolitane delle Chiese cattoliche orientali quali meri strumenti di mantenimento della comunione locale, la conclusione non può che essere è per il diritto misto.<sup>55</sup> Cerchiamo di spiegare.

La causa formale di ogni singola Chiesa orientale è il proprio *ritus*; il *ritus* ha anche una nativa dimensione giuridica. Il che significa che la Chiesa orientale (prendiamo il caso di una Chiesa patriarcale e quindi di una Chiesa matura) ha già in sé in atto (in potenza le hanno le Chiese non ancora mature) le premesse giuridiche della struttura giurisdizionale sovrametropolitana. In un qualche senso dunque esse sono già giuridicamente rilevanti ancorché non pienamente.<sup>56</sup> Spetta alla Suprema Autorità fare in modo, quando Essa ritenga giunto il momento, che tali premesse si consolidino giungendo ad una piena cogenza e forza giuridica, appunto secondo il diritto vigente attraverso la concessione dello status di *ecclesia sui iuris*; status che deve ovviamente essere commisurato al grado delle premesse giuridiche già in atto.

#### CONCLUSIONI

Posto il recupero di una adeguata distinzione tra Chiesa cattolica orientale quale realtà ecclesiologica ed *ecclesia sui iuris* quale istituto giuridico di diritto canonico-positivo dove quest'ultimo è uno status con vari gradi che può essere concesso alla prima dalla Suprema Autorità, appare possibile concludere in merito alle strutture giurisdizionali sovrametropolitane delle Chiese cattoliche orientali affermando che queste sono realtà in cui il divino e l'umano sono intimamente connessi:

- divino, perché tali strutture giurisdizionali sono spontanee florescenze

particolare p. 96), e G. PHILIPS, *L'Église et son mystère au II. Concile du Vatican: histoire, texte et commentaire de la constitution Lumen gentium*, Desclée, Paris, 1967, tome I, pp. 313-316.

<sup>55</sup> Interessante quanto si legge in O. CONDORELLI, *Giurisdizione universale delle chiese sui iuris? Tra passato e presente*, in *Cristiani Orientali e Pastori Latini*, a cura di P. Gefaell, Giuffrè Editore, Milano 2012, pp. 33-106, in particolare l'affermazione secondo cui «la problematica ecclesiologico-canonica delle Chiese *sui iuris* mi sembra uno dei campi in cui si mostra la fecondità della prospettiva dottrinale secondo la quale la dimensione costituzionale della Chiesa è sì determinata da “fattori costituzionali” stabiliti da Cristo, ma al contempo è aperta agli sviluppi umani attraverso i quali tali fattori sono resi dinamici e si manifestano nella storia. [...] Nella prospettiva “costituzionale” sopra richiamata, invece, risulta agevole cogliere e apprezzare il significato della dibattuta affermazione conciliare riguardante la “divina Provvidenza” quale forza che ha dato impulso a un movimento che ha portato alla costituzione dei *plures coetus organice coniuncti* che sono appunto le Chiese *sui iuris*», *ibidem*, p. 98.

<sup>56</sup> Basti qui richiamare il caso della Chiesa ucraina, la quale ha in atto tutte le premesse giuridiche per il riconoscimento dello status di *ecclesia sui iuris* patriarcale.

del naturale sviluppo della nativa ed intrinseca dimensione giuridica del *ritus* che è la causa formale di ciascuna Chiesa cattolica orientale;

- umano, perché solo la Suprema Autorità può dare ad esse una piena rilevanza canonica ed inserirle in modo organico nella comunione che lega la Chiesa universale, le Chiese orientali e le Chiese particolari unitamente alle loro rispettive strutture di governo.

## GIURISPRUDENZA

---

1. SUPREMO TRIBUNALE DELLA SEGNETURA APOSTOLICA – Sentenza definitiva, coram Burke, *Trasferimento* – Prot. N. 38743/06 CA [contenzioso amministrativo], 1° dicembre 2009\*.

**Trasferimento dall'ufficio di parroco – Ricorso gerarchico – Conferma del provvedimento**

**Processo amministrativo – Rigetto fin dall'inizio del ricorso – Decreto di ammissione in Congresso**

**Difetto nella causa del trasferimento - Insussistenza**

**Errore nel procedimento – Sussistenza**

**Invalidità della sospensione del parroco - Insussistenza**

**I**L trasferimento imposto dall'ufficio di parroco deve essere realizzato seguendo la normativa generale degli atti amministrativi singolari, dei decreti singolari, dei trasferimenti imposti e del trasferimento dall'ufficio di parroco, evitando elementi di confusione provenienti da normative per altri procedimenti.

L'ufficio ad quod per il trasferimento non necessariamente deve essere l'ufficio di parroco di un'altra parrocchia. In ogni caso, gli elementi giuridici che conformano il procedimento del decreto di trasferimento devono fare riferimento ad un concreto ufficio ad quod, che cioè risulterà nel provvedimento finale e non un diverso ufficio.

Dal momento in cui gli viene intimato il decreto di trasferimento il parroco è tenuto a ottemperare agli obblighi del can. 1752 in rapporto con il can. 1747, e pertanto deve astenersi dall'esercitare il ministero di parroco, lasciare libera la casa parrocchiale quanto prima (a meno che si tratti di un ammalato: cfr. can. 1747, § 2) e consegnare tutte le cose a colui al quale il Vescovo ha affidato la parrocchia. Sono quindi riprovevoli i comportamenti del parroco trasferito che ostacolano il ministero dell'amministratore parrocchiale.<sup>1</sup>

\* Vedi alla fine delle due decisioni della Segnatura Apostolica il commento di J. CANOSA, *Aspetti dello statuto giuridico dei chierici trattati in due decisioni della Segnatura Apostolica*.

<sup>1</sup> Da ultimo il contenzioso sulla rimozione è stato trattato con il numero di protocollo 46792/12 CA ed è stato risolto negativamente.

**SENTENTIA DEFINITIVA**

In nomine Domini. Amen.

BENEDICTO PP. XVI feliciter regnante, Pontificatus sui anno v, die 1 decembris MMIX, Supremum Signaturae Apostolicae Tribunal, videntibus Em.mis ac Rev.mis D.nis Antonio Maria Card. Rouco Varela, Carolo Card. Caffarra, Iuliano Card. Herranz et Atilio Card. Nicora atque Exc.mo ac Rev.mo D.no Raimundo Leone Burke, *Praefecto et Ponente*, intervenientibus, Cl.ma Martha Wegan, utpote Patrona Rev.di Recurrentis, Cl.mo Carolo Gullo, tamquam Patrono Congregationis pro Clericis, atque Rev.do P. Nicolao Schöch, O.F.M., Promotore Iustitiae primum deputato et dein Substituto, in causa, de qua supra, hanc definitivam tulit sententiam.

**I. FACTI SPECIES**

1. Die 17 iunii 2005, Exc.mus Archiepiscopus translationem Rev.di N., Recurrentis in causa, ab officio parochi in loco X ad officium cappellani in nosocomio in loco Y decrevit. Rev.dus Recurrens autem translationem minime accepit, domum paroecialem relinquere necnon novum officium assumere recusans.

2. Die 20 iunii 2005 Rev.dus Recurrens remonstrationem contra decretum translationis apud Exc.mum Archiepiscopum sine exitu fecit, ideoque ipse die 8 mensis sequentis ad Summum Pontificem provocavit. Recursum, pro competentia ad Congregationem pro Clericis transmissum, praefatum Dicasterium die 12 iunii 2006 reiecit. Exc.mus Archiepiscopus interea die 16 septembris 2005 poenam suspensionis Rev.do Recurrenti

**SENTENZA DEFINITIVA**

Nel nome del Signore. Amen.

Nel quinto anno di Pontificato di Papa Benedetto XVI, il primo dicembre 2009, il Supremo Tribunale della Segnatura Apostolica, essendo giudici gli Eminentissimi e Reverendissimi Signori Antonio Maria Card. Rouco Varela, Carlo Card. Caffarra, Julián Card. Herranz e Attilio Card. Nicora e l'Eccellentissimo e Reverendissimo Signor Raymond Leo Burke, *Prefetto e Ponente*, con gli interventi della Ch.ma Martha Wegan, come Patrona del Rev.do ricorrente, del Ch.mo Carlo Gullo, come Patrono della Congregazione per il Clero, e del Rev.do P. Nikolaus Schöch, O.F.M., Promotore di Giustizia, deputato prima, e in seguito Sostituto, nella causa in oggetto, ha emesso questa sentenza definitiva.

**I. FATTISPECIE**

1. Il 17 giugno 2005, l'Ecc.mo Arcivescovo decretò il trasferimento del Rev.do N., ricorrente nella causa, dall'ufficio di parroco di X all'ufficio di cappellano nell'ospedale di Y. Tuttavia, il Rev.do ricorrente non accettò minimamente il trasferimento, rifiutandosi sia di lasciare la casa parrocchiale, sia di assumere il nuovo ufficio.

2. Il 20 giugno 2005 il Rev.do ricorrente ha presentato senza successo all'Arcivescovo la richiesta di revoca contro il decreto di trasferimento, ragione per cui, l'8 del mese successivo, propose ricorso al Sommo Pontefice. Il ricorso, trasmesso per competenza alla Congregazione per il Clero, fu rigettato dal menzionato Dicastero il 12 giugno 2006. Nel frattempo, il 16 settembre 2005, l'Ecc.mo Arcivescovo – a motivo del rifiuto di adem-

irrogavit propter recusationem eius decreto interim obsequendi.

3. Rev.dus Recurrens tandem die 20 iunii 2006 apud H.S.T. recursum interposuit atque denuo ad Summum Pontificem diebus 3 et 27 augusti 2006 provocavit, sed Secretaria Status competentiam H.S.T. ad causam dirimendam litteris diebus 11 septembris et 22 decembris 2006 confirmavit. Voto praeliminari Rev.mi Referendarii accepto, Exc.mus Secretarius H.S.T. die 23 aprilis 2007 praedictum recursum in limine reiecit “utpote manifeste quolibet fundamento carentem”, sed Rev.dus Recurrens die 15 maii 2007 ad Em.mum H.S.T. Praefectum provocavit.

4. Receptis memorialibus Patronorum partium et voto Rev.di Promotoris Iustitiae deputati, in Congressu diei 19 septembris 2008, Exc.mus Praefectus H.S.T. recursum admisit ad disceptationem coram Em.mis et Exc.mis Iudicibus. Die 26 eiusdem mensis hoc dubium concordatum est: **An constet de violatione legis in procedendo vel in decernendo relate ad decisionem Congregationis pro Clericis diei 12 iunii 2006.** Cui dubio nunc, omnibus peragendis rite peractis, respondendum est.

## II. IN IURE ET IN FACTO

### *De violatione legis in decernendo*

5. Quoad assertam violationem legis in decernendo, ante omnia notanda est quaedam confusio de causa translationis sive ex parte Exc.mi Episcopi sive

piere il suo decreto – impose al Rev.do ricorrente la pena della sospensione.

3. Il Rev.do ricorrente, infine, presentò ricorso a questo Supremo Tribunale il 20 giugno 2006, ed il 3 ed il 27 agosto 2006 ricorse di nuovo al Sommo Pontefice, ma la Segreteria di Stato, tramite le lettere dell’11 settembre e del 22 dicembre 2006, confermò la competenza di questo Supremo Tribunale per dirimere la causa. Dopo aver ricevuto il Voto preliminare di un Rev.mo Referendario il 23 aprile 2007, l’Ecc.mo Segretario di questo Supremo Tribunale rigettò fin dall’inizio l’accennato ricorso “come manifestamente carente di qualsiasi fondamento”, però il Rev.do ricorrente ricorse all’Em.mo Prefetto di questo Supremo Tribunale il 15 maggio 2007.

4. Ricevuti i memoriali dei Patroni delle parti ed il voto del Rev.do Promotore di Giustizia deputato, nel Congresso del 19 settembre 2008, l’Ecc.mo Prefetto di questo Supremo Tribunale ammise il ricorso alla discussione innanzi agli Em.mi ed Ecc.mi Giudici. Il 26 dello stesso mese fu concordato questo dubbio: **Se consta la violazione della legge “in procedendo” [procedurale] o “in decernendo” [sostanziale] relativamente alla decisione della Congregazione per il Clero del 12 giugno 2006.** A tale dubbio si deve rispondere adesso, una volta che è stato debitamente compiuto quanto prescritto.

## II. IN DIRITTO ED IN FATTO

### *Circa la violazione della legge “in decernendo” [sostanziale]*

5. Per quanto attiene l’asserita violazione della legge “in decernendo” [sostanziale], prima di tutto nel caso si rileva una certa confusione a proposito del-

ex parte Congregationis pro Clericis in casu. Quattuor saltem causae ad parochum transferendum adductae sunt. Imprimis, iam ab anno 2001 Exc.mus Archiepiscopus translationem Rev.di Recurrentis proposuit propter conflictus eiusdem cum catholicis orientalibus et in schola publica. Exc.mus Archiepiscopus in litteris diei 13 iunii 2005 et ipse Rev.dus Recurrens in provocatione ad Summum Pontificem diei 8 iulii 2005 praefatos conflictus inter causas translationis enumeraverunt. Sed e contra, in litteris suis diei 6 februarii 2006 idem Exc.mus Archiepiscopus se praefatos conflictus minime in translatione decernenda considerasse affirmavit. In secundo loco, idem Exc.mus Archiepiscopus et Rev.dus Recurrens causam quindecim annorum in officio parochi completorum uti causam principalem translationis adduxerunt, Exc.mus scilicet Archiepiscopus tum in litteris diei 5 octobris 2005 ad Secretariam Status tum in litteris ad Congregationem diei 29 octobris 2005, atque Rev.dus Recurrens in suis litteris diei 8 iulii 2005 ad Summum Pontificem. Exc.mus Archiepiscopus revera omnes parochos, incluso Rev.do N., qui quindecim annos in eadem paroecia compleverunt ad officio renuntiandum invitaverat. Tertio, Exc.mus Archiepiscopus in litteris diei 6 februarii 2006 ad Congregationem etiam bonum pastorale paroeciae in loco v.d. X uti causam translationis declaravit. Secundum Exc.mi Archiepiscopi affirmationem, iuxta consilium sane duorum parochorum de quibus in cann. 1742, § 1 et 1750, fuit opportunitas translationis parochi propter bonum parochi et paroecianorum paroeciae *a qua*. Quarto, certo certius bonum spirituale infirmorum in nosocomio in loco v.d. Y translationem Rev.di Recurrentis exposulavit. Exc.mus vero Archiepiscopus

la causa del trasferimento sia da parte dell'Ecc.mo Vescovo, sia da parte della Congregazione per il Clero. Sono state esposte almeno quattro cause per il trasferimento del parroco. In primo luogo, già dall'anno 2001 l'Ecc.mo Arcivescovo propose il trasferimento al Rev.do ricorrente a causa dei suoi conflitti con i cattolici orientali e nella scuola pubblica. L'Ecc.mo Arcivescovo, in una lettera del 13 giugno 2005 e lo stesso Rev.do ricorrente nel reclamo rivolto al Sommo Pontefice l'8 luglio 2005, elencarono i riferiti conflitti fra le cause del trasferimento. Tuttavia, nella sua lettera del 6 febbraio 2006, lo stesso Ecc.mo Arcivescovo afferma di non aver considerato minimamente tali conflitti nel decidere il trasferimento. In secondo luogo, lo stesso Ecc.mo Arcivescovo e il Rev.do ricorrente hanno addotto come causa principale del trasferimento i quindici anni compiuti nell'ufficio di parroco: l'Ecc.mo Arcivescovo sia nella lettera del 5 ottobre 2005 alla Segreteria di Stato, come anche nella lettera alla Congregazione del 29 ottobre 2005; ed il Rev.do ricorrente nella sua lettera dell'8 luglio 2005 rivolta al Sommo Pontefice. Effettivamente, l'Ecc.mo Arcivescovo aveva invitato a rinunciare all'ufficio tutti i parroci, compreso il Rev.do N., che avessero compiuto quindici anni nella stessa parrocchia. In terzo luogo, l'Ecc.mo Arcivescovo, nella lettera alla Congregazione del 6 febbraio 2006, dichiarò anche come causa del trasferimento il bene pastorale della parrocchia nel luogo denominato comunemente X. In base all'affermazione dell'Ecc.mo Arcivescovo, secondo il consiglio dei due parroci ai quali fanno riferimento i cann. 1742, § 1 e 1750, sussistette l'opportunità del trasferimento per il bene del parroco e dei parrocchiani della parrocchia dalla

in litteris diei 6 februarii 2006 ad Congregationem declaravit opportunitatem translationis propter bonum parociae a qua et bonum valetudinarii ad quod. Decretum Congregationis pro Clericis etiam confusionem inter translationem et amotionem parochi praebere videtur, quia in nn. 1 et 2 potius actum tamquam translationem tractare videtur, dum idem in n. 3 actum tamquam amotionem clare praesentat, citans etiam can. 1741, n. 1. Uti clarum est, causae prima et tertia proceduram revera amotionis de qua in cann. 1740-1747 postulaverunt, et causa quarta proceduram de qua in cann. 1748-1752 postulavit. Causa tandem secunda non est ad rem, attento quod ipse Exc.mus Archiepiscopus admittit Rev.dum N. ad tempus indeterminatum nominatum fuisse.

6. Tali confusione evidenter in actis causae praesente, Exc.mus igitur Secretarius Congregationis ab Exc.mo Archiepiscopo clarificationem de causa vel causis translationis litteris diei 1 februarii 2006 petivit. Quidquid sit de variis causis adductis, decretum Congregationis pro Clericis diei 12 iunii 2006, quod est obiectum nostri iudicii, declaravit quod “le ragioni date dall’Ordinario sono corroborate dagli atti”. Perspecto quod has inter rationes habetur bonum animarum (cf. can 1748) seu cura animarum in valetudinario in loco v.d. Y, hoc sensu non probatur in praedicto decreto violatio legis in decernendo, cum haec ratio translationem legitimam reddere possit.

quale doveva trasferirsi. In quarto luogo, anche il bene spirituale dei pazienti assistiti nell’ospedale nel luogo denominato comunemente Y richiese il trasferimento del Rev.do ricorrente. Invero, l’Ecc.mo Arcivescovo, nella sua lettera del 6 febbraio 2006 alla Congregazione dichiarò l’opportunità del trasferimento per il bene della parrocchia dalla quale veniva spostato e per il bene dell’ospedale al quale si trasferiva. Il Decreto della Congregazione per il Clero pare che mostri una certa qual confusione fra il trasferimento e la rimozione, perché nei numeri 1 e 2 sembra trattare l’atto piuttosto come trasferimento, ma al numero 3 lo presenta chiaramente come rimozione, citando anche il can. 1741, n. 1. Come è chiaro, le cause prima e terza richiesero la procedura della rimozione prevista nei cann. 1740-1747, e la causa quarta richiese la procedura dei cann. 1748-1752. Infine, la causa seconda non attiene alla sostanza della questione, considerato che lo stesso Ecc.mo Arcivescovo ammise che il Rev.do N era stato nominato per un periodo indeterminato.

6. Presentandosi in modo evidente tale confusione negli atti della causa, l’Ecc.mo Segretario della Congregazione chiese quindi chiarimenti in merito alla causa o alle cause del trasferimento all’Ecc.mo Arcivescovo tramite la lettera del primo febbraio 2006. Comunque sia, a proposito delle varie cause addotte, il decreto della Congregazione per il Clero del 12 giugno 2006, che è l’oggetto del nostro giudizio, dichiarò che “le ragioni date dall’Ordinario sono corroborate dagli atti”. Considerato che fra queste ragioni era compreso il bene delle anime (cf. can 1748) ossia la cura delle anime nell’ospedale sito nel luogo comunemente denominato Y, in questo senso non è provata la violazione della

legge nella decisione, poiché questa ragione può rendere legittimo il trasferimento.

*De violatione legis in procedendo*

7. Translatio parochi ad bonum animarum procurandum per proceduram in cann. 1748-1752 perficienda est. Evidenter novum officium ad quod Exc.mus Episcopus parochum transferre vult propter bonum animarum vel Ecclesiae necessitatem aut utilitatem (cf. can. 1748) necessarie determinatum esse debet. Parochus in casu quo ipse “consilio ac suasionibus Episcopi obsequi non [intendit], rationes in scriptis exponat” (can. 1749), quae rationes necessarie ad determinatum officium pertinent. Eisdem dein rationes Episcopus, si “iudicet a proposito non esse recedendum”, cum duobus parochis de quibus in can. 1742, § 1, pendere tenetur (can. 1750).

8. Adest in casu etiam confusio de proposito translatione. In suis litteris diei 5 octobris 2005 Congregationi pro Clericis missis, Exc.mus Archiepiscopus asserit se, litteris diei 1 iunii 2005 ad Rev.dum N. datis, rationes ad eundem in aliam paroeciam transferendum (“trasferimento delle parrocchie”) explicavisse, sed praedictae litterae in actis haud exstant. Exc.mus Episcopus auxiliaris, qui mandato Exc.mi Archiepiscopi Rev.dum Recurrentem die 3 iunii 2005 visitavit, de translatione ad officium parochi in loco v.d. Z cum Rev.do Recurrente locutus est. Exc.mus Archiepiscopus insuper in documento diei 9 iunii 2005, de consilio duorum parochorum de quibus in can. 1742, § 1 recepto et ab eisdem parochis subsignato, affirmavit se cum eis de ra-

*Circa la violazione della legge “in procedendo” [procedurale]*

7. Il trasferimento del parroco diretto a procurare il bene delle anime va compiuto seguendo la procedura prevista nei cann. 1748-1752. Evidentemente, il nuovo ufficio al quale l'Ecc.mo Vescovo vuole trasferire il parroco o per il bene delle anime o per la necessità od utilità della Chiesa (cf. can. 1748) deve necessariamente essere determinato. Nel caso in cui il parroco “non intenda assecondare il consiglio e i pressanti inviti del Vescovo, ne esponga i motivi per iscritto” (can. 1749), i quali motivi devono necessariamente essere pertinenti ad un ufficio determinato. Il Vescovo poi, se giudica di non dover recedere dal suo proposito, insieme a due parroci scelti a norma del can. 1742, §1, è tenuto a ponderare gli stessi motivi.

8. Nella fattispecie c'è anche confusione circa il trasferimento proposto. Nella sua lettera inviata il 5 ottobre alla Congregazione per il Clero, l'Ecc.mo Arcivescovo afferma che nella lettera del primo giugno 2005 consegnata al Rev.do N., gli aveva spiegato i motivi per il trasferimento ad un'altra parrocchia (“trasferimento delle parrocchie”), però tale lettera non si trova fra gli atti del processo. L'Ecc.mo Vescovo ausiliare, che per mandato dell'Ecc.mo Arcivescovo visitò il Rev.do ricorrente il 3 giugno 2005, parlò con il Rev.do ricorrente a riguardo del trasferimento all'ufficio di parroco nel luogo comunemente denominato Z. L'Ecc.mo Arcivescovo, inoltre, nel documento del 9 giugno 2005, concernente la ricezione del parere dei due parroci

tionibus Rev.dum D.num N. ad aliam paroeciam transferendi locutum esse et eos talem translationem necessariam iudicasse. Rev.mus Vicarius generalis, die 13 iunii 2009, Rev.dum Recurrentem certiore faciens de exitu consilii a praedictis parochis quaesiti, affirmavit ipsos parochos translationi eiusdem ad officium parochi in loco v.d. Z favere. Quando Rev.dus Recurrens negative ad propositam translationem ad praefatum officium respondit, Exc.mus autem Archiepiscopus translationem ad officium cappellani decrevit. Ipsum, tandem, decretum translationis in parte motiva de rationibus translationis ad aliam paroeciam disserit, dum pars dispositiva agit de translatione ad officium cappellani in valetudinario. Dantur igitur in casu processus translationis ad officium parochi in alia paroecia et decretum translationis ad officium diversum seu cappellani, quod haud consonum est cum norma legis de modo procedendi in parochia transferendo.

9. Re funditus considerata, verificatur in casu violatio legis in procedendo, quia Exc.mus Praesul proceduram quoad translationem ad aliud officium parochi, haud ad officium cappellani, secutus est, ideoque quoad translationem ad officium cappellani deficiunt invitatio, de qua in can. 1748, colloquium cum duobus parochis, de quo in can. 1750, et articulatio rationum in ipso decreto, de qua in can. 51.

previsti dal can. 1742, § 1 firmato dagli stessi parroci, affermò che parlò con loro dei motivi per trasferire il Rev.do Signor N. ad un'altra parrocchia e che avevano giudicato necessario tale trasferimento. Il Rev.mo Vicario generale, il 13 giugno 2009, informando il Rev.do ricorrente circa il risultato del consiglio chiesto ai menzionati parroci, affermò che gli stessi parroci erano favorevoli al trasferimento del medesimo all'ufficio di parroco nel luogo comunemente detto Z. Quando il Rev.do ricorrente rispose negativamente alla proposta di trasferimento al menzionato ufficio, l'Ecc.mo Arcivescovo decretò il trasferimento all'ufficio di cappellano. Infine, lo stesso decreto di trasferimento, nella parte motiva tratta delle ragioni del trasferimento ad altra parrocchia, mentre la parte dispositiva fa riferimento al trasferimento all'ufficio di cappellano in un ospedale. Nella fattispecie concorrono quindi il procedimento di trasferimento ad un'altra parrocchia e il decreto di trasferimento ad un ufficio diverso, vale a dire, cappellano di ospedale, il che non è conforme con il disposto della legge relativa al modo di procedere per trasferire un parroco.

9. Dopo aver considerato accuratamente la questione, si rileva nella fattispecie la violazione della legge nel modo di procedere, poiché l'Ecc.mo Presule ha seguito il procedimento per il trasferimento ad altro ufficio di parroco invece che all'ufficio di cappellano, e quindi mancano, per il trasferimento a cappellano, l'invito previsto nel can. 1748, il colloquio con due parroci, previsto nel can. 1750, e l'esposizione, all'interno dello stesso decreto, dei motivi, com'è previsto nel can. 51.

*De poena suspensionis*

10. Cl.ma Patrona Rev.di Recurrentis erronee asserit quod decisio de illegitimitate decreti Congregationis quoad translationem redderet etiam suspensionem eiusdem Recurrentis invalidam. Quoad hanc assertionem imprimis notandum est recursum contra suspensionem (prot. n. 39303/06 CA) ab H.S.T. iam decreto diei 23 aprilis 2007 in limine reiectum esse et recursum contra eiusdem reiectionem ad Em.mum H.S.T. Praefectum die 24 septembris 2007 peremptum declaratum esse.

11. Rev.dus insuper Recurrens, decreto translationis lato, oboedientia erga Exc.mum Archiepiscopum ligatus mansit usque ad decisionem H.S.T. (cf. can. 274, § 2). Decisio H.S.T. in casu nullo modo recusationem Rev.di N. domum paroecialem deserendi iustificare potest. Secundum iurisprudentiam constantem H.S.T. parochus translatus, ad normam can. 1752 collati cum can. 1747, tenetur, pendente recursu: "... a parochi munere exercendo abstinere, quamprimum liberam relinquere domum paroecialem (nisi fortasse agatur de infirmo: cfr. can. 1747, § 2) et omnia ei tradere cui Episcopus paroeciam commiserit" (cf. *Supremum Signaturae Apostolicae Tribunal, Sententia definitiva, c. Agustoni, 24 iunii 1995, Prot. N. 23443/92 CA, n. 9*). *Actiones Rev.di Recurrentis post notificationem translationis decreti, ex. gr., recusatio domum paroecialem relinquendi, prosecutio exercitii officii parochi in paroecia a qua, praepeditus ingressus administratoris paroecialis usque ad interventum publicae securitatis custodum et administratio sacramentorum haud obstante poena suspensionis irrogata, omnino reprehendendae sunt.*

*Circa la pena di sospensione*

10. La Ch.ma Patrona del Rev.do ricorrente asserisce erroneamente che la decisione sulla illegittimità del decreto della Congregazione riguardo al trasferimento renderebbe invalida anche la sospensione dello stesso ricorrente. Riguardo a questa asserzione va notato, in primo luogo, che il ricorso contro la sospensione (prot. n. 39303/06 CA) fu rigettato da Q.S.T. [questo Supremo Tribunale] fin dall'inizio tramite il decreto del 23 aprile 2007 e il ricorso contro tale rigetto fu dichiarato perento dall'Em.mo Prefetto di Q.S.T. il 24 settembre 2007.

11. Inoltre, il Rev.do ricorrente, una volta emanato il decreto di trasferimento, rimase vincolato dall'obbedienza verso l'Ecc.mo Arcivescovo fino alla decisione di Q.S.T. (cf. can. 274, § 2). La decisione di Q.S.T. nella fattispecie in alcun modo può giustificare il rifiuto del Rev.do N. di lasciare la casa parrocchiale. Secondo la costante giurisprudenza di Q.S.T. il parroco trasferito, secondo la norma del can. 1752 in rapporto con il can. 1747, durante la pendenza del ricorso, è tenuto a: "... astenersi dall'esercitare il ministero di parroco, lasciare libera la casa parrocchiale quanto prima (a meno che eventualmente si tratti di un ammalato: cfr. can. 1747, § 2) e consegnare tutte le cose a colui al quale il Vescovo affidi la parrocchia" (cf. *Tribunale Supremo della Segnatura Apostolica, Sentenza definitiva, c. Agustoni, 24 giugno 1995, Prot. N. 23443/92 CA, n. 9*). Sono assolutamente da riprovare i comportamenti del Rev.do ricorrente dopo la notificazione del decreto di trasferimento, ad esempio: il rifiuto di lasciare la casa parrocchiale, il proseguimento dell'esercizio dell'ufficio di parroco nella parrocchia dalla quale era stato trasferito, l'ostacolare l'ingres-

so dell'amministratore parrocchiale fino all'intervento degli agenti della pubblica sicurezza nonché l'amministrazione dei sacramenti nonostante gli fosse stata irrogata la pena della sospensione.

### III. CONCLUSIO

13. Omnibus in iure et in facto aequae rimatis, infrascripti Patres pro Tribunali sedentes ac solum Deum prae oculis habentes, dubio proposito respondendum esse decreverunt atque respondent:

AFFIRMATIVE, seu constare de violatione legis in procedendo relate ad decisionem Congregationis pro Clericis diei 12 iunii 2006.

NEGATIVE, seu non constare de violatione legis in decernendo relate ad decisionem Congregationis pro Clericis diei 12 iunii 2006.

Pro expensis processualibus retinetur ex cautione in arca H.S.T. summa 500 € et summa 1,000 € Rev.do Recurrenti restituantur. Partes suo quaeque Cl.mo Patrono congruum solvant honorarium.

Hanc definitivam sententiam cum omnibus quorum interest communicandam et executioni mandandam decernimus, ad omnes iuris effectus.

Datum Romae, e sede Supremi Signaturae Apostolicae Tribunalis, die 1 decembris MMIX.

(Signati)

Antonius Maria Card. ROUCO VARELA  
Carolus Card. CAFFARRA  
Iulianus Card. HERRANZ

### III. CONCLUSIONE

13. Approfondito equamente ogni aspetto in diritto ed in fatto, i sottoscritti Padri giudici, avendo solo Dio innanzi agli occhi, al dubbio proposto hanno decretato che sia da rispondere e rispondono:

AFFERMATIVAMENTE, ossia consta la violazione di legge "in procedendo" [procedurale] relativamente alla decisione della Congregazione per il Clero del 12 giugno 2006.

NEGATIVAMENTE, ossia non consta la violazione di legge "in decernendo" [sostanziale], relativamente alla decisione della Congregazione per il Clero del 12 giugno 2006.

Quanto alle spese processuali si trattiene dalla cauzione depositata in cassa presso Q.S.T. la somma di 500 € e sia restituita al Rev.do ricorrente la somma di 1,000 €. Ciascuna parte corrisponda un congruo onorario al proprio Ch.mo Patrono.

Stabiliamo che questa sentenza definitiva sia comunicata a tutti gli aventi interesse e sia mandata ad esecuzione, ad ogni effetto di diritto.

Roma, dalla sede del Supremo Tribunale della Segnatura Apostolica, il 1° dicembre 2009.

(Firme)

Antonio María Card. Rouco Varela  
Carlo Card. Caffarra  
Julián Card. Herranz

Atilius Card. NICORA  
 ✠ Raimundus Leo BURKE,  
*Praefectus et Ponens*

Attilio Card. Nicora  
 ✠ Raymond Leo Burke,  
*Prefetto e Ponente*

Et notificetur.

Si notifici.

Die IV ianuarii MMX.

Il 4 gennaio 2010.

✠ Franciscus DANEELS, o. praem.,  
*Secretarius*

✠ Frans Daneels, o. praem.,  
*Segretario*

Paulus MALECHA,  
*Moderator Cancellariae*

Paweł Malecha,  
*Capo della Cancelleria*

★

2. SUPREMO TRIBUNALE DELLA SEGNETURA APOSTOLICA – Decreto del Segretario (Daneels), *Di sostentamento* – Prot. N. 47313/12 CA [contenzioso amministrativo], 11 marzo 2013.<sup>2</sup>

**Ricorso gerarchico – Omissione della previa richiesta di revoca o correzione – Proposizione fuori del termine perentorio stabilito dalla legge – Irricevibilità**

**Presbitero diocesano – Censura di sospensione – Diritto alla remunerazione mensile – Insussistenza**

**Presbitero diocesano – Censura di sospensione – Diritto al sostentamento – Sussistenza – Esigenza della prova dello stato di povertà – Legittimità**

**P**ER la proposizione di un ricorso gerarchico occorre adeguarsi al contenuto dei *cann. 1734, § 3, 1°; 1735; 1737, § 2, CIC*, per cui esso diviene irricevibile qualora sia stata omessa la richiesta di revoca o correzione e/o qualora sia stato proposto quando i termini sono decorsi.

I presbiteri diocesani, anche se sono stati sospesi, hanno diritto a ricevere il sostentamento dalla Diocesi (*can. 1350, § 1*). L'assegnazione da parte della Diocesi di una remunerazione mensile ai presbiteri diocesani (*cf. can. 281*) è corrisposta allorché ci siano dei presupposti (per esempio, esercizio di un ufficio nella Diocesi), in assenza dei quali può essere revocata.

<sup>2</sup> Vedi alla fine delle due decisioni della Segnatura Apostolica il commento di J. CANOSA, *Aspetti dello statuto giuridico dei chierici trattati in due decisioni della Segnatura Apostolica*.

Prot. N. 47313/12 CA  
*Sustentationis*

Prot. N. 47313/12 CA  
*Circa il sostentamento*

### DECRETUM

Rev.do D.no N., presbytero dioecesi x incardinato, Exc.mus Episcopus dioecesanus decreto diei 18 augusti 2008 censuram suspensionis irrogavit. Anno autem 2011 idem Exc.mus Episcopus processum poenalem institui curavit contra Rev.dum presbyterum, cuius occasione promississe asseritur se ei menstruum stipendium persoluturum esse, silens tamen de "repasso financeiro corrispondente ao tempo decorrido desde o decreto de Suspensão".

Mense septembri anni 2011 Rev.dus Recurrens pensionem recepit, sed die 27 octobris insequentis Cl.mus Advocatus Episcopi dioecesani solutionum suspensionem nuntiavit. Rev.dus presbyter tunc die 1 ianuarii 2012 ad Congregationem pro Clericis recurrit, quae recursum die 7 augusti 2012 reiecit.

Rev.dus D.nus N. tandem die 26 octobris anno 2012 ad H.S.T. recurrit.

Actis a Congregatione exquisitis iisque die 12 novembris 2012 receptis,

### SUPREMUM SIGNATURAE APOSTOLICAE TRIBUNAL

Re sedulo examinata;

Praemisso quod iuxta can. 1734 antequam quis recursum proponat, debet decreti revocationem vel emendationem scripto ab ipsius auctore petere intra peremptorium terminum decem dierum utilium a decreto legitime intimato;

Perpenso quod Congregatio pro Cle-

### DECRETO

L'Ecc.mo Vescovo diocesano irrogò mediante il decreto del 18 agosto 2008 la censura della sospensione al Rev.do Sig. N., presbitero incardinato nella diocesi x. Nell'anno 2011, lo stesso Ecc.mo Vescovo procurò che contro il Rev.do presbitero fosse intrapreso il processo penale, in occasione del quale si afferma che promise di corrispondergli uno stipendio mensile, tacendo tuttavia circa "le mensilità corrispondenti al tempo trascorso dal decreto di sospensione".

Nel mese di settembre dell'anno 2011 il Rev.do ricorrente ricevette la pensione, ma il Chiar.mo Avvocato del Vescovo diocesano comunicò, il 27 ottobre successivo, l'interruzione dei pagamenti. Allora, il primo gennaio 2012, il Rev.do presbitero ricorse alla Congregazione per il Clero, che rigettò il ricorso il 7 agosto 2012.

Infine, il Rev.do Sig. N. ricorse a Q.S.T. [questo Supremo Tribunale] il 26 ottobre 2012.

Richiesti alla Congregazione gli atti e ricevuti il 12 novembre 2012,

### IL SUPREMO TRIBUNALE DELLA SEGNAURA APOSTOLICA

Esaminata attentamente la questione;

Premesso che, conformemente al can. 1734, chiunque prima di presentare ricorso deve chiedere per iscritto la revoca o la correzione del decreto al suo autore entro il termine perentorio di dieci giorni utili dalla legittima intimazione del decreto;

Considerato che la Congregazione

ricis in decreto adnotavit: “visto quanto estabelecido pelos cânones 1734, § 3, 1°; 1735; 1737, § 2, CIC, para a apresentação de um Recurso Hierárquico”;

Perspecto quod Congregatio ita decrevit remonstrationem omissam fuisse ac recursum hierarchicum terminis elapsis propositum fuisse;

Considerato, subordinate, quod iuxta can. 1350, § 1 Rev.dus N. ius habet ad sustentationem non autem ad menstruam remunerationem de qua in can. 281, ac proinde Rev.dus Recurrens assidue probare debet se inopia laborare quodque ipse hanc probationem non exhibuit;

Cum ergo non appareat ullum indicium violationis legis sive in procedendo sive in decernendo relate ad impugnatum decisionem Congregationis pro Clericis;

Praetermissis omnibus aliis forte animadvertendis;

Auditis Rev.mo Promotore Iustitiae et Rev.mo Promotore Iustitiae deputato;

Vi art. 76, § 1 *Legis propriae* H.S.T.,

#### decrevit:

**Recursum in limine reiciendum esse et facto reici ob evidentem defectum fundamenti.**

Adversus hoc decretum datur recursus ad Congressum intra peremptorium decem dierum terminum ab eodem recepto (cf. art. 76, § 3 *Legis propriae* H.S.T.).

<sup>3</sup> Successivamente il Rev.do Sig. N. non ha proposto ricorso all'Em.mo Prefetto di Q.S.T.

per il Clero indicò nel decreto: “visto quanto stabilito dai cann. 1734, § 3, 1°; 1735; 1737, § 2, CIC, per la proposizione di un ricorso gerarchico”;

Tenendo conto che la Congregazione decretò che la richiesta di revoca o correzione era stata omessa e che il ricorso gerarchico era stato proposto quando i termini erano passati;

Considerato, in subordine, che a norma del can. 1350, § 1, il Rev.do N. ha diritto al sostentamento, ma non tuttavia alla remunerazione mensile prevista dal can. 281, e, perciò, il Rev.do ricorrente deve dimostrare che regolarmente versa in uno stato di povertà, e [considerato] che il medesimo questa prova non l'ha presentata;

Poiché, non risulta alcun indizio della violazione della legge “in procedendo” [procedurale] o “in decernendo” [sostanziale] relativamente all'impugnata decisione della Congregazione per il Clero;

Omesse tutte le altre questioni che forse potrebbero essere considerate;

Sentiti il Rev.mo Promotore di Giustizia e il Rev.mo Promotore di Giustizia deputato;

In forza dell'art. 76, § 1 della *Legge propria* di Q.S.T.,

#### ha decretato:

**Che il ricorso deve essere rigettato fin dall'inizio e di fatto è rigettato per evidente difetto di fondamento.**

Contro questo decreto è ammesso il ricorso al Congresso entro il termine perentorio di dieci giorni dalla ricezione dello stesso (cf. art. 76, § 3 della *Legge propria* di Q.S.T.).<sup>3</sup>

Et notificetur omnibus, quorum interest, ad omnes iuris effectus.

Datum Romae, e Sede Supremi Signaturae Apostolicae Tribunalis, die 11 martii 2013.

✠ Franciscus DANEELS, o.praem.  
*Secretarius*

Iosephus Ferdinandus MEJÍA YÁÑEZ,  
m.g., *Cancellariae Praepositus*

E sia notificato agli interessati, ad ogni effetto di diritto.

Dato a Roma, dalla sede di questo Supremo Tribunale della Segnatura Apostolica, l'11 marzo 2013.

✠ Frans Daneels, o. praem.  
*Segretario*

Jose Fernando Mejía Yáñez, m.g.,  
*Capo della Cancelleria*

#### ASPETTI DELLO STATUTO GIURIDICO DEI CHIERICI TRATTATI IN DUE DECISIONI DELLA SEGNATURA APOSTOLICA

SOMMARIO: 1. Introduzione.- 2. Le due decisioni riportate nel contesto della giurisprudenza di contenzioso amministrativo pubblicata.- 3. Il contributo della Segnatura Apostolica al bene comune della Chiesa.

#### 1. INTRODUZIONE

VENGONO pubblicate in questo fascicolo della rivista due decisioni nelle quali il Supremo Tribunale della Segnatura Apostolica si è pronunciato circa atti amministrativi specifici che avevano modificato singoli aspetti dello statuto canonico di due sacerdoti. Il cambiamento giuridico operato dai provvedimenti impugnati era consistito, nel primo caso, nel trasferimento di un parroco ad un altro ufficio, mentre nel secondo caso, l'atto impugnato aveva comportato l'interruzione del sussidio percepito da un sacerdote da tempo sospeso canonicamente e sottoposto ad un processo penale nell'ambito della Chiesa.

In entrambe le fattispecie occorre tenere in considerazione un criterio basilare, vale a dire, che la Chiesa si adopera affinché i suoi ministri siano in grado di fornire la migliore cura pastorale possibile alle persone in genere e, in particolare, a tutti i fedeli, e per tale scopo, con la carità, con la verità e la giustizia, mira a garantire il sostentamento degli stessi ministri e a facilitare che possano condurre il loro servizio in un ministero in cui il proprio impegno diventi fruttuoso. D'altra parte, ma sempre in rapporto con siffatto presupposto, si ha la consapevolezza che sostenere la vocazione e la missione di ogni ministro ordinato comporta il riconoscimento e l'attuazione dello statuto giuridico del chierico, e quindi richiede garantire la possibilità di esercizio dei diritti e degli obblighi ad esso relativi.<sup>4</sup> È per questo che ven-

<sup>4</sup> «L'esercizio dei propri diritti, l'adempimento dei propri obblighi, il rispetto dei divieti,

gono attuate determinate garanzie contenute nello statuto giuridico dei fedeli, che risultano specificate per i chierici, a beneficio di tutta la Chiesa.<sup>5</sup> In tal senso, quando al chierico interessato sembri ragionevolmente che un atto amministrativo dell'autorità ecclesiastica, promotore del bene dei fedeli, non riesce a salvaguardare allo stesso tempo i propri diritti o aspettative, egli può esercitare la capacità, prevista nella legge della Chiesa, per pretendere una o più revisioni da parte di diversi organi ecclesiali, autorizzati a ratificare o, se del caso, modificare o, addirittura, revocare tale provvedimento da lui impugnato.

2. LE DUE DECISIONI RIPORTATE NEL CONTESTO  
DELLA GIURISPRUDENZA DI CONTENZIOSO AMMINISTRATIVO  
PUBBLICATA

La sentenza definitiva del 1° dicembre 2009, *coram* Burke, *Translationis*, prot. n. 38743/06 CA, è, al presente, la terza decisione riguardante trasferimenti di parroci che è stata pubblicata, stando ai dati recentemente forniti da G. P. Montini.<sup>6</sup> In passato fu pubblicato il Decreto del Prefetto della Segnatura Apostolica (che era allora il card. Staffa), del 16 dicembre 1971, nella causa *Translationis*, prot. n. 617/69 CA,<sup>7</sup> dichiarante la fine della controversia a

l'assecondare le esortazioni, sono elementi che contribuiscono a far sì che i sacri pastori siano soltanto e sempre ciò che sono sacramentalmente: ministri di Cristo. A tutto questo, non possiamo dimenticarlo, hanno diritto gli altri fedeli» (L. NAVARRO, *La formalizzazione dello statuto giuridico dei chierici*, in *I principi per la revisione del Codice di diritto canonico*, Milano 2000, pp. 395-420, p. 420). Cf. anche T. RINCÓN-PÉREZ, *Clérigo*, in *Diccionario General de Derecho Canónico*, a cura di J. Otaduy, A. Viana e J. Sedano, vol. II, pp. 119-125.

<sup>5</sup> Il significato ministeriale dello statuto del clero è stato comunemente evidenziato dagli autori in maniere e occasioni diverse, come quando è stato affermato che «Los clérigos están destinados a una actividad ministerial, y es esta destinación la clave de su condición jurídica personal, ya que en función de ella se definen sus peculiares deberes y derechos». (T. RINCÓN-PÉREZ, *Clérigo*, cit., p. 123).

<sup>6</sup> Cf. l'utile contributo di G.P. MONTINI, *Conspectus decisionum quae a Supremo Signaturae Apostolicae Tribunali in ambitu contentioso administrativo ab anno 1968 ad annum 2012 latae atque publici iuris factae sunt*, «Periodica» 103 (2014), pp. 27-66. Dopo l'apparizione del contributo di G.P. Montini sono state pubblicate alcune decisioni di contenzioso amministrativo emesse dal Supremo Tribunale della Segnatura Apostolica che riguardano diverse tematiche, ma non il trasferimento del parroco.

<sup>7</sup> Può risultare indicativo riproporre il testo di quella decisione, peraltro ben conosciuta perché, come segnala G.P. MONTINI, *Conspectus decisionum...*, cit., p. 33, è apparsa pubblicata da diverse riviste nel periodo in cui fu emessa («Apollinaris» 44 [1971], pp. 627-628; «Periodica de re morali, canonica, liturgica» 61 [1972], p. 189; «Ephemerides Iuris Canonici» 28 [1972], p. 318; «Ius Canonicum» 14 [1974], p. 377) come anche nella raccolta di documenti della Curia romana realizzata da X. OCHOA, *Leges Ecclesiae post Codicem Iuris Canonici editae*, Vol. IV, Romae 1974, n. 4019: «In causa de qua supra, promotae a Rev.do D. X. contra decisionem Sacrae Congregationis pro Gentium Evangelizatione diei 14 Ianuarii 1969, confirmantem

motivo dalla revoca del decreto di trasferimento da parte dell'autore dello stesso, sebbene il cambio di ufficio parrocchiale fosse stato precedentemente confermato da un decreto della Congregazione per l'Evangelizzazione dei Popoli, Dicastero competente nella causa, innanzi al quale il parroco trasferito aveva impugnato il primo provvedimento. Di maggiore rilievo è stata la pubblicazione della sentenza definitiva (in realtà furono tre sentenze ma trattate *ad modum unius*), del 24 giugno 1995, *coram* Agustoni, *Translationis*, prot. n. 23443/92 CA, 23444/92 CA, 23445/92 CA,<sup>8</sup> alla quale, fra l'altro, fa riferimento in un passaggio (nel n. 11) la decisione *coram* Burke ora riportata.<sup>9</sup>

Quella sentenza definitiva *Translationis* del 24 giugno 1995 concluse *Constat de violatione legis in procedendo tantum*, per il difetto di un presupposto necessario in quanto non si era verificata la vacanza nelle parrocchie *ad quas*, affinché fossero validi i trasferimenti dei parroci.<sup>10</sup> La sentenza definitiva *Translationis* del 1° dicembre 2009 dichiara *Affirmative, seu constare de violatione legis in procedendo relate ad decisionem Congregationis pro Clericis diei 12 iunii 2006. Negative, seu non constare de violatione legis in decernendo relate ad decisionem Congregationis pro Clericis diei 12 iunii 2006*, e pertanto la formulazione del dispositivo include esplicitamente la non provata violazione nella sostanza della decisione, benché sussista la violazione della legge nel procedere; tale illegittimità viene dichiarata poiché il Dicastero ha confermato un atto in

decretum E.mi Ordinarii, diei 8 maii 1968, quo idem Sac. transferebatur a paroecia loci "M. P". ad paroeciam loci "K"; cum idem E.mus Ordinarius per decretum diei 9 augusti 1971 revocaverit suum praecedens decretum translationis, de quo supra; attento quod per huiusmodi revocationem cessat obiectum contentionis agitatae coram Hoc Supremo Tribunali, lis finita declaratur. Et notificetur omnibus interesse habentibus. Romae, die 16 decembris 1971. Dinus Card. Staffa, Praefectus. Aurelius Sabattani. Secretarius».

<sup>8</sup> Pubblicata a cura di W. Daniel, *Ministerium Iustitiae. Jurisprudence of the Supreme Tribunal of the Apostolic Signatura. Official Latin with English Translation*, Montréal 2011, pp. 236-253, in latino e in inglese e, in precedenza, dalla rivista maltese «Forum» 6 (1995), pp. 117-122, sempre in latino e in inglese, ma soltanto la parte *in iure* della sentenza, come riferisce G.P. MONTINI, *Conspectus decisionum...*, cit., pp. 51-52, che inoltre aggiunge che la decisione è stata commentata da diversi autori: Z. GROCHOLEWSKI, *Trasferimento e rimozione del parroco*, in *La Parrocchia*, Città del Vaticano 1997, pp. 199-247; P. HAYWARD, *The Apostolic Signatura and Disputes Involving the Transfer of Parish Priests*, «Newsletter of Canon Law Society of Great Britain & Ireland», n° 104 (December 1995), pp. 24-32; M. LANDAU, *Amtsenthörung und Versetzung von Pfarrern. Eine Untersuchung des geltenden Rechts unter besonderer Berücksichtigung der Rechtsprechung der Zweiten Sektion des Höchsten Gerichts der Apostolischen Signatur*, Frankfurt am Main 1999, 248 e 307-309; A. MENDONÇA, *Justice and Equity: at Whose Expense?* in *The Art of the Good and Equitable. A Festschrift in Honor of Lawrence G. Wrenn*, a cura di F.C. Easton, Washington 2002, pp. 192-198.

<sup>9</sup> «... a parrochi munere exercendo abstinere, quamprimum liberam relinquere domum paroecialem (nisi fortasse agatur de infirmo: cfr. can. 1747, § 2) et omnia ei tradere cui Episcopus paroeciam commiserit (cf. Supremum Signaturae Apostolicae Tribunal, Sententia definitiva, c. Agustoni, 24 iunii 1995, Prot. N. 23443/92 CA, n. 9)».

<sup>10</sup> *Ministerium Iustitiae*, a cura di W. Daniel, cit., p. 375.

cui è stato seguito il procedimento per il trasferimento ad un nuovo ufficio di parroco invece che all'ufficio di cappellano di ospedale, e in esso mancherebbero, per il trasferimento a cappellano, l'invito specifico previsto nel can. 1748, il colloquio con due parroci previsto nel can. 1750, che dovrebbero essere informati però del progettato cambio ministeriale per poter pronunciarsi, e l'esposizione, all'interno dello stesso decreto, com'è previsto nel can. 51, dei motivi per il trasferimento ad un ufficio che è distinto dall'ufficio di parroco, esercitato precedentemente. In tal modo, si mostra lo stretto nesso tra i diritti delle persone e l'accurato svolgimento dei procedimenti previsti dalla legge.

Nell'ambito contenzioso amministrativo del Supremo Tribunale della Segnatura Apostolica ci sono state, tuttavia, diverse altre decisioni *Translatio-nis*, riguardanti trasferimenti di parroci, come emerge dai dati disponibili.<sup>11</sup>

Non passa inosservato che il parallelismo tra i diversi tipi di atti amministrativi – com'è il caso della contiguità tra rimozione e trasferimento del parroco<sup>12</sup> –, diviene senz'altro causa di effetti vantaggiosi (di economia normativa, per esempio<sup>13</sup>), ma al contempo richiede un attento discernimento per evitare equivoci, come mostra la confusione che affiora nel processo con prot. n. 38743/06 CA, conclusosi con la sentenza definitiva *coram* Burke, o altri simili che si erano manifestati in precedenti decisioni della Segnatura.<sup>14</sup>

<sup>11</sup> Cf. ad esempio, le decisioni commentate da Z. GROCHOLEWSKI, *Trasferimento e rimozione del parroco*, cit., pp. 241-247 e da M. LANDAU, *Amtsenthbung und Versetzung von Pfarrern*, cit., pp. 244-248.

<sup>12</sup> Prossimità che si rispecchia nelle trattazioni degli autori, come manifestano i contributi già citati di Grocholewski e di Landau, ma anche quelli, ad esempio, di P. VALDRINI, *Les procédures de recours contre les actes administratifs et contre les actes de révocation et de transfert des curés* «L'Année Canonique» 30 (1987), pp. 359-366; A. LAURO, *Il procedimento per la rimozione e il trasferimento dei parroci*, in *I procedimenti speciali nel diritto canonico*, Città del Vaticano 1992., pp. 303-313; F. DANEELS, *The Removal or Transfer of a Pastor in the Light of the Jurisprudence of the Apostolic Signatura*, «Forum» 8 (1997), pp. 295-301; A. CELEGHIN, *Il trasferimento e la rimozione dei parroci*, in *I giudizi nella Chiesa. Processi e procedure speciali. XXV Incontro di Studio. Villa S. Giuseppe - Torino 29 giugno-3 luglio 1998*, a cura del Gruppo Italiano Docenti di Diritto Canonico, Milano 1999, pp. 121-148; V.G. D' SOUZA, *The Procedure for the Removal and Transfer of Pastors: Balancing the Rights*, «Studies in Church Law» 4 (2008), pp. 287-340; J.M. DÍAZ MORENO, *Remoción y Traslado de párrocos (procedimiento de)*, in *Diccionario General de Derecho Canónico*, cit., vol. VI, pp. 903-908; P. GHERRI, *I procedimenti per la rimozione e il trasferimento del parroco*, in *Il diritto nel mistero della Chiesa*. Vol. 4: *Prassi amministrativa e procedure speciali*, a cura del Gruppo italiano docenti di diritto canonico, Città del Vaticano 2014, pp. 311-325.

<sup>13</sup> Come riflettono le scelte sistematiche del CIC, che raggruppa in una sola sezione, *De procedura in parochis amovendis vel transferendis*, i due capitoli, I. *De modo procedendi in amotione parochorum* e II. *De modo procedendi in translatione parochorum*, e del CCEO, in cui si raccoglie in un capitolo *De procedura in parochis amovendis vel transferendis* l'articolo I *De modo procedendi in amotione parochorum* e l'articolo II, *De modo procedendi in translatione parochorum*.

<sup>14</sup> Si veda, ad esempio, Z. GROCHOLEWSKI, *Trasferimento e rimozione del parroco*, cit., pp. 246-247.

Per ciò che riguarda il decreto *Sustentationis*, prot. n. 47313/12 CA, esso rappresenta la prima pubblicazione di una decisione concernente una causa di sostentamento. Per altre cause di contenzioso amministrativo riguardanti il campo rivendicativo economico di ministri della Chiesa, delle quali sia pubblicata una decisione della Segnatura bisogna retrocedere di quarantatré anni, precisamente il 19 giugno 1972, allorché il Prefetto della Segnatura (era allora il card. Dino Staffa) decise in Congresso la causa *De ratione redditus qui ex exercitio ministeriorum ecclesiarum proveniunt*, prot. n. 1125/69 CA, con successiva pubblicazione del decreto.<sup>15</sup> Le fattispecie e le discipline giuridiche di riferimento – non soltanto i diversi contesti storici – relative a questi due provvedimenti sono assai diverse, ma alcuni criteri di fondo appaiono simili in virtù della specifica natura del servizio ministeriale prestato dai chierici, che viene retto da principi distinti dal comune lavoro dipendente.

### 3. IL CONTRIBUTO DELLA SEGNATURA APOSTOLICA AL BENE COMUNE DELLA CHIESA

Non c'è dubbio che le decisioni della Segnatura Apostolica riportate riguardino singoli casi e sarebbe sbagliato estrapolare da una fattispecie particolare imperativi di generalità. Tuttavia, nel prendere in considerazione degli atti amministrativi contestati, la Segnatura, dalla posizione che è caratteristica di un tribunale, fornisce, in ogni specifica controversia in cui essa interviene, una soluzione di giustizia legale, che non può non diventare una fonte feconda per la vita del Popolo di Dio, di linee guida valide per il buon governo nonché per il comportamento cristiano dei fedeli. Si deve constatare ancora una volta che promuovere il diritto è un bene per la società, perché la rende più giusta, e questo vale, ovviamente, anche per la Chiesa.<sup>16</sup>

L'importanza delle questioni discusse, sia nell'uno che nell'altro caso, aumenta l'interesse che divenga conoscibile il ragionamento giuridico che sta alla base delle decisioni adottate dal Supremo Tribunale Apostolico.

Nella causa *Translationis*, prot. n. 38743/06 CA, va considerato che dal momento che è stato emanato il primo atto amministrativo (il decreto di trasfe-

<sup>15</sup> G.P. MONTINI, *Conspectus decisionum...*, cit., p. 34. Benché rimanga un collegamento *ratione rei* con questo campo, non trattano la sostanza della materia due decisioni riguardanti la causa prot. n. 20468/88 CA, pubblicate parzialmente, delle quali anche dà notizia G.P. Montini (*ibid.*, cf. numeri 74 e 76, pp. 48-49).

<sup>16</sup> «La giustizia, che la Chiesa persegue attraverso il processo contenzioso amministrativo, può essere considerata quale inizio, esigenza minima e insieme aspettativa di carità, indispensabile ed insufficiente nello stesso tempo, se rapportata alla carità di cui la Chiesa vive. Nondimeno il Popolo di Dio pellegrinante sulla terra non potrà realizzare la sua identità di comunità di amore se in esso non si avrà riguardo alle esigenze della giustizia» (BENEDETTO XVI, *Discorso ai partecipanti alla Plenaria del Supremo Tribunale della Segnatura Apostolica*, 4 febbraio 2011, «AAS» 103 [2011], p. 118).

rimento emesso da un Vescovo diocesano, in questo caso, un Arcivescovo), esso è stato stabilito per promuovere il bene ecclesiale.<sup>17</sup>

Per perseguire questo fine, che è quello proprio della pubblica amministrazione ecclesiale, è stato necessario modificare un aspetto dello statuto di un sacerdote trasferendolo dall'ufficio di parroco a quello di cappellano di ospedale, nel rispetto dell'esercizio dei diritti del chierico, incluso quello di ricorrere avverso il provvedimento, senza che tuttavia si affievolisca l'obbligo di obbedire al decreto.

All'eccezione sollevata dall'avvocatesa del parroco, secondo la quale al sacerdote, che è stato sospeso per mancanza di obbedienza verso un decreto di trasferimento, non si può negare la sospensione del provvedimento impugnato in previsione di un'eventuale dichiarazione di illegittimità del decreto di trasferimento alla fine del processo (come potrebbe essere sostenuta l'illegittimità dell'obbedienza a un decreto illegittimo?) la Segnatura rispose che la richiesta di sospensione era stata rigettata preliminarmente dal momento che il ricorso deve essere effettuato con *fumus boni iuris*, che manca al sacerdote che non obbedisce nei termini stabiliti della legge per la fattispecie.

Con la presente sentenza della Segnatura questo punto riceve un'ulteriore specificazione chiarificante, in quanto viene ribadito l'obbligo per il parroco di adempiere diversi doveri connessi con il trasferimento, volti ad assicurare una cura pastorale serena verso i fedeli della parrocchia. In questo senso, la pendenza del ricorso rimane una circostanza variante lo statuto del parroco ma non scusante l'inosservanza di obblighi giuridici determinati, fatta eccezione, in ciò che concerne l'obbligo di lasciare la casa parrocchiale, qualora si verificasse la malattia del parroco.<sup>18</sup>

Nella causa *Sustentationis*, prot. n. 47313/12 CA, il decreto del Segretario della Segnatura contiene un'interpretazione della norma legale del can. 1350 § 1 del CIC in rapporto con il can. 281 del CIC, distinguendo il diritto al sostentamento dal diritto alla remunerazione mensile, poiché il primo appartiene al nucleo dello statuto del clero ma il secondo invece è in rapporto con l'ufficio effettivamente svolto, per cui la sospensione, che determina la cessazione della remunerazione, lascia vigente il diritto al sostentamento che,

<sup>17</sup> «Così, dunque, il bene pubblico, inteso come causa giustificante e legittimante, appare sempre nell'atto amministrativo come una finalità concreta, consistente nell'ottenimento di un bene oppure nel soddisfacimento di una necessità o di determinati interessi, che esprimono una relazione, nello specifico settore della vita ecclesiale in cui si collocano, con il fine generale della Chiesa» (J. MIRAS, J. CANOSA, E. BAURA, *Compendio di Diritto amministrativo canonico*, Roma 2009<sup>2</sup>, p. 168).

<sup>18</sup> «The rights of the parties are therefore left intact, but through the decision of the Signatura they are more clearly defined, thus providing a surer guide also for others who may later find themselves in similar circumstances» (P. HAYWARD, *The Apostolic Signatura and Disputes Involving the Transfer of Parish Priests*, cit., p. 30).

però, nel suo esercizio richiede ulteriori determinazioni, come ad esempio, la quantificazione con la corrispondente base probatoria.<sup>19</sup>

Da problematiche diverse emerge un elemento comune, presente nelle due decisioni, e cioè la caratteristica ministeriale dello statuto canonico dei chierici, che riunisce diritti e obblighi finalizzati all'effettivo servizio pastorale, per cui se esso subisce modifiche, anche le situazioni giuridiche soggettive dei pastori cambiano, e determinate prerogative che avevano fondamento in un contesto specifico decadono – o possono decadere – se mutano particolari circostanze.

Trattandosi di due decisioni di natura distinta (la prima, una sentenza definitiva emessa dal Collegio dei Giudici dopo aver svolto tutte le fasi del processo contenzioso amministrativo, mentre la seconda è una decisione preliminare), emanate sotto legislazioni applicabili diverse (soltanto il decreto *Sustentationis* riflette la *Lex propria* del Supremo Tribunale della Segnatura Apostolica,<sup>20</sup> giacché la sentenza definitiva *Translationis* è precedente alla vigenza di questa legge) mostrano l'influsso che è in grado di compiere nel diritto amministrativo della Chiesa la pubblicazione di queste differenti decisioni, ad esempio per integrare i due canoni del CIC che riguardano il procedimento amministrativo generale, vale a dire, il can. 50 e il can. 51.

Per il can. 50, nella parte che si riferisce alle prove necessarie per poter emanare un decreto amministrativo, può essere dedotto dal Decreto preliminare (prot. n. 47313/12 CA) che la responsabilità di produrre le prove ricadrebbe anche nella parte interessata, in taluni procedimenti amministrativi, e in mancanza delle prove necessarie, l'autorità amministrativa non è tenuta ad accogliere la richiesta dell'interessato nell'atto amministrativo.

Per il can. 51, invece, si può ricavare che ci deve essere una corrispondenza fra la parte motiva del decreto e la parte dispositiva e, d'altra parte, è ammissibile che la motivazione del decreto possa consistere, talvolta, nel rinvio ai canoni del CIC corrispondenti, ma, in tal caso, è importante che il richiamo sia specifico e non generico e le norme citate effettivamente sostengano legalmente il dispositivo. La motivazione, pertanto, non deve mai essere una mera formalità.<sup>21</sup>

<sup>19</sup> «La remuneración sigue a la relación de servicio que subsiste entre cada clérigo como individuo y el desempeño del oficio que le ha sido asignado, mientras que la sustentación viene como consecuencia de su incorporación a la estructura eclesiástica. La remuneración retribuye una actividad, la sustentación garantiza un *status*». (P. CONSORTI, *Retribución de los clérigos [derecho a la]*, in *Diccionario General de Derecho Canónico*, cit. vol. VI, pp. 1001-1003, p. 1002).

<sup>20</sup> BENEDETTO XVI, Lett. ap. *motu proprio* data, *Antiqua ordinatione*, promulgante la *Lex propria Supremi Tribunalis Signaturae Apostolicae*, «AAS» 100 (2008), pp. 513-538.

<sup>21</sup> «La motivazione in primo luogo deve aiutare l'interessato a decidere se proporre un'ulteriore ricorso o rinunciare ad esso (essa, infatti, può convincere il ricorrente dell'inutilità

Restano altri temi da affrontare che però meritano un spazio ben più ampio, come la distinzione dei campi penale e amministrativo nella giurisprudenza della Segnatura Apostolica.

Va comunque riscontrata l'importanza della ripresa, negli ultimi anni, della pubblicazione della giurisprudenza, che fa sperare nell'avvicinarsi di quel momento in cui la *iurisprudencia* del Supremo Tribunale della Segnatura Apostolica e la sua giurisprudenza pubblicata siano due concetti coincidenti.

JAVIER CANOSA

dell'ulteriore ricorso). La motivazione è necessaria per poter preparare una adeguata impugnazione. Ma la motivazione inoltre – indipendentemente da un'ulteriore ricorso o meno – dimostra il rispetto verso la persona del ricorrente, indicandogli le ragioni che hanno spinto il superiore a dare tale e non un'altra decisione. La motivazione è, infine, in qualche senso pure una dimostrazione della serietà dell'operato di chi emana la decisione. Essa quindi è ordinata anche ad eliminare il sospetto dell'arbitrio». (Z. GROCHOLEWSKI, *Il sistema dei ricorsi e la giurisdizione dei tribunali amministrativi*, in *I principi per la revisione del Codice di diritto canonico*, cit., pp. 461-499, p. 489).

## NOTE E COMMENTI

---

# SULLA NECESSITÀ DI UNA RIFORMA DEL DIRITTO ECCLESIASTICO SVIZZERO\*

MARTIN GRICHTING

ABSTRACT: A causa dei cambiamenti sociali, il sistema del diritto ecclesiastico dei cantoni svizzeri con i suoi «comuni parrocchiali» e le «chiese cantonali» è divenuto una finzione. Inoltre il sistema non appare più adeguato dinanzi all'allontanamento di sempre più ampie cerchie della società dalle comunità religiose tradizionali e al crescente pluralismo religioso. Se si vuole evitare un cambiamento radicale come quello di una separazione tra Stato e Chiesa, bisogna porre il diritto ecclesiastico su un nuovo fondamento. Al centro dell'interesse deve essere posta la piena garanzia della libertà religiosa.

PAROLE CHIAVE: diritto ecclesiastico svizzero, libertà religiosa corporativa, pluralismo religioso, contratti fra Stato e comunità religiose.

ABSTRACT: By reason of the social changes, the system of the ecclesiastical law of the Swiss cantons with its "community parishes" and the "cantonal churches" has become a fiction. Moreover, the system does not appear to be suitable anymore in front of the continuous increase of the aloofness of the society from the traditional religious communities and also because of the growing religious pluralism. To avoid a radical change like that of the separation between Church and State, the ecclesiastical law has to be situated on a new foundation. The full guarantee of the religious liberty is to be placed at the center of interest.

KEY WORDS: Swiss Ecclesiastical Law, Corporative Religious Freedom, Religious Pluralism, Contracts between States and Religious Communities.

SOMMARIO: I. Prospettiva del diritto ecclesiastico. – II. Prospettiva teologica e canonistica. – III. Piena garanzia della libertà religiosa come obiettivo della riforma.

IL seguente contributo circa il diritto ecclesiastico dei singoli cantoni svizzeri<sup>1</sup> e la necessità di riformarlo è suddiviso in una parte concernente il

\* Questo contributo venne pubblicato nel 2014 in tedesco sulla rivista svizzera di diritto civile online *jusletter.ch*. È in corso di stampa – pure in tedesco – nella *Festschrift* per Helmut Pree (2015).

<sup>1</sup> Effettivamente in Svizzera esiste solo in misura molto limitata un diritto ecclesiastico

diritto ecclesiastico e una parte teologico-canonistica. Entrambi gli approcci convergono in un'unica conclusione: l'esigenza di una piena garanzia della libertà religiosa. Ciò si pone in linea con la dichiarazione *Dignitatis Humanae* del Concilio Vaticano II, che nel 1965 aveva richiesto che il principio della libertà religiosa non fosse proclamato solo a parole o tramite leggi, ma che doveva anche essere veramente messo in pratica. In quel caso «vi è ... concordia fra la libertà della Chiesa e la libertà religiosa che deve essere riconosciuta come un diritto a tutti gli esseri umani e a tutte le comunità e che deve essere sancita nell'ordinamento giuridico delle società civili».<sup>2</sup>

### I. PROSPETTIVA DEL DIRITTO ECCLESIASTICO

La sentenza del Tribunale federale svizzero del 6 ottobre 1976 in causa Tipografia Elgg AG<sup>3</sup> non è solamente di rilievo perché costituisce ad oggi la base per le sentenze del tribunale supremo riguardo alla tassazione di persone giuridiche tramite corporazioni di diritto ecclesiastico. È soprattutto attuale e diviene sempre più attuale perché il tribunale si è confrontato con le questioni di fondo del modo in cui in Svizzera vengono collocate le comunità religiose all'interno del diritto civile. Il Tribunale federale ricordava, infatti, gli sviluppi storici delle 'chiese cantonali' e dei 'comuni parrocchiali'. Esponeva che queste corporazioni di diritto ecclesiastico nel XIX secolo furono smembrate da un'unità fino ad allora esistente che aveva compreso Chiesa e Stato, mantenendo anche in seguito il carattere democratico dello Stato: «Dal punto di vista storico le chiese cantonali riconosciute, nel corso del XIX secolo, si sono separate dall'organizzazione complessiva dello Stato e, mantenendo alcuni diritti (facoltà di prelevare delle imposte), sono divenute autonome. (...). Anche se nel corso dei decenni, nella percezione della maggioranza, l'immagine del comune parrocchiale si è distanziata dal concetto di corporazione territorialmente delineata, in alcuni cantoni la struttura giuridica del comune parrocchiale come corporazione territoriale è rimasta comunque in gran parte intatta (...)».<sup>4</sup> Questa situazione non ha subito alcun cambiamento, anche a quasi quarant'anni dalla sentenza pionieristica del Tribunale federale. L'origine delle corporazioni di diritto ecclesiastico non

nazionale. I rapporti tra le comunità religiose e lo Stato viene principalmente regolato a livello dei singoli cantoni. Nei cantoni di Neuchâtel e di Ginevra vi è una separazione tra Chiesa e Stato. I cantoni Vallese, Vaud e Ticino dispongono di un sistema di diritto ecclesiastico specifico, storicamente determinato. Nel resto dei cantoni vige in ognuno un sistema di diritto ecclesiastico proprio, il quale però – mutatis mutandis – rimane lo stesso. È di questi cantoni, che in Svizzera rappresentano la maggioranza, di cui si parla qui di seguito.

<sup>2</sup> CONCILIO VATICANO II, Dichiarazione *Dignitatis Humanae* (7 dicembre 1965), n° 13.

<sup>3</sup> Cfr. *Entscheidungen des Schweizerischen Bundesgerichts* [BGE] 102 Ia, p. 468 ss.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 474, traduzione nostra.

si riconosce solo dalla facoltà di prelevare delle imposte da persone fisiche e giuridiche – considerando che quest’ultima forma di tassazione è legata particolarmente al fatto che le strutture di diritto ecclesiastico sono, come lo stesso Stato, corporazioni territoriali. Anche la terminologia ‘comune parrocchiale’, derivato dal termine ‘comune’, o il fatto che le ‘chiese cantonali’ siano strutturate analogamente ai singoli cantoni e che le loro assemblee legislative solitamente si riuniscano nella sala del parlamento politico, sono ulteriori riferimenti alle origini in ambito statale.

Il Tribunale federale in seguito non volle limitarsi ad una mera ricostruzione storico-giuridica, ma ritornò sulle circostanze sociali mutate rispetto al XIX secolo: «Le chiese cantonali riconosciute, rispettivamente i loro comuni parrocchiali, oggi probabilmente non vengono più individuati da ampie cerchie della popolazione come titolari di funzioni pubbliche e di potestà sovrana che dovrebbero quindi essere nel proprio ambito equiparate ai comuni politici. Vengono piuttosto invece viste come associazioni di diritto privato, simili a delle corporazioni su base personale». <sup>5</sup> Ciò che all’osservatore attento è saltato all’occhio quasi quarant’anni fa, viene oggi riconosciuto sempre più chiaramente da un ampio pubblico: in confronto agli svariati compiti che devono eseguire i cantoni e i comuni, le loro imitazioni di diritto ecclesiastico – le ‘chiese cantonali’ e i ‘comuni parrocchiali’ – strutturate in corporazioni territoriali di diritto pubblico sono diventate una finzione. <sup>6</sup>

Senza dubbio, sia nella vita privata sia in quella pubblica, è possibile vivere con delle finzioni. Andando avanti col tempo, però, in entrambi i casi non è consigliabile continuare così, almeno non quando la discrepanza tra il sembrare e l’essere diviene sempre più grande. Un crescente divario tra stato giuridico e realtà sociale può essere riscontrato per esempio nel Cantone di Zurigo: se nel 1970 il 94.2% dei residenti apparteneva alle corporazioni territoriali di diritto ecclesiastico evangeliche riformate o cattoliche, <sup>7</sup> nel 2013 era il 59.6%. <sup>8</sup> Va anche aggiunto che questa percentuale negli ultimi dieci anni è calata in media di circa l’1% all’anno <sup>9</sup> e che – già solo per motivi demografici – nei prossimi anni diminuirà ulteriormente in questa misura. Benché

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 474 seg., traduzione nostra.

<sup>6</sup> A questo si era riferito già: P. SALADIN, *Grundrechte im Wandel. Die Rechtsprechung des Schweizerischen Bundesgerichts zu den Grundrechten in einer sich ändernden Umwelt*, 3<sup>a</sup> ed. invariata, con l’aggiunta di un’ampia premessa, Berna 1982, p. xx seg.

<sup>7</sup> Cfr. *Statistisches Amt des Kantons Zürich, Markanter Wandel in der Zürcher Religionslandschaft. Ergebnisse der Volkszählungen 1970-2000 für den Kanton Zürich*, Zürich 2003, *statistik.info* 02/2003, p. 2.

<sup>8</sup> Cfr. RÖMISCH-KATHOLISCHE KÖRPERSCHAFT DES KANTONS ZÜRICH, *Jahresbericht 2013*, Zurigo 2014, p. 76.

<sup>9</sup> Secondo LA RÖMISCH-KATHOLISCHE KÖRPERSCHAFT DES KANTONS ZÜRICH, *Jahresbericht 2002*, Zurigo 2003, p. 60, nel 2002 i membri delle corporazioni di diritto ecclesiastico cattoliche e riformate costituivano il 71.3% della popolazione complessiva.

si stia cercando un rimedio, nello specifico nel Cantone di Zurigo, dove le corporazioni di diritto ecclesiastico possono utilizzare i mezzi provenienti dalla tassazione di persone giuridiche solo per fini “non legati al culto”,<sup>10</sup> ciò nonostante resta il fatto che le corporazioni di diritto ecclesiastico impongono delle imposte per le proprie attività a quasi tutte le persone giuridiche pur rappresentando oramai meno dei due terzi della popolazione. Inoltre il modello d’impiego delle imposte prelevate da persone giuridiche solo per fini non legati al culto solleva la questione perché siano solamente le corporazioni di diritto ecclesiastico a poter usufruire del diritto di imporre delle tasse per le loro attività in ambito sociale mentre altri organismi attivi nello stesso ambito non lo possano fare.

Nella citata sentenza il Tribunale federale fece un ulteriore passo avanti: «Ciò che può essere detto contro i comuni parrocchiali intesi come corporazioni territoriali e a favore delle chiese come associazioni su base puramente personale, può essere esteso, in ultima conseguenza, anche a sfavore di un riconoscimento privilegiato da parte dello Stato di singole chiese e di una concessione del diritto di prelevare delle imposte». <sup>11</sup> Con questo il Tribunale federale, già quasi quattro decenni fa, aveva toccato la questione fondamentale se fosse opportuno dal punto di vista sociale e politico promuovere le comunità religiose.

Per i rappresentanti delle corporazioni territoriali di diritto ecclesiastico di entrambe le confessioni, per ovvi motivi tuttora interessati a beneficiare di ricchi introiti provenienti dall’imposta ecclesiastica, arriva a questo punto di solito il momento di richiamare al ‘teorema di Böckenförde’. Questo dice, com’è noto, che l’odierno Stato liberale e secolare vive di presupposti che lui stesso non è in grado di garantire e che ha perciò bisogno (anche) delle comunità religiose<sup>12</sup> le quali, in conseguenza, deve adeguatamente ricompensare.

Pur non potendo ignorare una certa ipertrofia nell’utilizzo di questa argomentazione, il teorema di Böckenförde gode di ampia approvazione nel mondo della scienza e della politica. È increscioso, però, il fatto che Böckenförde troppo spesso – coscientemente o no – divenga vittima di un certo

<sup>10</sup> Cfr. *Kirchengesetz* [= Legge ecclesiastica] del 9 luglio 2007, in *Zürcher Gesetzessammlung* 180.1, § 25, cpv. 2.

<sup>11</sup> BGE 102 Ia (nota 2), p. 475, traduzione nostra.

<sup>12</sup> Presentato per la prima volta in: E.-W. BÖCKENFÖRDE, *Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation*, in *Säkularisation und Utopie. Ernst Forsthoff zum 65*, edited by S. Buve, Geburtstag, Stuttgart 1967, pp. 75-94; in seguito citato secondo: ID., *Religionsfreiheit. Die Kirche in der modernen Welt* (= Schriften zu Staat – Gesellschaft – Kirche, vol. 3), Freiburg i. Br.-Basel-Wien 1990, p. 166; cfr. J. PALM, *Berechtigung und Aktualität des Böckenförde-Diktums. Eine Überprüfung vor dem Hintergrund der religiös-weltanschaulichen Neutralität des Staates. Möglichkeiten des Staates zur Pflege seiner Voraussetzungen durch Werterziehung in der öffentlichen Schule*, Frankfurt/M. 2013, pp. 17-24.

ecletticismo. Afferma, infatti, non solo *che* le comunità religiose hanno una funzione nello Stato secolarizzato e religiosamente neutrale. Ma aggiunge anche *come* esse devono svolgere questa funzione: non “come garanti o mediatrici del ‘consenso sui valori’ o di una religione civile”. La risposta alla domanda come le comunità religiose debbano esercitare la loro funzione nella società, è piuttosto: «Per la Chiesa la risposta può essere ritrovata solamente partendo dalla sua missione e dal suo mandato che deve adempiere senza riduzioni». <sup>13</sup> A riguardo si osservi: «Il consenso fondamentale di una società pluralistica come tale deve essere in grado di poter ottenere la maggioranza ed implica quindi necessariamente tagli e compromessi. La dottrina cristiana che la Chiesa deve annunciare e trasmettere alla società avanza invece, a confronto, una pretesa molto più impegnativa. Nella prassi, in una società secolare questa pretesa viene appoggiata ed accettata solo da una minoranza cognitiva e quindi non è, come tale, in grado di poter ottenere la maggioranza». <sup>14</sup>

Se dunque lo Stato, come ripetutamente egli stesso dichiara, è interessato al fatto che le comunità religiose creino quei presupposti per lui vitali che non riesce a garantire, allora ci si deve porre la domanda: lo Stato in Svizzera oggi offre davvero le condizioni necessarie alle comunità religiose, perché possano compiere la propria missione e siano quindi in grado di creare, come dice Böckenförde, “come effetto di fatto” delle loro attività, i presupposti di cui ha bisogno lo Stato? <sup>15</sup>

Da un mero punto di vista pecuniario, di fronte all’introito di ben 2 miliardi di franchi svizzeri annuali che rientrano nelle corporazioni di diritto ecclesiastico evangeliche riformate e cattoliche in Svizzera, <sup>16</sup> non appare opportuno lamentarsi del diritto ecclesiastico. È invece molto discutibile se con il suo diritto ecclesiastico lo Stato sia davvero di servizio a se stesso e alle comunità religiose in questione. La concezione del sistema di diritto ecclesiastico, infatti, come abbiamo mostrato, non è solo antiquato a causa del mutamento della società. È la struttura crollata dallo stesso Stato democratico ad essere problematica, in quanto porta di conseguenza al fatto che le comunità religiose – proprio nel senso di Böckenförde – non sono più in grado o solamente in modo insufficiente di svolgere i propri compiti. La causa è da individuare nel fatto che nella democrazia tutto il potere proviene dal po-

<sup>13</sup> E.-W. BÖCKENFÖRDE, *Religionsfreiheit* (nota 11), p. 166, traduzione nostra.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 169, traduzione nostra.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 169, traduzione nostra; cfr. J. PALM, *Berechtigung und Aktualität* (nota 11), p. 21 seg.

<sup>16</sup> Le cifre si riferiscono al 2007. Non sono ancora a disposizione cifre più recenti. Cfr. M. MARTI, E. KRAFT, E. WALTER, *Dienstleistungen, Nutzen und Finanzierung von Religionsgemeinschaften in der Schweiz*, Glarona/Coira 2010, pp. 29-33.

polo, mentre, nelle comunità religiose i contenuti della fede non si sono sviluppati da un discorso democratico e non possono neanche essere cambiati in base all'opinione di una maggioranza, perché sono sempre in qualche modo 'rivelati' e di cui quindi né il singolo, né l'opinione prevalente possono disporre. È proprio questo, diversamente per esempio dal programma di un partito, a costituire il nocciolo della religione. E quindi essa viene colpita al cuore se i suoi contenuti dottrinali fondamentali, analogamente ad un programma di partito, vengono resi democraticamente accessibili mediante strutture imposte dallo Stato per essere poi consegnati all'arbitrio della maggioranza socio-politica.

Un esempio di questa problematica è la Chiesa cantonale evangelica riformata del Cantone di Zurigo. Il suo organo esecutivo riportava già nel 1993: «C'è da temere che una separazione tra Stato e Chiesa che persegua lo scopo di trasformare le *Kirchgemeinden* ['comuni parrocchiali'] in associazioni, favorisca il frazionamento delle Chiese in cellule separate». <sup>17</sup> Ancora più chiara è stata la Chiesa cantonale evangelica riformata nel suo opuscolo sull'iniziativa cantonale di separazione tra Stato e Chiesa del 1995: «Con la trasformazione delle *Kirchgemeinden* in associazioni private sussiste il pericolo che le *Kirchgemeinden* si dividano in comunità di convinzioni con orientamenti diversi». <sup>18</sup> Ciò significa in pratica che l'elemento unificante di questa comunità di fedeli, condizionato da una democratizzazione e da un pluralismo indotti dallo Stato, non consiste più in una professione di fede comune condivisa da tutti. È invece lo Stato stesso a tenere insieme il tutto attraverso le strutture da lui stesso istituite e il suo finanziamento. Si pone dunque la questione, chi è che vive qui di premesse che non riesce più lui stesso a garantire. Se lo Stato si ritira, è la stessa 'chiesa cantonale' a temere di disgregarsi nei vari orientamenti di fede o frazioni già presenti.

Non spetta al cattolico giudicare questo. Gli è invece ben concesso rifiutare che lo Stato avvii un processo simile nella Chiesa cattolica imponendo strutture di diritto ecclesiastico contrapposte all'autocomprensione teologica della Chiesa. Queste tendono appunto, anche nel caso della Chiesa cattolica, a ritagliare tutto ciò che non sembra essere accettabile secondo l'opinione della maggioranza e a fare così della Chiesa l'organismo di una *religione civile* subordinata al consenso della maggioranza. Non è una coincidenza

<sup>17</sup> *Kirchenrat der Evangelisch-reformierten Landeskirche des Kantons Zürich*, Kirche und Staat. Dokumentation einer Partnerschaft, Zurigo 1993, p. 13, traduzione nostra.

<sup>18</sup> *Kirchenrat der Evangelisch-reformierten Landeskirche des Kantons Zürich*, Was auf dem Spiel steht... 11 Fragen und 11 Antworten zu Kirche und Staat, Zurigo 1995, n° 11, traduzione nostra. Ad assecondare la «chiesa cantonale» è stato l'autore Christoph Wehrli: «Le odierne comunità di base diventerebbero isole, soprattutto nel protestantesimo potrebbero ben presto svilupparsi, consolidarsi e poi disgregarsi «confessioni» e forme differenti», *Welche Kirchen will der liberale Staat?*, «Neue Zürcher Zeitung», 9/10. settembre 1995, p. 53, traduzione nostra.

che il segretario generale della “Conferenza centrale cattolica romana della Svizzera” (RKZ; unione delle corporazioni di diritto ecclesiastico cantonali della Svizzera) abbia recentemente esposto che cosa debbano fare la Chiesa cattolica e le ‘chiese cantonali’ riformate per mantenere il sistema di diritto ecclesiastico e assicurare così che lo Stato continui a mettere a disposizione mezzi finanziari: «Devono essere interessate a evitare che nell’opinione pubblica si sviluppino determinate forme di manifestazioni e presenze religiose di natura estrema, che fomentano all’interno e/o all’esterno la polarizzazione e destano l’impressione d’intolleranza; per contro esse devono impegnarsi attivamente e unite per quanto possibile in favore di forme religiose pacifiche e rappacificanti, che promuovono la coesione sociale, sono sensibili alle difficoltà e assumono di fronte al mondo un atteggiamento di apertura piuttosto che di chiusura». <sup>19</sup> Per quanto possa apparire innocuo: è in ultimo la richiesta di togliere ciò che impedisce al messaggio ecclesiale di essere accettato dalla società secolare odierna. Ciò che rimane è – nel senso di una auto-funzionalizzazione – una religione civile che pone sempre più in secondo piano ciò che è proprio del cristianesimo. L’esempio del Cantone di Zurigo mostra molto chiaramente la pressione che deriva dal sistema di diritto ecclesiastico. Con la legge ecclesiastica [Kirchengesetz] entrata in vigore nel 2010 il Cantone di Zurigo stabilisce che le ‘chiese cantonali’ ricevono contributi dalle imposte statali (ca. 50 milioni di franchi svizzeri annualmente) per attività “significative per tutta la società, in particolare nel campo formativo, sociale e culturale”. <sup>20</sup> La Corporazione cattolica romana del Cantone di Zurigo (‘chiesa cantonale’ di Zurigo) da allora suddivide il suo rapporto annuale nei capitoli “sociale/diaconia”; “formazione/annuncio della Parola di Dio” e “cultura/liturgia” e subordina così le tre dimensioni essenziali della missione della Chiesa a ciò che è utile alla società. <sup>21</sup> Il presidente del Consiglio sinodale (organo esecutivo) della Corporazione ha commentato ciò osservando: «Nella presente forma il rapporto annuale è perfettamente adatto come strumento di PR, ma solo in secondo luogo per il controllo del lavoro». <sup>22</sup>

Tali dichiarazioni svelano in quale situazione di tensione si trovino quelle comunità religiose che hanno un programma non subordinabile al consenso di maggioranza e che vogliono – o devono – vivere in delle strutture invece orientate al consenso della maggioranza. Se non vogliono definitivamente

<sup>19</sup> D. KOSCH, *Die öffentliche Finanzierung der katholischen Kirche in der Schweiz. Zahlen, Zusammenhänge und Zukunftsperspektiven*, Zurigo 2013, p. 131.

<sup>20</sup> Kirchengesetz del 9 luglio 2007 (nota 9), § 19, cpv. 2, traduzione nostra.

<sup>21</sup> RÖMISCH-KATHOLISCHE KÖRPERSCHAFT DES KANTONS ZÜRICH, *Jahresbericht 2012*, pp. 2-37; cui si aggiunge la «Gemeindebildung» (pp. 38-45), traduzione nostra.

<sup>22</sup> RÖMISCH-KATHOLISCHE SYNODE DES KANTONS ZÜRICH, Protocollo dell’8ª riunione del Sinodo del 27 giugno 2013, p. 16, traduzione nostra.

divenire una mera finzione, queste strutture hanno bisogno dell'appoggio della maggior parte della società mediante l'appartenenza ad esse. Per quanto riguarda le 'chiese cantonali' riformate il prezzo da pagare è la rinuncia ad una professione di fede vincolante – e quindi per sua natura esclusiva.<sup>23</sup> Nel caso della Chiesa cattolica, dove uno sviluppo in direzione di una libertà di professione di fede non è possibile a causa dell'appartenenza alla Chiesa universale, ne risultano continui conflitti con la Chiesa universale in cui i cattolici svizzeri rappresentano numericamente appena il 2,5%.

Se è questo il risultato della promozione da parte dello Stato delle comunità religiose, ci si pone la domanda quali benefici lo Stato ne possa ancora trarre. Alla fine, allo Stato non servono comunità religiose che devono sempre di nuovo modificare il proprio programma adeguandosi alla maggioranza e che quindi assumono autonomamente i sempre nuovi valori vigenti nella società. E neanche gli servono comunità religiose che provocano continuamente disordini nella società con i loro continui conflitti interni indotti dallo Stato e che poi coinvolgono anche altre comunità religiose. Alla fine ci si dovrà porre la questione riguardo al rapporto costi-benefici o semplicemente all'interesse pubblico. Attività in ambito sociale, formativo e culturale possono essere svolte a prezzi minori dalle ONG, non avendo esse bisogno di una costosa sovrastruttura teologica.

È dunque chiaro a che cosa mirino queste riflessioni: in Svizzera c'è bisogno di un nuovo diritto attinente alla religione che non limiti più la libertà religiosa aggrappandosi alla finzione che le comunità religiose sono delle corporazioni simili alle strutture statali organizzate territorialmente e democraticamente.<sup>24</sup> Questo porta ad un disgregamento del patrimonio della fede comune e paralizza le comunità religiose in questione, perché provoca conflitti interni. Non costituisce nemmeno una base per invitare altre comunità religiose ad unirsi al progetto di creare dei presupposti per lo Stato secolare che da se stesso non è in grado di garantire. È meglio non pensare a cosa accadrebbe, per esempio, se i cantoni dovessero tentare di rendere democratiche le comunità islamiche e far dipendere i loro capi dai propri fedeli per quanto riguarda le questioni giuridiche (di diritto del lavoro) e finanzia-

<sup>23</sup> Cfr. M. GRICHTING, *Chiesa e Stato nel Cantone di Zurigo. Un caso unico nel diritto ecclesiastico dello Stato nei confronti della Chiesa cattolica*, Roma 1997, pp. 57-60 e p. 64 seg.

<sup>24</sup> Che in parte non credano più nemmeno le stesse comunità religiose alla territorialità delle corporazioni, lo dimostra ad esempio il progetto preliminare di una revisione totale della Costituzione ecclesiastica della 'chiesa cantonale' evangelica riformata dei Grigioni dell'anno 2011. In questa fu infatti messo in discussione il principio della territorialità, come all'art. 3, cpv. 2: «Ogni membro di regola appartiene al comune parrocchiale del comune politico dove risiede. Su richiesta motivata rivolta al consiglio direttivo del suo comune parrocchiale di residenza, ogni membro ha il diritto di passare ad un altro comune parrocchiale», traduzione nostra.

rie. Al più tardi qui si vede quanto si sarebbe già potuto riconoscere nel caso della Chiesa cattolica: il sistema del diritto ecclesiastico svizzero, soprattutto a livello cantonale, è nato in tempi passati da una simbiosi dello Stato con una Chiesa di Stato evangelica riformata che un tempo comprendeva tutto il popolo.<sup>25</sup> E per questo oggi non è più all'altezza di una società secolarizzata e religiosamente pluralista.

## II. PROSPETTIVA TEOLOGICA E CANONISTICA

Se si considera il diritto ecclesiastico svizzero dall'ottica dell'autocomprensione teologica della Chiesa cattolica bisogna anzitutto specificare, insieme al "Vademecum per la collaborazione tra Chiesa cattolica e Corporazioni di diritto pubblico ecclesiastico in Svizzera", pubblicato nel 2013 dalla Conferenza dei Vescovi Svizzeri, che vi è una sola Chiesa con un solo governo.<sup>26</sup> Il governo, secondo l'autocomprensione della Chiesa cattolica, è legato al sacramento dell'Ordine. Mentre in uno Stato l'autorità suprema è rappresentata dal popolo, nella Chiesa cattolica la potestà di governo è conferita attraverso il sacramento dell'Ordine e la missione assegnata dal Papa o dal Vescovo. Il Popolo di Dio non può dunque costituirsi in corporazioni e governarsi indipendentemente dal Vescovo. E quindi anche lo Stato non può costituire i fedeli in corporazioni di diritto ecclesiastico, tranne che abbia intenzione di limitare la libertà religiosa. Per ragioni teologiche, e quindi per rispetto alla libertà religiosa, lo Stato non può dunque mediante il suo diritto «rendere indipendenti i membri della Chiesa in forma di corporazioni»,<sup>27</sup> conferendo loro così sovranità per potersi poi mettere alla pari del vescovo

<sup>25</sup> Cfr. al riguardo per il Cantone di Zurigo: M. GRICHTING, *Chiesa e Stato nel Cantone di Zurigo* (nota 22), pp. 7-18, p. 32 seg., pp. 39-47 e pp. 57-65.

<sup>26</sup> CONFERENZA DEI VESCOVI SVIZZERI, *Vademecum per la collaborazione tra Chiesa cattolica e Corporazioni di diritto pubblico ecclesiastico in Svizzera*, Friburgo 2013, n° 1.4 e 2.3. Il "Vademecum" è frutto di un lungo processo. Nel 2008 la Conferenza dei Vescovi Svizzeri (CVS) ha realizzato a Lugano, su richiesta della Santa Sede, un convegno per studiare il rapporto tra Chiesa e Stato in Svizzera. Dopo questo incontro la CVS istituì una commissione, presieduta dal Prof. Libero Gerosa e della quale era membro anche il sottoscritto. La commissione rilasciò i suoi consigli per una riforma del diritto ecclesiastico svizzero in forma di un "Vademecum". Nel 2013 la CVS ha fatto propri questi consigli. È stata inoltre pubblicata una raccolta comprendente gli studi scientifici dei membri della commissione. *Quest'opera costituisce la base scientifica del "Vademecum": Staatskirchenrechtliche Körperschaften im Dienst der Katholischen Kirche in der Schweiz*, edited by L. Gerosa, Vienna-Berlino-Zurigo 2014. Una traduzione italiana è in stampa.

<sup>27</sup> Parla di una "organisatorische Verselbständigung der Kirchenangehörigen in der Form von Körperschaften": G. NAY, *Organisatorische Verselbständigung als Leitidee*, in *Weiterentwicklung des Staatskirchenrechts. Aktuelle Herausforderungen im Licht der Denkanstöße von Urs Josef Cavelti*, edited by Römisch-katholische Zentralkonferenz der Schweiz, Zurigo 2008, p. 25.

e negoziare con lui su come la Chiesa debba essere governata, come attualmente sta accadendo in Svizzera. La Chiesa infatti non è un popolo auto-costituito o addirittura costituito dallo Stato, ma è il Popolo di Dio. E questo significa: Dio guida il Suo popolo tramite i Suoi ministri ordinati, come ha insegnato ultimamente il Concilio Vaticano II 50 anni fa.<sup>28</sup> Singoli laici possono ben partecipare al governo della Chiesa, ma non possono farlo a nome proprio, attribuendosi un mandato o essendo incaricati dallo Stato. Possono tuttavia partecipare al governo solamente mediante un mandato conferito dal Vescovo, come ad esempio nel caso della *missio canonica* per le teologhe e i teologi laici. O possono parteciparvi all'interno della struttura sinodale della Chiesa, come avviene ad esempio nei consigli pastorali diocesani o parrocchiali. Qui i laici non sono costituiti, mediante il diritto civile, come un sovrano indipendente, alla pari del vescovo, ma partecipano all'interno della comunità ecclesiale alla missione dell'unica Chiesa secondo il loro modo specifico: in virtù del Battesimo e della Cresima.

Questo vale anche per l'ambito del diritto patrimoniale canonico. La Chiesa cattolica si autocomprende secondo il Concilio Vaticano II – in analogia a Cristo, che è Dio e uomo – come “una sola complessa realtà risultante di un duplice elemento, umano e divino”, cosicché “l'assemblea visibile e la comunità spirituale, la Chiesa terrestre e la Chiesa arricchita di beni celesti, non si devono considerare come due cose diverse”.<sup>29</sup> Ciò significa che il governo della Chiesa non comprende solamente la parte spirituale (annuncio, sacramenti, cura d'anime, ecc.), ma sempre anche la parte terrena, materiale. Per questo la Chiesa non può consegnare l'amministrazione dei suoi beni materiali – appunto perché sono parte dell'unica realtà complessa – nelle mani dello Stato o dell'autonomia privata dei fedeli. E se lo avesse fatto o avesse dovuto farlo, per esempio con l'istituto giuridico della «chiesa propria» del primo millennio, ha poi riconosciuto l'erroneità, sconfiggendola e superandola.<sup>30</sup>

Anche se con un'altra giustificazione rispetto allo Stato, la Chiesa colloca quindi – se è lecito utilizzare questa analogia – il suo diritto patrimoniale nel suo diritto ‘pubblico’ e non nel diritto ‘privato’ rispettivamente nel diritto associativo. A qualsiasi Stato, del resto, non verrebbe mai in mente di consegnare la gestione finanziaria della comunità all'autonomia privata dei cittadini. In concreto: è impensabile che comuni e cantoni vengano finanziati da associazioni a cui i cittadini possono liberamente decidere di aderire o meno. Ed è ancora più impensabile immaginare che queste associazioni

<sup>28</sup> CONCILIO VATICANO II, Costituzione dogmatica *Lumen Gentium* (21 novembre 1964), n° 10.

<sup>29</sup> *Ibid.*, n° 8.

<sup>30</sup> Cfr. al riguardo M. GRICHTING, *Das Verfügungsrecht über das Kirchenvermögen auf den Ebenen von Diözese und Pfarrei*, 2ª ed., St. Ottilien 2012, pp. 7-69.

dovessero poi decidere sulla modalità d'impiego di tali mezzi. Ugualmente, anche nella Chiesa cattolica il finanziamento e la gestione finanziaria di istituzioni che possiedono un carattere 'pubblico' o 'costituzionale' (diocesi e parrocchie) non sono lasciati in mano dell'autonomia privata dei fedeli. Il Concilio Vaticano II si è espresso così: «È estremamente conveniente che per il mantenimento del clero esista una istituzione diocesana, amministrata dal vescovo con la collaborazione di sacerdoti delegati, e anche di laici esperti in economia, se ce ne fosse bisogno».<sup>31</sup> E nel Codice di Diritto Canonico del 1983,<sup>32</sup> si legge circa le diocesi: «Oltre ai compiti ad esso affidati nel Libro V "I beni temporali della Chiesa", spetta al consiglio per gli affari economici predisporre ogni anno, secondo le indicazioni del Vescovo diocesano, il bilancio preventivo delle questue e delle elargizioni per l'anno seguente in riferimento alla gestione generale della diocesi e inoltre approvare, alla fine dell'anno, il bilancio delle entrate e delle uscite» (c. 493). Per la parrocchia vale: «Il parroco rappresenta la parrocchia, a norma del diritto, in tutti i negozi giuridici; curi che i beni della parrocchia siano amministrati a norma dei cann. 1281-1288» (c. 532).

Di fatto, il sistema di diritto ecclesiastico svizzero ha come conseguenza che lo Stato trasferisce il finanziamento delle strutture ecclesiali di tipo costituzionale (diocesi, parrocchie) all'autonomia privata dei fedeli.<sup>33</sup> Essi sono resi indipendenti tramite le corporazioni territoriali e decidono così, in modo sovrano di fronte a chi spetta legittimamente il governo della Chiesa, su come impiegare i mezzi finanziari. È facile da individuare ciò che tutto questo comporti per i vescovi – e nel loro mandato per i sacerdoti – i quali, pur essendo responsabili per il governo della Chiesa, non hanno a disposizione i mezzi necessari: lo ha espresso in maniera concisa allora vescovo di Basilea, S.E. Mons. Kurt Koch, quando nel 2000 scrisse che a volte come vescovo diocesano si sentiva «come una «Regina Elisabetta» della Chiesa, che ha come compito principale non quello dell'effettivo governo, ma dell'affettiva rappresentanza».<sup>34</sup>

Questo intervento dello Stato nelle questioni interne della Chiesa non provoca solamente una sproporzionata limitazione della libertà religiosa della Chiesa cattolica, che – come avviene comunemente in situazioni di sistema-

<sup>31</sup> CONCILIO VATICANO II, Decreto *Presbyterorum Ordinis* (7 dicembre 1965), n° 21.

<sup>32</sup> Codex Iuris Canonici. Auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatus, «AAS» 75 (1983), pars II.

<sup>33</sup> Cfr. G. NAY, *Organisatorische Verselbständigung* (nota 26), p. 23, che tenta di legittimare teologicamente le corporazioni di diritto ecclesiastico rimandando all'esistenza del diritto di costituire associazioni nella Chiesa.

<sup>34</sup> K. KOCH, *Der Bischof als erster Verkünder, Liturge und Leiter der Ortskirche*, «Schweizerische Kirchenzeitung» 168 (2000), p. 178, traduzione nostra.

tiche violazioni del diritto – si manifesta in conflitti permanenti.<sup>35</sup> Il sistema conduce anche ad una confusione teologica all'interno della Chiesa: se i laici vengono costituiti mediante lo Stato in corporazioni indipendenti dalla gerarchia, assumendo così di fatto importanti ambiti del governo della Chiesa in quanto dispongono dei mezzi finanziari – come avviene col sistema delle cosiddette «chiese cantonali» in Svizzera –, questi laici allora svolgono, in un certo senso, delle funzioni proprie dei ministri ordinati, ovviamente senza appartenere allo stato clericale. Facendo rientrare i laici nella schiera dei pastori essi vengono clericalizzati e perdono la propria missione di laici. In virtù del Battesimo e dalla Cresima, la loro missione consiste, in primo luogo, nell'inserirsi come cristiani nella società al fine di impregnarla con lo spirito di Cristo.<sup>36</sup> Ci si deve dunque porre la domanda: se i laici comprendono il proprio compito principalmente – da clericalizzati – nell'assumersi una parte del governo della Chiesa, chi opererà poi nello Stato e nella società? È da qui che nasce la dilagante sterilità della Chiesa nella società e nella politica. E ci si deve nuovamente domandare che cosa possa ancora contribuire un tale gigante paralizzato a servizio dello Stato e della società come inteso da Böckenförde, se all'interno della Chiesa gli attori principali sono così indaffarati a contendersi il timone?

Dato che i conflitti interni che paralizzano la Chiesa cattolica sono indotti dall'intervento dello Stato, non rientra in potere della Chiesa risolverli da sola. Al momento non può fare altro che tentare di attenuare gli effetti negativi che lo Stato ha causato limitando la libertà religiosa. Il "Vademecum" della Conferenza dei Vescovi Svizzeri del 2013 ha proprio questo obiettivo. I vescovi esprimono la loro volontà "che l'attuale sistema di diritto pubblico ecclesiastico debba essere rinnovato, ossia riformato in maniera tale che possa meglio corrispondere all'essenza e ai bisogni della Chiesa in Svizzera, anche in riferimento al suo futuro". E che sia dunque necessario «cercare delle strade per adattare il meglio possibile alla comprensione che la Chiesa ha di se stessa il sistema di diritto pubblico ecclesiastico, ottimizzandolo nella teoria e nella prassi».<sup>37</sup> Dovrà ora essere appurato nel dialogo con le corporazioni di diritto ecclesiastico e con i cantoni se si potranno ottenere dei miglio-

<sup>35</sup> Si pensi ad esempio ai conflitti nella Diocesi di Coira negli anni 1990 fino al 1997 e ultimamente dal 2007. Anche nella Diocesi di Basilea vi furono gravi conflitti circa la questione del Parroco amministratore di Röschenz (Basilea Campagna) negli anni tra il 2005 e il 2007, che dopo la crisi dei vetero-cattolici nel 19° secolo hanno mostrato nuovamente come il sistema di diritto ecclesiastico in Svizzera abbia per la Chiesa cattolica sempre un carattere potenzialmente scismatico. Va menzionata anche "L'iniziativa per pari opportunità nella Chiesa" ("Kirchliche Gleichstellungsinitiative", [www.kirchliche-gleichstellung.ch](http://www.kirchliche-gleichstellung.ch)), lanciata nelle corporazioni di diritto ecclesiastico dei due semicantoni di Basilea.

<sup>36</sup> CONCILIO VATICANO II, Costituzione dogmatica *Lumen Gentium* (nota 27), n° 36.

<sup>37</sup> CONFERENZA DEI VESCOVI SVIZZERI, *Vademecum* (nota 25), n° 1.3.

menti sostanziali. Se questo processo dovesse dimostrare l'impossibilità di riforma del sistema, ciò comporterebbe un ulteriore indizio che porta a constatare che il sistema non è più adeguato alla realtà odierna.

### III. PIENA GARANZIA DELLA LIBERTÀ RELIGIOSA COME OBIETTIVO DELLA RIFORMA

Quanto finora esposto dal punto di vista del diritto ecclesiastico, della prospettiva teologica e canonistica, converge in ciò che esige la dichiarazione *Dignitatis Humanae* del Concilio Vaticano II, all'inizio citata: che, cioè, il principio della libertà religiosa non sia proclamato solo a parole o tramite leggi, ma che sia anche veramente messo in pratica. In Svizzera non manca la proclamazione a parole della libertà religiosa. Va menzionato non solo l'art. 15 della Costituzione Federale riguardo alla libertà individuale di credo e di coscienza. Anche il notorio deficit in Svizzera rispetto alla garanzia della libertà religiosa corporativa sarebbe in sé ristabilito dalla firma, anche da parte della Confederazione svizzera, del Documento conclusivo del 1989 dell'incontro dell'OSCE a Vienna: «Al fine di assicurare la libertà dell'individuo di professare e praticare una religione o una convinzione, gli Stati partecipanti, fra l'altro, (...) rispetteranno il diritto di tali comunità religiose di (...) organizzarsi secondo la propria struttura gerarchica e istituzionale, scegliere, nominare e sostituire il proprio personale conformemente alle rispettive esigenze e alle proprie norme nonché a qualsiasi intesa liberamente accettata fra esse e il proprio Stato». <sup>38</sup>

In realtà le istituzioni che sono legittimate dall'autocomprensione teologica della Chiesa cattolica (diocesi e parrocchie) e i loro rappresentanti (vescovi e parroci) vengono ignorate da molti cantoni, e al loro posto i fedeli vengono raggruppati in corporazioni territoriali a livello cantonale e comunale – come sopra esposto – senza possedere alcun carattere ecclesiale e ponendosi strutturalmente in contrasto con l'autocomprensione della Chiesa. <sup>39</sup> È evidente che questa forma di diritto ecclesiastico è divenuta una camicia di forza, oramai anche anacronistica. Per questo non è più giustificabile, né dal punto di vista della libertà religiosa, né da un punto di vista socio-politico e neanche dal punto di vista dell'autocomprensione delle comunità religiose in questione voler mantenere questo modello di diritto ecclesiastico ormai sorpassato. E inoltre, la Chiesa che

<sup>38</sup> <http://www.osce.org/it/mc/40884?download=true>, n° 16.

<sup>39</sup> «Piuttosto invece è indispensabile il giudizio teologico che i sistemi di diritto ecclesiastico si scontrano con l'autocomprensione ecclesiale cattolica e che strutturalmente non sono compatibili con l'ecclesiologia del Concilio Vaticano II», K. KOCH, *Der Bischof als erster Verkünder* (nota 33), p. 179, traduzione nostra.

comprende tutto il popolo e che un tempo poteva essere la base di questo sistema, non esiste più.<sup>40</sup>

Quello di cui invece le comunità religiose necessiteranno in futuro dallo Stato, è un riconoscimento giuridico delle istituzioni e dei loro rappresentanti legittimati dalla loro rispettiva autocomprensione teologica e con esso la libertà di movimento, senza interferenza statale. In altre parole: c'è bisogno finalmente del riconoscimento della libertà religiosa corporativa da parte della Confederazione e dei cantoni. E questa può essere garantita mediante accordi tra lo Stato – Confederazione o cantoni – e le singole comunità religiose.

Così facendo col tempo sarà più facile coinvolgere anche ulteriori comunità religiose. E non conterà più il numero dei fedeli che vi appartengono: un contratto può essere stipulato sia con una comunità di un milione di fedeli sia con una di solo qualche migliaia di fedeli. La comunità, difatti, non dovrà più essere strutturata come ‚comune parrocchiale‘ o ‚chiesa cantonale‘, sul modello delle corporazioni territoriali statali. Sarà sufficiente conferire, nel diritto civile, personalità giuridica alle persone giuridiche legittimate dalla rispettiva autocomprensione religiosa.

Anche per quanto riguarda la concreta realizzazione politica del riconoscimento di altre comunità religiose è più realistico il modello degli accordi anziché voler imporre loro il sistema di diritto ecclesiastico vigente. Da un lato infatti non devono più essere costituite delle corporazioni territoriali di diritto pubblico su modello statale. E poi va considerato che lo Stato, se definisce dei criteri di riconoscimento per queste comunità religiose e se esse soddisfano formalmente questi criteri, creerà così un diritto al riconoscimento. Questo pone un grande ostacolo politico.<sup>41</sup> Se invece lo Stato rimanda le ‚nuove‘ comunità religiose alla via delle trattative, godrà di una discrezionalità molto più vasta e di una più ampia elasticità sia riguardo ai contenuti sia ai tempi per portare a conclusione le trattative. E sarà quindi più libero dal punto di vista politico.

<sup>40</sup> Cfr. al riguardo le nuove cifre circa la Chiesa cattolica: SCHWEIZERISCHES PASTORALSOZIOLOGISCHES INSTITUT, *Katholische Kirche in der Schweiz. Kirchenstatistik 2013, Zahlen, Fakten, Entwicklungen*, San Gallo 2013.

<sup>41</sup> Si ricordi la fallita revisione della costituzione del Cantone di Zurigo del 30 novembre 2003, cfr. *Amtsblatt des Kantons Zürich* 2003, p. 2010 ss. L'art. 64, cpv. 2 e 3 della suddetta costituzione intendeva creare una base giuridica per l'integrazione di altre comunità religiose nel sistema di diritto ecclesiastico vigente: «Le comunità religiose possono essere riconosciute dallo Stato. Mediante il riconoscimento le comunità religiose divengono corporazioni di diritto pubblico oppure ottengono altri diritti. La legge regola i presupposti, le forme e gli effetti del riconoscimento». Un manifesto da parte di cerchie politiche di destra con lo slogan «Scuole di Corano finanziate mediante le imposte?» bastò a far naufragare la proposta di modifica della costituzione in una votazione popolare.

La via contrattuale sarà anche per le comunità religiose finora ancora organizzate in corporazioni territoriali la soluzione più adeguata in futuro. La stipulazione di contratti le renderà infatti indipendenti dalla problematica della diminuzione del numero di fedeli. È questa appunto in primo luogo a far divenire sempre più una finzione le corporazioni territoriali. Laddove viene a mancare sempre più la corrispondenza tra il numero dei cittadini e quello dei fedeli, il sistema di diritto ecclesiastico, fondato sulla territorialità, perderà sempre più la sua legittimità. Finché si continuerà a ragionare negli schemi finora vigenti, l'unica soluzione per abbandonare il sistema attuale sarà la sua abolizione, la cosiddetta 'separazione tra Stato e Chiesa' – quindi la soppressione delle corporazioni territoriali e il rinvio delle comunità religiose al diritto privato (associazioni, fondazioni). Se si vuole evitare questo passo radicale, che riscontra sempre maggiore interesse nella società, rimane come unica alternativa quella di passare in tempo al sistema contrattuale.

Mediante i contratti, potrà essere data alle comunità religiose anche la possibilità – conforme al cosiddetto 'otto per mille' in Italia – di ricevere dei contributi pari al 10-15% rispetto a quello che ricevevano fino ad ora per coprire le proprie spese.<sup>42</sup> Per il resto le comunità religiose dovranno rivolgersi ai propri fedeli: in 2000 anni la Chiesa cattolica ha dimostrato in tutto il mondo che una Chiesa spiritualmente viva anche materialmente riesce a sopravvivere. I fedeli, infatti, se appartengono alla Chiesa per i motivi giusti, e cioè quelli religiosi, sono anche generosi. Al contrario invece – e questo lo dimostra chiaramente l'esempio della Chiesa cattolica in Svizzera – non funziona: anche con tutti i soldi di questo mondo non si può ottenere con forza una Chiesa viva e nemmeno una Chiesa capace di offrire allo Stato quei presupposti che da sé non riesce a garantire.

<sup>42</sup> Cfr. a riguardo del modello di diritto contrattuale italiano che comprende anche l'otto per mille: M. GRICHTING, *Kirche oder Kirchenwesen? Zur Problematik des Verhältnisses von Kirche und Staat in der Schweiz, dargestellt am Beispiel des Kantons Zürich*, Friburgo 1997, pp. 281-328.

RIORGANIZZAZIONE ECONOMICA  
DELLA CURIA ROMANA:  
CONSIDERAZIONI GIURIDICHE  
“IN CORSO D’OPERA”\*

JESÚS MIÑAMBRES

**ABSTRACT:** L’erezione di nuovi organismi nella Curia Romana per la gestione delle risorse materiali (Consiglio per l’Economia, Segreteria per l’Economia e Revisore Generale) pone alcuni interrogativi dal contenuto prettamente giuridico. Tra di essi, il rapporto tra le “fonti” del Diritto canonico e del Diritto vaticano, l’identificazione dei contorni di responsabilità di gestori, controllori e vigilanti e la necessità di coordinamento dell’agire sulle risorse a disposizione. L’articolo cerca di prospettare pericoli e possibilità delle diverse soluzioni.

**PAROLE CHIAVE:** Curia Romana, vigilanza, coordinamento, fonti giuridiche.

**ABSTRACT:** The establishment of the new structures in the Roman Curia for the management of its material resources (Council for the Economy, Secretariat for the Economy and Auditor General) poses some juridical questions: the relationship between the “sources” of Canon Law and Vatican Law, the limitations of the responsibility of those who manage audit and supervise them, and the necessity of coordination in the dealings of the available means, among others. The article studies the risks and chances of various answers.

**KEY WORDS:** Roman Curia, Supervision, Coordination, Jurical Sources.

**SOMMARIO:** 1. Evoluzione delle espressioni organizzative della Santa Sede. – 2. La costituzione di nuovi “organi” curiali. – 3. Evoluzione recente dell’organizzazione economica. – 4. Nuovi rapporti tra ordinamento canonico e legislazione dello Stato della Città del Vaticano. – 5. Gestione, controllo e vigilanza. – 6. Coordinamento dell’attività dei dicasteri. – Conclusioni.

\* Testo dell’intervento al Seminario per professori della Facoltà di Diritto canonico della Pontificia Università della Santa Croce, tenutosi il 4 dicembre 2014. Data la costante evoluzione degli organismi e dei documenti che li delineano, alcune affermazioni contenute in questo lavoro sono destinate a cambiare. Ad esempio, quando l’originale era già stato consegnato alla stampa, Papa Francesco ha pubblicato gli statuti del Consiglio per l’Economia, della Segreteria per l’Economia e del Revisore, che entrano in vigore il primo marzo 2015. In essi non si fa più menzione al ruolo di gestione della Segreteria, che era uno dei problemi che noi avevamo individuato in questo intervento.

1. EVOLUZIONE DELLE ESPRESSIONI ORGANIZZATIVE  
DELLA SANTA SEDE

**T**RA gli sviluppi segnalati dagli studiosi della storia e dell'evoluzione della Curia Romana nel secolo xx si è parlato di una tendenza verso l'istituzionalizzazione del servizio vicario al Romano Pontefice. Prima, l'affidamento dei compiti curiali avveniva più in considerazione delle persone che dovevano svolgerli che non delle funzioni stesse ad esse affidate.<sup>1</sup> Questa ricerca dell'individuazione delle funzioni e della conformazione di relativi uffici vicari attorno ad esse è stata la linea portante della nuova impostazione curiale fatta da Pio X nel 1908.<sup>2</sup> Le riforme successive di Paolo VI nel 1967 per accogliere le indicazioni del Concilio Vaticano II,<sup>3</sup> e di Giovanni Paolo II nel 1988 per inserire le nuove esigenze sorte dalla codificazione,<sup>4</sup> confermarono la tendenza istituzionale.

La tendenza verso l'istituzionalizzazione ha avuto anche conseguenze economiche, almeno nel senso che prima dell'inizio del ventesimo secolo era frequente finanziare l'opera di ciascun organismo con le tasse e gli altri proventi che venivano ad esso dal proprio agire nell'ambito di competenza assegnato alla responsabilità del Prefetto. Di conseguenza, talvolta i cardinali responsabili dovevano pagare di tasca propria l'attività svolta a servizio del Papa; era "parte" del loro ufficio.<sup>5</sup> La volontà di separare l'organizzazione curiale dalle responsabilità personali dei cardinali è frutto anche di eventi storici come la scomparsa degli Stati Pontifici, le nuove intese con l'Italia, la nascita dello Stato della Città del Vaticano, ecc. In queste nuove circostanze, il peso dell'amministrazione dei beni necessari per compiere le funzioni dell'ufficio del Romano Pontefice è stato organizzato "centralmente" in capo alla Santa Sede, con molti punti di contatto tra i diversi patrimoni. In questi decenni, in diversi modi, la Santa Sede ha provveduto a finanziare le attività della diocesi di Roma, dello Stato Vaticano e della Curia Romana.

La menzione della Santa Sede, la diocesi di Roma, la Curia Romana e lo Stato della Città del Vaticano aiuta a immaginare la complessità dell'orga-

<sup>1</sup> F. Marti pubblicherà prossimamente uno studio sul cambiamento di prospettiva nell'organizzazione della Curia che avviene con la riforma fatta da S. Pio X nel 1908: F. MARTI, *San Pio X e la curia romana*, «Ephemerides Iuris Canonici» 54 (2014), in corso di stampa.

<sup>2</sup> Del 29 giugno 1908, «AAS» 1 (1909) 7-19.

<sup>3</sup> Del 15 agosto 1967, «AAS» 59 (1967) 885-928.

<sup>4</sup> Del 28 giugno 1988, «AAS» 80 (1988) 841-930.

<sup>5</sup> Probabilmente si potrebbero indicare esempi anche di senso contrario, di prefetti cioè che cercavano l'arricchimento personale mediante lo svolgimento dell'ufficio, ma adesso non possiamo approfondire questi aspetti. Si tenga però presente l'influsso che può avere in tutta questa materia il fatto che fino a metà dell'ottocento la Chiesa reggeva un proprio Stato in senso proprio nell'Italia centrale.

nizzazione amministrativa di quanto riguarda l'ufficio del Romano Pontefice.<sup>6</sup> In effetti, esso può essere considerato da diverse angolature formali: come vescovo di Roma, come capo del collegio dei vescovi, come pastore supremo che esercita una potestà universale su tutta la Chiesa e anche come capo dello Stato della Città del Vaticano.<sup>7</sup> Queste diverse sfaccettature dell'ufficio petrino, con i loro intrecci teologici e giuridici, vengono rette dal Papa con l'aiuto di un insieme di uffici vicari che gestiscono tre ambiti "amministrativi" diversi: la diocesi di Roma (il Vicariato), lo Stato Vaticano (il Governatorato) e il governo della Chiesa universale (la Curia romana).

Per quanto riguarda l'argomento di cui ci occupiamo, questi diversi uffici sono stati finanziati "congiuntamente" e con conguagli frequenti tra l'uno e l'altro, anche se vi sono sempre state distinzioni più o meno marcate giuridicamente tra i diversi ambiti. Negli ultimi anni del secolo, però, come frutto della riforma operata da Giovanni Paolo II con la cost. ap. *Pastor bonus* (29 giugno 1988), la "commistione amministrativa" è stata interrotta con la separazione dell'amministrazione del Vicariato di Roma dalla Curia romana,<sup>8</sup> sia negli aspetti del personale impiegato per il servizio e dei regolamenti di gestione degli uffici, sia anche nell'ambito delle risorse economiche e finanziarie.<sup>9</sup> Si apriva così la stagione della distinzione amministrativa delle diverse prospettive formali dell'ufficio petrino.

La stessa tendenza alla distinzione poteva osservarsi, almeno nella prassi quotidiana, tra gli organismi della Curia romana e quelli dello Stato della Città del Vaticano, gestito amministrativamente dagli uffici dipendenti dal Governatorato.

Ma questa tendenza alla separazione amministrativa dei diversi aspetti formali dell'ufficio del Romano Pontefice sembra essersi interrotta con i recenti interventi normativi che riorganizzano la funzione amministrativa nella Santa Sede. Il nuovo assetto degli uffici descritti nelle norme pontificie più recenti va nella direzione di un'unione amministrativa tra Stato della Città

<sup>6</sup> Tra tanti, e riferito soltanto ad un aspetto parziale della problematica, cfr. il recente S. CARMIGNANI CARIDI, *Curia romana, enti canonici operanti nello Stato della Città del Vaticano o negli immobili "immuni", enti vaticani. Incerti confini e rapporti con il giudice dello Stato italiano*, in "Recte sapere". Studi in onore di Giuseppe Dalla Torre, a cura di G. Boni, E. Camassa, P. Cavana, P. Lillo, V. Turchi, vol II, Torino 2014, p. 797-830.

<sup>7</sup> Cfr. J.I. ARRIETA, *Diritto dell'organizzazione ecclesiastica*, Milano 1989, p. 221.

<sup>8</sup> Cfr. SEGRETERIA DI STATO, rescritto 22 marzo 1990, «AAS» 82 (1990) 1548-1549. Lo stesso Papa pubblicò alcuni anni dopo la cost. ap. "Ecclesia in Urbe" qua Vicariatus Urbis nova ratione ordinatur, 1 gennaio 1998, «AAS» 90 (1998) 177-193.

<sup>9</sup> «L'Amministrazione del Vicariato di Roma, organo della Santa Sede dotato di propria personalità giuridica, diventa un'amministrazione distinta dall'Amministrazione del Patrimonio della Sede Apostolica» (SEGRETERIA DI STATO, rescritto 22 marzo 1990, n. 1). «Il Vicariato di Roma avrà un proprio Regolamento, approvato dal Santo Padre, distinto dal Regolamento Generale della Curia Romana» (*ibid.*, n. 2).

del Vaticano e Curia romana. Il m.p. *Fidelis dispensator et prudens* è esplicito in questo senso:

«1. È istituito il Consiglio per l'Economia, con il compito di sorvegliare la gestione economica e di vigilare sulle strutture e sulle attività amministrative e finanziarie dei Dicasteri della Curia Romana, delle Istituzioni collegate con la Santa Sede e dello Stato della Città del Vaticano».<sup>10</sup>

Se venisse confermata questa tendenza con i futuri interventi normativi per la riorganizzazione dell'attività amministrativa degli uffici vicari del Romano Pontefice, dopo che nel secolo scorso la Santa Sede è passata da una considerazione "personale" (organizzazione di persone che aiutano il Romano Pontefice) ad un'altra più "funzionale" (organizzazione di uffici con funzioni predeterminate che vengono affidati a delle persone con la dinamica tipica che va dalla costituzione dell'ufficio alla provvista del titolare dello stesso), e dal punto di vista amministrativo da una certa "commistione" delle risorse e della loro gestione ad una separazione degli ambiti formali dell'ufficio petrino che riguardano la diocesi di Roma e la Curia Romana, nel ventunesimo secolo si prospetta l'inversione di tendenza per quanto riguarda l'amministrazione dello Stato della Città del Vaticano e quella della Curia Romana, che vengono affidate al controllo amministrativo ed economico del Consiglio per l'Economia. Vediamo quindi brevemente quali sono i ruoli dei nuovi organismi previsti dalla riforma messa in atto con il motu proprio del 2014.

## 2. LA COSTITUZIONE DI NUOVI "ORGANI" CURIALI

Il già citato motu proprio di Papa Francesco, *Fidelis dispensator et prudens*, del 24 febbraio 2014, stabilisce tre nuovi organismi che costituiscono il fulcro della riforma della gestione amministrativa della Santa Sede: il Consiglio per l'Economia, la Segreteria per l'Economia e il Revisore Generale.<sup>11</sup>

Il **Consiglio per l'Economia** ha funzioni di "vigilanza e sorveglianza" (n. 1) sull'intera amministrazione dei beni di tutti gli enti curiali, delle istituzioni collegate con la Santa Sede e dello Stato della Città del Vaticano. Formato da quindici componenti, otto cardinali o vescovi e sette laici (n. 2), viene dotato di un "coordinatore" (n. 3),<sup>12</sup> che potrà garantire la continuità nell'azione

<sup>10</sup> PAPA FRANCESCO, m.p. "*Fidelis dispensator et prudens*", per la costituzione di una nuova struttura di coordinamento degli affari economici e amministrativi della Santa Sede e dello Stato della Città del Vaticano [«AAS» 106 (2014) 164-165], n. 1.

<sup>11</sup> Sono pochi i commenti a questo motu proprio finora pubblicati, anche perché, come vedremo, richiede il completamento normativo degli Statuti dei diversi organi previsti. Tra i primi pubblicati, cfr. D. ZALBIDEA, *La reorganización económica de la Santa Sede. Balance y perspectivas*, «Ius canonicum» 54 (2014) 221-251.

<sup>12</sup> Primo Coordinatore è stato nominato il Card. Reinhard Marx (cfr. Comunicato della Sala Stampa della Santa Sede, 8 marzo 2014).

di vigilanza.<sup>13</sup> Pare che questo organismo venga a sostituire il Consiglio di cardinali per lo studio dei problemi organizzativi ed economici della Santa Sede, previsto dagli art. 24 e 25 della cost. ap. *Pastor Bonus*, che era stato voluto da Giovanni Paolo II nel 1981<sup>14</sup> per fronteggiare le difficoltà di bilancio che incontrava l'amministrazione dei beni destinati al governo della Chiesa universale.<sup>15</sup> Non dotato di una struttura permanente, il Consiglio dei cardinali aveva diradato le riunioni e incontrava diverse difficoltà di attuazione della sua funzione di consulenza al Romano Pontefice, tanto per le distanze che dovevano percorrere i suoi membri per poter riunirsi, che hanno portato a non convocarlo più di una volta all'anno, quanto per la scarsità di tempo per studiare i documenti e chiedere delucidazioni ad altri organi curiali, ecc. Il nuovo Consiglio, strutturato con gli uffici permanenti di Coordinatore, Vice-coordinatore e Prelato Segretario, viene dotato di un organigramma in grado di superare le difficoltà del predecessore.

La **Segreteria per l'Economia** è un nuovo dicastero della Curia romana (n. 4) che si aggiunge agli altri stabiliti dall'art. 2 § 1 PB. «Risponde direttamente al Santo Padre» (n. 5). Alla Segreteria viene affidato «il controllo economico», «la vigilanza sugli Enti», «le politiche e le procedure relative agli acquisti e all'adeguata allocazione delle risorse umane» (n. 5). Il legislatore riassume tutte le sue funzioni in questa frase: «La competenza della Segreteria si estende pertanto a tutto ciò che in qualunque maniera rientra nell'ambito in oggetto» (n. 5), che costituisce una formula più ampia del semplice "controllo" o "vigilanza" e che potrebbe essere interpretata nel senso di instaurare un organismo parallelo alla Segreteria di Stato per quanto riguarda le questioni economiche della Santa Sede.<sup>16</sup>

Il terzo organismo previsto dal motu proprio *Fidelis dispensator et prudens*

<sup>13</sup> È stato nominato anche un "vice-coordinatore" del Consiglio, il Signor Joseph F.X. Zahra (cfr. Comunicato della Sala Stampa della Santa Sede, 8 marzo 2014) e un Prelato Segretario, mons. Brian Ferme (cfr. Comunicato della Sala Stampa della Santa Sede, 22 marzo 2014). Così il Consiglio viene dotato di una struttura permanente in grado di superare alcuni dei problemi che aveva incontrato il Consiglio dei Cardinali per lo studio dei problemi organizzativi ed economici della Santa Sede, previsto dagli art. 24 e 25 PB, come spieghiamo nel testo.

<sup>14</sup> Cfr. GIOVANNI PAOLO II, chirografo *Comperta habentes*, 31 maggio 1981, «AAS» 73 (1981) 545-546.

<sup>15</sup> Cfr. A. PERLASCA, *Consejo de Cardenales para el estudio de los problemas organizativos y económicos de la Santa Sede*, in J. Otaduy, A. Viana, J. Sedano (coords.), *Diccionario general de Derecho canónico (DGDC)*, II, p. 576-577.

<sup>16</sup> Il prof. Zalbidea ha paragonato questa struttura a quella tipica delle diocesi: il Consiglio per l'economia verrebbe ad essere l'analogo del Consiglio per gli affari economici e la Segreteria per l'economia quello dell'economista o dell'ufficio amministrativo. Il Consiglio realizzerebbe la direzione della strategia economica della Curia, e la Segreteria l'applicazione pratica delle politiche economiche e finanziarie: cfr. D. ZALBIDEA, *La reorganización económica de la Santa Sede. Balance y perspectivas*, «Ius canonicum» 54 (2014) 226.

è l'ufficio del **Revisore Generale**, che svolge la revisione contabile degli enti (n. 7) sottoposti al controllo del Consiglio per l'economia (*audit* interno). Forse assumerà una parte delle funzioni svolte finora dalla Prefettura per gli Affari economici, quelle descritte dall'art. 178 § 1 PB: «Esamina le relazioni circa lo stato patrimoniale ed economico, nonché i bilanci consuntivi e preventivi delle amministrazioni di cui all'art. 176, controllando, se lo ritiene opportuno, scritture contabili e documenti». Queste funzioni sarebbero estese anche alle attività amministrative e finanziarie dello Stato della Città del Vaticano, non comprese esplicitamente tra gli enti elencati dall'art. 176 PB.<sup>17</sup>

La migliore comprensione della struttura così tratteggiata dalla nuova norma di Papa Francesco richiederà un poco di tempo. Al momento presente (dicembre 2014), non è stato ancora adempiuto quanto richiesto dal n. 8 dello stesso m.p. *Fidelis dispensator et prudens*: «Il Cardinale Prefetto è responsabile della stesura degli Statuti definitivi del Consiglio per l'Economia, della Segreteria per l'Economia e dell'ufficio del Revisore Generale. Gli Statuti saranno presentati *quam primum* all'approvazione del Santo Padre». La norma si riferisce necessariamente al Prefetto della Segreteria per l'Economia, incarico ricoperto dal Card. Pell. Per ora, quindi, vi è la struttura, gli organi, ma non sono state determinate ancora le funzioni di ciascuno di essi.

### 3. EVOLUZIONE RECENTE DELL'ORGANIZZAZIONE ECONOMICA

Nel mese di luglio del 2014 vi sono stati ulteriori interventi che sembrano indicare la linea in cui si muove la preparazione degli Statuti richiesti al Prefetto Cardinale Pell. Il più significativo, per il momento, è stato operato con un motu proprio pontificio, datato 8 luglio 2014, con il quale la Segreteria per l'Economia ha assunto la Sezione Ordinaria dell'Amministrazione del Patrimonio della Sede Apostolica (APSA).<sup>18</sup>

Il Cardinale Prefetto ha tenuto una conferenza stampa<sup>19</sup> il giorno dopo

<sup>17</sup> Il testo della norma della *Pastor bonus* fa riferimento alle «Amministrazioni che dipendono dalla Santa Sede, o che ad essa fanno capo, quale che sia l'autonomia di cui possano godere». I contorni del termine "Santa Sede" sono difficili da precisare. Cfr., in proposito, F. SALERNO, *Sede Apostolica o Santa Sede e Curia Romana*, in *La curia romana nella cost. ap. "Pastor bonus"*, Città del Vaticano 1990, p. 45-82.

<sup>18</sup> Cfr. PAPA FRANCESCO, m.p. *Trasferimento della Sezione Ordinaria dell'Amministrazione del Patrimonio della Sede Apostolica alla Segreteria per l'Economia*, 8 luglio 2014, «AAS» 106 (2014) 618-620. Con questa norma vengono modificati gli art. 172 e 173 PB, e sono abrogati gli art. 174 e 175 PB. Inoltre, il Prefetto della Segreteria per l'Economia istituirà una "Commissione tecnica" per facilitare il trasferimento dei compiti (art. 4). Cfr. D. ZALBIDEA, *Comentario a la Carta Apostólica en forma de "Motu Proprio" del Sumo Pontífice Francisco. Transferencia de la sección ordinaria a la Administración del Patrimonio de la Sede Apostólica a la Secretaría de Asuntos Económicos*, «Ius Canonicum» 54 (2014) 783-790.

<sup>19</sup> Vedi <http://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2014/07/09/0509/01131-1.html>.

(9 luglio 2014) nella quale ha spiegato che il trasferimento della Sezione Ordinaria dell'APSA consentirà «alla Segreteria per l'Economia di esercitare le proprie responsabilità di controllo economico e vigilanza sulle agenzie della Santa Sede, comprese le politiche e le procedure degli acquisti e la distribuzione adeguata delle risorse umane». Spiegava anche che l'APSA concentrerà la sua attività nel «ruolo di Tesoreria della Santa Sede e dello Stato della Città del Vaticano», stabilendo «rapporti stretti con tutte le principali banche centrali (...) per continuare a garantire la liquidità e la stabilità finanziaria della Santa Sede».

In occasione della conferenza stampa, il Cardinale Pell ha fatto riferimento ad altre “questioni”, «il Fondo Pensioni, i Media Vaticani e lo IOR, che devono essere affrontate con urgenza».

- Per la questione del Fondo Pensioni, «il Consiglio per l'Economia ha nominato un comitato tecnico per studiare la situazione del Fondo Pensioni e formulare proposte al Consiglio per l'Economia entro la fine del 2014».<sup>20</sup>

- Per quanto riguarda i *media*, è «stato nominato un comitato per proporre una riforma». «Gli obiettivi sono di adeguare i media della Santa Sede alle nuove tendenze di consumo dei media, di migliorarne il coordinamento e di raggiungere progressivamente e sensibilmente risparmi finanziari considerevoli».<sup>21</sup>

- Infine, il Cardinale ha fatto riferimento anche all'Istituto per le Opere di Religione (IOR): «Dopo la conferma della missione dello IOR da parte del Santo Padre il 7 aprile 2014 e sotto la guida del Segreteria per l'Economia e del Consiglio per l'Economia, lo IOR ha annunciato il piano per la prossima fase di sviluppo».<sup>22</sup> Negli ultimi tempi sono state esaminate le posizioni di

<sup>20</sup> Informava anche che il comitato sarà «guidato dal Segretario Prelato del Consiglio, Monsignor Brian Ferme. Quattro esperti laici contribuiranno con la loro esperienza professionale e competenza: Bernhard Kotanko (Austria), Andrea Lesca (Italia), Antoine de Salins (Francia), Prof. Nino Savelli (Italia). In aggiunta, ci saranno i rappresentanti del Consiglio per l'Economia, della Segreteria di Stato e del Fondo Pensioni».

<sup>21</sup> I membri del comitato sono i seguenti: «*Esperti senior internazionali*: Lord Christopher Patten (UK, fungerà da presidente del comitato), Gregory Erlandson (USA), Daniela Frank (Germania), Padre Eric Salobir OP (Francia), Leticia Soberon (Spagna, Messico) e George Yeo (Singapore). *Personale Vaticano*: Monsignor Paul Tighe (Segretario del Pontificio Consiglio delle Comunicazioni Sociali, fungerà da segretario del comitato), Giacomo Ghisani (Radio Vaticana), Monsignor Carlo Maria Polvani (Segreteria di Stato), Monsignor Lucio Adrián Ruiz (Internet Service del Vaticano) e Prof. Giovanni Maria Vian (L'Osservatore Romano)».

<sup>22</sup> Ha precisato inoltre che «nel corso dei prossimi tre anni, gli Statuti dello IOR saranno rivisti e le attività saranno ridisegnate, seguendo tre priorità strategiche: 1. Rafforzare il business dello IOR; 2. Spostare gradualmente la gestione del patrimonio a un nuovo e centrale Vatican Asset Management (VAM), al fine di superare la duplicazione degli sforzi in questo campo tra le istituzioni Vaticane; 3. Concentrare le attività dello IOR sulla consulenza finanziaria e sui servizi di pagamento per il clero, le congregazioni, diocesi e impiegati laici del Vaticano».

18.000 “clienti”. Già nel mese di maggio, Papa Francesco aveva dichiarato, in una risposta a un giornalista sull’aereo che lo riportava da Terra Santa: «credo che a questo punto sono stati chiusi più o meno 1.600 conti, di persone che non avevano diritto ad avere un conto allo IOR». <sup>23</sup> Viene quindi ribadita l’utilità dell’istituto, il cui scopo è «di provvedere alla custodia e all’amministrazione dei beni trasferiti o affidati all’Istituto medesimo da persone fisiche o giuridiche e destinati ad opere di religione e carità. L’Istituto può accettare beni da parte di enti e persone della Santa Sede e dello Stato della Città del Vaticano. Lo IOR si sforza di servire la missione globale della Chiesa Cattolica proteggendo e facendo crescere il patrimonio e assicurando la fornitura di servizi di pagamento in tutto il mondo per la Santa Sede e le entità correlate, gli ordini religiosi, le altre istituzioni cattoliche, il clero, i dipendenti della Santa Sede così come i corpi diplomatici accreditati». <sup>24</sup>

Nella conferenza stampa del 9 luglio 2014, il Cardinale Prefetto della Segreteria per l’Economia «ha anche annunciato la creazione di un piccolo Project Management Office (PMO), guidato da Danny Casey, già Business Manager dell’Arcidiocesi di Sydney, per implementare e introdurre alcuni dei cambiamenti proposti, iniziando con il trasferimento della Sezione Ordinaria dell’APSA alla Segreteria per l’Economia». Questa notizia aggiunge un nuovo elemento all’organizzazione interna della Segreteria, un “ufficio” specificamente incaricato di portare avanti i cambiamenti proposti.

Al giorno d’oggi, quindi, pare che la Segreteria per l’Economia si strutturerà in due Sezioni, una di controllo e vigilanza, e l’altra amministrativa, più un ufficio. Secondo notizie date in un bollettino della Segreteria stessa pubblicato a fine settembre, <sup>25</sup> la divisione dei compiti all’interno delle competenze della Segreteria rimarrebbe più o meno così:

- La Sezione di Controllo e Vigilanza
  - «- promuove l’attuazione delle politiche, dei sistemi e delle procedure di gestione economica;
  - revisiona e approva i bilanci preventivi e consuntivi delle Amministrazioni e li consolida;
  - controlla le operazioni delle Amministrazioni attraverso l’analisi dei risultati».
- La Sezione amministrativa
  - «- gestisce e supervisiona l’amministrazione degli immobili;
  - implementa le procedure di appalto e di acquisto;
  - amministra i sistemi e le procedure di gestione del personale;

<sup>23</sup> <http://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2014/05/27/0387/00874.html>.

<sup>24</sup> Così lo spiega nel suo sito internet istituzionale: [www.ior.va/it-it/cosèloior.aspx](http://www.ior.va/it-it/cosèloior.aspx).

<sup>25</sup> Cfr. SEGRETERIA PER L’ECONOMIA, *Bollettino*, 26 settembre 2014 (n. 3), p. 1.

- assiste il Fondo Pensioni e il FAS [Fondo di Assistenza Sanitaria]».
- L'Ufficio del Prefetto
  - «- assiste il Cardinale Prefetto nell'amministrazione e nella supervisione della Segreteria;
  - sviluppa le nuove politiche e le procedure per la valutazione del Prefetto e del Consiglio per l'economia e controlla l'attuazione di esse da parte di ogni Sezione ed ente menzionato negli Statuti della SPE [Segreteria per l'Economia];
  - assiste il Segretario di ogni Sezione nello svolgimento delle proprie responsabilità;
  - sovrintende i processi di assunzione dello staff, la gestione dei dipendenti e le loro prestazioni nella Segreteria;
  - fornisce un supporto amministrativo agli uffici della Segreteria».
  - Comprende inoltre «l'Area di Project Management, che gestisce le attività progettuali della Segreteria, e il suo organico è principalmente costituito da personale distaccato della Curia e da consulenti/collaboratori esterni con incarichi temporanei».

Nella stessa conferenza stampa, prospettando il futuro dello IOR, il Cardinale Pell ha annunciato «un nuovo e centrale Vatican Asset Management (VAM), al fine di superare la duplicazione degli sforzi in questo campo tra le istituzioni Vaticane». Non ci sono altre notizie su questo nuovo istituto che pare profilarsi come un organo consultivo per garantire il coordinamento dell'amministrazione dei diversi beni patrimoniali, finanziari ed economici. Per il momento non è dato sapere altro su questo particolare.

Infine, il citato Bollettino della Segreteria per l'Economia del 26 settembre 2014 (n. 3) annunciava anche una "nuova Tesoreria centrale", anche se non spiegava se si trattasse di un nuovo ufficio della Curia, di una trasformazione di qualche ufficio già esistente, oppure di un ufficio interno alla Segreteria stessa.<sup>26</sup> A dicembre del 2014, non risulta la costituzione dell'ufficio, ma nel nuovo *Bollettino* del 12 dicembre viene riportato quanto segue: «Il Consiglio per l'Economia ha presentato al Santo Padre e al Consiglio dei Cardinali le sue raccomandazioni per il rafforzamento del ruolo e della *governance* dell'APSA, focalizzandola come Tesoreria Centrale della Santa Sede e dello Stato della Città del Vaticano».<sup>27</sup> Pare, quindi, che la nuova Tesoreria risulti da una trasformazione ulteriore dell'APSA che, come dicevo, per il momento non è stata ancora definita.

<sup>26</sup> «All'inizio di questo mese, nella riunione del Consiglio per l'Economia, è stato costituito un gruppo di lavoro finalizzato alla realizzazione di una nuova Tesoreria Centrale. Il Consiglio per l'Economia si è impegnato a concludere il lavoro per la fine del 2014» (SEGRETARIA PER L'ECONOMIA, *Bollettino*, 26 settembre 2014 (n. 3), p. 2).

<sup>27</sup> SEGRETARIA PER L'ECONOMIA, *Bollettino*, 12 dicembre 2014 (n. 5), p. 2.

#### 4. NUOVI RAPPORTI TRA ORDINAMENTO CANONICO E LEGISLAZIONE DELLO STATO DELLA CITTÀ DEL VATICANO

Dal punto di vista giuridico, la riorganizzazione prospettata e parzialmente attuata nel senso finora descritto pone una questione di “fonti” tra l’ordinamento canonico e quello dello Stato Vaticano. Come abbiamo più volte ribadito, la riforma curiale in materia di organizzazione economica e finanziaria coinvolge anche la Città del Vaticano, richiamandosi implicitamente all’art. 3.1 della Legge fondamentale dello Stato,<sup>28</sup> che stabilisce che il potere legislativo è esercitato da una Commissione apposita, «salvi i casi che il Sommo Pontefice intenda riservare a Se stesso», e alla Legge n. II sulle fonti del diritto<sup>29</sup> che al suo primo articolo stabilisce come fonti principali dello Stato «le leggi emanate per la Città del Vaticano dal Sommo Pontefice o da altra autorità da lui delegata».

Ma dalla Legge n. CXXVII del 30 dicembre 2010 emanata dalla Pontificia Commissione per lo Stato della Città del Vaticano per la prevenzione ed il contrasto del riciclaggio dei proventi di attività criminose e del finanziamento del terrorismo, per volontà espressa del legislatore, alcune norme “civili” vaticane entrano anche a far parte dell’ordinamento canonico. In effetti, lo stesso giorno della promulgazione della Legge vaticana è stata pubblicata anche una Lettera Apostolica in forma di “motu proprio”<sup>30</sup> nella quale Benedetto XVI, oltre ad istituire l’Autorità di Informazione Finanziaria (AIF), stabiliva che «la suddetta Legge dello Stato della Città del Vaticano e le sue future modificazioni abbiano vigenza anche per i Dicasteri della Curia Romana e per tutti gli Organismi ed Enti dipendenti dalla Santa Sede». Questa innovazione nelle fonti di produzione normativa sembra essere una conseguenza della firma dell’accordo monetario con l’Unione Europea<sup>31</sup> per rinnovare quello che era stato firmato dieci anni prima con l’Italia, per conto della stessa Unione,<sup>32</sup> in occasione del lancio dell’euro.

In questo caso, la legislazione di questo Stato peculiare, lo Stato della Città del Vaticano, strumentale se si vuole alla esistenza e alla sovranità della Santa Sede, modifica l’ordinamento della Chiesa; e non soltanto per un atto isolato, bensì con la previsione che ciò avvenga per tutte le «future modificazioni», dando così origine ad un nuovo “centro” di produzione di norme canoniche.

<sup>28</sup> 26 novembre 2000, «AAS Suppl.» 71 (2000) 75-83.

<sup>29</sup> 7 giugno 1929, «AAS Suppl.» 1 (1929) 5-13.

<sup>30</sup> «AAS» 103 (2011) 7-8.

<sup>31</sup> Cfr. *Convenzione Monetaria tra l’Unione Europea e lo Stato della Città del Vaticano*, del 17 dicembre 2009, «AAS» 102 (2010) 60-65.

<sup>32</sup> Cfr. *Convenzione monetaria tra la Repubblica Italiana, per conto della Comunità Europea, e lo Stato delle Città del Vaticano e per esso la Santa Sede*, del 29 dicembre 2000, «Gazzetta ufficiale delle Comunità europee» 25.10.2001, C/299.

## 5. GESTIONE, CONTROLLO E VIGILANZA

Nei documenti destinati alla ristrutturazione dell'area economica e finanziaria della Curia Romana compaiono spesso i termini "gestione", "controllo" e "vigilanza". Questi termini non sono definiti da nessuna norma, ma la loro più precisa identificazione potrebbe aiutare a comprendere meglio i contorni giuridici e le concrete responsabilità che ciascuno di essi comporta.<sup>33</sup>

Rifacendosi ad una semplice lettura dei termini stessi nei testi legali, l'impressione è che la gestione riguardi i compiti di amministrazione in senso proprio e le attività che servono a portarla a termine e a "muovere" gli "assets": acquisti, investimenti, pagamenti, ecc. Il controllo sembrerebbe riferirsi alla possibilità di essere costantemente informati e di intervenire su un concreto patrimonio: sarebbe la posizione "tipica legale" dell'amministratore di beni ecclesiastici che può controllare il patrimonio che gli è stato affidato. Infine, la vigilanza dovrebbe riguardare la capacità di prendere conoscenza e di indirizzare gli interventi che vengono posti nei confronti di un determinato patrimonio dal di fuori dei compiti amministrativi sul patrimonio stesso.<sup>34</sup>

Dal punto di vista giuridico, della responsabilità dei soggetti nello svolgimento dei diversi ruoli relativi a un patrimonio, in estrema sintesi potrebbe dirsi che il gestore risponde per la realizzazione dei singoli atti, chi controlla risponde anche per gli atti di "indirizzo", di "governo", di assegnazione delle risorse, di organizzazione interna, ecc. E dato il compito di controllo affidatogli dall'ordinamento risponde anche per le conseguenze degli interventi gestionali che fanno capo al suo controllo. Chi svolge funzioni di vigilanza, invece, viene informato periodicamente sull'andamento della gestione e dell'amministrazione e ha la possibilità di indirizzare il controllo sulla gestione, di prevenire interventi imprudenti, ecc., ma non può partecipare alla gestione stessa o all'amministrazione.<sup>35</sup> Soltanto in casi eccezionali, previsti

<sup>33</sup> Abbiamo abbozzato la questione nei confronti della responsabilità del vescovo diocesano nell'amministrazione del patrimonio della sua diocesi e nella vigilanza su quelli delle persone giuridiche pubbliche a lui soggette in J. MIÑAMBRES, *La responsabilità nella gestione dei beni ecclesiastici dell'ente diocesi*, in *Enti ecclesiastici e controllo dello Stato. Studi sull'Istruzione CEI in materia amministrativa*, a cura di J.I. Arrieta, Venezia 2007, p. 71-86.

<sup>34</sup> Queste distinzioni non sono molto presenti nella dottrina canonica, anzi è frequente usare i termini "controllo" e "vigilanza" quasi come sinonimi: cfr. tra gli ultimi, U RHODE, *Control amministrativo*, in J. Otaduy, A. Viana, J. Sedano (coords.), *Diccionario general de Derecho canónico (DGDC)*, II, Pamplona 2012, p. 710-713; F. FABENE, *Vigilancia (derecho y deber de)*, *ibid.*, VII, p. 902-905.

<sup>35</sup> Gli amministrativisti distinguono anche fra la «vigilanza spettante al titolare di un ufficio su altri uffici, normalmente al primo subordinati» e la «vigilanza su enti (categorie di enti), per i quali non si può spesso parlare di una reale subordinazione» (S. VALENTINI, Vi-

dalla legge, può intervenire mediante l'esonero dall'incarico di qualche amministratore, o mediante la supplenza della negligenza di qualcun altro. Ma la vigilanza non può mai diventare gestione.

Nei nuovi "organismi" della Curia Romana, soprattutto nella Segreteria per l'Economia, l'assegnazione dei ruoli non pare rispettare sempre la distinzione di compiti e di responsabilità tra chi gestisce e chi deve vigilare. Il modo stesso di descrivere le future competenze da parte della Segreteria nel suo Bollettino lascia intendere che il dicastero, ad esempio, "gestisce e supervisiona l'amministrazione degli immobili", ma anche "controlla le operazioni delle Amministrazioni attraverso l'analisi dei risultati" e ha una Sezione di Controllo e Vigilanza. In realtà, tralasciando adesso la questione della designazione dei compiti e la possibile identificazione tra controllo e vigilanza, pare che la nuova Segreteria si ponga allo stesso tempo come gestore e come esercente funzioni di vigilanza sulla gestione. Ora, principio di buon senso nella gestione dei patrimoni è che chi gestisce venga controllato da qualcuno che non partecipa alla gestione. Altrimenti, se chi vigila partecipa alla gestione del patrimonio sul quale deve vigilare, la struttura appare viziata da conflitto di interesse, se così lo si vuole chiamare, e soprattutto il vigilante si prende la responsabilità della gestione, perché in fondo dipende da lui. E se la Segreteria per l'Economia fa riferimento direttamente al Santo Padre<sup>36</sup> si potrebbe concludere che il Romano Pontefice in persona, l'ufficio di Romano Pontefice, debba rispondere per gli atti di gestione sul patrimonio della Santa Sede.

Lo sviluppo normativo statutario demandato dal motu proprio offrirà l'occasione per definire meglio i ruoli di ciascun organo e forse anche per individuare le funzioni di "indirizzo", di "gestione", di "controllo" e di "vigilanza" e pensare al modo migliore di distribuirle all'interno dell'organizzazione curiale, in modo da garantire il miglior uso delle risorse, ma anche la possibilità di svolgimento imparziale dei ruoli di vigilanza e l'assunzione delle responsabilità da parte dell'organo che esercita ciascun compito.

## 6. COORDINAMENTO DELL'ATTIVITÀ DEI DICASTERI

La cost. ap. *Pastor bonus*, all'art. 41 § 1, affida alla Prima Sezione della Segreteria di Stato il ruolo di coordinare i lavori tra i dicasteri della Curia, senza pregiudizio della loro autonomia. Per il contesto della norma, si desume che il legislatore stava pensando soprattutto al coordinamento dei "lavori" appunto, cioè delle singole questioni che sono sottoposte agli organi vicari

*gilanza (diritto amministrativo)*, in *Enciclopedia del diritto*, XLVI, Milano 1993, p. 703). In questo senso si pensi alla "vigilanza" delle *Authorities* sulle attività loro sottoposte, nell'ambito del nostro studio, l'Autorità di Informazione Finanziaria.

<sup>36</sup> «Risponde direttamente al Santo Padre» (PAPA FRANCESCO, m.p. "*Fidelis dispensator et prudens*", n. 5).

che compongono la Curia. Non si fa riferimento ad alcun compito di “coordinare” la gestione delle risorse. E difatti, gli art. 174 e 178 PB, riguardanti le funzioni della Sezione Ordinaria dell’Amministrazione del Patrimonio della Sede Apostolica e quelle della Prefettura degli Affari Economici, sembrerebbero delineare una struttura di gestione molto autonoma per ciascuno degli enti della Curia e, in generale, della Santa Sede.

Per cause che sarebbe lungo esporre (dalla complessità crescente della vita finanziaria nelle società moderne alla difficoltà per venire a conoscenza di talune operazioni gestionali e finanziarie, da impegni internazionali assunti in trattati o accordi firmati anche dalla Santa Sede alla crisi economica e finanziaria che si protrae ormai dal 2008, ecc.), l’esperienza degli ultimi anni ha manifestato come un qualche coordinamento di indirizzo in materia economica e finanziaria possa tradursi in una migliore gestione delle risorse.

Il problema che si pone riguarda il “come”: come eseguire un coordinamento efficace senza intaccare l’autonomia degli enti coordinati? Nei confronti dell’uso delle risorse materiali pare che questa sia la domanda cui si tenta di rispondere con i cambiamenti in corso. Perciò pare opportuno non perdere di vista questa esigenza di coordinamento al momento di emettere un giudizio sulle nuove strutture dell’organizzazione economica della Curia. Dal punto di vista del legislatore, conviene non dimenticare le differenze riportate sopra tra gestione, controllo e vigilanza, per evitare di negare nei fatti l’autonomia dei diversi enti. Il coordinamento è principalmente un’attività e perciò dipenderà in buona misura dalle prassi instaurate nei diversi organi coinvolti. Tuttavia, l’organizzazione della Curia deve porsi in modo tale da favorirlo anche nella sfera economica e finanziaria.<sup>37</sup>

## CONCLUSIONI

1. I cambiamenti avvenuti nella organizzazione economica della Curia Romana riflettono simultaneamente la volontà di unificare il più possibile la gestione dei beni, sia di titolarità della Santa Sede e degli organismi che compongono la Curia o sono ad essa collegati, sia anche quelli che fanno riferimento diretto allo Stato della Città del Vaticano. Con questo indirizzo unificatore ci si ripropone di ottenere maggiore efficienza e più trasparenza nella gestione, e migliorare la possibilità e la capacità di vigilare sull’operato dei singoli enti.

2. Un nuovo modo di comprendere il rapporto tra Santa Sede, Curia romana e Stato vaticano sembra scaturire dal fatto che si affida allo Stato la

<sup>37</sup> Per alcuni aspetti delle ricadute organizzative e attuative del coordinamento, cfr. J. MIÑAMBRES, *Principi di organizzazione del governo patrimoniale delle entità ecclesiastiche*, in “*Recte sapere*”. Studi in onore di Giuseppe Dalla Torre, a cura di G. Boni, E. Camassa, P. Cavana, P. Lillo, V. Turchi, Torino 2014, vol. I, p. 454-466

competenza per emanare leggi in materie economiche e finanziarie con applicazione immediata anche nella Curia, nell'ordinamento canonico. Questa nuova impostazione dei rapporti tra le fonti potrebbe essere attuazione di un principio canonico riguardante i beni temporali che comporta l'asservimento delle risorse e delle attività gestionali ai fini istituzionali della Chiesa, in modo che soltanto è legittimo adoperare tali beni in quanto non sia possibile adempiere la missione affidata da Cristo senza di essi. Questo principio porta, in generale, a relegare ad una considerazione strumentale tutto quello che riguarda la gestione dei beni. E visto che la Santa Sede è dotata dello "strumento" Stato vaticano, affidare ad esso la legislazione sulla gestione dei beni temporali potrebbe essere interpretato come una manifestazione della strumentalità dei beni stessi.

3. I maggiori controlli e le diverse istanze cui viene affidata la "vigilanza" sulla gestione dei beni della Santa Sede (Consiglio per l'Economia, Segreteria per l'Economia, AIF, ecc.) potrebbero portare ad una maggiore responsabilità del Romano Pontefice stesso nella gestione dei beni della Santa Sede e, in qualche caso, anche dei beni ecclesiastici in generale. Il maggiore controllo e vigilanza esercitato da istanze vicarie (il Consiglio, la Segreteria e il Revisore) o indipendenti (AIF) potrebbe essere fatto risalire alla responsabilità del Pontefice che nomina i membri di tali organismi, che può rimuoverli, e che viene da essi (almeno da quelli vicari) costantemente informato. Nel modo di impostare le responsabilità civili in alcuni ordinamenti, questo collegamento diretto tra gli organi della Curia e il Romano Pontefice potrebbe essere sufficiente per fondare la richiesta di indennizzi al Papa per tutti gli atti di gestione dei beni della Santa Sede. Il discorso potrebbe essere ampliato a tutti i beni ecclesiastici qualora si ritenesse che il controllo e la vigilanza sulle Congregazioni che devono "ordinare" tutto quello che riguarda l'amministrazione dei beni temporali della Chiesa possa dare titolo per chiedere direttamente alla Santa Sede quanto dovuto da qualsiasi ente ecclesiastico. In fase di redazione degli Statuti sarà utile tenere presenti questi problemi eventuali che potrebbero porsi in alcuni ordinamenti.<sup>38</sup>

4. Il compito di coordinamento tra i diversi dicasteri della Curia era affidato dalla *Pastor bonus* alla Prima Sezione della Segreteria di Stato (cfr. art. 41). La descrizione normativa della nuova Segreteria per l'Economia, che

<sup>38</sup> A volte, la definizione stessa degli strumenti adoperati deve essere accurata in questo senso. Quando, ad esempio, si definisce il contenuto del "bilancio consolidato" in funzione di controllo da parte della Segreteria per l'Economia, esiste il rischio reale che la Segreteria sia chiamata in causa per risarcire i debiti delle entità controllate. E se viene chiamata in causa la Segreteria, ci vuole poco per rifarsi anche all'ufficio del Romano Pontefice direttamente.

da una parte è un dicastero,<sup>39</sup> ma dall'altra risponde direttamente al Santo Padre,<sup>40</sup> potrebbe dare origine a difficoltà appunto di coordinamento. Lo stesso genere di difficoltà di coordinamento si potrebbe porre con gli altri nuovi organi, e non soltanto nei confronti della Segreteria di Stato ma anche nel rapporto con altri dicasteri già esistenti come l'Amministrazione del Patrimonio della Sede Apostolica o la Prefettura degli Affari Economici. Tutto fa supporre che nella nuova struttura curiale queste difficoltà "prospettate" saranno affrontate e, per quanto possibile, risolte.

<sup>39</sup> Cfr. PAPA FRANCESCO, m.p. "*Fidelis dispensator et prudens*", n. 4.

<sup>40</sup> Cfr. PAPA FRANCESCO, m.p. "*Fidelis dispensator et prudens*", n. 5.

## RASSEGNA DI BIBLIOGRAFIA

### Recensioni

---

JUAN IGNACIO BAÑARES, JORDI BOSCH (a cura di), *La formación de la voluntad matrimonial: anomalías, patologías y normalidad. Actas del x Simposio Internacional del Instituto Martín de Azpilcueta*, Pamplona, EUNSA, 2014, pp. 342.

QUESTO libro raccoglie gli atti del x Simposio Internazionale dell'Istituto Martín de Azpilcueta tenutosi a Pamplona nel novembre del 2012 nel quale è stata affrontata, da un punto di vista multidisciplinare, la questione attinente la formazione del consenso matrimoniale e le possibili anomalie o patologie psicologiche che potrebbero condizionarne la sua attuazione.

L'opera è suddivisa in quattro parti in cui sono raccolte le relazioni di autorevoli canonisti, antropologi, psichiatri e psicologi, anche di fama internazionale.

Nella prima parte dal titolo "La normalidad posible", troviamo le relazioni della Prof.ssa María Blanco, Docente presso la Facoltà di Diritto dell'Università di Navarra, del Prof. Héctor Franceschi, Docente presso la Facoltà di Diritto Canonico dell'Università della Santa Croce in Roma, e dello Psicologo clinico Dott. Antonio Carlos Martín, Perito del Tribunale della Rota, Nunziatura Apostolica in Madrid.

Il contributo della Prof.ssa María Blanco mette in luce la necessità di un'analisi sul matrimonio tenendo con-

to di una triplice prospettiva: sociologica, ontologica e giuridica. La Prof.ssa Blanco si sofferma sulla complementarietà del vincolo coniugale che ha come assunto principale il rapporto tra un uomo ed una donna, i quali reciprocamente si danno e si ricevono come marito e moglie attraverso un atto proprio, personale ed insostituibile. Questa naturale complementarietà tra uomo e donna, si traduce in quell'atto personalissimo della volontà, ovvero il consenso matrimoniale. *L'inclinatio naturalis* al matrimonio, non può essere quindi considerata un 'prodotto' culturale, sociologico o ancor più, soggettivo, poichè è un vincolo di Diritto naturale, che genera un legame giuridico con ricadute in una dimensione socialmente rilevante.

Nella relazione del Prof. Franceschi, sulla capacità consensuale ex can. 1095 CIC '83, il lettore potrà ripercorrere la genesi e l'evoluzione storica del canone suddetto. L'autorevole Professore ricorda che, se pur il canone costituisce una novità nella legislazione ecclesiastica vigente, tuttavia esso trova la sua ragion d'essere nell'evolversi del sistema matrimoniale fin dal suo esordio. Nel paragrafo conclusivo il Prof. Franceschi, prende in considerazione la possibilità di modificare il canone mettendone il risalto la relazione tra il n. 2 e il n. 3 così da poter esprimere in modo più chiaro, la relazione sussistente tra discrezione di giudizio e incapacità ad assumere gli

obblighi essenziali del matrimonio, come elementi di un'unica incapacità consensuale.

Conclude questa prima sezione del testo, il contributo di carattere psicologico del Dott. Antonio Carlos Martin, il quale analizza i concetti di anomalia e patologia in rapporto all'assunzione degli impegni matrimoniali.

La seconda parte del testo dal titolo "El Proceso de noviazgo", raccoglie i contributi del Rev.mo Pedro Antonio Moreno, Giudice del Tribunale della Rota della Nunziatura Apostolica in Madrid, del Rev.mo Julian Ros, Vicario Giudiziale della Diocesi di Albacete, del Prof. Adrián Cano, Dipartimento di Psicologia Medica dell'Università di Navarra, e del Prof. Juan Ignacio Bañares della Facoltà di Diritto Canonico dell'Università di Navarra, ed un contributo di compartecipazione dei Proff. Jokin de Irala, Alfonso Osorio e Carlos Beltramo dell'Università di Navarra.

La relazione del Giudice Moreno, rifacendosi al Magistero e alla normativa canonica vigente, affronta la questione alquanto delicata della formazione dei fedeli al matrimonio che si declina in tre tappe: preparazione remota, prossima ed immediata. Nella prima fase protagonisti di questa preparazione sono gli stessi genitori, i quali tenendo conto delle reali inclinazioni dei propri figli, devono dedicare particolare cura ad un'educazione affettivo-sessuale che dovrà essere integrata nel processo di catechesi e nei programmi delle scuole cattoliche.

Il fidanzamento, invece, è il centro della seconda tappa di preparazione al matrimonio, un periodo propizio durante il quale i fidanzati devono maturare la consapevolezza della scelta matrimoniale e in particolar modo della

comparte che diverrà poi il compagno/a di tutta una vita. La tappa immediata è quella che precede la celebrazione del rito nuziale; uno degli strumenti principali di questo momento, è il corso prematrimoniale nel quale le coppie approfondiranno l'importanza dell'amore coniugale nella relazione interpersonale, il mistero di Cristo e la Chiesa che si attualizza anche nel matrimonio, la Chiesa domestica nella quale si realizza la spiritualità familiare.

La relazione del Rev.mo Vicario Giudiziale Julián Ros, prende in considerazione i casi in cui la celebrazione possa essere proibita ai fidanzati, a norma del can. 1077, § 1 CIC '83, qualora sussistessero gravi cause come per es. il rischio di scandalo nei fedeli, l'esistenza di una promessa di matrimonio ad un'altra persona o l'ignoranza della dottrina cristiana. L'intervento del Dott. Adrián Cano mette in luce, brevemente, i disordini di carattere psicologico che possono alterare la capacità di prestare un valido consenso matrimoniale e tra questi cita, come particolarmente influenti, le neurosi e le psicosi, con particolare attenzione alla maturità affettiva che se non adeguatamente sviluppata nei contraenti, può generare una vera incapacità di discernere e/o di assumere i doveri coniugali.

Di particolare importanza, per l'attenzione posta alla questione, è la relazione del Prof. Bañares il quale focalizza il rapporto intercorrente tra la dimensione giuridica e la dimensione pastorale del matrimonio, come se fossero, per qualcuno, due dimensioni diverse del matrimonio; invero Bañares, prendendo come riferimento l'Allocuzione del Romano Pontefice alla Rota Romana dell'anno 2011, indica come radice del problema la tendenza positivista nel considerare come maggiormente rile-

vante la dimensione tipicamente pastorale a scapito di quella giuridica, dando così adito ad un minor interesse o meglio attenzione a tutto ciò che concerne le attività giuridiche che precedono il matrimonio.

Chiude questa seconda parte dell'opera un contributo in cui il lettore potrà riflettere sui concetti di amicizia, amore e innamoramento e capacità di un uomo e di una donna di instaurare una relazione psicosessuale che sta alla base di una corretta integrazione interpersonale nella vita coniugale.

La terza parte invece, con i contributi del Rev.mo Carlos Morán, Decano del Tribunale della Rota Romana della Nunziatura Apostolica di Madrid e della Dott.ssa Clara de Centra, Perito del Tribunale della Rota della Nunziatura Apostolica di Madrid, si addentra in questioni prettamente processuali nei casi di incapacità del consenso, con una particolare attenzione ai "mezzi di prova", soprattutto alla necessità della prova peritale per una valutazione oggettiva della sussistenza di un'anomalia o patologia di natura psicologica nel contraente.

Di seguito viene proposto un notevole contributo del Prof. Javier Escrivá, sulla mediazione familiare come strumento per ricucire i legami di coppia che hanno subito i colpi di una crisi. Docente presso l'Università di Valencia e l'Istituto di Scienze per la Famiglia dell'Università di Navarra.

Anche l'ultima parte dell'opera può dirsi una miscellanea di contributi multidisciplinari, giuridico-processuale e psicologico. Nell'ordine ricordiamo la Dott.ssa Laura Armentia, Difensore del vincolo del Tribunale della Rota, Nunziatura Apostolica di Madrid, la Dott.ssa Clara Cendra, Perito del Tribunale della

Rota, Nunziatura Apostolica di Madrid, José Tomás Martín de Agar, Giudice del Tribunale di Appello del Vicariato di Roma.

Le questioni di ambito giuridico-processuale sono affrontate dalla Dott.ssa Armentia nel suo contributo sulla figura del Difensore del Vincolo nelle cause di nullità ex can. 1095, e sulla sua particolare responsabilità nel segnalare la perizia qualora mostrasse dissonanze con la visione antropologica cristiana relativa al concetto di normalità dei contraenti. La figura del Perito risulta, quindi essenziale nei casi di incapacità e nella relazione seguente, della Dott.ssa de Centra, vengono messi in luce gli elementi indispensabili per poter effettuare una perizia sugli atti (situazione familiare, eventuali disturbi di personalità, informazioni sia dirette sia indirette sulla biografia del periziando); a seguire il Giudice Martín de Agar analizza quali possono essere le difficoltà legate nella valutazione di una possibile incapacità solo sulla base della perizia sugli atti e quale il grado oggettivo di certezza morale che ne consegue.

Si può concludere affermando che la presente opera offre un interessante contributo su un argomento che trova ampio spazio soprattutto in ambito forense; la chiarezza d'esposizione ne consente l'uso anche agli studenti delle Facoltà di Diritto Canonico. Si apprezza lo sforzo di aver raccolto tutti gli atti del Simposio in un unico testo così da facilitarne la consultazione, tuttavia sarebbe stato più opportuno redigere le quattro sezioni dell'opera per ambiti disciplinari, questo per facilitarne la lettura e una linearità degli argomenti.

SILVIA FRISULLI

GIUSEPPE DALLA TORRE, CARLO GULLO, GERALDINA BONI (a cura di), “*Veritas non auctoritas facit legem*”. *Studi di Diritto matrimoniale in onore di Piero Antonio Bonnet*, Città del Vaticano, Studi Giuridici XCIX, Libreria Editrice Vaticana, 2012, pp. 520.

L’OPERA che presentiamo costituisce un meritato omaggio alla carriera scientifica del Professore Piero Antonio Bonnet, Ordinario di Diritto ecclesiastico all’Università degli Studi di Teramo, uno dei giuristi contemporanei di obbligato riferimento nelle discipline del Diritto ecclesiastico nonché del Diritto canonico matrimoniale, specialità alla quale ha dedicato notevoli sforzi. Bonnet è stato uno degli eredi della scuola laica romana di Diritto canonico, fiorente a partire dagli anni Trenta del Novecento, e per tutta la seconda metà del secolo. Una scuola a cui si devono importanti lavori che hanno contribuito a stabilire i capisaldi della scienza e della giurisprudenza canonica contemporanea.

Il volume si apre con la presentazione dei curatori – Giuseppe dalla Torre, Carlo Gullo e Geraldina Boni – ed il Curriculum Vitae seguito dall’elenco delle pubblicazioni – più di centocinquanta – del Prof. Bonnet, dai quali si deduce l’ampiezza della sua traccia scientifica. L’insieme dell’opera si compone di ben trentatré contributi di giuristi tra i più prestigiosi nell’ambito del Diritto matrimoniale canonico. Tutti i contributi, come si può leggere nel sottotitolo dell’opera, s’inquadrano nell’ambito del Diritto matrimoniale, sia civile che canonico, non solo con riferimenti sostanziali ma anche processuali e storici. Anche se nel libro sono presentati secondo l’ordine

alfabetico degli autori, ci permettiamo di recensire i saggi secondo la loro tematica.

Un primo gruppo di scritti fa riferimento alla sostanza dell’istituto matrimoniale e all’antropologia e la teologia che soggiace ad esso: tra questi troviamo gli scritti di R. Bertolino, Emerito di Diritto canonico presso l’Università di Torino (*Tra folclore e convinzione: esiste ancora il matrimonio?*), che offre una riflessione interrogandosi sul presente ed il futuro dell’istituto matrimoniale in tempi in cui la flessibilità e la fattualità sembrano sovrapporsi alla rigidità di certe forme giuridiche. Da parte sua, G. Boni, Professore ordinario di Diritto canonico e Storia del Diritto canonico presso l’Università di Bologna tratta del *matrimonio tra pluralismo culturale e “veritas” del diritto divino*, sottolineando la legittima varietà e pluralismo esistente all’interno della Chiesa universale, il cui diritto matrimoniale deve essere capace di accogliere le diverse sensibilità e culture. Anche G. Ghirlanda, Professore emerito della Pontificia Università Gregoriana offre un suo contributo, sull’amore coniugale ed il suo ruolo nel matrimonio canonico (*L’amore coniugale dono dello Spirito e ministero della Chiesa*). F. Salerno, Segretario emerito del Supremo Tribunale della Segnatura Apostolica, riflette su *La sacramentalità del matrimonio nei discorsi di Giovanni Paolo II alla Rota Romana*; come si sa, gli approfondimenti fatti da questo Papa soprattutto nei discorsi degli anni 2001 e 2003 sono stati la chiave di volta per interpretare la natura e rilevanza giuridica del fatto sacramentale nel matrimonio dei cristiani. Ch.J. Scicluna, attuale Vescovo Ausiliare dell’Arcidiocesi di Malta, si occupa della *definizione essenziale del matrimonio: una questione sempre attuale*, mentre M.

Tedeschi, Ordinario di Diritto canonico e Diritto ecclesiastico presso l'Università Federico II di Napoli, offre una sua riflessione *Sulla natura del matrimonio canonico. La "copulatheoria"*. Infine completa questo primo gruppo di contributi G. Dalla Torre, Professore ordinario di Diritto canonico e Diritto ecclesiastico presso la Libera Università Maria SS. Assunta di Roma (*"Veritas non auctoritas facit matrimonium"*), saggio che dà il titolo al volume, nel quale riflette sulla verità naturale e culturale del matrimonio.

Un secondo gruppo di scritti riguarda il sistema di nullità del matrimonio canonico: V. De Paolis, Prefetto emerito della Prefettura degli Affari Economici della Santa Sede, riflette sul negozio giuridico matrimoniale ed il sistema di nullità considerato nel suo insieme (*La normativa sull'atto giuridico e il sistema delle nullità matrimoniali*), mentre del rapporto tra intelletto e volontà parla J.M. Serrano Ruíz, attuale Presidente della Corte di Appello dello Stato Città del Vaticano (*Intelletto e volontà nel consenso matrimoniale canonico*). Sono tre gli studi sull'incapacità: H. Franceschi, Professore ordinario di Diritto matrimoniale canonico presso la Pontificia Università della Santa Croce (*"Quaestiones disputatae" sul canone 1095*), il quale entra – con estrema sensibilità per offrire il necessario approfondimento antropologico – nelle questioni più discusse in ambito d'incapacità (tra cui spiccano, tra le altre, quella dell'immatunità psico-affettiva, del difetto di libertà interna e dell'incapacità relativa). L. Sabbarese, Ordinario di Diritto matrimoniale canonico presso la Pontificia Università Lateranense tratta delle *"Sententiae selectae" coram Bonnet in tema di incapacità*, mentre M. Tinti, Giudice del Tribunale Ecclesiastico Regionale Umbro, riflette

sull'*"Incapacità di assumere" e possibili capi di nullità dell'altra parte*. Di grande attualità è l'argomento scelto da A. Zanotti, Ordinario di Diritto canonico dell'Università di Bologna (*La pillola dell'oblio e i possibili riflessi di un suo utilizzo sul consenso matrimoniale canonico*). Infine A. Albisetti, Ordinario di Diritto canonico e Diritto ecclesiastico presso l'Università di Milano, tratta del matrimonio putativo (*Ripensando il matrimonio putativo*).

Molto più numerosi sono i saggi sul processo matrimoniale canonico, iniziando dallo studio del processo di redazione e approvazione dell'Istruzione *Dignitas connubii*, realizzato da P. Amenta, docente invitato presso le Pontificie Università Gregoriana e Urbaniana (*Annotazioni e riflessioni sull'iter di approvazione dell'Istruzione "Dignitas connubii"*). J. Llobell, Ordinario di Diritto processuale presso la Pontificia Università della Santa Croce tratta della non irrilevante questione della liceità della domanda di nullità presso i tribunali della Chiesa (*Sulla liceità della domanda di nullità matrimoniale*), prendendo come punto di partenza la verità sull'indissolubilità del vincolo coniugale ed il pericolo di cadere nel relativismo riguardo ad essa, sottolineando la realtà di tante situazioni eroiche di sposi abbandonati che restano fedeli nel convincimento della validità del loro matrimonio fallito. In effetti, il processo di nullità non è un rimedio pastorale per le situazioni irregolari, ma un mezzo di accertamento della verità quando vi sono dubbi sulla validità. Delle questioni riguardanti i tribunali competenti per conoscere le cause di nullità tratta P. Bellini, Professore emerito di Storia del Diritto canonico e Diritto canonico presso l'Università di Roma La Sapienza (*Sul processo di attrazione del*

matrimonio alla competenza istituzionale della Chiesa), mentre M. Rivella, attuale delegato ordinario dell'APSA (Amministrazione del Patrimonio della Sede Apostolica), si occupa del patrocinio presso i tribunali italiani con riferimento alle norme particolari sviluppate dalla Conferenza Episcopale (*Le "Norme" della Conferenza Episcopale Italiana sul regime amministrativo e le attività di patrocinio dei tribunali ecclesiastici*). Da parte sua J.I. Arrieta, Segretario del Pontificio Consiglio per i Testi Legislativi, affronta la questione dei rapporti di comunione tra i tribunali ecclesiastici (*Amministrazione della giustizia e comunione tra i tribunali della Chiesa*).

Il processo di nullità è strumento di giustizia nella Chiesa e conquista di civiltà e di rispetto della dignità della persona. In esso si cerca la verità, in modo che questa sia il punto centrale del processo ed in modo speciale dalla fase della prova. Così F. Falchi, Professore ordinario di Diritto canonico presso l'Università di Sassari, tratta sulla responsabilità di tutti i soggetti implicati nel processo, in particolare le parti (*Collaborazione e corresponsabilità delle parti nell'accertamento della verità nelle cause di nullità matrimoniale*). La funzione della prova ed il suo rapporto con la verità nei processi di nullità è trattata da M. Arroba Conde, Ordinario di Diritto processuale canonico presso la Pontificia Università Lateranense (*Funzione veritativa delle norme sulla prova*), mentre P. Bianchi, Vicario Giudiziale del Tribunale Ecclesiastico Regionale Lombardo, riflette sulla raccolta delle prove (*Dinamiche e attenzioni nel reperimento e nella raccolta delle prove nelle cause di nullità matrimoniale*) S. Berlingò, Ordinario di Diritto canonico presso l'Università di Messina, si occupa della cosiddetta "prova di coscienza" (*La*

*prova di coscienza nelle cause canoniche di nullità del matrimonio*). Infine R. Palombi, Avvocato della Rota Romana, parla sul *Valore probatorio dei mezzi di comunicazione elettronica nel processo matrimoniale canonico*. G.P. Montini, Promotore di Giustizia del Supremo Tribunale della Segnatura Apostolica, riflette sulla formula *solum Deum prae oculis habentes*, tuttora frequentemente utilizzata dai giudici nell'*incipit* della parte dispositiva delle sentenze canoniche, quale richiamo all'autorità divina e alla rettitudine del giudizio nell'applicazione del diritto della Chiesa ("*Solum Deum prae oculis habentes*". *Il significato di una formula*). Il Diritto della Chiesa ha circondato i processi canonici di precauzioni volte a garantire la retta amministrazione della giustizia. Tra queste garanzie non mancano quelle penali. Su questo argomento scrive D. Cito, Professore straordinario di Diritto penale presso la Pontificia Università della Santa Croce, riportando interessanti questioni che possono spuntare dall'istruttoria del processo di nullità (*Appunti su questioni penali nell'istruttoria matrimoniale*).

Non mancano diversi scritti sul pensiero di canonisti che con il loro lavoro di ricerca e le loro pubblicazioni hanno contribuito decisamente allo sviluppo della scienza matrimoniale canonica, iniziando dallo studio di J. Kowal, Decano della Facoltà di Diritto Canonico della Pontificia Università Gregoriana, su Tomás Sánchez ed in particolare sul fatto paradossale che la sua opera più conosciuta e utilizzata dai canonisti di tutti i tempi – *Disputationes de sancti matrimonii sacramento* – sia stata annoverata nell'*Index librorum prohibitorum* (*Tomás Sánchez: l'«Index» e l'attualità di una dottrina controversa*). Da parte sua P. Moneta, Professore ordinario di Diritto

to canonico presso l'Università di Pisa, dedica la sua attenzione al contributo di Padre Navarrete allo studio del matrimonio nella dottrina dell'ultimo concilio (*Il matrimonio dopo il Concilio Vaticano II nel pensiero di Urbano Navarrete*). R. Astorri, Professore ordinario di Storia e sistemi dei rapporti tra Stato e Chiesa presso l'Università Cattolica di Milano, parla infine del ruolo del canonista svizzero Eugenio Corecco nello studio del matrimonio canonico (*Il contributo di Eugenio Corecco alla riflessione sul matrimonio canonico. Dalla critica alla teologia post-tridentina all'approfondimento della natura sacramentale del matrimonio canonico*).

Tre sono i contributi riguardanti i rapporti interordinamentali, complessi e allo stesso tempo importanti in materia matrimoniale, poiché occorre non creare "schizofrenie" e visioni doppie quando si tratta di una sola realtà, che è naturale ma che allo stesso tempo ha una dimensione religiosa (sacra, e specificamente sacramentale per i cristiani). C. Cardia, Professore ordinario di Diritto ecclesiastico presso l'Università Roma Tre, scrive sul *Matrimonio concordatario. Nuovo equilibrio tra ordinamenti*, sottolineando l'interdipendenza e allo stesso tempo l'autonomia del matrimonio civile e quello canonico, e la necessità di mantenere un giusto equilibrio tra i due ordinamenti. Da parte sua, A.M. Punzi Nicolò, Professore ordinario di Diritto canonico presso l'Università Roma Tre, si occupa della rilevanza del matrimonio civile all'interno dell'ordinamento canonico (*Matrimonio civile e "matrimonium legitimum". Una prospettiva per il XXI secolo*). In terzo luogo, G.B. Varnier, Professore ordinario di Diritto ecclesiastico presso l'Università di Genova, offre alcune riflessioni sul *paradig-*

*ma matrimoniale dell'Occidente cristiano e le sfide della contemporaneità*, tracciando il percorso del matrimonio canonico in Italia dal Concordato del 1929 ai nostri giorni e delineando le nuove sfide culturali del matrimonio in Italia nell'epoca contemporanea.

Infine troviamo un saggio incentrato sulla realtà del diritto civile ed il suo trattamento dei rapporti coniugali. V. Marano, Professore ordinario di Diritto ecclesiastico presso l'Università di Foggia, focalizza la sua attenzione sulla questione delle coppie di fatto e la sua considerazione a livello internazionale nel Diritto dell'Unione Europea (*Le unioni di fatto secondo Bruxelles. Linee di tendenza e nodi irrisolti in alcuni recenti sviluppi dell'ordinamento comunitario*).

L'opera offre in sintesi una visione attuale e abbastanza completa dei problemi che riguardano il matrimonio, da diversi punti di vista, profili scientifici e prospettive, riprendendo non solo quella accademica ma anche gli aspetti pratici. Il suo carattere interdisciplinare rende utile questo lavoro scientifico sia per gli operatori del diritto canonico che per i docenti e studiosi di questa branca del diritto. Il volume costituisce il numero novanta nove della Collana Studi Giuridici, ottimamente curati dalla Libreria Editrice Vaticana.

MONTSERRAT GAS AIXENDRI

PÉTER ERDÖ, *Il peccato e il delitto. La relazione tra due concetti fondamentali alla luce del diritto canonico*, Milano, Giuffrè, 2014, pp. 144.

IL Cardinale Primate di Ungheria, Arcivescovo di Esztergom-Budapest e insigne cultore di diritto canonico, con peculiare competenza in campo storico, ha recentemente pubblicato, nella collana

“Monografie giuridiche” della Facoltà di diritto canonico della Pontificia Università della Santa Croce, uno studio sul rapporto fra i concetti di peccato e delitto. La scelta del tema nasce dalla convinzione che «il problema della relazione tra peccato e delitto nasconde la questione più profonda dei rapporti tra il diritto e la morale» (p. 2). Dal punto di vista metodologico, l'argomento è affrontato ripercorrendo lo sviluppo delle due nozioni nella storia della teologia cattolica e del diritto canonico (capitolo II), la loro definizione nel Codice del 1917 (capitolo III) e in quello vigente (capitolo IV). Seguono due approfondimenti, dedicati al ruolo e al senso dell'imputabilità nella nozione attuale di delitto (capitolo V) e alle ricorrenze del termine peccato al di fuori dell'ambito penale nel Codice del 1983 (capitolo VI). L'autore ritiene che la relazione tra peccato e diritto possa servire come esempio fondamentale non solo per chiarire il rapporto che intercorre fra il sistema normativo della morale e quello del diritto canonico, ma anche per approfondire il legame tra la moralità e l'ordinamento giuridico civile, così da promuovere l'osservanza del diritto nella società contemporanea. Di fronte all'elaborazione di teorie del diritto, tipiche dei secc. XIX e XX, che postulano un sistema normativo chiuso in se stesso e indipendente da qualsiasi riferimento morale, se non addirittura la possibilità di organizzare la convivenza sociale facendo a meno del diritto, Erdö ritiene che «se dietro le norme giuridiche non sta una osservanza spontanea, se il diritto non viene appoggiato da un consenso morale minimo, generalmente accettato, allora lo Stato può moltiplicare e complicare le proprie norme giuridiche cercando di proteggere una disposizione giuridica con l'altra» (p. 1),

senza però raggiungere l'obiettivo che si prefigge, bensì accrescendo il rischio dell'anarchia.

Dall'ampia trattazione storica emerge come gli autori antichi non distinguano con nettezza la sfera del diritto da quella della morale: sintomatico è l'uso, testimoniato per esempio in Isidoro di Siviglia, del termine *peccatum* quale sinonimo di *crimen*. Bisogna attendere la fine del sec. XII, perché lo sviluppo della disciplina penitenziale e la coltivazione scientifica del diritto canonico portino, all'interno delle collezioni canoniche, a trattare in un libro il diritto penale e il delitto, e in un altro le questioni relative al peccato, alla confessione sacramentale e alla penitenza. Quest'ultima si stacca così gradualmente dalla pena ecclesiastica, nel senso che la potestà punitiva resta in capo all'autorità ecclesiastica nelle cause appartenenti alla giurisdizione della Chiesa, mentre l'attività dei sacerdoti confessori si svolge al di fuori dell'ambito del diritto penale in senso stretto. Nell'età moderna, contribuisce non poco a segnare la differenza tra peccato e delitto l'adozione della distinzione tra foro interno ed esterno. Non tutti i peccati, infatti, vengono puniti nel foro esterno, ma solo quelli che sono sanzionati con una pena espressamente prevista dalla legge per una fattispecie delittuosa. Il giuseppinismo e il positivismo pongono il problema della competenza della Chiesa in materia penale e della separazione fra sistema canonico e sistema civile. Al presente, la distinzione concettuale e disciplinare fra morale e diritto, ormai pacificamente acquisita, non esclude la rilevanza della morale nella determinazione dei principi giuridici. Peccato e delitto sono atti che violano sistemi normativi diversi, ma tra di loro non indipendenti: secon-

do il Magistero ecclesiastico, la legge morale naturale costituisce non solo il fondamento del sistema delle norme morali, ma anche la base irrinunciabile della società umana e il sostrato del sistema delle leggi dello Stato.

Appurato che, secondo la definizione contenuta nel can. 2195, il Codice del 1917 intende il *delitto* come violazione esterna di una legge, Erdö si chiede se tale concetto si applichi in maniera immutata anche nel Codice vigente. La risposta è dubitativa, e in sostanza negativa, a partire dalla considerazione del can. 1399, che consente la punizione con giusta pena di una violazione esterna di una legge, a cui non è correlata una sanzione, qualora lo esiga la particolare gravità della violazione e urga la necessità di prevenire o riparare gli scandali. Nel contempo, non sembra necessario che a ogni delitto canonico corrisponda un peccato grave. In conclusione, il fondamento teologico del diritto canonico postula la radicale inseparabilità delle nozioni di peccato e di delitto, pur nella distinzione fra morale e diritto. «La punibilità dei peccati gravi e pericolosi è altrettanto importante della necessità di evitare la punizione degli innocenti o la possibilità della remissione o dell'attenuazione della pena canonica» (p. 128). In questo senso, il riferimento alla legge divina, posto alla base del can. 1399, esprime l'irrinunciabile esigenza di una legalità di livello superiore rispetto a una mera legalità formale di stampo giuspositivista. Così si manifesta, secondo l'autore, la convinzione che solo il riferimento a Dio creatore dia fondamento all'uguaglianza di tutti davanti alla legge, al riconoscimento dell'inviolabilità della dignità umana e alla consapevolezza che l'essere umano è pienamente responsabile dei suoi atti.

La monografia, assai documentata soprattutto dal punto di vista storico e ben articolata nel suo sviluppo, è di grande interesse non solo per i cultori del diritto penale canonico. La qualità dell'opera e il prestigio della collana avrebbero richiesto una rilettura più accurata delle bozze, per porre rimedio alle numerose mende tipografiche.

MAURO RIVELLA

JAVIER MARTÍNEZ-TORRÓN, SILVIA MESEGUER VELASCO, RAFAEL PALOMINO LOZANO (eds.), *Religión, matrimonio y Derecho ante el Siglo XXI. Estudios en homenaje al Profesor Rafael Navarro-Valls*, 2 volumi, Madrid, Editorial Iustel, 2013, pp. 3770.

L'OPERA che si presenta è il volume-omaggio alla carriera scientifica del Professore Rafael Navarro-Valls, Ordinario di Diritto Canonico e di Diritto ecclesiastico dell'Universidad Complutense de Madrid, uno dei giuristi contemporanei di obbligato riferimento nella cultura giuridica spagnola ed internazionale nella sua specialità. Il suo percorso accademico ha segnato peraltro gli ultimi decenni della dottrina giuridica spagnola in modo speciale nelle aree del diritto matrimoniale e nella regolamentazione giuridica del fatto religioso. Il doppio volume contiene 168 saggi di circa 200 accademici di prestigio della Spagna e anche di ambito internazionale. Il numero e la qualità degli autori che hanno contribuito a quest'opera è di gran lunga superiore a quello solito di questo tipo di libri, fatto che dimostra l'ammirazione e l'affetto che tanti giuristi professano Rafael Navarro-Valls. Quanto appena detto,

insieme alla presentazione del ricco curriculum vitae, offrono un'idea della fecondità e delle dimensioni del percorso accademico del professore festeggiato, oggi saldo punto di riferimento per la dottrina giuridica a livello internazionale per il suo contributo alla scienza canonistica ed ecclesiasticistica. L'insieme dell'opera ha il valore aggiunto di essere opera della sua scuola scientifica e riflette l'impronta accademica di un maestro della scienza del Diritto.

È per me un onore poter offrire il mio modesto contributo al meritatissimo omaggio al Professore Navarro-Valls presentando un lavoro che non solo è una compilazione sistematica di contributi di alta qualità scientifica, ma un vero e proprio punto di riferimento in ambito giuridico, sia per il prestigio dei collaboratori, sia per l'ampiezza dei temi affrontati, la sua interdisciplinarietà ed il rigore dei contenuti, sia infine per il fatto di contenere un ampio repertorio di giurisprudenza e di riferimenti bibliografici nelle discipline del Diritto canonico e del Diritto ecclesiastico.

Il titolo dei volumi (*Religión, matrimonio y derecho ante el Siglo XXI*) sintetizza in modo adeguato i principali argomenti studiati dal Profesor Navarro-Valls nel suo lungo percorso accademico, il quale si è mosso soprattutto nell'ambito del Diritto canonico (specialmente del Diritto matrimoniale) e del Diritto ecclesiastico. Nell'*Introduzione* del Professore Rinaldo Bertolino, collega ed amico personale, si offre una sintesi dei numerosi meriti del Professore Navarro-Valls, mettendo in rilievo non solo le sue qualità scientifiche ma anche – ed in modo inscindibile – il suo alto valore umano. Entrambe sfaccettature configurano una personalità integrale propria di un vero maestro.

Il primo volume è dedicato agli scritti relativi ai rapporti tra Religione e Diritto ed è strutturato in cinque blocchi. Il primo relativo ai rapporti istituzionali tra Stato e Confessioni religiose, tema classico del Diritto ecclesiastico. Gli scritti che troviamo in questa sezione affrontano questioni relative ai rapporti tra la Chiesa e lo Stato in Spagna (J. Bonet Navarro, *Presencia y actuación de la Iglesia católica en la sociedad internacional*; J. Ferreiro Galguera, *Relaciones Iglesia-Estado en España*; J.M. Díaz Moreno, *Los diez primeros informes. Contribución a la historia de los Acuerdos vigentes entre la Santa Sede y España. 1976 y 1979*; I.C. Ibán, *Relevancia en los ordenamientos civiles de la función judicial canónica*), relative all'ambito internazionale (J. Martínez-Torrón, *Universalidad, diversidad y neutralidad en la protección de la libertad religiosa por la jurisprudencia de Estrasburgo*), ed altre questioni relative alla simbologia religiosa (M.J. Parejo, *Símbolos religiosos y pluralismo*); C. Pons-Estel, *Algunos supuestos de simbología religiosa en la Comunidad Autónoma Balear*); Islam e Diritto islamico (M.J. Cíaúrriz); Chiesa e laicità oggi (R. Coppola), *El diferente sustrato de las religiones* (D. Tirapu), così come altre questioni fondamentali (C. Corral, *El monoteísmo como problema político ante el nacionalsocialismo*; B. González Moreno, *Sobre la razón, la ciencia y la fe en el Estado secularizado*; J.M. Martí, *Concepción cristiana de la vida y derecho*, ed il contributo della prestigiosa giurista norvegese J. Haaland Matlary, *Christian-democracy without christians? The human person as ideological foundation*).

Il secondo blocco tematico tratta sui principi costituzionali ed il diritto fondamentale della libertà religiosa. Raccoglie diversi scritti sulla tutela della libertà religiosa nel complesso del sistema

costituzionale spagnolo ed alcuni dei suoi riflessi in ambito internazionale. Troviamo in primo luogo diversi contributi incentrati specificamente sulla questione dei principi costituzionali: M. Blanco Fernández, *Libertad religiosa y globalización: quiebra de la reciprocidad*; S. Cañamares Arribas, *Libertad religiosa e igualdad*; A. López-Sidro López, R. Palomino Lozano, *¿Cabe la discriminación positiva en relación con el factor religioso?*; S. Catalá Rubio, «Fundamentalización» de los derechos no fundamentales y factor religioso; S. Ferrari, *Il proselitismo tra diritti delle religioni e diritti degli stati*; A.M. Vega Gutiérrez, *El derecho a cambiar de religión: consecuencias de la pertenencia y disidencia religiosa en el Derecho comparado*; I. Martín Sánchez, *Minoría de edad, libertad religiosa y salud*. Altri studi trattano sul processo storico del diritto di libertà religiosa sino ai nostri giorni: J.M. Coello de Portugal, *La libertad religiosa de los antiguos y la libertad religiosa* e J. Peña González, *El debate sobre la libertad religiosa en las Constituyentes de 1869*. La prospettiva internazionale è ripresa dalle Prof.sse Z. Combalía (*Relación entre laicidad del Estado y libertad religiosa: a propósito de la jurisprudencia reciente del Tribunal Europeo de derechos Humanos*) e F. Pérez-Madrid (*La libertad religiosa en la Observación General N. 21 sobre el derecho a participar en la vida cultural [art. 15.1.A) del PIDESC]*). Sono diversi gli scritti attorno agli sviluppi del diritto fondamentale di libertà religiosa nella vigente Legge Organica di Libertà Religiosa (LOLR) in Spagna e la sua auspicata riforma: M.A. Cañivano, *La Ley Orgánica de Libertad Religiosa y su naturaleza orgánica*; J. Ferrer Ortiz, *La Ley Orgánica de Libertad Religiosa de 1980 y su proyección en Iberoamérica*; M. Rodríguez Blanco, *A propósito de la anunciada reforma de la Ley Orgánica de Libertad Religio-*

*sa*; L. Ruano Espina, *La reforma de la Ley Orgánica de Libertad Religiosa en el marco diseñado por la Constitución de 1978*.

La terza parte del primo volume affronta i conflitti tra coscienza e legge. La questione delle obiezioni di coscienza è stata una tematica che ha suscitato un crescente interesse nel contesto delle democrazie occidentali, nelle quali la secolarizzazione degli ordinamenti giuridici e la necessaria gestione della libertà religiosa ha obbligato a stabilire regolamentazioni per esimere singoli soggetti da specifici obblighi giuridici. Il Prof. Navarro-Valls ha sviluppato un notevole interesse nei confronti di questa problematica, dal quale sono derivate importanti pubblicazioni che hanno esercitato un influsso decisivo sulla trattazione di questa problematica da parte della dottrina giuridica. Gli scritti che troviamo in questa sezione sono così svariati come le relative obiezioni: alcuni trattano la questione dell'obiezione di coscienza quale problema giuridico (G. Codes Belda, *La torre de la conciencia*; D. Llamazares Fernández, *Conciencia y derecho. La objeción de conciencia*; R. Domínguez Bartolomé, *La objeción de conciencia, un indicador de la evolución del sistema jurídico*); altri autori incentrano l'attenzione sui diversi tipi di obiezione: l'unica fattispecie riconosciuta esplicitamente dalla Costituzione spagnola (quella al servizio militare) viene considerata da N. Montesinos Sánchez, *Repaso a una historia reciente. Objeción de conciencia al servicio militar y Defensor del Pueblo*. Nell'ambito della salute e la morte troviamo i contributi di J.A. Alberca de Castro, *Un repaso por la autonomía de la voluntad en el ámbito sanitario*; M.T. Areces Piñol, *La libertad de conciencia en la toma de decisiones relativas a la salud y a la muerte*; M.L. Rojo Álvarez-Manzana-

da, *El testamento vital desde el punto de vista legal y jurisprudencial. Una aproximación a la cuestión de la muerte digna*. Altri scritti trattano sull'obiezione all'aborto, fattispecie alla quale il legislatore spagnolo ha dedicato maggiore attenzione: M. Domingo Gutiérrez, *La objeción de conciencia al aborto. Evolución jurisprudencial*; A. González-Varas Ibáñez, *Consideraciones sobre la normativa reguladora del aborto y la educación afectivo-sexual a partir de la Ley Orgánica 2/2010*; e J.A. Sagarroy Bengoechea-J.L. Gil Gil, *La objeción de conciencia al aborto de los profesionales sanitarios*. Di grande attualità sono le obiezioni in ambito del lavoro, trattate da S. Meseguer Velasco, *La integración de la diversidad religiosa en el ámbito de las relaciones laborales*. Non mancano riferimenti al minore: M.A. Asensio Sánchez, *Interés del menor y derecho a la intimidad, al honor y la propia imagen*; M.B. Rodrigo Lara, *El consentimiento del menor de edad para abortar en la Ley Orgánica 2/2010, de 2 de marzo, de salud sexual y reproductiva y de la interrupción voluntaria del embarazo*. Completa questa sezione lo studio di diritto comparato di V. Prieto Martínez, *Las objeciones de conciencia en el Derecho colombiano*.

In quarto luogo vengono raggruppati diversi contributi attorno alla gestione del pluralismo religioso in ambito pubblico, argomento di grande attualità in paesi come la Spagna i quali hanno recepito importanti flussi migratori negli ultimi decenni. Vengono trattate questioni di principio ed altre più pratiche. Nel primo gruppo troviamo gli scritti di A. Rodríguez Moya, *La gestión de la diversidad religiosa: una nueva realidad social vs ¿una nueva realidad jurídica?*; S. Acuña Guirola, *Interculturalidad, religión e inmigración*; M.J. Gutiérrez del Moral, *¿Interculturalidad, multiculturalidad o simple-*

*mente pluralismo religioso?*; M.L. Jordán Villacampa, Y. García Ruiz, *La pluralidad religiosa en España: efecto expansivo*; M.M. Martín, *La libertad religiosa de los inmigrantes pertenecientes a minorías religiosas*; M.J. Redondo Andrés, A.I. Ribes Suriol, *Educación e interculturalidad*. Tra le questioni pratiche vengono affrontate quelle in rapporto alla cooperazione economica dello Stato con le attività religiose, sociali e culturali realizzate dalla Chiesa cattolica e da altre confessioni religiose: L. Álvarez Prieto, *La acción social de la Iglesia*; M. Alenda Salinas, *El nuevo régimen jurídico-estatal de la colaboración económica con la Iglesia católica: luces y sombras en su constitucionalidad*; R. Beneyto Berenguer, *La declaración de Bien de Interés Cultural Inmaterial en favor del Corpus Christi en Valencia*; P. Lorenzo Vázquez, *Peculiaridades del régimen expropriatorio de los bienes de las confesiones religiosas*. M. Leal Adorna, *La problemática de los lugares de culto*. D'altra parte si parla sulle questioni riguardanti l'assistenza religiosa e l'educazione religiosa: L. Babé, *Sobre la asistencia religiosa en los centros hospitalarios públicos*; J.A. Rodríguez García, *La asistencia religiosa en los centros asistenciales*; M. Cebriá García, *El régimen jurídico de los profesores de religión no católica en los centros docentes públicos*; M.J. Valero Estarellas, *Homeschooling en España. Una reflexión acerca del artículo 27.3 de la Constitución y del derecho de los padres a elegir la educación de sus hijos*; O. Celador Angón, *La autonomía universitaria como dimensión institucional*. Altre questioni trattate in questa sezione sono quelle relative agli accordi dello Stato con le confessioni religiose minoritarie (D. García-Pardo, *Desarrollo y aplicación a las Comunidades Autónomas de los Acuerdos de 1992 con las minorías religiosas*) e la presenza del fattore religioso nei mass

media. J. Rossell, *Radiotelevisión pública, confesiones religiosas y derecho de acceso*.

Chiude questo primo volume un blocco dedicato alle questioni di diritto comparato, con ben dodici contributi che trattano gli aspetti più svariati, prendendo come punto di partenza quelli più generali (G.M. Morán, *La comparación jurídica en el tiempo de un derecho híbrido: cuestiones conceptuales, históricas y pragmáticas*), continuando con quelli collegati agli accordi giuridici tra Stato e chiese in diversi paesi (J.T. Martín de Agar, *Breves observaciones sobre el sistema de acuerdos confesionales en Eslovaquia*), e anche la questione della libertà religiosa e la laicità a livello internazionale: V. Camarero Suárez, *La libertad religiosa en España según los informes más recientes del Departamento de Estado de los EE.UU.*; J.M. González del Valle, *Recorrido por la libertad religiosa en USA*; J. García Oliva, *Vestigios anti-católicos en el ordenamiento y sociedad británicos*; A. Patiño Reyes, *La República laica y libertad religiosa en México*; A. Torres Gutiérrez, *La legislación portuguesa sobre libertad religiosa como eventual parámetro de referencia para una reformulación del modelo español*. Due dei contributi fanno speciale riferimento alla giurisprudenza della Corte Europea di Strasburgo sulla libertà di cattedra nelle università confessionali: G. Moreno Bottella, *Universidad confesional de tendencia; nulla osta ecclesiastica versus derecho de los profesores a un proceso justo (breve comentario a la STEDH de 20 de octubre de 2009, asunto Lombardi Valluri c. Italia S. Mückl, Das Kirchliche Selbstbestimmungsrecht im Nationalen und Europäische Recht – AM Beispiel der Bestimmung über das Lehrpersonal in Bildungseinrichtungen*. Vengono anche inclusi in questo blocco i contributi della Prof.ssa I. Briones Martínez, sull'interesse del minore nei casi di

custodia, con speciale riferimento alla giurisprudenza degli Stati Uniti, ed una riflessione storica della Prof.ssa M.J. Roca, *La recepción del Ius commune por el Tribunal Superior del Sacro Imperio Romano Germánico*.

Il secondo volume tratta temi di Diritto matrimoniale, Diritto canonico ed altre specialità giuridiche. La sezione dedicata al Diritto matrimoniale viene strutturata a sua volta in due parti diverse, la prima dedicata a *Diritto matrimoniale canonico* e la seconda a *Matrimonio, famiglia e Diritto*. Nella prima troviamo scritti sui diversi elementi del negozio giuridico matrimoniale canonico, quale la capacità (J. Borrero Arias, *Sobre el sexo como factor determinante de la capacidad canónica*), così come sui diversi capi di nullità matrimoniale: A. Calvo Espiga, *La exclusión de la sacramentalidad en el consentimiento matrimonial y su posible incidencia en el ordenamiento civil: ¿simulación total o parcial?*; M.A. Félix Ballesta, *Los matrimonios canónicos de complacencia en Cataluña*; J. Fornés, *La exclusión de un elemento o propiedad esencial en el consentimiento matrimonial: precisiones sobre la simulación parcial*; M.R. García Vilardell, *El acto positivo de la voluntad excluyente: algunas consideraciones en clave personal* e J. Ortiz Herráiz, *La causa simulandi psicológica*.

Non mancano riferimenti al processo canonico di nullità (J. Llobell, *La conformidad de las sentencias en la instr. «Dignitas connubii»*; J. Goti Ordeñana, *Ejecución de sentencias y los vetita a contraer nuevo matrimonio*; R.M. Martínez Navalón, *La vocatio in iudicium en el proceso contencioso de nulidad matrimonial*) ed al ruolo e preparazione del giudice nelle cause matrimoniali, specie quelle relative all'incapacità (C. Baccioli, *La maturità richiesta nei giudici nelle cause di dichiarazione di*

nullità del matrimonio canonico), così come diversi riferimenti storici: J.M. Laina Gallego, *La autorización esponsalicia en la Década de las Regencias*, e V. Turchi, *Considerazioni attuali circa una questione antica. Gli “eunuchi” tra storia e diritto*. Infine tre sono gli scritti sulla rilevanza canonica del Motu Proprio *Omnium in Mentem* di Papa Benedetto XVI, con diverse valutazioni circa il suo significato ecclesiale e nei confronti dei diritti fondamentali del fedele: C. Peña García, *Ius connubii, libertad religiosa y ordenamiento matrimonial canónico. Consideraciones jurídicas sobre el M.P. “Omnium in mentem”*; R. Rodríguez Chacón, “*Omnium in mentem*”. *Una trascendente rectificación del Codex de 1983*; J.L. Santos Díez, *El abandono formal de la Iglesia y la forma canónica del matrimonio. M.Pr. “Omnium in mentem”*.

La seconda parte di questa prima sezione include diciannove scritti su *matrimonio, famiglia e diritto*. La famiglia e la sua regolazione giuridica – canonica e civile – fu oggetto di particolare attenzione scientifica da parte del Prof. Navarro-Valls. Troviamo qui scritti di carattere generale (J.A. Martínez Muñoz, *Familia y derecho*; M.E. Olmos Ortega, *Sociedad plural, familia y derechos humanos; una aproximación a los derechos de la familia*) e anche scritti che trattano questioni di Diritto ecclesiastico matrimoniale: I. Aldanondo, *Matrimonio evangélico, judío, islámico y pensión de viudedad*; F. Cabrillo, *La peculiar economía de la poligamia*; L.M. Cubillas Recio, *Libertad religiosa y eficacia de las resoluciones eclesíasticas en la jurisprudencia española*; A.M. López Medina, *Los orígenes de la inscripción del matrimonio canónico en el Registro Civil*; M. Moreno Antón, *La celebración e inscripción del matrimonio canónico en el Derecho español*; S. Pérez Álvarez, *Nuevas consideraciones sobre el orden pú-*

*blico constitucional como límite a la eficacia civil de las sentencias matrimoniales canónicas en la sociedad española contemporánea*. Altri contributi trattano questioni di diritto matrimoniale comparato ed internazionale: P. Durán y Lalaguna, *El tratamiento de la familia en la Organización de Naciones Unidas*; J. González Pérez, *El matrimonio en la jurisprudencia del Tribunal Europeo de Derechos Humanos*; E. Herrera Ceballos, *La regulación del matrimonio en Túnez y Marruecos. Un estudio de Derecho comparado*; J. Iglesias de Ussel, *Las parejas hispano-francesas*; J.L. Llaquet de Entrambasaguas, *El matrimonio indígena andino*; C. Otero García-Castrillón, *Aspectos internacionales del matrimonio; celebración y crisis*. Non mancano alcuni scritti di carattere storico (P.A. Porrás Arboledas, *Las ordenanzas sobre donaciones esponsalicias del Concejo del Campo de Criptana*) e letterario (J.I. Fernández Domingo, *Familia y desarraigo familiar en el Martín Fierro*).

La sezione Diritto canonico distingue tra studi storici e altre questioni. Gli studi storici sono dedicati a questioni molto svariate: alcune di esse relative alla storia dell'attività della Santa Sede (J.A. Ortiz de la Torre, *Algunas notas históricas sobre la presencia de la Santa Sede en las relaciones internacionales de España* e G.B. Vernier, *La diplomazia della Santa Sede nell'evoluzione del sistema internazionale*), altre affrontano tematiche generali o concernenti il diritto universale: D. Aboi Rubio, *El título de los Cardenales desde el Codex de 1917*; J. Bogarín Díaz, *La fórmula gelasiana según las traducciones*; G. dalla Torre, *Considerazioni storico-giuridiche sulla beatificazione*; A. Panizo y Romo de Arce, *Elementos jurídico-nobiliarios de la heráldica eclesiástica*; R. Sobanski, *Communis sententiae doctorum: l'autorité de l'opinion des canonistes de la*

*période classique (1150-1350) et neoclassique (1550-1800)*. Infine, altre toccano aspetti più specifici: A.-C. Álvarez Cortina, *El Derecho Canónico en la Facultad de Derecho de la Universidad de Oviedo hasta 1950*; F. Campo del Pozo, *Canonistas agustinos españoles de los siglos XIV y XV*; A. de la Hera, *Una institución singular: el regio Vicariato indiano*; V. Soria Sánchez, *Historia jurídica de la Fundación Benéfica Doctrante patrocinada por el Obispado de Coria-Cáceres y la parroquia Jarandilla de la Vera*. Troviamo anche un interessante contributo, non di tipo storico ma metodologico, che fa riferimento alla tecnica della codificazione nell'ordinamento canonico: N. Álvarez de las Asturias, *Derecho canónico y codificaciones: alcance y límites de la asunción de una técnica*.

La parte relativa a questioni varie di Diritto canonico, come indica lo stesso titolo, è eterogeneo. In essa incontriamo scritti sugli aspetti fondamentali dell'ordinamento canonico: J. Hervada, *El derecho natural en el ordenamiento canónico (la concepción clásica del derecho natural)*; M.A. Jurdado Ruiz-Capillas, *Paralelismos entre el Derecho canónico y el Derecho estatal*; G. Lo Castro, *L'interpretazione del diritto e il diritto della Chiesa*; S. Bueno Salinas, *Aspectos jurídico-canónicos en pronunciamientos sobre la organización política que pueda hacer una Conferencia episcopal*. Sono diversi i contributi sui diritti fondamentali e sul diritto costituzionale canonico: O. Fumagalli Carulli, *Il diritto di associazione nella Chiesa*, D. Le Tourneau, *Le droit aux biens spirituels*; E. Molano, *El estatuto común de los fieles cristianos. Análisis y valoración de su regulación canónica*. Ci sono anche testi di Diritto amministrativo canonico (J. Canosa, *El recurso jerárquico ante los dicasterios de la Curia Romana. Indicaciones sobre el procedimiento (1983-2008)*; J. Otaduy, *La*

*causa revisitada. Causa del negocio y causa del acto en el Derecho canónico*), di Diritto processuale (F. Martínez Martínez, *El proceso canónico y la verdad*; R. Quintana Bescós, *La Instrucción Sanctorum Mater, ¿un paso hacia una nueva legislación?*), Diritto patrimoniale (J. Miñambres, *La variedad de regímenes jurídicos de los bienes temporales de la Iglesia*). Infine un altro gruppo di scritti fanno riferimento all'organizzazione e regime ecclesiastici: E. Caparros, *The manifestation of the will of the faithful in the context of Anglicanorum coetibus and other ecclesiastical circumstances*; M.C. Mussoles Cubedo, *Las Iglesias orientales sui iuris: Derecho común y autonomía disciplinar*; J. San José Prisco, *La gobernanza o el buen gobierno de la parroquia*.

L'ultima parte del libro aggiunge contributi che appartengono ad altre specialità giuridiche diverse dal Diritto canonico, del Diritto matrimoniale e del Diritto ecclesiastico, ed è strutturata in due sezioni: Diritti fondamentali e Diritto costituzionale da una parte, e Scritti vari dall'altra. Incontriamo qui numerosi contributi dei colleghi delle diverse specialità giuridiche della Facoltà di Giurisprudenza dell'Universidad Complutense, così come membri della Real Academia de Legislación y Jurisprudencia (istituzione che raduna i più prestigiosi giuristi della Spagna e della quale Rafael Navarro-Valls è il Segretario), i quali non hanno voluto perdere l'occasione di partecipare a questo libro-omaggio. Nella sezione Diritti fondamentali e Diritto costituzionale si trovano i seguenti scritti: A.L. Alonso Antonio, *Algunas reflexiones sobre la justificación de la pervivencia de los elementos clásicos del Estado*; J.A. Alonso de Antonio, *La reforma constitucional del Senado*; A.I. Berrocal Lanzarot, *De nuevo sobre el conflicto entre el derecho*

a la libertad de expresión y de información y el derecho al honor; F. Díaz Moreno, *El aborto desde la perspectiva constitucional española*; F. Fernández Segado, *El Estado social de Derecho y el control en sede constitucional de las omisiones legislativas*; G. García Cantero, *La Constitución española, ¿reconoce el derecho a quitar la vida...?* (reflexiones de un jurista a la luz del número 28 de la Caritas in Veritate); J.V. González García, *Mujer y universidad. Apuntes sobre un régimen jurídico para la igualdad efectiva entre mujeres y hombres*; L. Martín-Retortillo, *La actividad política según la jurisprudencia del Tribunal Europeo de derechos Humanos*; A. Menéndez Menéndez, *Algunas omisiones en los estudios sobre la transición política española (1976-1977)*; J.T. Raga Gil, *Unicidad en los derechos humanos: especial referencia a los de contenido económico*; A. Sánchez de la Torre, *La libertad personal, frente a las Iglesias y a los Estados (ss. XVI-XVII)*; J.L. Soberanes Fernández, *Fray Servando Teresa de Mier y los principios del constitucionalismo mexicano*.

Infine, nell'ultima parte dedicata agli scritti giuridici vari incontriamo contributi provenienti dalle diverse discipline giuridiche: Filosofia del Diritto: J. Vallet de Goytisolo, *Justicia moral y justicia jurídica*; E. Rubio Linares, *Juventuti cupidae legum*; Storia del Diritto e Diritto Romano: J. Antonio Escudero, *La Administración central en la Constitución de Bayona*; J.M. Pérez-Prendes Muñoz-Arraco, *Venancio Fortunato y las hijas de Atanagildo*; J.M. Puyol Montero, *Sobre la organización judicial en la Constitución de Bayona de 1808*; A. Fernández de Buján, *El papel vertebrador de las ciudades en la experiencia jurídica romana*. Diritto civile: E. Gutiérrez-Solar Bragado, *Facultades preparticionales del contador partidor*; A. Rosillo Fairén, *Reflexiones sobre el arrendamiento de viviendas a raíz de la*

*aprobación de la Ley 19/2009, de 23 de noviembre*; M. Yzquierdo Tolsada, *¿Créditos intrínsecamente perversos? Parentesco, cuasiparentesco y concurso de acreedores*. Diritto del lavoro: Montoya Melgar, *La gestión flexible del trabajo en la empresa*; Diritto penale: A. García-Pablos Molina, *Disuasión, resocialización y reparación del daño*; F. Santa Cecilia García, *Accesoriedad y bien jurídico en delitos medioambientales: una constante paradójica*; Diritto tributario: M.A. Grau Ruiz, *La tributación de la asistencia internacional al desarrollo*; Diritto commerciale: M. Olivencia Ruiz, *Responsabilidades jurídicas y éticas en la crisis económica y en la gobernanza de las sociedades*; M.S. Flores Doña, *Implicaciones nacionales del significado de la buena fe en los principios de la contratación internacional*.

Il doppio volume si chiude con un epilogo scritto da Jorge de Esteban, Ordinario di Diritto costituzionale dell'Università Complutense, nel quale l'autore riassume il valore che racchiude questo importante contributo: la funzione di un libro-omaggio non è quella di scoprire niente di nuovo né insegnare qualcosa che non sia conosciuto, ma piuttosto quella di radunare un auditorio il quale per qualche momento diventa una comunità, sottolineando in questo modo i valori che condividono coloro che la formano. Così questo omaggio si estende a tutta una generazione di docenti che hanno vissuto e difeso i valori perenni dell'università, valori che – aggiungo – ora tocca a noi mantenere e trasmettere alle generazioni future.

Prima di concludere, è giusto sottolineare il magnifico lavoro condotto dai coordinatori dell'opera, i Professori Javier Martínez-Torrón, Silvia Meseguer Velasco e Rafael Palomino, i quali hanno realizzato un vero e proprio compi-

to di “architettura giuridica”. In effetti, non solo la tematica generale ma tutta la struttura dell’opera è articolata in modo molto accurato, e ha anche il merito di riflettere il magistero scientifico del Prof. Navarro-Valls. Possiamo aggiungere che l’edizione del doppio volume è stata fatta dall’Editrice Iustel in modo molto accurato ed elegante. Questa Editrice, molto nota in ambito giuridico in Spagna, aggiunge così al suo ampio repertorio bibliografico una magnifica opera scientifica.

MONTSERRAT GAS AIXENDRI

TOMMASO NATOLI, GABRIELE GIANFRANCO NUCERA, CHIARA PELAI (a cura di), *Scritti in memoria di Maria Rita Saulle*, 2 volumi, Napoli, Editoriale Scientifica, 2014, pp. 1692.

QUESTO libro, in due volumi, curato da tre giovani ricercatori dell’Università “La Sapienza” di Roma, costituisce un tributo ed insieme un approfondimento dell’opera scientifica e culturale condotta in oltre cinquant’anni, in Italia ed all’estero, dalla prof.ssa Maria Rita Saulle (1935-2011), giudice costituzionale e, per molti anni, professore ordinario di Diritto internazionale nel medesimo Ateneo.

I principali contributi dell’imponente pubblicazione, resa possibile grazie al contributo finanziario del *Master in Tutela internazionale dei diritti umani* “Maria Rita Saulle” e dell’Università “La Sapienza”, vertono sugli stessi settori disciplinari elencati nel capitolo *Pubblicazioni di Maria Rita Saulle* (pp. xxiii-xxxiv). Dopo una sintetica *Nota biografica* (pp. xix-xxi) dedicata alla giurista, nata a Caserta il 3 dicembre 1935 e morta a Roma il 7 luglio

2011, i curatori dell’opera presentano infatti una bibliografia completa dei suoi scritti. Si va dall’ampio settore del *Diritto internazionale pubblico*, con saggi e monografie dedicate al diritto dei trattati, al diritto diplomatico e dello spazio, agli ambiti più specifici dell’*Organizzazione internazionale* (organizzazione, storia ed evoluzione della NATO, dell’UNESCO e principi dell’immunità e privilegi goduti dagli enti internazionali), del *Diritto internazionale privato* (giurisdizione italiana e giudice straniero, questioni relative al matrimonio ed all’adozione), del *Diritto dell’UE* (libera circolazione delle persone e dei capitali, tutela europea dei diritti umani, formazione professionale) ed, infine, del *Diritto internazionale dei diritti umani* (diritti dei rifugiati, migranti e minori, famiglia e rapporti familiari, bioetica etc.).

In quest’ultimo settore più specifico e congeniale alla prof.ssa Saulle, non mancano citazioni di articoli e libri da lei dedicati a questioni di teoria generale, fra le quali una merita un particolare approfondimento in questa sede, in quanto presenta margini di sovrapposizione con il tema caro al diritto canonico del rapporto fra *ius* e legge naturale.

La giurista di origine campana, che nella sua carriera ha contribuito direttamente alla stesura di importanti Convenzioni internazionali su delicati temi quali la tutela delle donne, delle persone disabili e dei bambini, ha infatti sempre sostenuto in queste sedi i principi della c.d. teoria dello *ius cogens* (o “diritto cogente”). L’esistenza, cioè, di norme *imperative* di diritto internazionale, la cui violazione è causa di nullità assoluta degli accordi internazionali, come riconosciuto anche nella Convenzione di Vienna sul diritto dei trattati del 1969 (art. 53 e 64).

La profonda convinzione in un concetto di tale tipo, ricostruibile attraverso il ricorso alla teoria del diritto naturale, ha per esempio consentito al sottoscritto, nel 2005, di proporre e veder accettata come tesi di dottorato in “Ordine internazionale e diritti umani”, ciclo da lei fondato e diretto presso la cattedra di Diritto internazionale della “Sapienza”, una ambiziosa ricerca dal titolo “*Il dibattito contemporaneo sul fondamento naturale dei diritti umani*”. Di questa tesi, poi da me discussa con successo nel 2008, è pubblicato nel primo volume degli *Scritti in memoria di Maria Rita Saulle* un estratto, sul tema dell’*Esperienza del Comitato UNESCO sul fondamento dei Diritti dell’uomo in rapporto al giusnaturalismo ed alla Dichiarazione Universale del 1948* (cfr. pp. 119-170).

In questo saggio ripropongo i risultati del *Comitato UNESCO sui fondamenti teorici dei diritti dell’uomo*, diretto nel 1947 da due importanti filosofi, il noto Jacques Maritain ed il meno conosciuto (e designato *rappporteur* del Comitato) Richard Peter McKeon (1900-1985), la cui rivalutazione oggi consentirebbe dal punto di vista teoretico di riandare alla più genuina origine contemporanea dei diritti umani. Ciò apparirebbe necessario al fine di correggerne determinate degenerazioni, che ne hanno influenzato il “sistema” e lo sviluppo “inflattivo” negli ultimi decenni. Lo storicismo ed il positivismo giuridico, infatti, hanno costituito, per più di sessant’anni dalla promulgazione della *Dichiarazione universale dei diritti dell’uomo*, proclamata il 10 dicembre 1948 dall’Assemblea Generale delle Nazioni Unite, i principali ostacoli al riconoscimento, nel mondo del diritto internazionale, di un fondamento *naturale* dei diritti umani e, quindi, di una

coerenza (ed efficacia) complessiva del “sistema”.

Sempre nel vol. 1, di rilievo, è il saggio di Sergio Marchisio, Ordinario di Diritto internazionale all’Università “La Sapienza”, intitolato *Il contributo di Maria Rita Saulle alla causa dei diritti umani* (pp. 3-10). Riprendendo il tema dello *ius cogens*, il prof. Marchisio richiama la convinzione della giurista in «*tale nucleo indefettibile di diritti*», ponendolo ad esempio all’origine di «*due decisioni della Consulta di cui Maria Rita Saulle è stata redattore*» (p. 8).

In primo luogo, la sentenza 158 del 2007, la quale ha dichiarato costituzionalmente illegittimo, in riferimento a vari articoli della Costituzione (2, 3, 29 e 32) l’art. 42, comma 5, del decreto legislativo 26 marzo 2001, n. 151 nella parte in cui prevedeva, in via prioritaria rispetto agli altri congiunti indicati dalla norma, anche per il coniuge convivente con “*soggetto disabile in situazione di gravità*”, il diritto a fruire del congedo straordinario. «*La norma censurata – commenta al proposito Marchisio – escludendo il coniuge, tenuto al primo posto all’adempimento degli obblighi di assistenza morale e materiale del proprio consorte, ometteva infatti di considerare le situazioni di compromissione delle capacità fisiche, psichiche e sensoriali tali da rendere necessario un intervento assistenziale permanente, continuativo e globale*» (pp. 8-9).

In secondo luogo, è richiamata la sentenza della Consulta n. 80 del 2010, che ha dichiarato costituzionalmente illegittimo, per violazione del principio di ragionevolezza, l’art. 2, comma 413, della legge 24 dicembre 2007, n. 244, nella parte in cui fissava un limite massimo al numero dei posti degli insegnanti di sostegno. Secondo la Corte costituzionale, la cui sentenza è stata in questo caso

profondamente influenzata dal giudice Saule, i disabili non costituiscono un "gruppo omogeneo", in quanto vi sono forme diverse di disabilità per ognuna delle quali è necessario individuare meccanismi di rimozione degli ostacoli che tengano conto della tipologia da cui risulti essere affetta in concreto una persona. Contestualmente, il diritto all'istruzione è oggetto di specifica tutela sia nell'ordinamento internazionale che in quello interno e si configura come diritto fondamentale. Per questo la discrezionalità del legislatore, commenta Marchisio cogliendo uno degli aspetti specifici dell'orientamento giuridico della prof.ssa Saule, «nell'individuazione delle misure necessarie a tutela dei diritti delle persone disabili, trova un limite invalicabile nel rispetto dei diritti fondamentali della persona umana e di garanzie per gli interessati. Da ciò l'illegittimità costituzionale di una scelta legislativa volta a stabilire un limite massimo relativamente al numero delle ore d'insegnamento di sostegno, che non trova alcuna giustificazione nell'ordinamento e si palesa irragionevole poiché comporta l'impossibilità di avvalersi, in deroga al rapporto tra studenti e docenti stabilito dalla normativa statale, di insegnanti specializzati che assicurino al disabile grave il miglioramento della sua situazione nell'ambito sociale e scolastico» (p. 9).

Proprio quest'ultima sentenza della Corte costituzionale riconduce, ad avviso del prof. Marchisio, ai due elementi che hanno caratterizzato il contributo di Maria Rita Saule alla causa dei diritti umani: «in primo luogo, la profonda convinzione, maturata con il conforto delle sue molteplici esperienze professionali ed umane, che non si deve effettuare alcuna distinzione o gerarchia tra i diritti di varia generazione, perché tale distinzione è stata definitivamente archiviata dalla Conferenza

di Vienna delle Nazioni unite del 1993 sui diritti umani, che ne ha dichiarato l'inscindibilità, valore per Maria Rita essenziale nell'interpretazione e applicazione delle norme sui diritti umani; in secondo luogo, la sua attenzione preminente che nell'ottica dell'inscindibilità, andava ai diritti sociali e ai diritti delle persone più vulnerabili, come minori, bambini; donne, disabili, la cui tutela rischia più di altri di essere sacrificata alle esigenze delle emergenze e crisi economiche» (ibidem).

Su argomenti parzialmente analoghi, ma con taglio prettamente tecnico, interviene il saggio contenuto nel secondo volume dell'opera, di Stefano Pepe, che è intitolato *Il contributo della Prof.ssa Maria Rita Saule all'affermazione del pieno e incondizionato riconoscimento dei diritti fondamentali nella giurisprudenza costituzionale* (pp. 1287-1292).

Altri due scritti inseriti nel vol. 2 sono specificamente dedicati al particolare apporto fornito dalla giurista all'evoluzione del diritto internazionale contemporaneo.

Il primo è di Stefano Maranella, ed è intitolato *Il principio del mutuo riconoscimento delle decisioni giudiziarie penali nel sistema comunitario. In onore e ricordo della magistrale opera della Prof.ssa Maria Rita Saule* (pp. 875-884). Il secondo è curato da Walter Rodinò, e verte sul tema *Maria Rita Saule e l'UNIDROIT* (pp. 1407-1412). L'Istituto internazionale per l'unificazione del diritto privato (UNIDROIT) è in effetti un'organizzazione internazionale con sede in Roma, al quale la prof. saule ha lungamente ed in maniera molto qualificata collaborato. Istituito nel 1926 nell'ambito della Società delle Nazioni, l'UNIDROIT, grazie anche all'impegno convinto della giurista, ha continuato negli ultimi decenni ad operare in Italia per promuovere l'uniformazione

e la comparazione dei differenti sistemi giuridici, economici e politici dei 63 Stati membri dei cinque continenti che, attualmente, vi aderiscono.

Non si può concludere questa recensione, pur nella limitatezza dei contributi di cui si è menzionato il contenuto (in tutto ne sono infatti presenti, nei due volumi, oltre 60), senza ricordare uno dei meriti maggiori della prof.ssa Saulle, in un secolo come il xx, nel quale anche nel diritto internazionale si è assistito ad un peggioramento molto grave degli standard generali della tutela dei diritti del concepito e del diritto alla vita ed alla famiglia. La giurista, infatti, che dal 1986 al 1989 è stata negoziatore per l'Italia della Convenzione delle Nazioni Unite per i diritti dell'infanzia, ha permesso di arrestare in parte tale degenerazione, almeno dal punto di vista del testo di questa importante Convenzione, che rappresenta lo strumento normativo internazionale più completo in materia di promozione e tutela dei diritti del bambino. Approvata dall'Assemblea Generale delle Nazioni Unite il 20 novembre del 1989 a New York, la Convenzione per i diritti dell'infanzia è stata ratificata dal nostro Paese il 27 maggio 1991 con la legge n. 176 e, a tutt'oggi, vi aderiscono 193 Stati, un numero addirittura superiore a quello degli Stati membri dell'ONU. Di fondamentale importanza per quanto sopra detto, è l'articolo 6 sul diritto alla vita che, come ribadisce la Saulle in uno dei suoi ultimi saggi, andrebbe letto insieme al *Preambolo* della stessa Convenzione che recita: «Tenuto presente che, come indicato nella Dichiarazione dei diritti del fanciullo adottata dall'Assemblea generale delle Nazioni Unite il 20 novembre 1959, "il fanciullo, a causa della sua immaturità fisica e intellettuale, ha bisogno di una particolare protezione e di cure speciali

compresa un'adeguata protezione giuridica, sia prima che dopo la nascita"» (cfr. Assemblea generale delle Nazioni Unite, *Convenzione sui diritti dell'infanzia*, a cura del "Comitato Italiano per l'UNICEF", Roma 2008). Nel contributo intitolato *Un negoziato per una norma preambolare sul diritto alla vita*, la studiosa ricordava a tal proposito come «Pochi, ancora oggi, conoscono l'esistenza di una norma preambolare della Convenzione delle Nazioni Unite sui diritti del minore del 1989 concernente la tutela giuridica del minore "prima e dopo la nascita"» (M.R. Saulle, *Lezioni di Organizzazione internazionale*, volume II / *Le Organizzazioni internazionali e i diritti umani*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 2003, p. 343). Nello stesso scritto la Saulle rammentava come tale importante inserzione, che apre profili di illegittimità internazionale delle leggi abortiste approvate dagli Stati che aderiscono alla Convenzione, sia stata promossa dalla stessa delegazione italiana, la quale nel corso dell'elaborazione del *Preambolo* «precisava che il concetto di maternità responsabile, affermato in numerosi sistemi giuridici, non era contrario alla tutela del bambino prima della nascita» (*ibidem.*, p. 345).

GIUSEPPE BRIENZA

FRANCISCA PÉREZ-MADRID, MONTSERRAT GAS AIXENDRI (eds.), *La gobernanza de la diversidad religiosa. Personalidad y territorialidad en las sociedades multiculturales*, Cizur Menor, Thomson Reuters Aranzadi, 2013, pp. 430.

UNA aspiración del Estado moderno occidental fue la aplicación de un mismo sistema jurídico para todas las personas que habitaban en su territorio.

Esa uniformidad se ha visto superada en los últimos decenios por la exigencia de reconocimiento de la identidad de diversos grupos al interior de un país.

En el contexto de una sociedad plural, la obra que presentamos busca dar respuesta a la siguiente pregunta: ¿Puede la aplicación de normas personales a los diversos grupos facilitar la convivencia en un Estado plural? Para responderla, el libro analiza los principios jurídicos de territorialidad y personalidad en ámbitos geográficos donde radican múltiples religiones, tomando como punto de referencia el Estado de Israel, donde, fruto de la herencia otomana, pervive el llamado sistema de *millet*, por el cual cada comunidad religiosa reconocida goza de un régimen legal y judicial separado respecto del estatuto personal y las relaciones familiares. En este sentido, la posibilidad de aplicación complementaria del principio territorial y del personal puede tener particular interés y relevancia en lugares donde es necesaria la gestión de la diversidad – sea de índole cultural, étnica o religiosa – dentro de un mismo país.

El modelo de *millet* sirve de punto de partida y contextual para un debate científico sobre las aportaciones positivas y los eventuales inconvenientes, de un sistema de coexistencia entre normas territoriales y personales al servicio de una sociedad plural desde el punto de vista cultural y religioso.

El volumen se estructura en cuatro capítulos en los que se analizan la gestión de la diversidad religiosa en diversos contextos geográficos (España y América Latina; el Estado de Israel y el ámbito internacional), y algunos de los principios que han de inspirar dicho cometido.

El capítulo primero aborda la diversidad religiosa en España y América

Latina, haciendo especial hincapié en las comunidades musulmanas y judías. Con respecto a España, los autores analizan el estatuto jurídico de dos religiones reconocidas por el Estado como confesiones de notorio arraigo: el Islam y el judaísmo. Deben ser mencionadas aquí las contribuciones de J. Mantecón (*El Islam en España: derechos personales y derechos colectivos*), L. Ruano Espina (*Las relaciones de cooperación del Estado español con las Comunidades judías en España*) y M. Cebriá García (*Efectos civiles de los matrimonios evangélicos, judíos y musulmanes en el ordenamiento jurídico español. Problemas que se plantean*). También se analizan cuestiones específicas, como el conflicto entre la legítima libertad de expresión y la incursión en tipos penales como consecuencia de manifestaciones que induzcan al odio religioso, principalmente antisemita (A. López-Sidro, *Negacionismo y discurso del odio en España*), o el régimen jurídico – histórico y vigente – para el acceso a la ciudadanía española de judíos sefarditas (A. González-Varas, *El reconocimiento de la ciudadanía española a los judíos sefardíes*). El capítulo incluye la consideración político-jurídica de los judíos en la España contemporánea, tomando como telón de fondo diferentes experiencias histórico-geográficas (Alemania y Francia en los siglos XIX y XX, Inglaterra desde el siglo XIII al XIX, los Balcanes, Canadá y Estados Unidos durante el siglo XX) (H. Avni, *Los judíos en la España contemporánea: entre emancipación y aceptación*). En el ámbito latinoamericano se aborda el actual estatuto legal de los judíos en Argentina, un territorio multicultural, fruto de su condición de comunidad de la diáspora y víctima de la dictadura militar (L. Senkman, *Las demandas de pluralismo cultural en América Latina: reflexio-*

nes sobre la experiencia de la Comunidad judía en Argentina).

El capítulo segundo (*La diversidad religiosa en el Estado de Israel*) se centra en el estudio de cuestiones jurídicas relativas a la situación actual de la diversidad religiosa del Estado de Israel. La primera de ellas analiza el sistema de *millet*, todavía vigente. Se ocupa de la cuestión la profesora Margalit Bejarano, de la Universidad Hebrea de Jerusalén: *Un análisis histórico del sistema del millet*. Su origen se encuentra en el antiguo estatuto jurídico que el imperio otomano concedía a judíos y cristianos, como “pueblos del libro” (*d’himmis*). Por otra parte se tratan las implicaciones legales – con sus luces y sombras – derivadas de la autocalificación del Estado de Israel como “judío” y “democrático” en la medida en que el peso del judaísmo – entendido más en sentido étnico que religioso – limita los derechos de las minorías religiosas presentes en territorio israelí (Y. Ronen, *Israel as a Jewish and democratic State*). Los conflictos surgidos en la protección de los derechos individuales y colectivos como consecuencia del ejercicio de la religión, son abordados por H. Modrick-Even Khen (*Revisiting the protection of individual rights and community rights on the grounds of religious belief in Israel. A theoretical criticism and cases analysis*). Estos conflictos se dan principalmente – y como consecuencia directa de la multiplicidad étnico-religiosa del Estado – entre la organización política y las minorías religiosas, principalmente árabe, aunque no con carácter exclusivo. Por último, se tratan los esfuerzos en Israel en materia educación multicultural en aras a contribuir a la paz entre religiones, tales como la constitución de escuelas palestino-judías (Z. Bekerman, *Integrative peace educational efforts in Israel*).

En el capítulo tercero del libro (*La diversidad religiosa en el ámbito internacional*) los autores reflexionan sobre aspectos relativos a la diversidad religiosa a nivel supranacional. El profesor Natan Lerner analiza el delito de incitación al odio religioso al amparo de la normativa surgida de Naciones Unidas. En su opinión, resulta razonable la protección preventiva de las minorías religiosas frente a determinadas manifestaciones de la libertad de expresión, aunque con ciertos límites como el principio de legalidad, los principios propios de los Estados democráticos y los derechos humanos. La profesora Francisca Pérez-Madrid, estudia la situación legal y los desafíos que plantean las normas internacionales destinadas al otorgamiento del derecho de asilo por razones religiosas. Se constata que no resulta un sistema universal y que adolece del reconocimiento en determinados supuestos. La normativa internacional, europea y española sobre el derecho a cambiar de religión y las garantías que lo asisten, concebido como un derecho fundamental de especial trascendencia pública, es el tema abordado por la profesora Montserrat Gas Aixendri (*El derecho a cambiar de religión ante el Estado en Europa*).

A continuación se trata el derecho de acomodo a las creencias religiosas, es decir, a no ser objeto de discriminación en el ámbito laboral por motivos religiosos o de convicción. Se presta atención al origen histórico – radicado en la jurisprudencia norteamericana – del régimen jurídico vigente en España y a determinados casos planteados en el Tribunal de Estrasburgo, como por ejemplo, el caso Francesco Sessa contra Italia. Sobre estas cuestiones tratan los escritos de Santiago Cañamares (*El llamado “derecho de acomodo” de las creen-*

cias religiosas en los países occidentales) y Silvia Meseguer (*La acomodación de las creencias religiosas: el caso Francesco Sessa contra Italia*). Por otra parte se abordan los principios jurídico-políticos que, en el ámbito europeo (Consejo de Europa y TEDH) inspiran la defensa de la educación intercultural como baluarte en la consecución de la tolerancia frente a otras creencias, su reciprocidad y la forja del espíritu cívico (A.M. Vega Gutiérrez, *La diversidad religiosa en las políticas del Consejo de Europa sobre educación intercultural*) y los diferentes regímenes legales que en el Derecho Canónico se aplican a los matrimonios en función de las creencias religiosas de los esposos (B. Berkmann, *Diversity of Marriage laws in Marriage Processes of the Roman-Catholic Church*).

Por último, el capítulo cuarto está destinado al estudio de los *Principios de gestión de la diversidad religiosa*. Los autores analizan la contribución de la religión a la paz social, entendida tanto desde un punto de vista confesional – que no necesariamente es opuesto a la razón – como desde el punto de vista ilustrado (R. Lázaro, *Pensamiento crítico moderno: religión y paz social*); la contribución de la doctrina católica a la promoción de la sostenibilidad del Planeta, a partir de la concepción del mismo como creación divina de la que somos directamente responsables (S. Albareda Tiana, *La sostenibilidad como elemento de convergencia entre religiones*), el origen y desarrollo del concepto de la “comunidad” (*Umma*, *Dimma* y el sistema de *millet*) en el seno de sociedades históricas multiconfesionales (A. López Medina, *Las sociedades multiconfesionales en la antigüedad y el monismo político-religioso; la solución de la institución comunitaria*), la situación en la protección de la libertad religiosa en los

diferentes contextos culturales a partir del Concilio Vaticano II (M. Blanco, *Libertad religiosa y diversidad cultural. Cincuenta años después del Concilio Vaticano II*), aspectos jurídicamente relevantes de los principios de personalidad y territorialidad en el Derecho Canónico como el régimen jurídico aplicable diversos grupos de fieles católicos; con especial referencia al principio de jurisdicción personal en las llamadas jurisdicciones personales (L. Navarro, *Principio territorial y principio personal: el modelo del Derecho canónico*). Por último la implicación de los referidos principios en la relación del Estado con las confesiones religiosas (J. Fornés, *Derecho territorial y Derecho personal en la gestión de la diversidad religiosa*).

En síntesis, nos encontramos ante una obra importante que abarca temas muy diversos pero con un eje común: el factor religioso como desafío en la ordenación legal de las relaciones entre Estado, comunidades e individuos en el seno de sociedades heterogéneas desde el punto de vista sociocultural y religioso. Han colaborado en el volumen más de veinte profesores, especialmente juristas expertos en Derecho Internacional, Derecho Eclesiástico del Estado y Derecho canónico, para intentar dar respuesta a algunos de los problemas jurídicos que plantea hoy la gestión de la diversidad religiosa. Sólo cabe felicitar a las Directoras del volumen, Francisca Pérez-Madrid, Profesora Titular de Derecho Eclesiástico del Estado de la Universidad de Barcelona y Montserrat Gas Aixendri, profesora de esa misma disciplina en la Universitat Internacional de Catalunya, por un excelente trabajo.

ANASTASÍA ASSIMAKÓPULOS  
FIGUEROA

STEFANO TARDANI, *Figli di chi? Quale futuro ci aspetta*, prefazione di Mons. Giovanni D'Ercole, Milano, Ancora, 2012, pp. 448.

DON STEFANO TARDANI (Roma 1951), sacerdote della Diocesi di Roma, è esperto riconosciuto a livello internazionale di pastorale della famiglia e fondatore del *Movimento dell'Amore Familiare*, realtà impegnata da oltre un decennio nell'organizzazione di corsi per la preparazione al matrimonio. In questo libro, con un approccio teologico, antropologico, psicologico e pastorale, sviluppa una serie di approfonditi commenti alla preghiera del Padre nostro, utilizzando i testi di altrettante conversazioni tenute "sul campo", cioè nella formazione impartita ai nubendi ed ai giovani sposi. Don Tardani, infatti, incontra ogni anno circa quattrocento coppie nei corsi di preparazione al matrimonio che svolge con una metodologia "sistematica" e con contenuti pienamente ispirati al Catechismo della Chiesa cattolica. Il libro, dunque, è il frutto di catechesi principalmente «[...] svolte a Roma nel 2010: trascritte e ampliate, [ed] offerte al lettore con uno stile comunicativo e immediato che conserva l'efficacia espressiva delle meditazioni dialogate» (p. 17).

La cognizione di causa diretta delle aspirazioni e dei bisogni fondamentali dell'uomo e della donna che si pongono le sfide della vita coniugale di oggi, lo mettono dunque in grado di focalizzare le dinamiche relazionali più profonde e le potenzialità, spesso inesprese, di giovani e sposi che si trovano a vivere in una società che li spinge a far affidamento esclusivamente sulla ricchezza materiale senza voler credere più in legami solidi e nel matrimonio indissolubile.

Per l'uomo e la donna del XXI secolo, rileva infatti Don Tardani, l'unico problema reale sembra essere solo quello del benessere personale. In questo modo, ogni relazione umana è considerata esclusivamente in quanto porti ad un utile individuale od a un piacere edonistico. Da tutto ciò la dinamica familiare ne risulta, com'è ovvio, pesantemente compromessa, e viene spesso confusa con quella caratteristica di altre associazioni umane che non hanno nulla a che fare con la famiglia. Una sana dinamica di coppia, invece, sarebbe in grado di arricchire la società di tante "cellule costituenti" quanto sono le famiglie nelle quali ciascuno sia educato alla crescita, alla solidarietà e all'amore reciproco.

Articolato in 17 capitoli, il volume declina un itinerario formativo modellato sui versi della preghiera del Padre nostro, intrecciato con la Bibbia, il Magistero pontificio (soprattutto quello di Giovanni Paolo II e di Benedetto XVI, sia da teologo sia da Papa), la Tradizione e la testimonianza dei Santi.

Nel primo capitolo, intitolato *Padre* (pp. 21-34), è spiegato come la preghiera al Padre del cielo aiuti l'uomo a tornare alle radici cristiane della vita individuale e collettiva e, per questo, renda pienamente capaci di costruire il futuro comune con una realistica e positiva speranza.

Nel secondo capitolo, intitolato *Padre nostro* (pp. 35-52), si indica quella che appare all'Autore l'unica via da seguire per evitare la definitiva degenerazione della famiglia occidentale: l'uomo e la donna devono riscoprire le motivazioni più profonde che sono nel profondo di ciascuna relazione umana. Sono innanzitutto radici spirituali che, da sole, possono far riscoprire l'autentica identità individuale e familiare. Quella, cioè,

di figli di un unico Padre e, dunque, di fratelli tra di loro. Solo la famiglia fondata sul matrimonio indissolubile, con la sua struttura *naturaliter* "verticale", può essere vettore e custode delle radici cristiane e dei valori che ne discendono. Questi ultimi sono in grado di edificare un contesto sociale di collaborazione e comunione che, in modo arricchente e non corruttivo, afferma Don Tardani, permetterebbe di costruire insieme al regno di Dio anche la *città degli uomini*. Le riscoperta della dimensione soprannaturale della famiglia, quindi, aiuta quel processo formativo che è oggi necessario per arginare il delirio di onnipotenza moderno. Un delirio che sta arrivando, con l'aborto, la fecondazione artificiale e l'eutanasia, a tagliare le radici stesse della vita umana ed affrettare quella deriva nichilista che fa «*perdere la consapevolezza che siamo figli di Dio e che solo così siamo fratelli*» (pp. 51-52).

Scrivo al proposito Don Tardani: «*Anche in Europa l'aborto sta diventando la principale causa di morte, più diffusa del cancro e dell'infarto. Human Life International parla di 40 milioni di aborti l'anno in tutto il mondo! "Padre nostro", "Padre comune" è questa formidabile realtà che i genitori devono portare ai figli e i figli devono riconoscere e portare anche in sé. Solo se noi torniamo a questa verità fondamentale, credo che la vita potrà essere veramente rispettata. Altrimenti, la vita rimane imbrogliata, camuffata, abbandonata, violentata. La morte che si porta nel cuore, prima o poi diventa anche la morte dei figli abbandonati, abusati, abortiti. Su questa strada si è sviluppata la "cultura della morte". Gesù ci ricorda, "Non potete servire Dio" che è Padre, "e la ricchezza". "Mammona" è la ricchezza, è l'interesse egoistico, è vivere senza il senso profondo del mistero della vita donata; "mammona", è accaparramento,*

*è usare la vita in maniera folle. "Mammona" cresce nella vita personale e sociale tagliando sempre di più le radici della relazione con il "Padre nostro che è nei cieli" e conseguentemente con "gli altri" divenuti estranei»* (pp. 46-47).

Nel terzo capitolo, *Che sei nei cieli* (pp. 53-76), l'Autore si sofferma sulle dimensioni che costituiscono lo spirito umano e, pertanto, ne configurano l'identità personale. Commentando i passi della Creazione, Don Tardani osserva riguardo alla "polvere del suolo" ed al "fango" con cui il *Genesi* descrive il come Dio ha creato l'uomo: «*Non sappiamo bene cosa sia, ma sappiamo bene che Dio ha preso qualcosa e l'ha trasformata in un essere umano, cioè in un essere che avesse un'anima, lo spirito che fa vivere l'uomo e la donna come "persone". Alcuni scienziati riscontrano un qualche legame tra un animale, in particolare una scimmia, e l'essere umano. Ma questo non vuol dire che la scimmia sia diventata un essere umano come vorrebbero invece erroneamente gli evoluzionisti. Per questo la Chiesa non riconosce l'evoluzionismo come una dottrina vera, perché essa nega la grandezza dell'essere umano munito di spirito e creato per questo da Dio direttamente»* (p. 63).

L'acritica affermazione della validità dell'evoluzionismo, ha condotto buona parte della cultura moderna secolarista ad oscurare la dimensione religiosa dell'uomo e delle sue relazioni in società. Una tale riduzione della visione umana, contesta Don Tardani, non ha ragione di essere sostenuta. «*Per quanto si continui a dibattere sulle origini biologiche dell'uomo e non si sia giunti da parte di tutti gli scienziati ad un'unica posizione sulle origini della specie – scrive infatti il sacerdote –, una cosa è certa: l'esistenza della potenza della mente, pensiero e volontà (intelligenza che pensa e volontà che decide), e della coscienza (giudizio di valore sul bene e*

*sul male*), esclusivi della specie umana, non possono derivare da un piano puramente materiale e biologico, come invece il cervello che ne è l'organo strumentale» (p. 64).

Il quarto capitolo, *Sia santificato il tuo nome* (pp. 77-97) è quindi dedicato alla descrizione delle tragiche conseguenze, per l'uomo e per la società, di una dimensione antropologica e scientifica nella quale «si oscura lo spirito» (p. 77).

Nel quinto [*Venga il tuo regno (I)*, pp. 98-124] e sesto capitolo [*Venga il tuo regno (II)*, pp. 125-153], Don Tardani illustra, alla luce della Bibbia, della Tradizione e del Magistero, quelle che sono la dimensione personale e familiare del "regno di Dio", riproponendo l'insegnamento evangelico sulla natura del vero amore e del matrimonio.

Nel settimo, *Sia fatta la tua volontà* (pp. 154-173), ottavo [*Come in cielo così in terra (I)*, pp. 174-192] e nono capitolo [*Come in cielo così in terra (II)*, pp. 193-213], l'Autore si sofferma invece nel descrivere le conseguenze che derivano all'uomo dalla costruzione di una vita individuale e sociale edificate, rispettivamente, seguendo la propria volontà individualistica ed egotica, oppure quella rispondente al progetto d'amore di Dio sul Creato.

I capitoli 9 (*Dacci oggi il nostro pane quotidiano*, pp. 214-230), 10 (*Rimetti a noi i nostri debiti*, pp. 231-248) e 11 (*Come anche noi li rimettiamo ai nostri debitori*, pp. 249-264), sono focalizzati sull'esame della legge morale naturale così come la società umana del XXI secolo la vive e la cerca, con molte difficoltà ed errori, di professare.

Nei capitoli 12 [*E non ci indurre in tentazione (I)*, pp. 265-277], 13 [*E non ci indurre in tentazione (II)*, pp. 278-294], 14 [*Ma liberaci dal male (I)*, pp. 295-325] e 15 [*Ma liberaci dal male (II)*, pp. 326-351], l'Autore ci spiega come, attraverso i Sacramenti dell'iniziazione cristiana (Battesimo,

Confermazione ed Eucaristia), l'uomo riceva gli unici mezzi per sconfiggere gli assalti del Male e le tentazioni, per raggiungere quindi con la Grazia divina la vita nuova in Cristo.

Privando la Chiesa di operare per la salvezza dell'uomo, in particolare con il Sacramento della Riconciliazione e quello dell'Unzione degli infermi, la società ateistica e consumista di oggi agevola la caduta delle famiglie e delle persone in quella "società del tradimento" che, spesso, rende invivibili le nostre metropoli (v. il capitolo sedicesimo: *Il tradimento*, alle pp. 352-270).

La parte finale del volume si compone di una *Conclusion*e, che ricapitola la visione esposta dall'Autore sulla società e sulla comunione familiare alla luce degli insegnamenti contenuti nella preghiera del Padre nostro (pp. 371-374), una *Appendice* che riporta i principali testi del Magistero citati nei precedenti capitoli (pp. 375-440) ed, infine, una *Bibliografia* di interessanti volumi sulla spiritualità coniugale e sul matrimonio, aggiornata al 2012 (pp. 441-445).

In conclusione, si può affermare che il libro di Don Tardani offre preziosi spunti di riflessione a sposi, educatori, docenti, operatori pastorali e consulenti familiari, per vivere e presentare un cammino di formazione umana e cristiana diretto in particolare a giovani e famiglie. Per questo, il volume *Figli di chi?*, come annota nella sua *prefazione* (pp. 7-11) monsignor Giovanni D'Ercole, allora vescovo ausiliare de L'Aquila ed oggi titolare della diocesi di Ascoli Piceno, rappresenta un «utile contributo per l'approfondimento del piano pastorale della Conferenza dei vescovi italiani per questo decennio dedicato all'educazione delle nuove generazioni alla fede» (p. 10).

GIUSEPPE BRIENZA

WOLFGANG WALDSTEIN, *Scritto nel cuore. Il diritto naturale come fondamento di una società umana. Traduzione italiana a cura di Filippo Vari*, Torino, Giappichelli, 2014, pp. 144.

POCHI libri possono vantare la *ripetuta menzione in un discorso papale!* È il caso del testo del prof. Waldstein più volte citato da Benedetto XVI nell'ormai celebre *Discorso al Bundestag* del 22 settembre 2011. La traduzione italiana curata dal prof. Vari ha perciò opportunamente inserito in Appendice il testo dell'allocuzione di Papa Benedetto preceduta dalla foto della consegna del volume. I riferimenti pontifici non sono tra l'altro richiami eruditi o circostanziali, s'inseriscono nel corpo dell'argomentazione e ne costituiscono un supporto importante. Il riscontro documentale non è quindi un cortese ossequio all'Autore, ma un utile completamento e quasi una doverosa presentazione dell'opera. Il Papa emerito, facendo buon uso del dono ricevuto e pur aggiungendo una rielaborazione molto personale (cfr. *L'intelligenza del diritto di Benedetto XVI*, in questa Rivista, 24 [2012], pp. 169-181), ha colto e illustrato in profondità il messaggio del libro e gli ha dato ancor maggior risonanza e diffusione.

*Scritto nel cuore (Ins Herz geschrieben)* si inserisce nel tentativo di *recupero critico del diritto naturale e delle fonti classiche della cultura europea*. Il richiamo al glorioso passato giuridico non nasce da un atteggiamento nostalgico o conservatore ma dalla fiducia nella razionalità e nel desiderio di liberare il sapere dalle strettoie del formalismo e del nichilismo: «Per quanto riguarda il reale sviluppo del diritto, simili affermazioni possono solo mostrare dove porta "l'au-

tolimitazione della ragione". Al contrario, le conoscenze della giurisprudenza romana mostrano che cosa può fare il "retto uso della ragione". Grazie ad esso si potè creare una cultura giuridica che è stata fino ad oggi anche la base della nostra cultura [...] Le conoscenze che ci arrivano dall'antichità possono piuttosto essere un prezioso aiuto per superare le false teorie oggi dominanti e per liberare la ragione umana dall' "autolimitazione"» (*Conclusion*, pp. 132-133). Il testo propone una presentazione storica e generale della questione relativa allo *ius naturale* con una dimostrazione della sua influenza e pregnanza negli ambiti più nevralgici dell'ordinamento (diritto alla vita, matrimonio, diritto all'educazione dei figli, diritto di proprietà, diritto dei contratti) e nella costruzione del modello sociale. La lucidità e chiarezza del principio trova quindi un diretto riscontro nell'esperienza concreta. La prof. Baccari, da esperta romanista in linea con l'impostazione dell'Autore, osserva nella *Premessa*: «Principale obiettivo odierno degli studiosi deve essere quello di ricostruire la memoria storica dei giuristi tornando alle fonti, richiamando alcuni antichi concetti del sistema giuridico romano, eliminando astrazioni, incrostazioni e stratificazioni concettuali accumulate negli ultimi due secoli sui concetti romani che sono da attribuire variamente all'individualismo, allo statalismo, al positivismo giuridico, al realismo e al relativismo, al fattualismo e al nichilismo che impediscono la comprensione dell'antica concezione dello *ius*» (p. XII). Quest'operazione è stata sagacemente compiuta da Waldstein. L'eterno ritorno del diritto naturale (richiamando la celebre opera di Rommen) trova quindi non solo un'apprezzabile rivisitazione ma un'attualizzazione più specifica e

motivata in dialogo e confronto con la letteratura di area tedesca.

Il *prof. Waldstein* si segnala come noto romanista e uno dei più convinti assertori dell'attualità e della vitalità del *Naturrecht*. La sua linea di ricerca non ha quindi un carattere meramente storiografico e culturale ma ha un piglio polemico e propositivo. La parabola intellettuale del docente austriaco è molto interessante e significativa: da aspetti più tecnici e specialistici (l'esame degli istituti dell'*abolitio*, *indulgentia* e *venia* o delle *operae libertorum*) si è concentrato sempre più decisamente sulle questioni fondamentali (fa seguito a *Ins Herz geschrieben* anche il più recente saggio *Naturrecht im römischen Recht und in der europäischen Rechtsentwicklung*). Lo sbandamento della giustizia contemporanea lo ha portato a proporre una radicale riconsiderazione dei fondamenti dei sistemi moderni. L'ampiezza di orizzonti scientifici e di competenze d'insegnamento (diritto romano, filosofia del diritto, teoria generale) assicura una visione ricca e articolata. L'esimio romanista ha maturato quindi la stoffa e la sensibilità di un giurista davvero universale. Il presente testo dunque più che al passato (dimostrando una dimestichezza non comune con le fonti romane: Cicerone, Ulpiano, Modestino, ecc.) guarda al presente e al futuro. Il *prof. Vari* ha avuto dunque l'intuizione e il merito di offrire al pubblico italiano meno attrezzato linguisticamente un volume già ben noto e destinato – ci auguriamo – a fare scuola. La traduzione, finanziata in parte dal Consiglio Nazionale delle Ricerche, si inserisce nelle interessanti iniziative editoriali dell'Università Europea di Roma contribuendo a quella linea di pensiero di alto profilo cui non poco sta contribuendo lo stesso Curatore.

Il Saggio in parola è abbastanza agile ma ben ponderato e articolato attraverso i suoi *dieci Capitoli* (compresa l'*Introduzione*), la *Conclusione* e la già descritta *Appendice*.

I *primi quattro capitoli* hanno un *taglio più generale e speculativo*. Nel *Cap. II (Esiste un diritto naturale?)* si contesta l'erroneo pregiudizio antinaturalistico e in particolari le posizioni di Hans Kelsen e Josef Fuchs che tanto hanno influito nel rigetto del sapere tradizionale. Nel *Capitolo III* si riporta l'emblematico esempio dell'*Antigone*, di *Camillo* e di *Catone* il *Censore*. Nel *Cap. IV (Il diritto romano e lo sviluppo del diritto europeo)* si analizza la radicazione del diritto romano nel diritto naturale, l'influenza romanistica nel diritto europeo e la garanzia di un solido fondamento dei diritti umani.

Dal *Cap. V* comincia il *riscontro più pratico e operativo del volume*. L'esposizione segue un ordine abbastanza logico e rigoroso, il discorso comincia perciò dal *diritto umano alla vita*, tema che sta particolarmente a cuore all'Autore (membro della Pontificia Accademia per la Vita). Dalle offese e gli attentati alla dignità umana più sedimentati (tortura fisica e spirituale, guerra, violenza, fuga ed emigrazione forzata) si giunge alle questioni più spinose della morte celebrata, del trapianto d'organi e della tutela del bambino non nato. La considerazione giuridico-naturalista è quindi penetrante e stimolante. Anche a proposito del *matrimonio* (*Cap. VI Il diritto naturale come fondamento del matrimonio*) si parte dalla definizione di Modestino per riconoscerne la permanente validità e le conseguenze in particolare circa l'indissolubilità e l'eterosessualità. L'analisi si estende al *diritto dei genitori all'educazione dei figli* anche riguardo alla conformità dell'indirizzo morale e religioso. A proposito del *dirit-*

to di proprietà si chiarisce la distinzione tra uso e abuso dei beni e la destinazione all'utilità comune. L'intero sviluppo del diritto delle obbligazioni – rileva Waldstein – si radica poi sul diritto naturale. La dottrina sociale infine si basa sullo *ius naturale* e sono ben note le tristi conseguenze dei modelli sociali contrari al diritto naturale (es. comunismo). Il professore austriaco mostra inoltre la sintonia e il collegamento dell'insegnamento cristiano col giusnaturalismo classico e si sofferma in particolare sull'enc. *C Caritas in veritate*.

L'opera si segnala quindi come una moderna e documentata riproposizione della dottrina giuridica plurimillennaria (da Aristotele alle soglie della postmodernità). L'Autore si mette tra l'altro in diretta comunicazione con la letteratura soprattutto mitteleuropea. La critica nei confronti di Kelsen, Fuchs, Leinweber, Weinberger, Klug, Muratore, Koschaker e altri è piuttosto accesa e penetrante. Non manca per contro l'apprezzamento per gli spunti offerti da tanti altri studiosi (Kriele, Schambeck, Messner, Welzel, Verdross, Detjen, solo per citarne alcuni). Occorre precisare che il testo costituisce un saggio più che un trattato: ha un intento prevalentemente apologetico e polemico più che un'esautiva impronta esplicativa e argomentativa. L'abbondanza di riferimenti e citazioni (soprattutto ai giuristi romani e alla dottrina sociale della Chiesa) sminuisce un po' l'esplorazione e l'apporto personale. Il volume non è quindi paragonabile allo spessore speculativo di *Introducción crítica al derecho natural* di Hervada

o analitico di *Das Naturrecht* di Messner ma ne costituisce quasi una prosecuzione o un'integrazione. È sicuramente originale e accattivante l'inserimento del diritto naturale nella realtà e nel dibattito odierno, anche se la parte, per così dire applicativa o ricognitiva (Capp. v-x), sembra corrispondere ad una raccolta di contributi un po' sparsi e diversificati, unificati dal tema e dall'impostazione di fondo. È abbastanza spiccata inoltre la dipendenza dal contesto e dal dibattito pubblico di provenienza (si pensi ai casi esaminati, all'ABGB austriaco, alla Grundgesetz, ecc.). Si nota perciò un certo sbilanciamento tra l'impostazione iniziale e il prosieguo.

L'opera recensita anche per la sua vivacità e attualità risulta piacevole da leggere e accessibile anche a non specialisti. La buona qualità della traduzione e della presentazione tipografica rendono particolarmente fruibile il volume. Paiono specialmente significative e illuminati: la confutazione della "errata conclusione naturalistica" supposta dai detrattori del diritto naturale, l'individuazione del concetto positivistico di scienza e di realtà alla base degli equivoci della modernità, la riconduzione della promozione dei diritti umani al loro autentico fondamento (pp. 51-54). Il contenuto non delude dunque la menzione da parte del Papa. Non resta che rinnovare i complimenti per l'iniziativa editoriale e l'auspicio di una riscoperta profonda del messaggio del libro: l'invito ad allargare gli orizzonti della razionalità giuridica fatto proprio da Benedetto XVI.

MASSIMO DEL POZZO

## DOCUMENTI

---

### ATTI DI PAPA FRANCESCO

Lettera Apostolica in forma di «motu proprio» *Fidelis dispensator et prudens* per la costituzione di una nuova struttura di coordinamento degli affari economici e amministrativi della Santa Sede e dello Stato della Città del Vaticano, 24 febbraio 2014, «AAS» 106 (2014) 164-165.

*Fidelis dispensator et prudens* (Lc 12,42).

COME l'amministratore fedele e prudente ha il compito di curare attentamente quanto gli è stato affidato, così la Chiesa è consapevole della responsabilità di tutelare e gestire con attenzione i propri beni, alla luce della sua missione di evangelizzazione e con particolare premura verso i bisognosi. In special modo, la gestione dei settori economico e finanziario della Santa Sede è intimamente legata alla sua specifica missione, non solo al servizio del ministero universale del Santo Padre, ma anche in relazione al bene comune, nella prospettiva dello sviluppo integrale della persona umana.

Dopo aver considerato attentamente i risultati del lavoro della Commissione referente di studio e indirizzo sull'organizzazione della struttura economico-amministrativa della Santa Sede (cfr Chirografo del 18 luglio 2013), dopo essermi consultato con il Consiglio dei Cardinali per la riforma della Costituzione apostolica *Pastor Bonus* e con il Consiglio di Cardinali per lo studio dei problemi organizzativi ed economici della Santa Sede, con questa Lettera apostolica in forma di Motu proprio stabilisco quanto segue:

#### CONSIGLIO PER L'ECONOMIA

1. È istituito il Consiglio per l'Economia, con il compito di sorvegliare la gestione economica e di vigilare sulle strutture e sulle attività amministrative e finanziarie dei Dicasteri della Curia Romana, delle Istituzioni collegate con la Santa Sede e dello Stato della Città del Vaticano.

2. Il Consiglio per l'Economia è composto di quindici membri, otto dei quali sono scelti tra Cardinali e Vescovi in modo da rispecchiare l'universalità della Chiesa e sette sono esperti laici di varie nazionalità, con competenze finanziarie e riconosciuta professionalità.

3. Il Consiglio per l'Economia è presieduto da un Cardinale Coordinatore.

#### SEGRETERIA PER L'ECONOMIA

4. È istituita la Segreteria per l'Economia, quale Dicastero della Curia Romana secondo la Costituzione apostolica *Pastor Bonus*.

5. Tenendo conto di quanto stabilito dal Consiglio per l'Economia, la Segreteria risponde direttamente al Santo Padre e attua il controllo economico e la vigilanza sugli Enti di cui al punto 1, come pure le politiche e le procedure relative agli acquisti e all'adeguata allocazione delle risorse umane, nel rispetto delle competenze proprie di ciascun Ente. La competenza della Segreteria si estende pertanto a tutto ciò che in qualunque maniera rientra nell'ambito in oggetto.

6. La Segreteria per l'Economia è presieduta da un Cardinale Prefetto, il quale collabora con il Segretario di Stato. Un Prelato Segretario Generale ha il compito di coadiuvare il Cardinale Prefetto.

#### REVISORE GENERALE

7. Il Revisore Generale è nominato dal Santo Padre ed ha il compito di compiere la revisione contabile (audit) degli Enti di cui al punto 1.

#### GLI STATUTI

8. Il Cardinale Prefetto è responsabile della stesura degli Statuti definitivi del Consiglio per l'Economia, della Segreteria per l'Economia e dell'ufficio del Revisore Generale. Gli Statuti saranno presentati *quam primum* all'approvazione del Santo Padre.

Dispongo che quanto stabilito abbia immediato, pieno e stabile valore, anche abrogando tutte le disposizioni incompatibili e che la presente Lettera apostolica in forma di *Motu proprio* sia pubblicata su «L'Osservatore Romano» del 24-25 febbraio 2014 e successivamente negli *Acta Apostolicae Sedis*.  
*Dato a Roma, presso San Pietro, il 24 febbraio 2014, primo del Pontificato.*

FRANCESCO

Lettera Apostolica in forma di «motu proprio», Trasferimento della Sezione Ordinaria dell'Amministrazione del Patrimonio della Sede Apostolica alla Segreteria per l'Economia, 8 luglio 2014, «AAS» 106 (2014) 618-620.

**C**ONFERMANDO una tradizione plurisecolare, l'ultimo Concilio Vaticano II ribadì la necessità di conformare l'organizzazione della Santa Sede alle necessità dei tempi, adeguando soprattutto la struttura dei Dicasteri della Curia Romana, il loro numero, denominazione e competenza, così come i loro modi di procedere e il reciproco coordinamento alle reali esigenze della Chiesa in ogni momento.

Un concreto risultato di tali principi è avvenuto con la promulgazione, il 24 febbraio 2014, della Lettera apostolica, in forma di Motu Proprio, *Fidelis Dispensator et Prudens*, col quale ho istituito la Segreteria per l'Economia come Dicastero della Curia Romana. Essa, tenendo conto di quanto stabilito dal Consiglio per l'Economia, ha come competenze il controllo economico e la vigilanza sui Dicasteri della Curia Romana, sulle Istituzioni collegate con la Santa Sede e sulle amministrazioni dello Stato della Città del Vaticano.

Ciò considerato, e accogliendo il parere dei Capi Dicastero interessati, ho ritenuto opportuno che la Segreteria per l'Economia assuma sin d'ora tra i suoi compiti istituzionali, d'accordo con le modalità e nei tempi che stabilisca il relativo Cardinale Prefetto, quelli che fino ad oggi erano attribuiti alla denominata "Sezione Ordinaria" dell'Amministrazione del Patrimonio della Sede Apostolica e, quindi, di trasferire al suddetto Dicastero le competenze che la costituzione apostolica *Pastor Bonus* del 28 giugno 1988 aveva affidato a detta Sezione dell'Amministrazione del Patrimonio della Santa Sede. Di conseguenza, l'Amministrazione del Patrimonio della Santa Sede non sarà più divisa in Sezioni e, in avvenire, svolgerà unicamente i compiti che finora erano a carico della Sezione straordinaria.

Di conseguenza, dopo aver esaminato con cura ogni questione riguardante la materia, e chiesto il parere dei Dicasteri competenti e di persone esperte, stabilisco e decreto quanto segue:

### **Articolo 1.**

Il testo dell'articolo 172 della costituzione apostolica *Pastor Bonus* è integralmente sostituito dal testo seguente:

§1. Spetta a questo Ufficio di amministrare i beni di proprietà della Santa Sede destinati a fornire i fondi necessari all'adempimento delle funzioni della Curia Romana.

§2. L'Ufficio amministra anche i beni mobili ad esso affidati da altri enti della Santa Sede.

### **Articolo 2.**

Il testo dell'articolo 173 della costituzione apostolica *Pastor Bonus* è integralmente sostituito dal testo seguente:

L'Ufficio è presieduto da un Cardinale, assistito da un determinato numero di Cardinali e da un Prelato Segretario.

### **Articolo 3.**

Sono abrogati gli articoli 174 e 175 della costituzione apostolica *Pastor Bonus*.

### **Articolo 4.**

Il Prefetto della Segreteria per l'Economia costituirà una Commissione tecnica con lo scopo di facilitare il trasferimento delle competenze finora attribuite alla Sezione Ordinaria dell'Amministrazione del Patrimonio della Sede Apostolica e determinerà, a partire della data odierna, come dovranno risolversi le questioni pendenti presso la suddetta Sezione Ordinaria fino al completo trasferimento effettivo dei compiti.

Tutto ciò che ho deliberato con questa Lettera apostolica in forma di *Motu Proprio*, ordino che sia osservato in tutte le sue parti, nonostante qualsiasi cosa contraria, anche se degna di particolare menzione, e stabilisco che venga promulgato mediante la pubblicazione sul quotidiano «L'Osservatore Romano», entrando in vigore il giorno stesso della promulgazione.

*Dato a Roma, presso San Pietro, il 8 Luglio dell'anno 2014, secondo del Pontificato.*

FRANCESCO

*Rescriptum* “*ex audientia Sanctissimi*” sulla istituzione di un Collegio, all’interno della Congregazione per la Dottrina della Fede, per l’esame dei ricorsi di ecclesiastici per i “*delicta graviora*”, 3 novembre 2014, «L’Osservatore Romano», 12 novembre 2014, p. 8.

**I**L Motu Proprio *Sacramentorum Sanctitatis Tutela* (SST) del 30 aprile 2001, aggiornato il 21 maggio 2010, precisa quali sono i delitti riservati alla competenza della Congregazione per la Dottrina della Fede (cfr. artt. 1-6), a norma dell’art. 52 della Costituzione apostolica *Pastor Bonus*.

Nel giudicare i delitti sopra indicati, la Congregazione per la Dottrina della Fede procede tramite processo penale, giudiziale o amministrativo (cfr. art. 21 § 1 e § 2, n. 1 SST), salva la possibilità di sottoporre direttamente la decisione al Sommo Pontefice per i casi gravissimi (cfr. art. 21 § 2, n. 2 SST). Resta inteso, relativamente ai delitti contro la fede, che la competenza in prima istanza è dell’Ordinario o del Gerarca (cfr. art. 2 § 2 SST).

A motivo del numero dei ricorsi e della necessità di garantire un più rapido esame degli stessi, dopo approfondita riflessione, nell’Udienza concessa al sottoscritto Cardinale Segretario di Stato il 3 novembre 2014, il Sommo Pontefice Francesco ha decretato quanto segue:

1. è istituito all’interno della Congregazione per la Dottrina della Fede uno speciale Collegio, formato da sette Cardinali o Vescovi, che possono essere sia membri del Dicastero, sia esterni ad esso;

2. il Presidente e i membri di detto Collegio sono nominati dal Papa;

3. il Collegio è un’istanza di cui la Sessione Ordinaria (*Feria IV*) della Congregazione si dota per una maggiore efficienza nell’esame dei ricorsi di cui all’art. 27 SST, senza che vengano modificate le sue competenze in materia così come stabilite dal medesimo art. 27 SST;

4. qualora il reo sia insignito della dignità episcopale, il suo ricorso sarà esaminato dalla Sessione Ordinaria, la quale potrà anche decidere casi particolari a giudizio del Papa. Ad essa potranno inoltre essere deferiti altri casi a giudizio del Collegio;

5. sarà cura del Collegio informare periodicamente delle proprie decisioni la Sessione Ordinaria;

6. un apposito Regolamento interno determinerà le modalità operative del Collegio.

Il Santo Padre ha disposto che il presente decreto generale esecutivo sia promulgato mediante la pubblicazione su «L’Osservatore Romano», entran-

do in vigore l'11 novembre 2014, e successivamente nel commentario ufficiale *Acta Apostolicae Sedis*.

Dal Vaticano, 3 Novembre 2014

Pietro Card. Parolin, *Segretario di Stato*

---

IL DIRITTO AL DOPPIO GRADO DI GIURISDIZIONE  
NELLA PROCEDURA PENALE AMMINISTRATIVA  
E LA TUTELA DELLA TERZIETÀ DELLA "FERIA IV"  
DELLA CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE\*

ABSTRACT: La Congregazione per la Dottrina della Fede (CDF) ha una particolare competenza sui delitti di abuso sessuale contro un o una minore da parte di ecclesiastici. La CDF ha ottenuto dai Papi la possibilità di imporre pene perpetue in via extragiudiziale per punire tempestivamente i delinquenti a tutela delle vittime e della comunità ecclesiale, garantendo all'accusato un sostanziale diritto al doppio grado di giurisdizione e al giusto processo. Per meglio tutelare detti diritti, Papa Francesco ha creato un nuovo "Collegio" all'interno della Sessione Ordinaria della CDF. Detto Collegio è composto da sette Cardinali e Vescovi nominati dal Papa anche fra persone che prima non appartenevano alla Sessione Ordinaria.

PAROLE CHIAVE: Congregazione per la Dottrina della Fede, "delicta graviora", procedura penale extragiudiziale.

ABSTRACT: The Congregation for the Doctrine of the Faith (CDF) has special competence over the delict of sexual abuse of a minor on the part of clerics. The CDF has received from the Popes the faculty to impose perpetual penalties in an extrajudicial manner by quickly punishing offenders for the protection of victims and the ecclesial community, guaranteeing the accused a substantive right to a double level of jurisdiction and to a just process. For the greater protection of these rights, Pope Francis has created a new "College" within the Ordinary Session of the CDF. This College is composed of seven Cardinals and Bishops appointed by the Pope, including persons who did not already belong to the Ordinary Session.

KEY WORDS: Congregation for the Doctrine of the Faith, "Graviora Delicta", Extrajudicial Penal Procedure.

\* Questo commento, destinato agli Studi in onore del Prof. Helmuth Pree, l'ho aggiunto come §§ 10 e 11 della relazione: *Giusto processo e "amministrativizzazione" della procedura penale canonica*, in CONSOCIATIO INTERNATIONALIS STUDIO IURIS CANONICI PROMOVENDO / SCHOOL OF CANON LAW, THE CATHOLIC UNIVERSITY OF AMERICA / CO-SPONSORED BY THE UNITED STATES CONFERENCE OF CATHOLIC BISHOPS, xv *International Congress of Canon Law, "Crime and Punishment". Nature, Problems and Perspectives of Canonical Penal Law and Its Relation to Civil Law*, Washington, DC – 17-21.IX.2014, in corso di stampa. Rinvio a detta relazione per una considerazione più motivata dei concetti propedeutici di questo commento in cui ometto l'analisi di diverse questioni, come quella della natura di "decreto generale esecutivo" (cfr. cc. 29 e 31) del Rescritto.

SOMMARIO: 1. Il diritto al doppio grado di giurisdizione e la tutela della terzietà dell'organo predisposto per l'ultima istanza del ricorso amministrativo garanzia del giusto processo penale extragiudiziale. – 2. Cenni sull'iter di una causa sui "delicta graviora" riservati alla CDF. Verso un rafforzamento dell'indipendenza della "Feria IV" nei confronti del Congresso. – 2.1. Sulla (innovativa) competenza assoluta della CDF per decidere i "delicta graviora" in "prima istanza" giudiziale e amministrativa. – 2.2. Sul momento e sull'oggetto dell'obbligo dell'Autorità locale d'informare la CDF e sulle diverse possibili risposte del Dicastero. – 2.3. I membri del Congresso della CDF. – 2.4. I provvedimenti del Congresso sull'indagine previa dell'Autorità locale e la decisione dell'"Incaricato" del Congresso sul merito della causa. – 2.5. L'iter nel processo giudiziale. – 2.6. L'iter nella procedura extragiudiziale. – 2.7. La competenza della "Feria IV" secondo la giurisprudenza della CDF precedente il Rescritto "ex audientia Sanctissimi", 3 novembre 2014. – 2.8. Il nuovo Collegio, all'interno della CDF, per l'esame dei ricorsi di ecclesiastici per i "delicta graviora" creato con un Rescritto "ex audientia Sanctissimi", 3 novembre 2014. – 2.9. Sulla competenza in via amministrativa del nuovo "Collegio". – 2.10. Sulla competenza in via giudiziale del nuovo "Collegio".

1. IL DIRITTO AL DOPPIO GRADO DI GIURISDIZIONE E LA TUTELA DELLA TERZIETÀ DELL'ORGANO PREDISPOSTO PER L'ULTIMA ISTANZA DEL RICORSO AMMINISTRATIVO CONDIZIONI DEL GIUSTO PROCESSO PENALE EXTRAGIUDIZIALE

«NON si dà appello né ricorso contro la sentenza o il decreto del Romano Pontefice» (c. 333 § 3; cfr. c. 1629, 1°). «Il giudice non è competente a giudicare atti o strumenti confermati in forma specifica dal Romano Pontefice, salvo non ne abbia avuto prima mandato dal medesimo» (c. 1405 § 2). Pertanto, come manifestazione di rispetto dell'indipendenza giudiziale e per evitare che l'intervento del Santo Padre (la cui realizzazione "in forma specifica" non è sempre evidente<sup>1</sup>) possa privare gli interessati del diritto al doppio grado di giurisdizione, il CIC del 1917 (cfr. c. 244 § 2), la REU<sup>2</sup> e la PB,<sup>3</sup> in modo del tutto omogeneo, sanciscono che non «devono essere sottoposte all'approvazione del Sommo Pontefice» «le sentenze del Tribunale della Rota Romana e del Supremo Tribunale della Segnatura Apostolica, pronunciate entro i limiti della rispettiva competenza», nonostante riguardino cause «di maggiore importanza» (cfr. PB art. 18 [a]). Evidentemente, la norma ser-

<sup>1</sup> Cfr. SEGRETERIA DI STATO, *Rescriptum ex Audientia Sanctissimi quo Normae Rotaes in forma specifica approbantur*, 23 febbraio 1995, «AAS», 87 (1995), p. 366.

<sup>2</sup> Cfr. BEATO PAOLO VI, cost. ap. *Regimini Ecclesiae Universae*, 15 agosto 1967, n. 136, «AAS», 59 (1967), pp. 885-928 (citata: REU).

<sup>3</sup> Cfr. S. GIOVANNI PAOLO II, cost. ap. *Pastor bonus* ed *Adnexa*, 28 giugno 1988, art. 18, «AAS», 80 (1988), pp. 841-934 (citata: PB).

ve non solo per la Rota e la Segnatura ma anche per gli altri Tribunali Apostolici e, in particolare, per la CDF nel giudicare i *delicta graviora*, secondo quanto stabiliscono le “Normae de delictis CDF reservatis”: «Le sentenze di questo Supremo Tribunale, emesse nei limiti della propria competenza, non sono soggette all’approvazione del Sommo Pontefice». <sup>4</sup> Com’è noto, fino al 15 agosto 1967 con la REU <sup>5</sup> (quando vigeva l’istr. “Crimen sollicitationis” [1922/1962] <sup>6</sup>), le decisioni della CDF erano, in realtà, del Santo Padre, il quale era il Prefetto della Congregazione (colui che la presiedeva). Ne derivava la loro inimpugnabilità. Il sistema è stato felicemente modificato. Questa *mens legislatoris* potrebbe servire per rettificare l’impianto normativo vigente per le decisioni amministrative di natura penale nell’ambito di competenza della Congregazioni per l’Evangelizzazione dei Popoli (in seguito: CEP) <sup>7</sup> e

<sup>4</sup> S. GIOVANNI PAOLO II, “Normae substantiales et processuales” promulgate col m.p. “Sacramentorum sanctitatis tutela”, 30 aprile 2001, art. 6 § 3, «Ius Ecclesiae», 16 (2004), pp. 313-321, in seguito citato: m.p. “Sacramentorum sanctitatis tutela”, 30 aprile 2001. Identica prescrizione in CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, “Normae de gravioribus delictis”, approvate e promulgate con Rescritto “ex audientia Sanctissimi”, 21 maggio 2010, art. 8 § 3, «AAS», 102 (2010), pp. 419-430, in seguito citate: “Normae de delictis CDF reservatis”, 21 maggio 2010. Sulla data delle “Normae de delictis CDF reservatis”, 21 maggio 2010, cfr. JOAQUÍN LLOBELL, *Processi e procedure penali: sviluppi recenti*, § 3, in PONTIFICIA UNIVERSITÀ DELLA SANTA CROCE, v *Corso di aggiornamento in diritto matrimoniale e processuale canonico*. Roma, 16-20 settembre 2013, in corso di stampa, e in “Opus Iustitiae: Pax et Unitas”. Homenaje al Prof. D. Antonio Belloch Poveda, edited by José Francisco Castelló Colomer, Valencia, Ed. Facultad de Teología San Vicente Ferrer, 2014, pp. 213-245.

<sup>5</sup> Cfr. BEATO PAOLO VI, m.p. *Integrae servandae*, 7 dicembre 1965, n. 2, «AAS», 57 (1965), pp. 952-955; REU, cit. in nota 2, n. 30.

<sup>6</sup> S.S. CONGREGATIO SANCTI OFFICII [SUPREMA SACRA CONGREGAZIONE DEL SANTO UFFIZIO], *Instructio “Crimen sollicitationis” de modo procedendi in causis sollicitationis*, 16 marzo 1962, in <http://www.bishop-accountability.org/downloads/crimenlatinfull.PDF>, versione inglese in [http://www.vatican.va/resources/resources\\_crimen-sollicitationis-1962\\_en.html](http://www.vatican.va/resources/resources_crimen-sollicitationis-1962_en.html), in seguito citata: istr. “Crimen sollicitationis” (1922/1962). Tale norma è identica a quella precedente del 9 giugno 1922 e simile a quelle del 1866, 1890 e 1897 (cfr. IOANNIS ORTEGA UHINK, *De delicto sollicitationis. Evolutio historica, documenta, commentarius*, Washington, Catholic University of America Press, 1954, p. 202, nota 39).

<sup>7</sup> Cfr. “Facoltà speciali” concesse da Benedetto XVI al Cardinale Prefetto, Ivan Dias, nell’udienza del 19 dicembre 2008: in CEP, *Special faculties for administrative procedure for the laicization of priests, deacons and members of Institutes of Consecrated Life and Societies of Apostolic Life for “missio ad gentes”*, Prot. N. 0579/09, March 31, 2009, in *Roman Replies and CLSA Advisory Opinions 2009*, Washington, CLSA, 2009, pp. 48-52: a) CEP, *Letter to Superiors General, Missionary Societies of Apostolic Life dependent on the Congregation for the Evangelization of Peoples*, in *ibidem*, pp. 48-50; b) CEP, *Request for Dispensation from Clerical Obligations Presented by Priests and Deacons*, Prot. N. 0579/09, March 31, 2009 (Enclosures), in *ibidem*, pp. 50-52; c) CEP, *Dismissal “in poenam” of clerics from the clerical state. Instructions for the Ordinaries*, Prot. N. 0579/09, 31 March 2009. La versione italiana di questi tre documenti è stata praticamente trascritta da VINCENZO MOSCA: *Le facoltà speciali concesse alla Congregazione per l’Evangelizzazione dei Popoli e alla Congregazione per il Clero (in particolare circa la dimissione dalla condizione giuridica clericale “in poenam” ed “ex officio” per via amministrativa)*, in *I delitti riservati alla Congregazione per la*

della Congregazione per il Clero (in seguito: CPC),<sup>8</sup> nonché la decisione *ex art. 21 § 2, 2°* delle “Normae de delictis CDF reservatis”, 21 maggio 2010, che sono provvedimenti del Papa e, quindi, inimpugnabili, malgrado siano “di prima istanza”.

Infatti, vietare sistematicamente il diritto al doppio grado di giurisdizione (*lato sensu*, ovvero considerando il ricorso gerarchico come una “seconda istanza”) in materia penale, come fanno le norme testé citate a causa del necessario intervento del Santo Padre nei rispettivi provvedimenti definitivi, è contrario alla tradizione canonica che (tranne nelle cause riservate alla CDF per la particolare posizione del Papa in questo Dicastero fino al 1967) lo riconosceva persino contro le pene inflitte *ex informata conscientia* (cfr. CIC 1917 c. 2194). Nella vigente disciplina presso la CDF, il diritto di appello *stricto sensu* (giudiziale) è stabilito dagli artt. 2 § 2, 16, 20, 23, 26 § 1, 28, 2° e 3°, persino nelle fattispecie riguardanti «i Padri Cardinali, i Patriarchi, i Legati della Sede Apostolica, i Vescovi, nonché le altre persone fisiche di cui al c. 1405 § 3 del Codice di Diritto Canonico e al c. 1061 del Codice dei Canonici delle Chiese Orientali»

*Dottrina della Fede*, a cura di Andrea D’Auria, Claudio Papale, Città del Vaticano, Urbaniana University Press, 2014, pp. 159-180.

Cfr. DAMIÁN G. ASTIGUETA, *Le facultà speciali concesse alla Congregazione per l’Evangelizzazione dei Popoli e alla Congregazione per il Clero*, in *Questioni attuali di diritto penale canonico*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 2012, pp. 135-148; JOSÉ BERNAL, *Nuevos desarrollos del procedimiento administrativo para la imposición de las penas*, in ASOCIACIÓN ESPAÑOLA DE CANONISTAS, *Actas de las XXXII Jornadas de actualidad canónica*, Madrid, 11-13 de abril de 2012, Madrid, Ed. Dykinson, 2014, pp. 134-137; ANDREA D’AURIA, *Le Facoltà speciali della Congregazione per l’Evangelizzazione dei Popoli*, «Ius Missionale», 1 (2007), pp. 257-261; JOAQUÍN LLOBELL, *Il giusto processo penale nella Chiesa e gli interventi (recenti) della Santa Sede*, in *Archivio Giuridico*, 232 (2012), pp. 194-197 (versione on line: [www.biblioteca canonica.net/docsai/btcain.pdf](http://www.biblioteca canonica.net/docsai/btcain.pdf) e [www.iuscanonicum.it/Contributi](http://www.iuscanonicum.it/Contributi)); CLAUDIO PAPALE, *Il can. 1395 e la concessa facultà speciale di dimissione dallo stato clericale “in poenam”*, «Ius Missionale», 2 (2008), pp. 39-57, in particolare pp. 50-57. Lo studio di CARLO FABRIS (*Le facultà speciali della Congregazione per l’Evangelizzazione dei Popoli in materia matrimoniale nel quadro delle competenze del dicastero e della situazione politico-ecclesiale cinese*, in *Matrimonio canonico e culture*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 2015, pp. 219-256) riguarda solo le facultà speciali sulle cause matrimoniali in Cina e non considera cause su altre materie.

<sup>8</sup> Cfr. CPC, *Lettera circolare di presentazione delle facultà ricevute dal Sommo Pontefice in data 30 gennaio 2009*, 18 aprile 2009, «Revista Española de Derecho Canónico», 67 (2010), pp. 391-400 e «Il Regno-documenti», 13 (2009), pp. 392-396; CPC, *Lettera Circolare per l’applicazione delle tre “Facoltà speciali” concesse il 30 gennaio 2009 dal Sommo Pontefice*, 17 marzo 2010, «Revista Española de Derecho Canónico», 67 (2010), pp. 923-933 e «Ius Ecclesiae», 23 (2011), pp. 229-235; commenti di DAMIÁN G. ASTIGUETA, *Facoltà concesse alla Congregazione per il Clero*, «Periodica», 99 (2010), pp. 1-33; FEDERICO R. AZNAR GIL, «Revista Española de Derecho Canónico», 67 (2010), pp. 923-933; JOAQUÍN LLOBELL, *Il giusto processo penale nella Chiesa e gli interventi (recenti) della Santa Sede*, cit. in nota 7, pp. 197-202; FRANCESCO PAPPADIA, *Ambito e procedimento di applicazione delle Facoltà speciali della Congregazione per il Clero*, «Ius Ecclesiae», 23 (2011), pp. 235-251.

(art. 1 § 2), tranne che il mandato previo del Romano Pontefice indichi una clausola simile a “*remoto quolibet iuris remedio*” o “*appellatione remota*” (vide *infra* § 2.9, d]). Il sostanziale diritto al doppio grado di giurisdizione è, altresì, garantito in via amministrativa dall’art. 27 delle “Normae de delictis CDF reservatis”, 21 maggio 2010. Difatti, benché sia escluso il contenzioso-amministrativo presso la Segnatura Apostolica, contro gli atti amministrativi singolari emessi o approvati dalla CDF nei casi dei delitti riservati, si ammette un ricorso, presentato entro il termine perentorio di sessanta giorni utili, uguale al termine previsto per il contenzioso-amministrativo presso la Segnatura Apostolica.<sup>9</sup> Tale ricorso sarà deciso normalmente dal nuovo (reso pubblico l’11 novembre 2014) “Collegio per l’esame dei ricorsi di ecclesiastici per i ‘delicta graviora’” (vide *infra* § 2.9, a)].<sup>10</sup> Tale organo è definito come «un’istanza di cui la Sessione Ordinaria (*Feria IV*<sup>11</sup>) della Congregazione si dota per una maggiore efficienza nell’esame dei ricorsi di cui all’art. 27 SST,<sup>12</sup> senza che vengano modificate le sue competenze in materia così come stabilite dal medesimo art. 27 SST» (Rescritto “ex audientia Sanctissimi”, 3 novembre 2014, n. 3).

L’impugnazione presso il nuovo Collegio del primo atto della CDF ex art. 27, essendo un ricorso amministrativo, può riguardare non soltanto la legit-

<sup>9</sup> Cfr. BENEDETTO XVI, m.p. “*Antiqua ordinatione*”, quo *Supremi Tribunalis Signaturae Apostolicae lex propria promulgatur*, 21 giugno 2008, artt. 34 § 1, 74 § 1, «AAS», 100 (2008), pp. 513-538 (in seguito citata: Lp SAp 2008).

<sup>10</sup> Cfr. PAPA FRANCESCO, *Rescriptum “ex audientia Sanctissimi” sulla istituzione di un Collegio, all’interno della Congregazione per la Dottrina della Fede, per l’esame dei ricorsi di ecclesiastici per i “delicta graviora”*, 3 novembre 2014, «L’Osservatore Romano», 12 novembre 2014, p. 8, in seguito citato: Rescritto “ex audientia Sanctissimi”, 3 novembre 2014. La notizia è stata data dalla Sala Stampa della Santa Sede l’11 novembre 2014 (cfr. il *Bollettino* di detto giorno). Il Santo Padre aveva manifestato qualche mese prima l’intenzione di creare tale Collegio (cfr. SALA STAMPA DELLA SANTA SEDE, *Bollettino*, 19 maggio 2014, vide *infra* nota 43).

<sup>11</sup> Presso la CDF le adunanze dei diversi organi del Dicastero prendono il nome del giorno della settimana in cui si riuniscono. La “*Feria I*” (lunedì) è l’incontro dei Consultori (la Consulta). La “*Feria IV*” (mercoledì) è la Sessione Ordinaria dei Membri (Cardinali e Vescovi) residenti a Roma, quantunque possano prendervi parte anche gli altri Membri. La “*Feria VI*” (venerdì) è la riunione del Congresso (sulla loro composizione e procedura vide *infra* § 2.3). Nel pomeriggio del venerdì il Prefetto o, in sua assenza, il Segretario (talvolta entrambi insieme) sono ricevuti dal Papa in un’udienza denominata “di tabella”, perché tenuta periodicamente in data prefissata.

<sup>12</sup> L’abbreviazione “SST” adoperata dal Rescritto “ex audientia Sanctissimi”, 3 novembre 2014, fa riferimento alle “Normae de delictis CDF reservatis” promulgate dal Rescritto “ex audientia Sanctissimi” del 21 maggio 2010, le quali hanno modificato le norme promulgate dal m.p. “*Sacramentorum sanctitatis tutela*” del 30 aprile 2001, senza alcun “cambiamento” al testo di tale *motu proprio*: il rescritto di promulgazione delle “Normae de delictis CDF reservatis”, 21 maggio 2010, “sostituisce” completamente il m.p. “*Sacramentorum sanctitatis tutela*”, 30 aprile 2001, di promulgazione delle Norme di tale data. L’“aggiornamento” di cui parla il Rescritto “ex audientia Sanctissimi”, 3 novembre 2014, riguarda solo le Norme del 2010 nei confronti di quelle del 2001.

timità *in decernendo* e *in procedendo*, come avviene invece presso la Segnatura Apostolica. Infatti, la “Feria IV”, e ora il Collegio, possono sindacare, a norma del c. 1739 CIC (CCEO c. 1004), anche il merito del provvedimento amministrativo dell’“Incaricato” (o “Delegato”<sup>13</sup>) nominato dal Congresso della CDF. Tale “Incaricato” (assistito da due assessori a norma del c. 1720, 2°) può emettere il primo provvedimento sul merito della causa (qualora il Prefetto in Congresso abbia avocato a sé la causa in “prima istanza”) o, invece, definire il ricorso gerarchico contro una decisione di “prima istanza” emessa in ambito locale.<sup>14</sup> Il provvedimento della “Feria IV”, o del nuovo “Collegio”, sostituisce qualsiasi ulteriore ricorso alla Segnatura *ex art.* 123 della PB. È evidente l’importanza del ricorso *ex art.* 27 in cui, logicamente, è possibile chiedere un supplemento istruttorio. Scicluna indica che «la prassi della CDF ammette che anche in questa procedura extra-giudiziale [presso la “Feria IV” e il nuovo “Collegio”] ci sia la possibilità di istruttoria supplementare e che al reo si conceda un adeguato lasso di tempo per presentare la sua difesa con l’ausilio di un legale di fiducia».<sup>15</sup> In realtà, difficilmente si potrebbe ritenere soddisfatto il diritto di difesa dell’accusato presso la “Feria IV” senza avere il diritto di proporre nuove prove e di servirsi dell’assistenza di un avvocato di fiducia, sebbene, come in ambito giudiziale, il diritto dell’accusato di proporre prove non implichi il diritto a che esse siano ammesse da chi deve decidere la causa, perché le può ritenere inutili o illecite (cfr. cc. 1527 § 1, 1553). Questa discrezionale ammissione delle prove proposte, a tutela dell’economia e della celerità processuali, è prevista sin dall’inizio della causa, ma comporta un maggiore potere dispositivo in seconda istanza (cfr. c. 1639 § 2) o in sede di ricorso gerarchico; vale a dire, potranno essere respinte tutte quelle prove che non abbiano un sufficiente *fumus boni iuris* di essere utili per accertare la verità ed emettere una decisione giusta e tempestiva, a norma del c. 1600.

Questa impostazione dell’attività della “Feria IV”, come “appello” del provvedimento amministrativo dell’“Incaricato” nominato dal Prefetto in Congresso,<sup>16</sup> richiede che vi sia una reale diversità e, quindi, imparzialità

<sup>13</sup> La versione italiana dell’art. 9 § 3 delle “Normae de delictis CDF reservatis”, 21 maggio 2010, chiama “incaricati” (“*deputati*” in latino) i giudici con potestà delegata nominati *ad casum* dal Prefetto della CDF. Io utilizzo abitualmente il termine “Incaricato” per riferirmi a chi è stato nominato dal Congresso per decidere la causa in via extragiudiziale sia perché così mi è stato detto che è solito fare la CDF (*vide infra* nota 23), sia per sottolineare la natura normalmente amministrativa della potestà esercitata dall’“Incaricato”.

<sup>14</sup> Cfr. “Normae de delictis CDF reservatis”, 21 maggio 2010, art. 16.

<sup>15</sup> CHARLES J. SCICLUNA, *Delicta graviora: ius processuale*, in *I delitti riservati alla CDF*, a cura di Andrea D’Auria, Claudio Papale, cit. in nota 7, § 5.3.1, p. 122. Lo stesso testo in *Questioni attuali di diritto penale canonico*, cit. in nota 7, pp. 79-94.

<sup>16</sup> Cfr. “Normae de delictis CDF reservatis”, 21 maggio 2010, artt. 9 e 21 § 2, 1°.

fra i membri del Congresso che sono intervenuti nella prima decisione presso la CDF e quelli che, essendo anche membri della “Feria IV”, decideranno il successivo ricorso gerarchico con un provvedimento inimpugnabile.<sup>17</sup> Forse questo motivo, assieme ad altri (celerità, consentire alla “Feria IV” di occuparsi dell’esame delle dottrine,<sup>18</sup> ecc.), hanno portato Papa Francesco a decidere di creare, all’interno della CDF, il menzionato “Collegio per l’esame dei ricorsi di ecclesiastici per i ‘delicta graviora’”.

L’intervento del Santo Padre previsto dalle Facoltà speciali della CEP e della CPC non è dovuto primariamente al fatto che l’irrogazione della pena della dimissione dallo stato clericale o di altra pena espiatoria perpetua tramite un procedimento amministrativo (per decreto extragiudiziale), (...) sia espressamente vietata dai cc. 1317, 1319, 1342 § 2 e 1349 del CIC.<sup>19</sup> Infatti, S. Giovanni Paolo II concesse alla CDF la facoltà d’imporre pene perpetue senza richiedere l’approvazione del provvedimento del dicastero da parte del Papa.<sup>20</sup> Quindi, il Pontefice avrebbe potuto concedere la stessa facoltà alla CEP e alla CPC. Vi è, invece, una ragione che rende necessario l’intervento del Papa: quella (prevista anche per fattispecie “gravissime” all’interno dei *delicta graviora* riservati alla CDF<sup>21</sup>) di poter dispensare dall’obbligo del celibato, dispensa che, tranne nella fattispecie di nullità della sacra ordinazione, viene concessa unicamente dal Romano Pontefice (cfr. CIC c. 291; CCEO c. 396).<sup>22</sup> Pertanto, sembra opportuno distinguere entrambi i provvedimenti benché quello del Papa sul celibato possa essere preso, senza dilazioni, in seguito a quello della dimissione dallo stato clericale e notificato congiuntamente all’interessato, sebbene come due decisioni di autori diversi.

<sup>17</sup> Sulla composizione del Congresso della CDF, *vide infra* § 2.3. Un problema analogo è posto dall’intervento della Congregazione per gli Istituti di vita consacrata e le Società di vita apostolica o del Vescovo diocesano per la conferma della dimissione di un religioso dal proprio Istituto *ex c.* 700 (cfr. JOAQUÍN LLOBELL, *La conferma del decreto di dimissione del religioso a norma del can. 700. Note sull’ermeneutica degli istituti rivolti all’attuazione del diritto di difesa*, «Ius Ecclesiae», 4 [1992], pp. 235-252).

<sup>18</sup> Cfr. CDF, *Agendi ratio in doctrinarum examine (Regolamento per l’esame delle dottrine)*, 29 giugno 1997, «AAS», 89 (1997), pp. 830-835.

<sup>19</sup> Cfr. FRANCESCO PAPPADIA, *Ambito e procedimento*, cit. in nota 8, p. 242.

<sup>20</sup> Cfr. S. GIOVANNI PAOLO II, *Modifiche alle “Normae substantiales et processuales” promulgate col m.p. “Sacramentorum sanctitatis tutela” (30 aprile 2001)*, modifica “d/b” del 7 febbraio 2003, «Ius Ecclesiae», 16 (2004), p. 321.

<sup>21</sup> Cfr. “Normae de delictis CDF reservatis”, 21 maggio 2010, art. 21 § 2, 2°. La norma proviene dalla modifica “d/a” del 7 febbraio 2003, alle «Normae substantiales et processuales» promulgate col m.p. «Sacramentorum sanctitatis tutela», cit. in nota 20.

<sup>22</sup> Cfr. EGIDIO MIRAGOLI, *La perdita dello stato clericale e la dispensa dal celibato. Diritto comune e facoltà speciali*, «Quaderni di diritto ecclesiale», 24 (2011), pp. 233-251.

2. CENNI SULL'ITER DI UNA CAUSA SUI "DELICTA GRAVIORA"  
RISERVATI ALLA CDF. VERSO UN RAFFORZAMENTO  
DELL'INDIPENDENZA DELLA "FERIA IV"  
NEI CONFRONTI DEL CONGRESSO

Per tentare di capire meglio alcuni dei problemi che la "amministrativizzazione" del processo giudiziale penale può porre all'adempimento di taluni requisiti essenziali del giusto processo, è utile descrivere diversi passi dell'"iter" di una causa sui *delicta graviora* di cui alle "Normae de delictis CDF reservatis", secondo l'interpretazione della legge fatta dalla prassi della CDF e divulgata da diversi studi di qualificati professori e ufficiali della medesima Congregazione.<sup>23</sup> Da tale parziale descrizione scaturisce una nostra iniziale provvisoria interpretazione del Rescritto "ex audientia Sanctissimi", 3 novembre 2014.

2. 1. Sulla (innovativa) competenza assoluta della CDF per decidere  
i "delicta graviora" in "prima istanza" giudiziale e amministrativa

1. Secondo la vigente normativa, la CDF è l'unico organo della Chiesa competente *ratione materiae* per giudicare uno di tali *delicta graviora* sin dalla

<sup>23</sup> Ringrazio la gentilezza dei Proff. Carlo Dezzuto, John Paul Kimes e Claudio Papale, Ufficiali presso la CDF, per aver messo a mia disposizione loro studi quando ancora erano in corso di stampa e per aver chiarito pazientemente i miei dubbi su diversi particolari della procedura sui *delicta graviora*. Fra la bibliografia al riguardo, cfr., fra gli altri, DAMIÁN G. ASTIGUETA, *L'investigazione previa*, in *I delitti riservati alla CDF*, a cura di Andrea D'Auria, Claudio Papale, cit. in nota 7, pp. 79-108; DAVIDE CITO, *Commento alle "Normae de delictis CDF reservatis"*, 21 maggio 2010, in *Norme procedurali canoniche commentate*, a cura di Massimo del Pozzo, Joaquín Llobell, Jesús Miñambres, Roma, Coletti a San Pietro, 2013, pp. 628-655; ANDREA D'AURIA, *La scelta della procedura per l'irrogazione delle pene*, in *Questioni attuali di diritto penale canonico*, cit. in nota 7, pp. 113-134, e in *I delitti riservati alla CDF*, a cura di Andrea D'Auria, Claudio Papale, cit. in nota 7, pp. 129-157; CARLO DEZZUTO, *Le principali obiezioni alla prassi della Congregazione per la Dottrina della Fede nel trattamento dei casi di "delicta graviora" ad essa riservati*, in *I delitti riservati alla Congregazione per la Dottrina della Fede: norme, prassi, obiezioni*, a cura di Claudio Papale, Città del Vaticano, Urbaniana University Press, 2015, pp. 75-119; JOHN PAUL KIMES, *Considerazioni generali sulla riforma legislativa del motu proprio "Sacramentorum sanctitatis tutela"*, in *I delitti riservati alla CDF*, a cura di Andrea D'Auria, Claudio Papale, cit. in nota 7, pp. 11-28; ID., "Simul et cura et solertia". Le "Essential Norms" della Conferenza Episcopale Statunitense, in *I delitti riservati alla CDF: norme, prassi, obiezioni*, a cura di Claudio Papale, cit. in nota 23, pp. 25-44; ID., "Simul et cura et solertia". Guidelines of the Episcopal Conferences for dealing with cases of sexual abuses of minors perpetrated by clerics, in *I delitti riservati alla CDF: norme, prassi, obiezioni*, a cura di Claudio Papale, cit. in nota 23, pp. 45-74; CLAUDIO PAPALE, *Traccia di un caso di un delitto contro la morale*, in *I delitti riservati alla CDF*, a cura di Andrea D'Auria, Claudio Papale, cit. in nota 2, pp. 181-191; ID., *Errori procedurali più ricorrenti nei casi di "delicta graviora"*, in *I delitti riservati alla CDF: norme, prassi, obiezioni*, a cura di Claudio Papale, cit. in nota 23, pp. 121-130; CHARLES J. SCICLUNA, *Delicta graviora: ius processuale*, cit. in nota 15, pp. 109-128.

Nelle pagine successive, alla numerazione dei tioletti, ho aggiunto un'altra correlativa riguardante diversi paragrafi per facilitare i rinvii interni.

prima istanza, in via giudiziale o amministrativa. Vi è un'eccezione relativamente ai delitti contro la fede: in prima istanza è competente l'Autorità locale *ex art. 2 § 2 delle "Normae de delictis CDF reservatis"*, 21 maggio 2010, eccezione ricordata dal Proemio del Rescritto "*ex audientia Sanctissimi*", 3 novembre 2014. Ne consegue che, tranne in dette cause contro la fede, senza la "delega" conferita dalla CDF, tutti i Tribunali locali o le Autorità amministrative di "prima istanza" sono assolutamente incompetenti e le loro sentenze giudiziali o i loro decreti amministrativi saranno nulli per incompetenza assoluta (cfr. "*Normae de delictis CDF reservatis*", 21 maggio 2010, art. 16).

2. Invero, è evidente la competenza assoluta della CDF in via amministrativa e nella seconda istanza giudiziale, per cui senza la commissione della CDF l'incompetenza dell'organo inferiore locale sarebbe assoluta.<sup>24</sup> Invece, almeno nel sistema precedente al m.p. "*Sacramentorum sanctitatis tutela*" (30 aprile 2001), i tribunali locali di prima istanza erano competenti sicuramente in via giudiziale, tranne che ci fosse l'avocazione della causa da parte della CDF in seguito alla comunicazione della *notitia criminis* alla Congregazione. Pertanto (analogamente alla vigente normativa sui delitti contro la fede, appena ricordata), i tribunali locali di prima istanza non avevano bisogno di ricevere dalla CDF la commissione della competenza:

*«Congregatio S. Officii (...) Iudicat de iis delictis quae sibimet secundum propriam eiusdem legem reservantur, cum potestate has criminales causas videndi non solum in gradu appellationis a tribunali Ordinarii loci, sed etiam in prima instantia, si directe ad ipsam delatae fuerint»* (c. 247 § 2 del CIC 1917).

*«De infando hoc crimine cognoscere in prima instantia spectat ad locorum Ordinarios in quorum territorio Reus residentiam habet»* (art. 2 dell'istr. "*Crimen sollicitationis*" [1922/1962] cit. in nota 6).

Anzi, per il delitto di abuso sessuale dei minori, una norma del 1994 affermava (correttamente) non solo l'ordinaria competenza dei tribunali diocesani di prima istanza degli Stati Uniti d'America (e delle altre diocesi della Chiesa), ma anche (erroneamente) di quelli ordinari di appello, sia di quelli locali sia della Rota Romana a norma del c. 1444 § 1, 1°.<sup>25</sup> Inoltre, questo impianto continuerebbe ad essere accolto sia dall'art. 13 del m.p. "*Sacramentorum sanctitatis tutela*", 30 aprile 2001, che dall'art. 16 delle "*Normae de delictis*

<sup>24</sup> «In ogni caso si stabilisce la competenza esclusiva in secondo grado della CDF rispetto a qualunque altra istanza giudiziaria» (DAVIDE CITO, *Commento alle "Normae de delictis CDF reservatis"*, 21 maggio 2010, art. 16, cit. in nota 23, p. 646).

<sup>25</sup> Cfr. SEGRETERIA DI STATO, *Rescritto "ex audientia Sanctissimi" in favore della Conferenza episcopale degli USA sulla deroga "ad tempus" di norme penali e processuali riguardanti i cc. 1395 § 2 e 1362 § 1, 1°, 25 aprile 1994*, «*Ius Ecclesiae*», 8 (1996), p. 193; versione latina in GREGORY INGELS, *Dismissal from the Clerical State: An Examination of the Penal Process*, «*Studia Canonica*», 33 (1999), pp. 208-212. Il 30 novembre 1998 è stata concessa la proroga di detta deroga fino il 26 aprile 2009 (cfr. *ibidem*).

CDF reservatis”, 21 maggio 2010. Ma non è questa la sede per approfondire tale problematica.<sup>26</sup>

3. Comunque, qualora il provvedimento dell’Autorità locale fosse insanabilmente nullo per incompetenza assoluta *ratione materiae* o per altri motivi, e gli atti riguardanti siano deferiti alla CDF, il Congresso della Congregazione può sanare tali atti, inclusa la decisione di “prima istanza” (giudiziale o amministrativa) dell’Autorità locale, fatto salvo il diritto alla difesa (cfr. “Normae de delictis CDF reservatis”, 21 maggio 2010, art. 18). In tale fattispecie, il provvedimento sanato (giudiziale o amministrativo) dell’Autorità locale diventa “approvato” dalla CDF, ma l’autore formale della decisione di prima istanza (giudiziale o amministrativa) sul merito resta l’Autorità diocesana. Ad ogni modo, questo provvedimento che il Congresso della CDF ha meramente “*probatus*”, non “*latus*”, è impugnabile solo presso la “Feria IV” ex “Normae de delictis CDF reservatis”, 21 maggio 2010, art. 27.<sup>27</sup> Il motivo sembra ovvio: il Congresso, sanando e approvando il provvedimento nullo dell’Autorità locale, già si è pronunciato sul merito della causa. Di conseguenza, una nuova decisione del Congresso su tale causa nella veste di Superiore che decide il ricorso gerarchico contro il provvedimento locale sanato intaccherebbe sia il principio del “*ne bis in idem*”, sia il diritto al doppio grado di giurisdizione.

2. 2. *Sul momento e sull’oggetto dell’obbligo dell’Autorità locale d’informare la CDF e sulle diverse possibili risposte del Dicastero*

4. Tranne quando la *notitia criminis* appare completamente inverosimile (notizia da conservare nell’archivio segreto dell’Autorità locale), l’Ordinario o il Gerarca deve svolgere l’indagine previa e trasmetterla alla CDF assieme al suo parere: l’Autorità locale è obbligata ad inviare alla CDF gli atti dell’indagine previa anche quando dalla stessa emerga, a giudizio di detta Autorità, l’impossibilità del delitto (cfr. “Normae de delictis CDF reservatis”, 21 maggio 2010, art. 16).<sup>28</sup> L’Autorità locale può sollecitare la CDF che la causa si svolga in via giudiziale o amministrativa in prima istanza, sia presso detta Autorità locale sia presso la CDF. La Congregazione, non essendo vincolata dalla richiesta dell’Autorità inferiore, può avocare a sé la causa in “prima istanza”

<sup>26</sup> Per la situazione precedente il m.p. “Sacramentorum sanctitatis tutela”, 30 aprile 2001, cfr. JOAQUÍN LLOBELL, *I delitti riservati alla Congregazione per la Dottrina della Fede*, in *Quaderni della Mendola*, a cura di Gruppo italiano docenti di diritto canonico, vol. 5: *Le sanzioni nella Chiesa*, Milano, Ed. Glossa, 1997, §§ 3-5, pp. 254-264.

<sup>27</sup> Cfr. CLAUDIO PAPALE, *Errori procedurali più ricorrenti nei casi di “delicta graviora”*, cit. in nota 23, pp. 127-129.

<sup>28</sup> Cfr. CLAUDIO PAPALE, *Errori procedurali più ricorrenti nei casi di “delicta graviora”*, cit. in nota 23, pp. 122-124.

oppure ordinare all’Autorità locale di procedere ulteriormente in via giudiziale o amministrativa, fermo restando tuttavia che il provvedimento locale di primo grado deve essere sempre inviato alla CDF e potrà essere impugnato soltanto presso la Congregazione (cfr. “Normae de delictis CDF reservatis”, 21 maggio 2010, artt. 16 e 26).

### 2. 3. I membri del Congresso della CDF

5. Secondo l’articolo 65 § 1 del Regolamento interno della CDF (22 ottobre 1995), conformemente al RGCR,<sup>29</sup> al Congresso *prendono parte* il Prefetto, il Segretario, il Sottosegretario, il Promotore di giustizia per le questioni di sua competenza, il Capoufficio interessato, gli Officiali che seguono le questioni da trattare e l’Official che verbalizza le decisioni. Il § 2 del medesimo articolo 65 (cfr. RGCR, art. 118 § 3) stabilisce che il *Congresso si riunisce legittimamente* se vi sono almeno due Superiori della Congregazione (fra il Prefetto, il Segretario e il Sottosegretario), il Capoufficio interessato e l’Official responsabile della pratica. Presso la CDF, per motivi contingenti, è stato nominato un altro Superiore del Dicastero: il Segretario Aggiunto<sup>30</sup> che, non essendo previsto dall’organico della CDF, non è contemplato dal Regolamento del Dicastero del 1995. Tale norma, come il RGCR (cfr. artt. 119 e 120), non stabilisce chi, fra i membri del Congresso, abbia voce deliberativa o meramente consultiva. Riunito il Congresso, l’Official responsabile espone la questione. A continuazione, esprimono il loro parere sul caso, in ordine inverso alla loro posizione giuridica, il Capoufficio, il Promotore di giustizia, il Sottosegretario, il Segretario Aggiunto, il Segretario e il Prefetto. Comunque, la decisione finale compete solo a chi presiede il Congresso: il Prefetto o, in sua assenza, il Segretario. Tale provvedimento monocratico potrà differire dal parere di tutti gli altri membri del Congresso, così come avviene presso la Segnatura Apostolica in cui la decisione spetta soltanto al Prefetto “in Congresso”.<sup>31</sup> Il Promotore di giustizia non è un Superiore malgrado, dal 18 ottobre 2007, sia equiparato al Sottosegretario agli effetti della

<sup>29</sup> Cfr. SEGRETERIA DI STATO, *Rescriptum ex audientia SS.mi “Il 4 febbraio”, quo Ordinatio generalis Romanae Curiae foras datur (Regolamento Generale della Curia Romana)*, 30 aprile 1999, art. 118 § 1, modificato il 18 ottobre 2007, «AAS», 91 (1999), pp. 629-699, testo aggiornato dall’ULSA con le modifiche fino a quella del 28 novembre 2011, in *ULSA Bollettino*, 19 (2011): [http://www.vatican.va/roman\\_curia/labour\\_office/docs/documents/ulsa\\_b19\\_7\\_it.html](http://www.vatican.va/roman_curia/labour_office/docs/documents/ulsa_b19_7_it.html), in seguito citato: RGCR; *Regolamento Proprio della Congregazione per la Dottrina della Fede*, ad usum internum, 22 ottobre 1995, art. 65 (cfr. [http://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/documents/rc\\_con\\_cfaith\\_pro\\_14071997\\_it.html](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_pro_14071997_it.html)) (30 ottobre 2014).

<sup>30</sup> Cfr. *Annuario Pontificio 2014*, p. 1157; [http://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/documents/rc\\_con\\_cfaith\\_pro\\_14071997\\_it.html](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_pro_14071997_it.html)) (30 ottobre 2014).

<sup>31</sup> Cfr. Lp SAP 2008, cit. in nota 9, art. 22.

loro retribuzione economica, ecc.<sup>32</sup> Il compito del Promotore di giustizia è duplice: sostenere l'accusa nelle cause giudiziali penali (*vide infra* § 2.9, f]) e dare qualificati pareri *pro rei veritate* sulla retta applicazione della legge, qualora il suo intervento sia richiesto dalla legge e dalla legittima autorità.<sup>33</sup>

2. 4. *I provvedimenti del Congresso sull'indagine previa dell'Autorità locale e la decisione dell'“Incaricato” del Congresso sul merito della causa*

6. Il Congresso può considerare che l'indagine previa svolta dall'Autorità locale:

a) Non meriti di procedere *ad ulteriora*, ad es., perché carente del minimo *fumus boni iuris* richiesto («quando la denuncia sia manifestamente falsa»<sup>34</sup>), o perché si tratta di una fattispecie per la quale la CDF è assolutamente incompetente, atteso che il fatto non costituiva un delitto riservato alla CDF prima della promulgazione delle “Normae de delictis CDF reservatis”, 21 maggio 2010, ecc.

b) Sia adeguata per avviare la procedura giudiziale o amministrativa penale sia presso l'istanza locale (con o senza la possibilità d'infliggere pene perpetue *ex* “Normae de delictis CDF reservatis”, 21 maggio 2010, art. 21 § 2, 1°), sia presso la CDF.

Qualora la CDF avochi a sé la causa per deciderla “in prima istanza” in via extragiudiziale, la procedura amministrativa potrebbe essere svolta sia presso il medesimo Congresso (soluzione meramente teorica), sia (ed è la prassi adoperata) affidandola ad un “Incaricato”, assistito da due assessori *ex c.* 1720, 2°. Il processo giudiziale presso la CDF richiederà la nomina del rispettivo Tribunale di prima istanza, in cui il Promotore di giustizia sarà la parte attrice (cfr. “Normae de delictis CDF reservatis”, 21 maggio 2010, artt. 8 § 2, 11, 14, 15, 23, 26 § 2). In caso di avocazione della causa alla CDF, i provvedimenti, amministrativi o giudiziali, di “prima istanza” sono imputabili all’“Incaricato” o al Tribunale, i quali agiscono con potestà delegata a nome della Congregazione. Queste decisioni non possono essere attribuite al Congresso che li ha nominati.

c) Sia carente dei presupposti richiesti dal procedimento penale, ma consente, integrando la procedura se ciò fosse necessario, l'adozione di provvedimenti disciplinari o cautelari, ad es. nelle fattispecie non penali «per le quali il parroco può essere legittimamente rimosso dalla sua parrocchia» (CIC c. 1741; cfr. CCEO c. 1390).<sup>35</sup>

<sup>32</sup> Cfr. RGCR, cit. in nota 29, art. 5 § 2.

<sup>33</sup> Cfr. cc. 1430, 1431; Lp SAP 2008, cit. in nota 9, art. 7 §§ 1 e 2.

<sup>34</sup> CHARLES J. SCICLUNA, *Delicta graviora: ius processuale*, cit. in nota 15, § 3.1, p. 115.

<sup>35</sup> Cfr. G. PAOLO MONTINI, *I rimedi penali e le penitenze: un'alternativa alle pene*, in *Il processo penale canonico*, a cura di Zbigniew Suchecki, 2ª ed., Pontificia Università Lateranense, Ro-

d) Evidenzi una fattispecie particolarmente grave che consente di «deferire [la causa] direttamente alla decisione del Sommo Pontefice in merito alla dimissione dallo stato clericale o alla deposizione, insieme alla dispensa dalla legge del celibato, (...) quando consta manifestamente il compimento del delitto, dopo che sia stata data al reo la facoltà di difendersi» (“Normae de delictis CDF reservatis”, 21 maggio 2010, art. 21 § 2, 2°).

7. «Se il caso viene deferito direttamente alla Congregazione, senza condurre l’indagine previa, i preliminari del processo, che per diritto comune spettano all’Ordinario o al Gerarca, possono essere adempiuti dalla Congregazione stessa» (“Normae de delictis CDF reservatis”, 21 maggio 2010, art. 17). Ad ogni modo, tranne che la *notitia criminis* sia inverosimile, la Congregazione chiede abitualmente all’Autorità locale che porti a termine l’indagine previa e poi la trasmetta al Dicastero con il suo parere. Qualora, invece, la *notitia criminis* consenta, a giudizio del Congresso, di avviare il processo penale senza necessità dell’indagine previa, la CDF, tranne che trattenga la causa per deciderla in via giudiziale o amministrativa, affiderà la causa all’Autorità locale affinché avvii il processo penale, esplicitando se deve seguire la via giudiziale o quella amministrativa ed, eventualmente, in questa seconda fattispecie, se potrà infliggere una pena perpetua (cfr. “Normae de delictis CDF reservatis”, 21 maggio 2010, art. 21 § 2, 1°).

8. Difatti, alla CDF è lecito, d’ufficio o su istanza dell’Ordinario o del Gerarca, consentire che l’Autorità locale possa irrogare per decreto extragiudiziale pene espiatorie perpetue (cfr. “Normae de delictis CDF reservatis”, 21 maggio 2010, art. 21 § 2, 1°; *vide supra* § 2.4, n. 6, b]). Detta facoltà può essere stabilita sia assieme al mandato iniziale di procedere in via amministrativa, sia successivamente ma prima del provvedimento di condanna da parte dell’Autorità locale, a richiesta della medesima o *ex mandato* della CDF.<sup>36</sup>

## 2. 5. L’iter nel processo giudiziale

9. La sentenza di prima istanza del Tribunale locale (collegiale *ex c.* 1425 §§ 1, 2° e 4 del CIC e *ex c.* 1084 §§ 1, 3° e 3 del CCEO) può essere appellata soltanto al Tribunale collegiale costituito, abitualmente *ad casum*, dal Prefetto in Congresso *ex* “Normae de delictis CDF reservatis”, 21 maggio 2010, artt. 9 § 3, 10, 20, 1°. Data la mole di lavoro, la CDF ha instaurato la prassi di chiedere ad alcuni tribunali locali di agire come Tribunali di seconda istanza della

ma, Ed. Mursia, 2003, pp. 75-101; FRANCISCA PÉREZ-MADRID, *Derecho administrativo sancionador en el ordenamiento canónico*, Pamplona, Eunsa, 1994; ID., *Derecho administrativo sancionador en el ordenamiento canónico*, in *Il processo penale canonico*, a cura di Zbigniew Suchecki, cit. in questa nota, pp. 383-412.

<sup>36</sup> Cfr. CLAUDIO PAPALE, *Errori procedurali più ricorrenti nei casi di “delicta graviora”*, cit. in nota 23, pp. 126-127.

CDF *ex commissione*. Questi Tribunali hanno tutte le prerogative del Tribunale d'appello della CDF.<sup>37</sup> La sentenza di prima istanza (del Tribunale locale o del Tribunale della CDF, assolutoria o di condanna) passa in giudicato qualora manchi l'appello *ad normam iuris*; la sentenza di seconda istanza passa in giudicato *ope legis*, a prescindere dalla conformità con la sentenza di prima istanza (cfr. "Normae de delictis CDF reservatis", 21 maggio 2010, art. 28).

10. La sentenza di prima istanza presso la CDF è emessa dal Tribunale collegiale costituito, abitualmente *ad casum*, dal Prefetto in Congresso *ex* "Normae de delictis CDF reservatis", 21 maggio 2010, artt. 9 § 3, 10, 20, 2°, 22.

11. Tale sentenza della CDF può essere appellata presso un Collegio di giudici nominato dal Prefetto fra i Padri del Dicastero (vale a dire, fra i membri della "Feria IV") *ex* "Normae de delictis CDF reservatis", 21 maggio 2010, artt. 9 §§ 1 e 2, 20, 2°, 22. Tuttavia, l'appello contro la sentenza di primo grado della CDF, di fatto, è giudicato soltanto presso un altro Tribunale collegiale costituito, *ad casum*, dal Prefetto in Congresso *ex* "Normae de delictis CDF reservatis", 21 maggio 2010, artt. 9 § 3, 10, 20, 2°, 22. Come testé indicato, la sentenza di seconda istanza passa in giudicato *ope legis*, purché sia valida ("Normae de delictis CDF reservatis", 21 maggio 2010, art. 28, 1°). Contro il giudicato è possibile la *restitutio in integrum* qualora vi siano i severi presupposti richiesti dalla legge (cfr. cc. 1645-1648 del CIC; cc. 1326-1329 del CCEO).

## 2. 6. *L'iter nella procedura extragiudiziale*

12. Il primo decreto extragiudiziale dell'Autorità locale può essere impugnato soltanto dinanzi al Congresso della CDF che poi nomina un "Incaricato" assistito da due "assessori", designati in modo analogo ai giudici che non sono Padri del Dicastero. In nessuna delle fasi del ricorso gerarchico amministrativo per un *delictum gravius* è richiesta la *remonstratio* (la richiesta di modificare il decreto) all'autore del provvedimento che si intende impugnare (cfr. c. 1734 § 1 del CIC; c. 999 del CCEO; RGCR, art. 135).<sup>38</sup> Tali "incaricati" e i loro assessori possono essere membri dell'Ufficio Disciplinare della CDF.

Il secondo decreto extragiudiziale, quello dell'"Incaricato" nominato dal Prefetto in Congresso, con il quale si decide il ricorso gerarchico contro il provvedimento "di prima istanza" dell'Autorità locale, in quanto primo atto amministrativo singolare "emesso" dalla CDF, può essere impugnato sia innanzi alla "Feria IV" (presieduta, come il Congresso, dal Prefetto della CDF) *ex* "Normae de delictis CDF reservatis", 21 maggio 2010, art. 27, sia innanzi al

<sup>37</sup> Cfr. CHARLES J. SCICLUNA, *Delicta graviora: ius processuale*, cit. in nota 15, § 5.2, p. 120.

<sup>38</sup> Questa manifestazione di epikeia è prevista anche nei confronti dei provvedimenti amministrativi singolari dei dicasteri della Curia Romana: possono essere direttamente impugnati presso la Segnatura Apostolica senza chiedere la *remonstratio* al dicastero (cfr. Lp SAP 2008, cit. in nota 9, art. 114 § 2).

nuovo “Collegio” che è configurato come «un’istanza di cui la Sessione Ordinaria (*Feria IV*) della Congregazione si dota per una maggiore efficienza nell’esame dei ricorsi di cui all’art. 27 SST, senza che vengano modificate le sue competenze in materia così come stabilite dal medesimo art. 27 SST» (Rescritto “*ex audientia Sanctissimi*”, 3 novembre 2014, n. 3).

Nella fattispecie che stiamo considerando (l’impugnazione del primo provvedimento extragiudiziale della CDF), la prassi della Congregazione non considera “approvato” il decreto dell’Autorità inferiore per il fatto che il decreto extragiudiziale della CDF confermi completamente il provvedimento dell’Autorità amministrativa inferiore. In questo caso la CDF considera “nuovo” (di “seconda istanza”) il proprio provvedimento con il quale definisce il ricorso gerarchico ratificando completamente il provvedimento di “prima istanza” dell’Autorità locale. Tale decreto di ratifica è considerato “emesso” (“*latus*”) dalla Congregazione. Non si tratta dell’“approvazione” (“*probatio*”) del decreto dell’Autorità inferiore *ex* “*Normae de delictis CDF reservatis*”, 21 maggio 2010, art. 27. Agli effetti della formazione del primo provvedimento amministrativo della CDF nei confronti della decisione di “prima istanza” dell’Autorità locale, l’“approvazione” è un istituto che la CDF riserva alla fattispecie descritta nel § 2.1, n. 3.<sup>39</sup>

13. Il primo decreto extragiudiziale della Congregazione può essere stato “emesso” da un “Incaricato” della CDF assistito da due “assessori”, perché la CDF ha avvocato a sé la causa all’inizio della procedura *ex* “*Normae de delictis CDF reservatis*”, 21 maggio 2010, art. 16 o perché l’avvocazione della CDF avviene in seguito alla ricezione di una decisione insanabilmente nulla *ex* art. 18 (ad es., per palese lesione del diritto di difesa) dell’Autorità locale alla quale la stessa CDF aveva richiesto di procedere in via amministrativa. La Congregazione potrebbe rinviare la causa all’Autorità inferiore affinché sani la procedura viziata, ma la Congregazione può anche dichiarare la nullità di detta procedura ed avvocare a sé la causa (cfr. “*Normae de delictis CDF reservatis*”, 21 maggio 2010, art. 18; CIC c. 1739; CCEO c. 1004). In questa seconda fattispecie, il primo decreto amministrativo valido della causa sarà quello “emesso” (“*latus*”) dalla CDF, che potrà essere impugnato sia presso la “*Feria IV*” *ex* “*Normae de delictis CDF reservatis*”, 21 maggio 2010, art. 27, sia presso il nuovo “Collegio” *ex* Rescritto “*ex audientia Sanctissimi*”, 3 novembre 2014, n. 3, tranne che il Regolamento del nuovo organo indichi diversamente.

<sup>39</sup> Cfr. CLAUDIO PAPAIE, *Errori procedurali più ricorrenti nei casi di “delicta graviora”*, cit. in nota 23, pp. 127-129.

2. 7. *La competenza della “Feria IV” secondo la giurisprudenza della CDF precedente il Rescritto “ex audientia Sanctissimi”, 3 novembre 2014*

14. Secondo l’interpretazione e l’applicazione dell’art. 27 delle “Normae de delictis CDF reservatis” (21 maggio 2010), precedente il Rescritto “ex audientia Sanctissimi” (3 novembre 2014), la “Feria IV” della CDF è competente soltanto per decidere il ricorso gerarchico contro il primo provvedimento amministrativo singolare della CDF, “*latus*” o “*probatus*” (vide supra § 2.1, n. 3 e § 2.6, n. 12), nonostante tutti i Membri (i Padri) della “Feria IV” siano per lo stesso diritto (*ipso iure*) i titolari della potestà giudiziale (i Giudici *stricto sensu*) di questo Supremo Tribunale (cfr. “Normae de delictis CDF reservatis”, 21 maggio 2010, art. 9 § 1). La decisione extragiudiziale della CDF impugnata presso la “Feria IV” potrà essere la prima sul merito della causa (ad es., perché la CDF ha avvocato a sé la causa) e perciò si tratterà necessariamente di un decreto “emesso” dalla CDF. Ad ogni modo, la decisione impugnata potrà essere anche la seconda sul merito della causa, quando si tratti del primo provvedimento della CDF con cui decide il ricorso gerarchico contro il decreto extragiudiziale dell’Autorità locale.<sup>40</sup>

15. Nella fattispecie descritta nel § 2.1, n. 3, il provvedimento amministrativo nullo dell’Autorità inferiore, che è stato sanato dal Congresso della CDF, fatto salvo il diritto alla difesa (cfr. “Normae de delictis CDF reservatis”, 21 maggio 2010, art. 18), diventa “approvato” e fatto proprio dalla CDF. Di conseguenza, è impugnabile anche solo presso la “Feria IV” ex “Normae de delictis CDF reservatis”, 21 maggio 2010, art. 27 (vide supra § 2.1, n. 3 e § 2.6, nn. 12 e 13).

16. In sintesi, secondo la prassi della CDF, il primo provvedimento amministrativo singolare della Congregazione (a prescindere se ci sia un precedente decreto extragiudiziale dell’Autorità locale) ammette solo il ricorso amministrativo presso la “Feria IV”, senza che il Promotore di giustizia adempia l’ufficio di parte attrice, tipico del processo penale giudiziale (vide infra § 2.9, f)).

17. Invece, la sentenza giudiziale di prima istanza di un collegio giudicante nominato *ad casum* dal Prefetto ex “Normae de delictis CDF reservatis”, 21 maggio 2010, artt. 9 § 3 e 10, non può essere appellata presso la “Feria IV”, potendosi impugnare in seconda istanza in via giudiziale soltanto dinanzi ad un altro Tribunale nominato dalle stesse persone che hanno costituito il Tribunale di primo grado (il Prefetto in Congresso), essendo tale l’interpretazione (discutibile: vide supra § 2.7, n. 14) della CDF delle “Normae de delictis CDF reservatis”, 21 maggio 2010, art. 20, 2°.

<sup>40</sup> Cfr. CLAUDIO PAPALE, *Errori procedurali più ricorrenti nei casi di “delicta graviora”*, cit. in nota 23, pp. 127-129.

18. La “Feria IV” non interviene nemmeno per valutare se si danno le condizioni per la fattispecie di cui alle “Normae de delictis CDF reservatis”, 21 maggio 2010, art. 21 § 2, 2°: «deferire direttamente alla decisione del Sommo Pontefice in merito alla dimissione dallo stato clericale o alla deposizione, insieme alla dispensa dalla legge del celibato, i casi più gravi, quando consta manifestamente il compimento del delitto, dopo che sia stata data al reo la facoltà di difendersi». La decisione di sollecitare tale provvedimento al Santo Padre è di competenza del Congresso della CDF, a richiesta dell’Autorità locale o a proposta dell’Ufficiale della CDF al quale è stato affidato lo studio della causa (*vide supra* § 2.3, n. 5). La CDF redige il rescritto notificando la decisione del Sommo Pontefice a firma di due Superiori fra i quattro membri del Congresso che hanno la qualifica di Superiori della CDF.<sup>41</sup>

19. La “Feria IV” non interviene neanche qualora vi sia stato il mandato del Romano Pontefice affinché la CDF possa giudicare, in via giudiziale o amministrativa, le persone di cui alle “Normae de delictis CDF reservatis”, 21 maggio 2010, art. 1 § 2.<sup>42</sup> In via giudiziale, concesso il mandato del Papa, il Prefetto in Congresso procederà alla nomina del Tribunale di prima istanza e, qualora ci sia l’appello, di quello di seconda istanza, la cui sentenza valida diventa giudicato, a prescindere dalla conformità con quella di primo grado (“Normae de delictis CDF reservatis”, 21 maggio 2010, art. 28, 1°). Se sarà seguita invece la via amministrativa, il Prefetto in Congresso nominerà l’“Incaricato” e due “assessori”. In questa fattispecie, trattandosi del provvedimento amministrativo di “primo grado” della CDF, vi è il diritto al ricorso alla “Feria IV” *ex art.* 27.

2. 8. *Il nuovo Collegio, all’interno della CDF, per l’esame dei ricorsi di ecclesiastici per i “delicta graviora” creato con un Rescritto “ex audientia Sanctissimi”, 3 novembre 2014*

20. Il 19 maggio 2014, il *Bollettino della “Sala Stampa” della Santa Sede*, alla sezione “Rinunce e nomine”, informava: «il Santo Padre Francesco ha nominato Membro della Congregazione per la Dottrina della Fede nell’erigenda Commissione di esame dei ricorsi di Ecclesiastici per “*delicta graviora*” S.E. Mons. José Luis Mollaghan, finora Arcivescovo Metropolita di Rosario (Argentina)». <sup>43</sup> Tale intenzione in ordine ai delitti riservati alla CDF è sta-

<sup>41</sup> *Vide supra* § 2.3, n. 5. Cfr. CHARLES J. SCICLUNA, *Delicta graviora: ius processuale*, cit. in nota 15, § 3.4, p. 116.

<sup>42</sup> «Nei delitti di cui al § 1, previo mandato del Romano Pontefice, la Congregazione per la Dottrina della Fede ha il diritto di giudicare i Padri Cardinali, i Patriarchi, i Legati della Sede Apostolica, i Vescovi, nonché le altre persone fisiche di cui al can. 1405 § 3 del CIC e al can. 1061 del CCEO» (“Normae de delictis CDF reservatis”, 21 maggio 2010, art. 1 § 2).

<sup>43</sup> *Vide supra* nota 10.

ta compiuta da Papa Francesco con il Rescritto “ex audientia Sanctissimi”, 3 novembre 2014 (reso pubblico il successivo giorno 11). Il nuovo “Collegio” non soltanto è un organo «all’interno della CDF» (come indica il titolo del Rescritto “ex audientia Sanctissimi”), ma è anche, più precisamente, «un’istanza di cui la Sessione Ordinaria (*Feria IV*) della Congregazione si dota per una maggiore efficienza nell’esame dei ricorsi di cui all’art. 27 SST, senza che vengano modificate le sue competenze in materia così come stabilite dal medesimo art. 27 SST» (Rescritto “ex audientia Sanctissimi”, 3 novembre 2014, n. 3). Questa appartenenza alla “*Feria IV*” (con una specifica identità e autonomia) dei membri del “Collegio” nominati dal Papa fra Cardinali e Vescovi che, fino alla nomina come componenti del “Collegio”, non ne appartenevano emerge anche dalla designazione dell’Arcivescovo argentino fatta dal Santo Padre a maggio 2014, quando il “Collegio” (che allora era denominato “Commissione”) ancora non era stato eretto. Vale a dire, il nuovo “Collegio” non è un organo esterno alla “*Feria IV*”, né tantomeno alla CDF, presso il quale impugnare il provvedimento amministrativo penale della “*Feria IV*”. Il nuovo “Collegio” non sostituisce il contenzioso-amministrativo presso la Segnatura Apostolica, ricorso che è vietato dall’art. 27 delle “*Normae de delictis CDF reservatis*”, 21 maggio 2010. Il nuovo “Collegio” si presenta formalmente come un’istanza più snella e probabilmente “prioritaria” della “*Feria IV*”, atteso che il Collegio è «formato da sette Cardinali o Vescovi» (Rescritto “ex audientia Sanctissimi”, 3 novembre 2014, n. 1), meno dei membri della “*Feria IV*”. Anzi, considerato che la finalità della norma è quella di «garantire un più rapido esame» dei ricorsi di competenza della “*Feria IV*” (cfr. Rescritto “ex audientia Sanctissimi”, 3 novembre 2014, Proemio), sarebbe proponibile che il nuovo “Collegio” possa agire, oltre che nell’adunanza plenaria dei sette membri, in turni di tre o di cinque: «un apposito Regolamento interno determinerà le modalità operative del Collegio» (Rescritto “ex audientia Sanctissimi”, 3 novembre 2014, n. 6). Vi sono diverse questioni che adesso è possibile soltanto enunciare e che potrebbero essere risolte dal Regolamento. In via esemplificativa, chi, quando e come stabilire se una causa sarà affidata alla “*Feria IV*” *stricto sensu* o al nuovo “Collegio”.

21. Ad ogni modo, il fatto che i componenti del nuovo “Collegio” possano essere membri esterni al Dicastero e che il Presidente, nominato dal Papa come gli altri integranti del Collegio, non debba essere uno dei “Superiori” della Congregazione (cfr. Rescritto “ex audientia Sanctissimi”, 3 novembre 2014, nn. 1 e 2), fa pensare (quantunque il Rescritto “ex audientia Sanctissimi” non vi accenni) a persone esperte in diritto e che garantiscano la distinzione fra i membri delle diverse istanze presso la CDF e, di conseguenza, la loro imparzialità. Difatti, tale terzietà non è formalmente tutelata quando coloro che, essendo membri della “*Feria IV*”, fanno parte anche del Congres-

so della CDF (il Prefetto, il Segretario e il Segretario Aggiunto), atteso che facilmente saranno stati implicati sin dall'introduzione della causa presso la CDF *ex art. 16* delle "Normae de delictis CDF reservatis", 21 maggio 2010, e, almeno indirettamente, anche dal primo provvedimento sul merito presso la CDF, quello poi impugnato presso la "Feria IV".

### 2. 9. Sulla competenza in via amministrativa del nuovo "Collegio"

a) Il nuovo "Collegio" dovrebbe sostituire di fatto l'ordinaria "Feria IV", senza intaccare, tuttavia, la competenza *ope legis* della medesima, per i ricorsi contro tutti gli atti amministrativi della CDF *ex* "Normae de delictis CDF reservatis", 21 maggio 2010, art. 27 (cfr. Rescritto "ex audientia Sanctissimi", 3 novembre 2014, n. 3).

b) Invece è da escludere la competenza sui semplici ricorsi gerarchici al Congresso della CDF nei confronti dei provvedimenti amministrativi delle Autorità locali alla CDF: lo vieta la norma che identifica la competenza del nuovo "Collegio" con quella della "Feria IV" *ex art. 27* delle "Normae de delictis CDF reservatis", 21 maggio 2010 (cfr. Rescritto "ex audientia Sanctissimi", 3 novembre 2014, n. 3).

c) Il Rescritto "ex audientia Sanctissimi", 3 novembre 2014, avrebbe potuto affidare al nuovo "Collegio" la facoltà di richiedere al Santo Padre il provvedimento di cui alle "Normae de delictis CDF reservatis", 21 maggio 2010, art. 21 § 2, 2°. Invece, essendo di competenza del Congresso (*vide supra* § 2.4, n. 6, d] e § 2.7, n. 18), tale facoltà non appartiene, in via ordinaria, alla "Feria IV" né, di conseguenza, al nuovo "Collegio".

d) Sempre in via amministrativa, il nuovo "Collegio" avrebbe ricevuto la competenza di decidere in "prima istanza" le cause delle persone di cui alle "Normae de delictis CDF reservatis", 21 maggio 2010, art. 1 § 2, «qualora il reo sia insignito della dignità episcopale» (Rescritto "ex audientia Sanctissimi", 3 novembre 2014, n. 4). Sarebbe così, a mio parere, come si dovrebbe interpretare la continuazione del n. 4 del rescritto: «il suo ricorso [del Vescovo contro il provvedimento di condanna] sarà esaminato dalla Sessione Ordinaria [la "Feria IV"], la quale potrà anche decidere [senza il previo provvedimento del nuovo "Collegio"] casi particolari a giudizio del Papa» (*ibidem*). Vale a dire, il «previo mandato del Romano Pontefice» ("Normae de delictis CDF reservatis", 21 maggio 2010, art. 1 § 2) per giudicare Vescovi (cfr. Rescritto "ex audientia Sanctissimi", 3 novembre 2014) sarebbe concesso in prima istanza (amministrativa o giudiziale) sempre al "Collegio" e non ad un organo nominato dal Congresso, considerata la trascendenza ecclesiale e sociale della causa. Per questo motivo (evitare il "bis in idem") il rescritto sancisce che il ricorso gerarchico non può essere interposto dinanzi al "Collegio" ma alla Sessione Ordinaria della "Feria IV".

e) La norma ha una prudente clausola di supplenza della “Feria iv” nei confronti del nuovo “Collegio”, il quale potrà deferire alla “Feria iv” «altri casi a giudizio del Collegio» (*ibidem*). Non appare possibile invece che contro il primo provvedimento della CDF ad opera di un Turno del nuovo “Collegio” vi sia alcun ricorso ad un Turno superiore del medesimo Collegio, in modo (amministrativo) analogo al sistema (giudiziale) tradizionale presso la Rota Romana.<sup>44</sup> Tale ricorso è di competenza dell’ordinaria “Feria iv” (cfr. Rescritto “ex audientia Sanctissimi”, 3 novembre 2014, n. 4).

f) Inoltre, il “Collegio” potrebbe ricevere dal Papa (non dal Regolamento, tranne che fosse approvato in forma specifica dal Pontefice) la competenza per decidere il ricorso gerarchico proposto dal Promotore di giustizia contro i provvedimenti amministrativi decisi dall’Autorità locale in modo assoluto dell’accusato o in un altro modo mite, considerato inadeguato dal Congresso. Tale valutazione del Congresso sul merito renderebbe detto organo incompetente per designare un Incaricato e i suoi due assessori. Il nuovo “Collegio”, invece, ha la dovuta indipendenza per garantire la giustizia della decisione, sia questa di ratifica del provvedimento dell’Autorità locale, sia di condanna dell’accusato. In tale modo si verrebbe a colmare una lacuna di legge sull’impugnabilità del provvedimento amministrativo “benigno”, che non sarà impugnato dall’accusato assolto o mitemente punito, ma che neanche lo potrà essere dal Promotore di giustizia, diversamente da quanto è previsto in via giudiziale (cfr. “Normae de delictis CDF reservatis”, 21 maggio 2010, artt. 23 e 26). Difatti, l’introduzione della possibilità dell’impugnazione del provvedimento amministrativo da parte del Promotore di giustizia sarebbe agevolata dall’obbligo (contestuale alla notifica della sentenza, o del decreto extragiudiziale, alle parti) imposto in via giudiziale a qualsiasi Tribunale dall’art. 26 § 1 e dal rispettivo diritto-dovere del Promotore di giustizia della CDF *ex* art. 26 § 2: «§ 1. ... terminata in qualunque modo l’istanza in un altro Tribunale, tutti gli atti della causa siano trasmessi d’ufficio quanto prima alla Congregazione per la Dottrina della Fede. § 2. Il diritto del Promotore di Giustizia della Congregazione di impugnare la sentenza decorre dal giorno in cui la sentenza di prima istanza è stata notificata al medesimo Promotore». Questa “giudizializzazione” della procedura amministrativa, concettualizzata da Davide Cito come “procedura amministrativa rinforzata”,<sup>45</sup> garantirebbe la tutela del diritto di difesa delle vittime, della comunità e dell’accusato.

<sup>44</sup> Cfr. *Normae Rotae Romanae Tribunalis*, 18 aprile 1994, artt. 17-21, 57 § 2, 113, ecc. «AAS», 86 (1994), pp. 508-540.

<sup>45</sup> Cfr. DAVIDE CITO, *Note alle nuove norme sui “Delicta graviora”*, «Ius Ecclesiae», 22 (2010), p. 798.

## 2. 10. Sulla competenza in via giudiziale del nuovo “Collegio”

Nell’impianto dell’attuale prassi della CDF, la “Feria IV” è competente soltanto per i ricorsi gerarchici contro i provvedimenti amministrativi presso la CDF. Secondo detta prassi, la “Feria IV” sarebbe assolutamente incompetente in ambito giudiziale. Ad ogni modo, abbiamo ricordato che i membri della “Feria IV” hanno *ope legis* la potestà giudiziale del Supremo Tribunale della Congregazione per la Dottrina della Fede e, di conseguenza, sono giudici *stricto sensu* (cfr. “Normae de delictis CDF reservatis”, 21 maggio 2010, artt. 8 e 9; *vide supra* § 2.5, n. 11 e § 2.7, n. 14). Inoltre, il Proemio del Rescritto “*ex audientia Sanctissimi*”, 3 novembre 2014, sottolinea che, nel giudicare i delitti riservati, «la CDF procede tramite processo penale, giudiziale o amministrativo (cfr. art. 21 § 1 e § 2, n. 1 SST)». Da tale affermazione deriva la possibilità di sostenere che il nuovo “Collegio” – in quanto «è un’istanza [della] Sessione Ordinaria (Feria IV) della Congregazione» – non solo partecipa della competenza «nell’esame dei ricorsi di cui all’art. 27 SST» (Rescritto “*ex audientia Sanctissimi*”, 3 novembre 2014, n. 3), cosa certa perché esplicitamente dichiarata, ma possa condividere anche la potestà giudiziale propria della “Feria IV” in quanto tale Collegio è una mera nuova istanza del medesimo Tribunale, con la sua stessa competenza e senza intaccare la possibilità del Prefetto in Congresso di nominare, stabilmente o *ad casum*, un Tribunale di appello (cfr. “Normae de delictis CDF reservatis”, 21 maggio 2010, artt. 8-10, 16, 20, 26 § 1, 28). Qualora una tale interpretazione sia condivisibile, il nuovo “Collegio” sarebbe competente per giudicare in via giudiziale *stricto sensu*:

a) Gli appelli contro le sentenze di prima istanza sia di un Tribunale locale, sia di un Tribunale della CDF nominato dal Prefetto in Congresso (*vide supra* § 2.7, n. 17).

b) Il giudizio di prima istanza nei confronti dei Vescovi (cfr. Rescritto “*ex audientia Sanctissimi*”, 3 novembre 2014, n. 4); *vide supra* § 2.9, d]. Se il nuovo “Collegio” è competente in prima istanza extragiudiziale (*vide supra* § 2.9, d]) dovrebbe esserlo anche in via giudiziale in quanto prima istanza dell’ordinaria “Feria IV”. L’appello competerebbe alla “Feria IV”, in modo analogo al ricorso in via amministrativa (*ibidem*).

c) La *restitutio in integrum* contro le sentenze dell’Autorità locale o del Tribunale nominato dal Prefetto in Congresso passate in giudicato (cfr. “Normae de delictis CDF reservatis”, 21 maggio 2010, art. 28), in modo analogo alla competenza della Segnatura Apostolica nei confronti della Rota Romana.<sup>46</sup>

<sup>46</sup> Cfr. PB art. 122, 1°; Lp SAp 2008, cit. in nota 9, artt. 33, 2°, 55-57; *vide supra* § 2.7, n. 17. Cfr. JOAQUÍN LLOBELL, *La diaconia funzionale della potestà giudiziaria della Segnatura Apostolica con gli altri Organismi della Curia Romana: l’ecclesialità dei principi processuali, il contenzioso*

22. In ogni caso, è evidente la complessità per armonizzare le competenze del nuovo “Collegio” con quelle dell’Ufficio disciplinare, del Congresso e della “Feria IV” della CDF: «un apposito Regolamento interno determinerà le modalità operative del Collegio» (Rescritto “ex audientia Sanctissimi”, 3 novembre 2014, n. 6). Per facilitare la celerità delle cause, finalità affidata al nuovo organo dal Proemio del Rescritto, il Regolamento potrebbe stabilire che il nuovo “Collegio” possa esercitare le proprie competenze in turni di tre o di cinque Membri, oltre che nell’adunanza plenaria dei sette Membri.

JOAQUÍN LLOBELL

*amministrativo e le competenze giudiziali nei confronti della Rota Romana*, in *La “lex propria” della Segnatura Apostolica*, a cura di Piero Antonio Bonnet, Carlo Gullo, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 2010, pp. 179-182; ID., *Il diritto alla tutela giudiziale e i ricorsi avverso la reiezione del libello di domanda. A proposito dell’art. 51 delle Norme della Rota Romana*, in *“Recte sapere”*. Studi in onore di Giuseppe Dalla Torre, a cura di Geraldina Boni, Erminia Camassa, Paolo Cavana, Pasquale Lillo, Vincenzo Turchi, Torino, Giappichelli, 2014, vol. 1, pp. 419-440.

Discorso al Consiglio d'Europa, 25 novembre 2014, Strasburgo.\*

*Signor Segretario Generale, Signora Presidente,  
Eccellenze, Signore e Signori,*

**S**ONO lieto di poter prendere la parola in questo Consesso che vede radunata una rappresentanza significativa dell'Assemblea Parlamentare del Consiglio d'Europa, i Rappresentanti dei Paesi Membri, i Giudici della Corte Europea dei Diritti dell'Uomo, come pure le diverse Istituzioni che compongono il Consiglio d'Europa. Di fatto quasi tutta l'Europa è presente in quest'aula, con i suoi popoli, le sue lingue, le sue espressioni culturali e religiose, che costituiscono la ricchezza di questo continente. Sono particolarmente grato al Segretario Generale del Consiglio d'Europa, Signor Thorbjørn Jagland, per il cortese invito e per le gentili parole di benvenuto che mi ha rivolto. Saluto poi la Signora Anne Brasseur, Presidente dell'Assemblea Parlamentare. Tutti ringrazio di cuore per l'impegno che profondete e il contributo che offrite alla pace in Europa, attraverso la promozione della democrazia, dei diritti umani e dello stato di diritto.

Nell'intenzione dei suoi Padri fondatori, il Consiglio d'Europa, che quest'anno celebra il suo 65° anniversario, rispondeva ad una tensione ideale all'unità che ha, a più riprese, animato la vita del continente fin dall'antichità. Tuttavia, nel corso dei secoli hanno più volte prevalso le spinte particolariste, connotate dal susseguirsi di diverse volontà egemoniche. Basti pensare che dieci anni prima di quel 5 maggio 1949, in cui fu firmato a Londra il Trattato che istituiva il Consiglio d'Europa, iniziava il più cruento e lacerante conflitto che queste terre ricordino, le cui divisioni sono continuate per lunghi anni a seguire, allorché la cosiddetta cortina di ferro tagliava in due il continente dal Mar Baltico al Golfo di Trieste. Il progetto dei Padri fondatori era quello di ricostruire l'Europa in uno spirito di mutuo servizio, che ancora oggi, in un mondo più incline a rivendicare che a servire, deve costituire la chiave di volta della missione del Consiglio d'Europa, a favore della pace, della libertà e della dignità umana.

D'altra parte, la via privilegiata per la pace – per evitare che quanto accaduto nelle due guerre mondiali del secolo scorso si ripeta – è riconoscere nell'altro non un nemico da combattere, ma un fratello da accogliere. Si tratta di un processo continuo, che non può mai essere dato per

\* <http://w2.vatican.va>. Vedi alla fine del discorso la nota di J.-P. SCHOUPE, *Les droits de l'homme et un programme pour relancer l'Europe*.

raggiunto pienamente. È proprio quanto intuirono i Padri fondatori, che compresero che la pace era un bene da conquistare continuamente e che esigeva assoluta vigilanza. Erano consapevoli che le guerre si alimentano nell'intento di prendere possesso degli spazi, cristallizzare i processi che vanno avanti e cercare di fermarli; viceversa cercavano la pace che si può realizzare soltanto nell'atteggiamento costante di iniziare processi e portarli avanti.

In tal modo affermavano la volontà di camminare maturando nel tempo, perché è proprio il tempo che governa gli spazi, li illumina e li trasforma in una catena di continua crescita, senza vie di ritorno. Perciò costruire la pace richiede di privilegiare le azioni che generano dinamismi nuovi nella società e coinvolgono altre persone e altri gruppi che li svilupperanno, fino a che portino frutto in importanti avvenimenti storici.<sup>1</sup>

Per questa ragione diedero vita a questo Organismo stabile. Il beato Paolo VI, alcuni anni dopo, ebbe a ricordare che «le istituzioni stesse, che nell'ordine giuridico e nel concerto internazionale hanno la funzione ed il merito di proclamare e conservare la pace, raggiungono il loro provvido scopo se esse sono continuamente operanti, se sanno in ogni momento generare la pace, fare la pace».<sup>2</sup>

Occorre un costante cammino di *umanizzazione*, così che «non basta contenere le guerre, sospendere le lotte, (...) non basta una Pace imposta, una Pace utilitaria e provvisoria; bisogna tendere a una Pace amata, libera, fraterna, fondata cioè sulla riconciliazione degli animi».<sup>3</sup> Vale a dire portare avanti i processi senza ansietà ma certo con convinzioni chiare e con tenacia.

Per conquistare il bene della pace occorre anzitutto educare ad essa, allontanando una cultura del conflitto che mira alla paura dell'altro, all'emarginazione di chi pensa o vive in maniera differente. È vero che il conflitto non può essere ignorato o dissimulato, dev'essere assunto. Ma se rimaniamo bloccati in esso perdiamo prospettiva, gli orizzonti si limitano e la realtà stessa rimane frammentata. Quando ci fermiamo nella situazione conflittuale perdiamo il senso dell'unità profonda della realtà,<sup>4</sup> fermiamo la storia e cadiamo nei logoramenti interni di contraddizioni sterili.

Purtroppo la pace è ancora troppo spesso ferita. Lo è in tante parti del mondo, dove imperversano conflitti di vario genere. Lo è anche qui in Europa, dove non cessano tensioni. Quanto dolore e quanti morti ancora in questo continente, che anela alla pace, eppure ricade facilmente nelle tentazioni d'un tempo! È perciò importante e incoraggiante l'opera del Consiglio d'Europa nella ricerca di una soluzione politica alle crisi in atto.

<sup>1</sup> Cfr Esort. ap. *Evangelii gaudium*, 223.

<sup>2</sup> PAOLO VI, *Messaggio per l'VIII Giornata Mondiale della Pace*, 8 dicembre 1974.

<sup>3</sup> *Ibid.*

<sup>4</sup> Cfr Esort. ap. *Evangelii gaudium*, 226.

La pace però è provata anche da altre forme di conflitto, quali il terrorismo religioso e internazionale, che nutre profondo disprezzo per la vita umana e miete in modo indiscriminato vittime innocenti. Tale fenomeno è purtroppo foraggiato da un traffico di armi molto spesso indisturbato. La Chiesa considera che «la corsa agli armamenti è una delle piaghe più gravi dell'umanità e danneggia in modo intollerabile i poveri». <sup>5</sup> La pace è violata anche dal traffico degli esseri umani, che è la nuova schiavitù del nostro tempo e che *trasforma le persone in merce* di scambio, privando le vittime di ogni dignità. Non di rado notiamo poi come tali fenomeni siano legati tra loro. Il Consiglio d'Europa, attraverso i suoi Comitati e i Gruppi di Esperti, svolge un ruolo importante e significativo nel combattere tali forme di disumanità.

Tuttavia, la pace non è la semplice assenza di guerre, di conflitti e di tensioni. Nella visione cristiana essa è, nello stesso tempo,  *dono* di Dio e  *frutto* dell'azione libera e razionale dell'uomo che intende perseguire il  *bene comune* nella verità e nell'amore. «Questo ordine razionale e morale poggia precisamente sulla decisione della coscienza degli esseri umani di un'armonia nei loro rapporti reciproci, nel rispetto della giustizia per tutti». <sup>6</sup>

Come dunque perseguire l'ambizioso obiettivo della pace?

La strada scelta dal Consiglio d'Europa è anzitutto quella della promozione dei diritti umani, cui si lega lo sviluppo della democrazia e dello stato di diritto. È un lavoro particolarmente prezioso, con notevoli implicazioni etiche e sociali, poiché da un retto intendimento di tali termini e da una riflessione costante su di essi dipende lo sviluppo delle nostre società, la loro pacifica convivenza e il loro futuro. Tale studio è uno dei grandi contributi che l'Europa ha offerto e ancora offre al mondo intero.

In questa sede sento perciò il dovere di richiamare l'importanza dell'apporto e della responsabilità europei allo sviluppo culturale dell'umanità. Lo vorrei fare partendo da un'immagine che traggo da un poeta italiano del Novecento, Clemente Rebora, che in una delle sue poesie descrive un pioppo, con i suoi rami protesi al cielo e mossi dal vento, il suo tronco solido e fermo e le profonde radici che si inabissano nella terra. <sup>7</sup> In un certo senso possiamo pensare all'Europa alla luce di questa immagine.

Nel corso della sua storia, essa si è sempre protesa verso l'alto, verso mete nuove e ambiziose, animata da un insaziabile desiderio di conoscenza, di sviluppo, di progresso, di pace e di unità. Ma l'innalzarsi del pensiero, della

<sup>5</sup> CONC. ECUM. VAT. II, Cost. *Gaudium et spes*, 81; *Catechismo della Chiesa Cattolica*, 2329.

<sup>6</sup> GIOVANNI PAOLO II, *Messaggio per la xv Giornata Mondiale della Pace*, 8 dicembre 1981, 4.

<sup>7</sup> «Vibra nel vento con tutte le sue foglie / il pioppo severo; / spasima l'aria in tutte le sue doglie / nell'ansia del pensiero: / dal tronco in rami per fronde si esprime / tutte al cielo tese con raccolte cime: / fermo rimane il tronco del mistero, / e il tronco s'inabissa ov'è più vero»: *Il pioppo* in: *Canti dell'Infermità*, ed. Vanni Scheiwiller, Milano 1957, 32.

cultura, delle scoperte scientifiche è possibile solo per la solidità del tronco e la profondità delle radici che lo alimentano. Se si perdono le radici, il tronco lentamente si svuota e muore e i rami – un tempo rigogliosi e dritti – si piegano verso terra e cadono. Qui sta forse uno dei paradossi più incomprensibili a una mentalità scientifica isolata: per camminare verso il futuro serve il passato, necessitano radici profonde, e serve anche il coraggio di non nascondersi davanti al presente e alle sue sfide. Servono memoria, coraggio, sana e umana utopia.

D'altra parte – osserva Reborà – «il tronco s'inabissa ov'è più vero». <sup>8</sup> Le radici si alimentano della verità, che costituisce il nutrimento, la *linfa* vitale di qualunque società che voglia essere davvero libera, umana e solidale. D'altra parte, *la verità fa appello alla coscienza*, che è irriducibile ai condizionamenti, ed è perciò capace di conoscere la propria dignità e di aprirsi all'assoluto, divenendo fonte delle scelte fondamentali guidate dalla ricerca del bene per gli altri e per sé e luogo di una *libertà responsabile*. <sup>9</sup>

Occorre poi tenere presente che senza questa ricerca della verità, ciascuno diventa misura di sé stesso e del proprio agire, aprendo la strada dell'affermazione soggettivistica dei diritti, così che al concetto di diritto umano, che ha di per sé valenza universale, si sostituisce l'idea di diritto individualista. Ciò porta ad essere sostanzialmente incuranti degli altri e a favorire quella *globalizzazione dell'indifferenza* che nasce dall'egoismo, frutto di una concezione dell'uomo incapace di accogliere la verità e di vivere un'autentica dimensione sociale.

Un tale individualismo rende umanamente poveri e culturalmente sterili, perché recide di fatto quelle feconde radici su cui si innesta l'albero. Dall'individualismo indifferente nasce il culto dell'*opulenza*, cui corrisponde la cultura dello scarto nella quale siamo immersi. Abbiamo di fatto troppe cose, che spesso non servono, ma non siamo più in grado di costruire autentici rapporti umani, improntati sulla verità e sul rispetto reciproco. E così oggi abbiamo davanti agli occhi l'immagine di un'Europa ferita, per le tante prove del passato, ma anche per le crisi del presente, che non sembra più capace di fronteggiare con la vitalità e l'energia di un tempo. Un'Europa un po' stanca e pessimista, che si sente cinta d'assedio dalle novità che provengono da altri continenti.

All'Europa possiamo domandare: dov'è il tuo vigore? Dov'è quella tensione ideale che ha animato e reso grande la tua storia? Dov'è il tuo spirito di intraprendenza curiosa? Dov'è la tua sete di verità, che hai finora comunicato al mondo con passione?

<sup>8</sup> *Ibid.*

<sup>9</sup> Cfr GIOVANNI PAOLO II, *Discorso all'Assemblea Parlamentare del Consiglio d'Europa*, Strasburgo, 8 ottobre 1988, 4.

Dalla risposta a queste domande dipenderà il futuro del continente. D'altra parte – per tornare all'immagine di Rebora – un tronco senza radici può continuare ad avere un'apparenza vitale, ma al suo interno si svuota e muore. L'Europa deve riflettere se il suo immenso patrimonio umano, artistico, tecnico, sociale, politico, economico e religioso è un semplice retaggio museale del passato, oppure se è ancora capace di ispirare la cultura e di dischiudere i suoi tesori all'umanità intera. Nella risposta a tale interrogativo, il Consiglio d'Europa con le sue istituzioni ha un ruolo di primaria importanza.

Penso particolarmente al ruolo della Corte Europea dei Diritti dell'Uomo, che costituisce in qualche modo la “*coscienza*” dell'Europa nel rispetto dei diritti umani. Il mio auspicio è che tale coscienza maturi sempre più, non per un mero consenso tra le parti, ma come frutto della tensione verso quelle radici profonde, che costituiscono le fondamenta sulle quali hanno scelto di edificare i Padri fondatori dell'Europa contemporanea.

Insieme alle radici – che occorre cercare, trovare e mantenere vive con l'esercizio quotidiano della memoria, poiché costituiscono il patrimonio genetico dell'Europa – ci sono le sfide attuali del continente che ci obbligano a una creatività continua, perché queste radici siano feconde nell'oggi e si proiettino verso utopie del futuro. Mi permetto di menzionarne solo due: la sfida della *multipolarità* e la sfida della *trasversalità*.

La storia dell'Europa può portarci a concepirla ingenuamente come una *bipolarità*, o al più una *tripolarità* (pensiamo all'antica concezione: Roma - Bisanzio - Mosca), e dentro questo schema, frutto di riduzionismi geopolitici egemonici, muoverci nell'interpretazione del presente e nella proiezione verso l'utopia del futuro.

Oggi le cose non stanno così e possiamo legittimamente parlare di un'Europa multipolare. Le tensioni – tanto quelle che costruiscono quanto quelle che disgregano – si verificano tra molteplici poli culturali, religiosi e politici. L'Europa oggi affronta la sfida di “globalizzare” ma in modo originale questa multipolarità. Non necessariamente le culture si identificano con i Paesi: alcuni di questi hanno diverse culture e alcune culture si esprimono in diversi Paesi. Lo stesso accade con le espressioni politiche, religiose e associative.

Globalizzare in modo originale – sottolineo questo: in modo originale – la multipolarità comporta la sfida di un'armonia costruttiva, libera da egemonie che, sebbene pragmaticamente sembrerebbero facilitare il cammino, finiscono per distruggere l'originalità culturale e religiosa dei popoli.

Parlare della multipolarità europea significa parlare di popoli che nascono, crescono e si proiettano verso il futuro. Il compito di globalizzare la multipolarità dell'Europa non lo possiamo immaginare con la figura della sfera – in cui tutto è uguale e ordinato, ma che risulta riduttiva poiché ogni punto è equidistante dal centro –, ma piuttosto con quella del *poliedro*, dove l'unità armonica del tutto conserva la particolarità di ciascuna delle parti. Oggi l'Eu-

ropa è multipolare nelle sue relazioni e tensioni; non si può né pensare né costruire l'Europa senza assumere a fondo questa realtà *multipolare*.

L'altra sfida che vorrei menzionare è la *trasversalità*. Parto da un'esperienza personale: negli incontri con i politici di diversi Paesi d'Europa ho potuto notare che i politici giovani affrontano la realtà da una prospettiva diversa rispetto ai loro colleghi più adulti. Forse dicono cose apparentemente simili ma l'approccio è diverso. Le parole sono simili, ma la musica è diversa. Questo si verifica nei giovani politici dei diversi partiti. Tale dato empirico indica una realtà dell'Europa odierna da cui non si può prescindere nel cammino del consolidamento continentale e della sua proiezione futura: tenere conto di questa *trasversalità* che si riscontra in tutti i campi. Ciò non si può fare senza ricorrere al dialogo, anche *inter-generazionale*. Se volessimo definire oggi il continente, dovremmo parlare di un'Europa dialogante che fa sì che la trasversalità di opinioni e di riflessioni sia al servizio dei popoli armonicamente uniti.

Assumere questo cammino di comunicazione trasversale comporta non solo empatia generazionale bensì metodologia storica di crescita. Nel mondo politico attuale dell'Europa risulta sterile il dialogo solamente interno agli organismi (politici, religiosi, culturali) della propria appartenenza. La storia oggi chiede la capacità di uscire per l'incontro dalle strutture che "contengono" la propria identità al fine di renderla più forte e più feconda nel confronto fraterno della trasversalità. Un'Europa che dialoghi solamente entro i gruppi chiusi di appartenenza rimane a metà strada; c'è bisogno dello spirito giovanile che accetti la sfida della trasversalità.

In tale prospettiva accolgo con favore la volontà del Consiglio d'Europa di investire nel dialogo inter-culturale, compresa la sua dimensione religiosa, attraverso gli *Incontri sulla dimensione religiosa del dialogo interculturale*. Si tratta di un'occasione proficua per uno scambio aperto, rispettoso e arricchente tra persone e gruppi di diversa origine, tradizione etnica, linguistica e religiosa, in uno spirito di comprensione e rispetto reciproco.

Tali incontri sembrano particolarmente importanti nell'attuale ambiente multiculturale, multipolare, alla ricerca di un proprio volto per coniugare con sapienza l'identità europea formatasi nei secoli con le istanze che giungono dagli altri popoli che ora si affacciano sul continente.

In tale logica va compreso l'apporto che il *cristianesimo* può fornire oggi allo sviluppo culturale e sociale europeo nell'ambito di una corretta relazione fra religione e società. Nella visione cristiana ragione e fede, religione e società, sono chiamate a illuminarsi reciprocamente, sostenendosi a vicenda e, se necessario, purificandosi scambievolmente dagli estremismi ideologici in cui possono cadere. L'intera società europea non può che trarre giovamento da un nesso ravvivato tra i due ambiti, sia per far fronte a un fondamentalismo religioso che è soprattutto nemico di Dio, sia per avviare a una ragione "ridotta", che non rende onore all'uomo.

Sono assai numerosi e attuali i temi in cui sono convinto vi possa essere reciproco arricchimento, nei quali la Chiesa cattolica – particolarmente attraverso il Consiglio delle Conferenze Episcopali d'Europa (CCEE) – può collaborare con il Consiglio d'Europa e dare un contributo fondamentale. Innanzitutto vi è, alla luce di quanto ho detto poc' anzi, l'ambito di una riflessione etica sui diritti umani, sui quali la vostra Organizzazione è spesso chiamata a riflettere. Penso, in modo particolare, ai temi legati alla tutela della vita umana, questioni delicate che necessitano di essere sottoposte a un esame attento, che tenga conto della verità di tutto l'essere umano, senza limitarsi a specifici ambiti medici, scientifici o giuridici.

Parimenti sono numerose le sfide del mondo contemporaneo che necessitano di studio e di un impegno comune, a partire dall'accoglienza dei migranti, i quali hanno bisogno anzitutto dell'essenziale per vivere, ma principalmente che venga riconosciuta la loro dignità di persone. Vi è poi tutto il grave problema del lavoro, soprattutto per gli alti livelli di disoccupazione giovanile che si riscontrano in molti Paesi – una vera ipoteca per il futuro – ma anche per la questione della dignità del lavoro.

Auspico vivamente che si instauri una nuova collaborazione sociale ed economica, libera da condizionamenti ideologici, che sappia far fronte al mondo globalizzato, mantenendo vivo quel senso di solidarietà e carità reciproca che tanto ha segnato il volto dell'Europa grazie all'opera generosa di centinaia di uomini, donne – alcuni dei quali la Chiesa cattolica considera santi – i quali, nel corso dei secoli, si sono adoperati per sviluppare il continente, tanto attraverso l'attività imprenditoriale che con opere educative, assistenziali e di promozione umana. Soprattutto queste ultime rappresentano un importante punto di riferimento per i numerosi poveri che vivono in Europa. Quanti ce ne sono nelle nostre strade! Essi chiedono non solo il pane per sostenersi, che è il più elementare dei diritti, ma anche di riscoprire il valore della propria vita, che la povertà tende a far dimenticare, e di ritrovare la dignità conferita dal lavoro.

Infine, tra i temi che chiedono la nostra riflessione e la nostra collaborazione c'è la difesa dell'ambiente, di questa nostra amata Terra che è la grande risorsa che Dio ci ha dato e che è a nostra disposizione non per essere deturpata, sfruttata e avvilita, ma perché, godendo della sua immensa bellezza, possiamo vivere con dignità.

Signor Segretario, Signora Presidente, Eccellenze, Signore e Signori,

Il beato Paolo VI definì la Chiesa «esperta in umanità».<sup>10</sup> Nel mondo, a imitazione di Cristo, essa, malgrado i peccati dei suoi figli, non cerca altro che servire e rendere testimonianza alla verità.<sup>11</sup> Null'altro fuorché questo spirito ci guida nel sostenere il cammino dell'umanità.

<sup>10</sup> Lett. enc. *Populorum progressio*, 13.

<sup>11</sup> Cfr *ibid.*

Con tale disposizione d'animo la Santa Sede intende continuare la propria collaborazione con il Consiglio d'Europa, che riveste oggi un ruolo fondamentale nel forgiare la mentalità delle future generazioni di europei. Si tratta di compiere assieme una riflessione a tutto campo, affinché si instauri una sorta di "nuova agorà", nella quale ogni istanza civile e religiosa possa liberamente confrontarsi con le altre, pur nella separazione degli ambiti e nella diversità delle posizioni, animata esclusivamente dal desiderio di *verità* e di edificare il *bene comune*. La cultura, infatti, nasce sempre dall'incontro reciproco, volto a stimolare la ricchezza intellettuale e la creatività di quanti ne prendono parte; e questo, oltre ad essere l'attuazione del bene, questo è bellezza. Il mio augurio è che l'Europa, riscoprendo il suo patrimonio storico e la profondità delle sue radici, assumendo la sua viva *multipolarità* e il fenomeno della *trasversalità* dialogante, ritrovi quella giovinezza dello spirito che l'ha resa feconda e grande. Grazie!

---

LES DROITS DE L'HOMME ET UN PROGRAMME  
POUR RELANCER L'EUROPE

SOMMAIRE: 1. *Les aspirations des pères fondateurs.* – 2. *Redécouvrir les racines de l'Europe.* – 3. *Relever les défis actuels: multipolarité et transversalité.*

À UN peu plus d'un quart de siècle du voyage mémorable de Jean-Paul II à Strasbourg, c'est au tour du pape François de mettre le cap sur la ville symbole de l'unité européenne.<sup>1</sup> Sa visite du 25 novembre 2014, diplomatique à l'Europe et non pastorale à la France, fut brève et intense: deux discours au programme d'une matinée. Au Parlement européen d'abord, puis au Conseil de l'Europe. Ce faisant, il reste fidèle à sa méthode des gestes concrets: après avoir consolé les malheureux rescapés de Lampedusa et fait une visite en Albanie – la périphérie –, il se rend au centre. À la différence de ses prédécesseurs, c'est le regard d'un non européen qu'il porte sur l'Eu-

<sup>1</sup> Si, en 1988, le Parlement européen s'était ému de l'appel à rapprocher les deux «poumons» de l'Europe lancé par le pape d'origine slave, les événements récents montrent que l'unité et la paix, en Europe et dans le monde, sont loin d'être définitivement acquises. Le discours de Jean-Paul II au Parlement européen fut suivi, un an plus tard, de l'effondrement du mur de Berlin et de la libération de peuples entiers du joug communiste qui n'étaient pourtant pas attendus de sitôt par les observateurs occidentaux (cf. JEAN-PAUL II, *Discours lors de la visite au Parlement européen, Palais de l'Europe, Strasbourg, 11 octobre 1988*, n° 5). Au préalable, le 8 octobre, il avait tenu un *Discours à l'assemblée parlementaire du Conseil de l'Europe* avant de s'adresser à la Cour européenne des droits de l'homme (dorénavant Cour EDH). Quant à Benoît XVI, invité par le président du Parlement européen, il ne s'y était pas rendu mais avait reçu Jerzy Buzek au Vatican.

rope. Ses multiples rencontres au niveau international lui ont sans doute permis d'expérimenter l'importance que revêt l'Europe pour la solution de nombre de problèmes qui se posent à l'échelle planétaire.<sup>2</sup> Pour ces divers motifs, le discours prononcé au Conseil de l'Europe, qui célébrait son 65<sup>ème</sup> anniversaire, suscitait une expectative particulière.

Hormis certaines brèves références ponctuelles au discours adressé au Parlement, notre attention se concentrera sur les idées centrales contenues dans le discours prononcé au Conseil de l'Europe.<sup>3</sup> La Note s'articulera en trois étapes: le projet fondateur (1), les racines de l'Europe (2) et les défis à relever (3).

### 1. LES ASPIRATIONS DES PÈRES FONDATEURS

Le Traité de Londres instituant le Conseil de l'Europe fut signé à peine dix ans après le début de la Seconde guerre mondiale. Ce conflit dévastateur fut suivi de la fracture du rideau de fer qui coupa le continent en deux blocs. Depuis lors le mur est tombé et l'Union européenne s'est élargie à l'Est bien au-delà de ses limites initiales. L'idéologie communiste s'est inclinée face aux partisans de la liberté. Toutefois, depuis deux ou trois décennies, le projet personnaliste, voire chrétien, fondé sur une anthropologie classique, qui était inhérent au Conseil de l'Europe, est remis en cause suite à certains excès du libéralisme qui se traduisent par une augmentation de l'individualisme et de l'hédonisme. Le pape invite les politiques européens à inverser la tendance en se nourrissant de l'esprit des pères fondateurs. L'expression «pères fondateurs de l'Europe» renvoie principalement à Konrad Adenauer, Alcide De Gasperi, Robert Schumann, Jean Monnet et Paul-Henri Spaak. Ces politiques d'envergure, majoritairement chrétiens, ont lancé le processus d'unification qui a conduit à la formation progressive de l'Union européenne. Les professionnels de l'Europe sont invités à reconstruire celle-ci «dans un esprit de service mutuel» et à œuvrer «en faveur de la paix, de la liberté et de la di-

<sup>2</sup> Qu'il s'agisse de la «grande» Europe, celle des 47 États du Conseil de l'Europe, ou de la «petite» Europe regroupant les 28 États de l'Union.

<sup>3</sup> Plusieurs idées centrales, tout en étant formulées de manière différente, se retrouvent dans les deux textes. La conclusion du discours au Parlement européen illustre bien l'harmonie entre les deux: «Chers Eurodéputés, l'heure est venue de construire ensemble l'Europe qui tourne, non pas autour de l'économie, mais autour de la sacralité de la personne humaine, des valeurs inaliénables; l'Europe qui embrasse avec courage son passé et regarde avec confiance son avenir pour vivre pleinement et avec espérance son présent. Le moment est venu d'abandonner l'idée d'une Europe effrayée et repliée sur elle-même, pour susciter et promouvoir l'Europe protagoniste, porteuse de science, d'art, de musique, de valeurs humaines et aussi de foi. L'Europe qui contemple le ciel et poursuit des idéaux; l'Europe qui regarde, défend et protège l'homme; l'Europe qui chemine sur la terre sûre et solide, précieux point de référence pour toute l'humanité!» (PAPE FRANÇOIS, *Discours au Parlement européen*, Strasbourg, 25 novembre 2014).

gnité humaine». Ces valeurs qui s'appellent mutuellement et en particulier la dimension transcendante de la dignité humaine, n'étant jamais définitivement acquises, leur poursuite doit faire l'objet d'un combat sans relâche.

Que «le temps gouverne les espaces» est une autre idée chère au pape: «Il s'agit de privilégier les actions qui génèrent les dynamismes nouveaux dans la société et impliquent d'autres personnes et groupes qui les développeront, jusqu'à ce qu'ils fructifient en événements historiques importants. Sans inquiétude, mais avec des convictions claires et de la ténacité», expliquait-il dans son exhortation apostolique.<sup>4</sup> C'est précisément en vue de se doter des voies et moyens nécessaires à la réalisation de leur objectif audacieux, progressivement et de manière durable, que les pères fondateurs ont créé le Conseil de l'Europe. Par la promotion des droits de l'homme fondés sur la dignité de chaque personne ils visaient l'obtention d'une paix aussi stable que possible. Mais pour atteindre un tel objectif la création de cet organisme n'était pas suffisante; une action spécifique s'imposait et, plus que jamais, elle continue de s'imposer. La paix est un bien qui se mérite, suppose la justice, et ne résulte pas simplement de l'absence de conflits basée sur un équilibre des forces toujours précaire. De plus, dans une perspective chrétienne, elle s'avère être à la fois «*don* de Dieu et *fruit* de l'action libre et raisonnable de l'homme». Pour ce qui relève de l'action humaine, il est urgent de substituer une solide éducation à la paix à la culture du conflit, de la peur de l'autre, de la marginalisation... Cette culture du conflit se retrouve notamment derrière le terrorisme qui se prétend parfois religieux, le commerce d'armes, ainsi que le trafic d'êtres humains qui, en les privant de toute dignité, «transforme les personnes en marchandises». L'Église «experte en humanité», comme le soulignait Paul VI,<sup>5</sup> soutient les efforts accomplis par le Conseil de l'Europe en vue d'éradiquer les diverses formes d'inhumanité. Cette éducation doit porter prioritairement sur la promotion des droits humains et de la culture qui y est liée, sans quoi la démocratie et l'État de droit ne seront pas praticables ni, à plus forte raison, exportables.

## 2. REDÉCOUVRIR LES RACINES DE L'EUROPE

Le thème des racines chrétiennes a cessé d'être pacifique en Europe après certaines manifestations d'amnésie collective du monde politique à son égard.<sup>6</sup> Aussi, pour attirer de nouveau l'attention sur les origines chrétiennes

<sup>4</sup> Pape François, Exhortation apostolique *Evangelii gaudium*, 24 novembre 2013, n° 223.

<sup>5</sup> Paul VI, Lettre encyclique *Populorum progressio*, n° 13.

<sup>6</sup> Est-il nécessaire de rappeler que l'Union européenne (ou plus exactement les représentants de quelques États membres) refusa, au nom d'une certaine acception de la «laïcité», de mentionner les racines chrétiennes dans l'incipit de la *Charte européenne des droits fondamentaux* ainsi que, plus tard, dans le préambule du *Traité de Lisbonne*? Pourtant, la prise en

nes du continent, le pape François recourt à une image littéraire empruntée à Clemente Rebora: un poète italien du xx<sup>e</sup> siècle issu d'un milieu éloigné du christianisme qui, après sa conversion, sera ordonné prêtre. C'est pendant une longue prostration forcée qu'il composa ces vers extraits de ses «Chants de la maladie». À travers la fenêtre de sa chambre, son regard de croyant se fixait souvent sur un peuplier «avec ses branches élevées vers le ciel et agitées par le vent, son tronc solide et ferme, ainsi que ses racines profondes qui s'enfoncent dans la terre». Le pape y voit une claire référence à l'Europe: si celle-ci a toujours tendu vers le haut par ses objectifs et résultats en matière de connaissance, de développement, de paix et d'unité, l'élévation de ses branches serait toutefois compromise si celles-ci ne pouvaient compter sur la solidité du tronc et la profondeur des racines. Sans les racines, la sève ne parvient plus au tronc et les branches perdent leur vigueur.

La métaphore poétique souligne également le rapport étroit existant entre la vérité et l'abondance de la sève: «le tronc s'enfonce là où il y a davantage de vrai», écrivait Rebora. Le pape François rappelle le lien étroit qui doit unir la conscience à la vérité et affirme qu'une conscience personnelle est capable de résister aux conditionnements, de connaître sa propre dignité et de s'ouvrir à l'absolu, donnant ainsi accès à une liberté responsable. En revanche, si la quête authentique de la vérité objective vient à manquer, «chacun devient la mesure de soi-même et de son propre agir»; la conception subjective, voire subjectiviste, l'emporte, ce qui n'est pas sans effet au plan juridique: «à la conception de droit humain, qui a en soi une portée universelle, se substitue l'idée de droit individualiste». <sup>7</sup>

considération des «églises» dans le corps de l'un de ses traités (art. 17 al. 1 TFUE) – en utilisant ce terme et non une expression plus générale comme «groupement religieux» – peut être considérée comme un sceau historique et une reconnaissance, au moins implicite, de la part de l'Union de l'apport essentiel de la religion chrétienne à l'Europe. En matière de symboles religieux, la Cour EDH a quant à elle estimé que, du fait ne pas avoir fait retirer le crucifix des classes d'une école publique, l'Italie n'avait pas violé le droit d'une mère à assurer à ses enfants une éducation non chrétienne (COUR EDH, Gr. Ch., *Lautsi c. Italie*, 18 mars 2011). De manière exceptionnelle et très significative, une vingtaine d'États intervinrent à l'occasion de ce procès et appuyèrent l'Italie dans la défense de la possibilité d'opter pour la présence (passive) du crucifix dans un lieu public.

<sup>7</sup> Dans l'autre discours de Strasbourg, le pape François précise le danger d'une conception individualiste des droits de l'homme: «Il y a en effet aujourd'hui la tendance à une revendication toujours plus grande des droits individuels – je suis tenté de dire individualistes –, qui cache une conception de la personne humaine détachée de tout contexte social et anthropologique, presque comme une «monade» (μονάδα), toujours plus insensible aux autres «monades» présentes autour de soi. Au concept de droit, celui – aussi essentiel et complémentaire – de devoir, ne semble plus associé, de sorte qu'on finit par affirmer les droits individuels sans tenir compte que tout être humain est lié à un contexte social dans lequel ses droits et devoirs sont connexes à ceux des autres et au bien commun de la société elle-même.» (PAPPE FRANÇOIS, *Discours au Parlement européen*).

Ce rappel du fondement objectif de l'agir moral s'inscrit dans la continuité de l'encyclique *Veritatis splendor* de Jean-Paul II, qui pour autant ne négligeait pas le rôle important revenant au sujet. C'est ce qui l'a amené à dépasser les limitations inhérentes à l'hétéronomie et à suggérer la voie de la «théonomie participée». <sup>8</sup> Au plan juridique, Jean-Paul II avait également dénoncé avec force les embûches du subjectivisme et avait rappelé l'exigence d'une approche «objective» du droit, de même qu'il avait défendu les traits de l'universalité et l'indivisibilité des droits de l'homme. <sup>9</sup>

Dans une optique plus éthique que juridique, le Saint-Père énumère quelques conséquences négatives du subjectivisme et de l'individualisme. Dès lors que la personne se coupe de la vérité et renonce à vivre une dimension sociale authentique, elle se replie sur soi. De son égoïsme naît une difficulté croissante à tisser d'authentiques relations humaines et, à notre époque de mondialisation, une progressive «globalisation de l'indifférence» risque de s'installer. Le culte de «l'opulence» qui en découle donne lieu à un consumérisme à outrance se traduisant notamment par la «culture du déchet»: du gaspillage des choses il s'étend progressivement au rejet des personnes chosifiées. En témoignent les ravages du divorce, de l'avortement, de l'euthanasie, etc.

<sup>8</sup> Cf. JEAN-PAUL II, Encyclique *Veritatis splendor*, 6 août 1993, n° 41.

<sup>9</sup> Cela a valu au pape Jean-Paul II les critiques acerbes émises par l'éminent historien du droit Michel Villey dans un livre consacré aux droits de l'homme. Il y dénonce les risques d'une conception subjectiviste et individualiste des droits de l'homme qui, selon lui, devait conduire notamment à une prolifération de droits irréels et à des contradictions entre droits opposés (cf. M. VILLEY, *Les droits et les droits de l'homme*, 2<sup>e</sup> éd, Paris, P.U.F., 1990, spéc. pp. 11-14). Avec le recul, d'une part, on lui donnera tort d'avoir reproché à Jean-Paul II la promotion des droits de l'homme. N'était-ce pas un manque de «réalisme» que de penser qu'on puisse faire fi de cette catégorie de droits qui depuis lors n'a cessé de prendre de l'importance. D'autant que Jean-Paul II avait toujours adopté une conception objective du droit. Au fond, à quelques nuances près, le pape polonais et le professeur parisien partageaient une conception du droit commune qui peut être qualifiée de réalisme juridique classique. D'autre part, l'analyse des faiblesses du système des droits de l'homme effectuée par Villey était extrêmement lucide. Il faut bien reconnaître qu'un certain nombre de problèmes mis en évidence dans son ouvrage n'ont pas encore trouvé de solution, ce qui, au fil du temps, ne fait qu'aggraver la crise que traversent les droits de l'homme et le système du même nom dans leur foulée. Mais, faute de mieux, et compte tenu du refus généralisé par les pouvoirs civils et par les facultés de droit de la prise en compte du droit naturel classique comme système (tel que le connaissent encore, en revanche, les canonistes dans le domaine du droit de l'Église catholique), on ne peut se passer de l'instrument des droits de l'homme. Il est dès lors urgent d'affronter résolument les problèmes qui, en fragilisant le système des droits de l'homme, mettent aussi en crise les fondements mêmes de la société. Pour une analyse critique du système, notamment à raison de son manque de clair fondement – non pour couler ledit système mais en vue d'en montrer l'antidote –, je me permets de renvoyer au discours de Benoît XVI et à ma note: J.-P. SCHOUPE, *Il futuro del sistema dei diritti umani. Nota sul Discorso di Benedetto XVI all'Assemblea Generale delle Nazioni Unite, nel 60° anniversario della Dichiarazione Universale dei Diritti dell'uomo*, «Ius Ecclesiae» 21 (2009), pp. 195-207.

Tous ces facteurs ont meurtri une Europe qui aujourd'hui apparaît «bles-sée, fatiguée et pessimiste». Ce constat pose une question lancinante: l'Eu-rope déracinée en serait-elle réduite à une simple apparence de vie? Son immense patrimoine culturel et religieux ne serait-il plus qu'un simple «hé-ritage de musée du passé»? Ou bien, en se ressaisissant et en faisant un ef-fort quotidien de mémoire, notamment concernant son identité chrétienne, est-elle encore capable de se ressaisir, «d'inspirer la culture et d'ouvrir ses trésors à l'humanité entière»?

Certes, la réponse à une telle interrogation ne viendra pas seulement de l'Église. Le pape se tourne vers l'expertise professionnelle du Conseil de l'Eu-rope, au sein duquel la Cour EDH occupe une place de choix: elle est «en quelque sorte la '*conscience*' de l'Europe pour le respect des droits humains». Dans un monde en mutation, ce compliment peut être perçu avant tout comme un titre lourd à porter. Il n'est cependant pas usurpé dans la mesure où la Cour EDH remplit souvent le rôle de garant ultime des valeurs mo-rales que les États membres se sont engagés à respecter (et de plus en plus aussi à *faire respecter*<sup>10</sup>). L'assertion, qui ne saurait être réduite à une simple parole de courtoisie ni assimilée à une approbation faite à l'aveuglette, est tout sauf ingénue et comporte des réserves, comme le montre la suite du pa-ragraphe: «je souhaite que cette conscience murisse toujours plus, non par un simple *consensus* entre les parties, mais comme fruit de la tension vers ces *racines profondes*, qui constituent les fondements sur lesquels les pères fonda-teurs de l'Europe contemporaine ont choisi de construire». <sup>11</sup>

En termes généraux, ces propos tenus par le pasteur universel qui n'est pas juriste peuvent s'analyser comme un refus du sociologisme et du positi-visme juridique sous toutes ses formes. Dans les questions éthico-juridiques, et singulièrement lorsque l'enjeu est la protection de la vie humaine (aspect mentionné ici expressément), la justesse d'une décision ne saurait aller pure-ment et simplement à la remorque des tendances en hausse dans la société. Plus précisément, le terme «consensus», opposé à «racines profondes», ren-voie à la problématique de *l'éthique procédurale*. Renvoyant toute possibilité de connaissance du bien et du mal à la sphère personnelle (sous l'influence de Weber), elle se préoccupe uniquement de morale communautaire et se borne à prendre en considération le couple juste / faux. Par ailleurs, en droite ligne de l'éthique de la discussion de Habermas, elle mise sur la capacité de l'homme à dialoguer de façon à obtenir les accords consensuels nécessaires à la vie en société. <sup>12</sup>

<sup>10</sup> Je n'entrerai pas ici dans le discours très technique du développement des «obligations positives» incombant aux États.

<sup>11</sup> Je souligne.

<sup>12</sup> Cf. J.-L. BRUGUÈS, *Procédurale (éthique)*, dans *Dictionnaire de morale catholique*, Cham-bray-lès-Tour, Éd. C.L.D., 1991, pp. 341-342; A. APPARISI MIRALLES, *Ética y deontología para juristas*, Pampelune, Eunsa, 2006, pp. 95-106.

Au plan juridique, le *proceduralisme* s'inscrit dans la même logique comme une modalité très répandue du positivisme selon laquelle il suffirait de veiller à l'accomplissement formel des procédures établies impliquant d'ordinaire un quorum de votes et répondant à certaines autres conditions, sans qu'il soit nécessaire d'accorder toute l'attention due au fondement éthico-juridique des réponses données aux questions soulevées ou des décisions prises. Ces aspects sont considérés a priori comme n'étant pas politiquement viables à raison de la diversité des convictions profondes qu'elles risquent de dévoiler et des obstacles qu'elles risquent de créer à la formation d'un consensus ou la réalisation politique d'un accord.<sup>13</sup> Ces courants pragmatiques qui – on le comprend sans peine – versent aisément dans le relativisme éthique,<sup>14</sup> continuent à se répandre notamment dans les milieux judiciaires. Leur spectre épargnerait-il totalement la Cour EDH? Même si les filtres juridiques y sont plus nombreux, il serait erroné de faire une telle supposition: des symptômes de *proceduralisme* y sont décelables.<sup>15</sup> Mais le problème est plus général et se pose aussi en amont dans la mesure où les juges européens ne peuvent pas ne pas tenir compte d'une série d'éléments constitutifs de la méthodologie juridique: les instruments internationaux, les constitutions nationales, les jurisprudences concernées, etc.<sup>16</sup>

Or, selon les enseignements de l'Église affirmés par un constant magis-

<sup>13</sup> Le raisonnement tenu par Jacques Maritain lors des travaux préparatoires à l'adoption de la Déclaration universelle effectués dans le cadre de l'UNESCO, qui conduisit à ne pas s'interroger sur le fondement des droits de l'homme pour parvenir à un accord, est emblématique. Sa formation de philosophe iusnaturaliste de réputation internationale en fait d'autant plus une matière à réflexion: «not on the basis of common speculative ideas, but on common practical ideas, not on the affirmation of one and the same conception of the world, of man, of knowledge, but upon the affirmation of a single body of beliefs for guidance in action» (Communication à l'UNESCO, 18 juin 1947, Phil./5/1947; voir aussi M.A. GLENDON, *A World Made New, Eleanor Roosevelt and the Universal Declaration of Human Rights*, New York, Random House, 2001, p. 77).

<sup>14</sup> Comme l'illustre le fonctionnement de divers «comités éthiques».

<sup>15</sup> Ainsi, par exemple, dans les affaires *Lombardi Vallauri c. Italie*, 20 octobre 2009 et (Gr. Ch.) *Fernández Martínez c. Espagne*, 12 juin 2014 (en particulier dans les longues opinions discordantes des juges de la minorité), on peut observer une tendance à donner la priorité à l'exercice d'un contrôle de règles procédurales par l'État, ce qui est connaturel aux juges, au détriment de la prise en considération du droit substantiel directement en cause (voir J.-P. SCHOUPPE, *La liberté de religion institutionnelle dans la jurisprudence de la Cour européenne des droits de l'homme*, Publications de l'Institut international des droits de l'homme n° 24, Paris, Éditions A. Pedone, 2015, préface d'Emmanuel Decaux, pp. 362 et s.

<sup>16</sup> Sur la problématique des droits de l'homme, voir notamment C. CARDIA, *Genesi dei diritti umani*, 2<sup>e</sup> éd., Turin, G. Giappichelli Editore, 2005, spéc. pp. 170 et s.; J. CORNIDES, *Human Rights pitted against Man*, «The International Journal of Human Rights» 12.1 (2008), pp. 107-134; J. BALLESTEROS, *Cristianesimo e diritti umani*, in A. RODRÍGUEZ LUÑO, E. COLOM, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana 2005, pp. 63-77; J.H. MATLARY, *Diritti umani abbandonati? La minaccia di una dittatura del relativismo*, Lugano, Eupress FTL, 2007.

tère, ni la loi du nombre ni le respect d'une procédure bien pensée ne sont de nature à conférer un fondement éthique légitime que ce soit à une norme juridique ou à une décision judiciaire.<sup>17</sup> À chaque juge incombe la responsabilité d'évaluer en conscience la décision à prendre, quitte à envisager, le cas échéant, la possibilité d'affiner la position de la Cour, voire d'envisager un revirement de jurisprudence. Chacun doit donc avoir une attitude responsable et proactive, qui commence par accorder toute l'attention nécessaire à la formation de sa conscience et cherche à éviter tout amateurisme dans l'exercice de l'activité professionnelle ou de la fonction politique.

Nous voici précisément parvenus au nœud du problème: dans un monde en proie à de profondes mutations, où trouver les justes repères? La redécouverte des racines personalistes et chrétiennes évoquées dans la référence aux pères fondateurs et la recherche d'un fondement objectif en lien avec la dignité humaine pourront s'avérer utiles à cette quête de vérité. Mais, pourrait-on objecter, quel intérêt un discours pontifical peut-il bien présenter s'il ne fournit pas de solutions concrètes? On pourrait alors rétorquer que l'absence de solution achevée dans le discours est à considérer positivement. En effet, dans le cas contraire (à supposer qu'il fût possible de résoudre des problèmes concrets dans un tel discours), une immixtion du pape dans les questions politiques ou temporelles pourrait lui être reprochée. Et ce, non sans raison car, comme le rappelle la constitution *Gaudium et spes*, il revient au magistère de former toutes les consciences qui se montrent réceptives à un tel enseignement. Dans le même temps, les pasteurs doivent s'abstenir de toute ingérence dans le domaine politique, ce qui comprend notamment le respect de l'indépendance du pouvoir judiciaire (supra)étatique.<sup>18</sup>

### 3. RELEVER LES DÉFIS ACTUELS: MULTIPOLARITÉ ET TRANSVERSALITÉ

Parallèlement à la nécessité de «chercher, trouver et maintenir vivantes» les racines constitutives du patrimoine génétique européen, le pape François invite l'Europe à prendre conscience de deux nouveaux défis. D'abord, une nouvelle donne géopolitique s'impose à l'évidence: l'ancienne *tripolarité* (Rome - Byzance - Moscou) n'est plus à l'ordre du jour et a fait place à une *multipolarité*. Ce concept novateur comprend non seulement la multiplication des pôles mais aussi une dissociation croissante entre les États et les expressions politiques, religieuses ou culturelles existantes sur leur territoire.

<sup>17</sup> À propos de la loi du nombre, je n'entends évidemment pas mettre en cause la règle de fonctionnement de la Cour EDH, selon laquelle les décisions se prennent en chambre à la majorité des sept juges ou en grande chambre à la majorité des dix-sept juges, mais seulement souligner la responsabilité morale incombant notamment à chacun des juges.

<sup>18</sup> Cf. CONCILE VATICAN II, Constitution *Gaudium et spes*, n° 76 c.

Cette évolution est particulièrement remarquable dans les nations traditionnellement catholiques. Si l'immense majorité de ces États, dans le sillage du concile Vatican II,<sup>19</sup> ont renoncé à leur caractère confessionnel pour adopter un régime de type neutre et pluraliste, voire laïque, aucune évolution en série analogue n'est à constater dans les États relevant d'une autre confession religieuse. Pour les États confessionnels non chrétiens seule l'une ou l'autre exception isolée, comme la Suède, peut être signalée.<sup>20</sup> Pour le reste, on observe toujours l'anglicanisme au Royaume-Uni et de nombreux Églises d'États luthériennes, orthodoxes, voire islamiques.

Le phénomène décrit déborde la frontière tracée entre régimes confessionnels et pluralistes car les migrations contribuent partout à une progressive répartition des cartes et à la nécessité d'accorder aux personnes comme aux groupements un standard minimal de droits fondamentaux, notamment en matière de liberté religieuse. Toutefois ce brassage des populations n'apporte pas que des avantages: il affecte à ce point la culture et la politique que plusieurs hommes d'État ont tenu à mettre en garde contre les dangers d'un multiculturalisme qui ne serait pas accompagné chez les immigrés d'une réelle volonté d'insertion dans la société d'accueil. Cela supposerait à tout le moins l'apprentissage par chacun d'eux d'une langue locale et une certaine initiation aux valeurs civiques et démocratiques (dont il faut parfois déplorer le caractère fortement idéologique...). Face aux risques que le multiculturalisme fait courir à l'identité locale, d'aucuns ont cherché une voie intermédiaire, notamment en forgeant le concept d'«interculturalité» qui veille, quant à lui, à assurer au moins l'accomplissement d'exigences minimales.<sup>21</sup> Quant à la jurisprudence européenne, elle a pointé du doigt certains mouvements politiques qui entendaient imposer une application au

<sup>19</sup> En réalité, le Concile n'a nullement condamné le confessionnalisme des États: celui-ci a seulement cessé d'être le modèle souhaité. La neutralité et le pluralisme sont des principes également encouragés par la jurisprudence européenne. De surcroît, la Cour EDH reconnaît le principe de laïcité dans le cas spécifiques de la France, la Turquie et la plupart des Cantons suisses. De manière générale, elle laisse une place importante aux traditions constitutionnelles et religieuses des différents États et octroie de larges marges d'appréciation aux autorités civiles dans la mise en œuvre de la Convention européenne. De la sorte, la situation des nombreux États qui continuent à suivre un régime confessionnel ne lui pose pas de problème pour autant que ceux-ci respectent un seuil minimal de droits et de libertés fondamentales à l'égard des autres groupements religieux et philosophiques.

<sup>20</sup> Ainsi, depuis le 1<sup>er</sup> janvier 2000, la Suède a renoncé au régime d'église d'État luthérienne. Pour une vision d'ensemble, voir entre autres G. ROBBERS (dir.), *État et Églises dans l'Union européenne*, 2<sup>e</sup> éd. (en collaboration avec le Consortium européen pour l'étude des relations Églises-État), Baden-Baden, Nomos Verlagsgesellschaft, 2008-2010.

<sup>21</sup> Sur cette thématique, on lira notamment avec profit les considérations de P. DONATI, *Oltre il multiculturalismo: la ragione relazionale per un modo comune*, Roma-Bari, GLF editori Laterza, 2008.

moins partielle de la *charia* comme droit prévalent, ce qui est manifestement incompatible avec les principes de démocratie et d'état de droit qui sont au cœur du Conseil de l'Europe.<sup>22</sup>

Aux yeux du pape François, ce premier défi n'impose pas seulement d'affronter ces questions comme une condition *sine qua non* de la construction de l'Europe. Il consiste aussi à «globaliser cette multipolarité». Or, compte tenu de la nouveauté du phénomène et de la diversité des situations locales, cette exportation de la multipolarité devra s'opérer «de manière originale» et «libérée d'hégémonies» destructrices de la spécificité culturelle et religieuse des peuples. À cet égard, l'image du *polyèdre* traduit plus fidèlement que la sphère l'idée proposée en ce que cette dernière impose à chaque point l'équidistance par rapport au centre.

Le second défi, la *transversalité*, remonte à un constat que le pape a fait à titre personnel: l'existence d'une génération de jeunes politiques qui, au-delà de leur appartenance à des partis différents, convergent dans leur approche de la réalité et à bien des égards s'éloignent du point de vue de leurs aînés. Ce phénomène nouveau appelle un dialogue qui ose être intergénérationnel: «une Europe en dialogue, qui fait en sorte que la transversalité d'opinions et de réflexions soit au service des peuples unis en harmonie». L'invitation à «sortir» de la commodité ambiante vaut également pour l'homme politique. Il est convié à surmonter les barrières stériles de son groupe d'appartenance et, plus largement, à «sortir des structures qui 'contiennent' sa propre identité afin de la rendre plus forte et plus féconde dans la confrontation fraternelle de la transversalité».

Pour ce faire, le pape François souligne le rôle culturel que le christianisme peut remplir aujourd'hui en facilitant l'établissement d'une relation correcte entre religion et société qui renvoie pour une large part à la relation entre *foi et raison*. Dans le sillage du magistère de Jean-Paul II,<sup>23</sup> mais aussi de Benoît XVI,<sup>24</sup> c'est la vision chrétienne du rapport entre foi et raison qui est alors reproposée de manière brève mais suggestive: la foi et la raison sont appe-

<sup>22</sup> Voir notamment Cour EDH (Gr. Ch.), *Refah Partisi et autres c. Turquie*, 13 février 2003. Comme l'a fait remarquer le professeur Christians, «c'est l'érection de la *charia* en loi civile qui semble, *in globo*, devoir être tenue pour incompatible avec la Convention» et non la *charia* comme telle, ce qui pourrait être interprété erronément comme une incompatibilité de l'islam avec cette même Convention, ce que la Cour EDH ne prétend nullement (L.-L. CHRISTIANS, *Chronique de jurisprudence de la Cour européenne des droits de l'homme*, in *Annuaire Droit et Religions* 3 (2008-2009) pp. 511-528, cit. 517).

<sup>23</sup> Cf. JEAN-PAUL II, Encyclique *Fides et ratio*, 14 septembre 1998.

<sup>24</sup> On se souviendra en particulier du célèbre discours *Foi, raison et université - Souvenirs et réflexions* à son ancienne université de Ratisbonne, du 12 septembre 2006, mais aussi du discours à la *Bundestag* prononcé le 22 septembre 2011 (discours utilement commenté par M. DEL POZZO, *Il magistero di Benedetto XVI ai giuristi. Inquadramento, testi e commenti*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 2013, pp. 159 et s.).

lées à «s'éclairer réciproquement, en se soutenant mutuellement et, si nécessaire, en se purifiant les unes les autres des extrémismes idéologiques dans lesquels elles peuvent tomber. La société européenne tout entière ne peut que tirer profit d'un lien renouvelé entre les deux domaines, soit pour faire face à un fondamentalisme religieux qui est surtout ennemi de Dieu, soit pour remédier à une raison 'réduite', qui ne fait pas honneur à l'homme».

Passant ensuite des notions abstraites aux initiatives pratiques, le pape mentionne le projet du Conseil de l'Europe consistant en l'organisation des rencontres sur la dimension religieuse du dialogue interculturel. Il souhaite aussi poursuivre la collaboration entre cet organisme et l'Église catholique afin de mener une réflexion éthique et instaurer une «nouvelle agora» sur les droits humains. Cette collaboration s'effectue non seulement à travers le Saint-Siège, mais aussi par l'entremise du Conseil des Conférences Épiscopales d'Europe (CCEE). Du point de vue du droit canonique, l'Église n'est plus concernée par le maintien d'un pouvoir juridictionnel même indirect dans les affaires temporelles, comme l'y encourageait l'ancienne conception de la communauté ecclésiale comme une «société juridique parfaite». Elle aspire, en revanche, à sauvegarder son autonomie ainsi qu'un pouvoir magistériel destiné à former les consciences qui le souhaitent tant *ad intra* que *ad extra*.

La référence faite au Saint-Siège et à la CCEE a trait à la voie institutionnelle de l'Église (encore appelée hiérarchique ou officielle), qui se déploie à plusieurs niveaux et selon diverses modalités. Comme l'on sait, depuis le concile Vatican II, c'est surtout l'autre voie ecclésiale de transformation du monde – privée ou personnelle – qui a été mise en exergue.<sup>25</sup> Bien que la mise en valeur de ce canal confié aux fidèles, spécialement aux laïcs, représente l'une des principales innovations du Concile et que celui-ci soit sans doute devenu dans les faits la modalité la plus importante de transformation de la société par l'Église, avec le recul d'un demi-siècle plus tard, un paradoxe s'impose à l'observateur: cette seconde voie est encore peu étudiée et développée dans les disciplines ecclésiales, celles-ci en restant souvent à l'affirmation de la liberté de religion et de l'autonomie dans les affaires temporelles. Or, il importe de souligner l'importance de l'action des juristes et des politiques dans le cadre de l'exercice de leur fonction judiciaire, parlementaire, d'expert, de lobbyiste... Cette activité du citoyen-chrétien ne saurait être réduite à une action neutre comparable à celle d'un rouage au sein d'un système qui ne peut se gripper; dans le même temps, elle est toujours la profession dans l'exercice de laquelle le laïc est précisément appelé à se sanctifier et à transformer la société. L'importance de la voie personnelle, pratiquée individuellement ou en association, est en définitive laissée à la responsabilité de

<sup>25</sup> Cf. CONCILE VATICAN II, Constitution *Gaudium et Spes*, n° 76 a; P. LOMBARDÍA, *Le droit public ecclésiastique selon Vatican II*, «Apollinaris» 40 (1967), pp. 59-112, spéc. 102.

chacun, à l'instar des pères fondateurs chrétiens qui ont su s'impliquer dans la vie politique et marquer l'Europe de leur empreinte. Il va de soi que la cohérence éthique en constitue un élément indispensable; dans le cas des fidèles catholiques elle se concrétise par la connaissance et la prise en compte du magistère ecclésiastique. Quant à l'approche institutionnelle, en particulier l'activité internationale du Saint-Siège, si elle a fait l'objet d'une sérieuse réduction au profit de l'autre voie, elle n'en conserve pas moins une valeur ajoutée spécifique qui la rend en quelque sorte irremplaçable.

Au terme de cette analyse, il ne me reste plus qu'à m'associer au vœu final du pape François: que l'Europe, «en redécouvrant son patrimoine historique et la profondeur de ses racines, en assumant sa vivante *multipolarité* et le phénomène de la *transversalité* en dialogue, retrouve cette jeunesse d'esprit qui l'a rendue féconde et grande». C'est en effet à la condition d'avoir recouvré son identité qu'elle sera en mesure de poursuivre sa propre construction et d'assumer pleinement dans le monde le rôle qui est encore le sien.

JEAN-PIERRE SCHOUPPE

## ATTI SINGOLARI

PRELATURA DELL'OPUS DEI, Decreto di nomina di Vicario Ausiliare, 9 dicembre 2014.

Nos Dr. D. XAVERIUS ECHEVARRIA  
Dei et Apostolicæ Sedis gratia  
Prælatas

### DECRETUM

**E**XTENSIO navitatis apostolicæ Operis Dei, augmentum circumscriptionum regionalium, centrorum et inceptorum quibus Prælatas assistentiam pastoralem præstat, secum tulit incrementum non parvum laboris regiminis directe ad Prælatum spectantis.

Quibus omnibus perpensis et consideratione quoque habita meæ ætatis, decisi procedere ad nominationem Vicarii auxiliaris, cuius officium expresse prævidetur in n. 134 §§ 1 et 3 necnon n. 135 Codicis iuris particularis Operis Dei, promulgati a Sancto Ioanne Paulo II per Const. Ap. Ut sit, die 28 mense novembri 1982 («AAS» 75 [1983] 423-425).

Quapropter, audito meo Consilio,

Nomino

Rev.mum D.num Ferdinandum Ocáriz Braña Vicarium auxiliarem, cum omni potestate executiva ad regimen Prælaturæ necessaria, inclusis competentis Prælati specialiter reservatis, his solummodo exceptis quæ exercitium ordinis episcopalis requirunt.

Datum Romæ, ex Ædibus Curie Prælatitiæ, die 9 mense decembri anno 2014.

+ Xaverius Echevarría  
Praelatus Operis Dei

Rev.mus D. Dr. Ernestus Burkhart  
Curie Prælatitiæ Cancellarius  
Reg. Gen. R. lib. VI pag. 56

COMMENTO AL DECRETO DI NOMINA DI UN "VICARIO AUSILIARE"  
PER LA PRELATURA DELL'OPUS DEI

1. **I**L decreto di nomina di un vicario è di per sé un atto della prassi ordinaria del governo ecclesiastico, ma quello ora commentato suscita l'interesse del canonista in quanto la figura di "vicario ausiliare", pur essendo contemplata nel diritto particolare statutario della prelatura dell'Opus Dei, non è prevista, almeno con tale terminologia, nel diritto universale. Peraltro, l'esame di questa figura appartenente all'ambito di un diritto particolare può stimolare una riflessione più ampia sulla natura e articolazione della potestà vicaria nella Chiesa.

Per cogliere il significato e la portata di questa nomina occorre prima riflettere sul diritto statutario della prelatura dell'Opus Dei. E per fare ciò, può non essere superfluo evidenziare preliminarmente alcune caratteristiche degli statuti delle prelature personali.

Il Codice, al can. 295, § 1, stabilisce che «praelatura personalis regitur statutis ab Apostolica Sede conditis». Si tratta di una disposizione comune a tutte le circoscrizioni personali che si cumulano a quelle territoriali. In questo senso, l'art. 1, § 1 della cost. ap. *Spirituali militum curae*,<sup>1</sup> del 21 aprile 1986, stabilisce che gli ordinariati militari «propriis reguntur statutis ab Apostolica Sede conditis», nonostante che la stessa costituzione apostolica sia una legge-quadro contenente una descrizione di queste circoscrizioni assai particolareggiata.<sup>2</sup> Le circoscrizioni personali hanno bisogno, infatti, di una regolamentazione specifica che delimiti l'ambito della giurisdizione ed eventualmente alcuni aspetti della specifica missione pastorale da compiere, i rapporti con le giurisdizioni territoriali e tanti particolari sull'articolazione del governo allo scopo di adattarne le strutture alle reali necessità.

Questi «statuta ab Apostolica Sede condita» rispondono in quanto al loro contenuto alla descrizione degli statuti di cui al can. 94, § 1, cioè sono norme «quibus definiuntur earundem [delle entità] finis, constitutio, regimen

<sup>1</sup> «AAS», 78 (1986), pp. 481-486.

<sup>2</sup> Nel caso degli ordinariati per fedeli provenienti dall'anglicanesimo, giova notare, pur tralasciando ora la problematica sulla natura di questi ordinariati, e cioè se si tratti di giurisdizioni cumulative con quelle dei vescovi diocesani o piuttosto di giurisdizioni separate da esse, come l'art. 2 della cost. ap. di Benedetto XVI, *Anglicanorum coetibus*, del 4 novembre 2009 («AAS», 101 [2009], pp. 985-990), preveda che questi ordinariati saranno retti dalla costituzione apostolica e dalle c.d. Norme Complementari (CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Complementary Norms*, del 4 novembre 2009 [*ibidem*, pp. 985-996]) e da altre eventuali norme specifiche date per ciascun ordinariato, vale a dire, da norme specifiche e costitutive che definiscono particolari del regime e della vita di questi enti. Così pure negli atti di erezione di ordinariati per fedeli di rito orientale in territori sprovvisti della corrispondente gerarchia si determinano degli elementi costitutivi della circoscrizione creata.

atque agendi rationes». Tuttavia, è evidente che gli statuti delle circoscrizioni personali non possono qualificarsi come norme emanate da un potere di autonomia dell'ente stesso, come potrebbe far pensare la ubicazione sistematica del Titolo v ove il canone citato si trova, bensì si tratta di norme emanate dall'autorità competente (nella fattispecie, la Sede Apostolica), che è la stessa che crea l'ente. In effetti, al momento di erigere la circoscrizione, la Santa Sede definisce anche nelle norme statutarie la missione, l'ambito di giurisdizione, la costituzione, il regime e il modo di agire, potendo perfino (contrariamente a quanto previsto al § 2 del can. 94) interessare terzi alieni all'ente stesso (come può avvenire nelle disposizioni relative ai rapporti con le circoscrizioni territoriali<sup>3</sup>). Peraltro, il § 3 del canone in parola accenna alla natura legislativa degli statuti qualora l'autorità emanante possedesse la potestà legislativa.<sup>4</sup>

Il diritto statutario di una circoscrizione non è dunque una mera norma di diritto particolare emanata dalla suprema autorità, al modo di una disposizione peculiare o di una legge che il legislatore universale può emettere per solo un territorio o per solo un ambito particolare della Chiesa qualora ritenesse opportuna una normativa diversa da quella universale per tale settore; né tanto meno è una legge emanata da un'autorità di ambito particolare (come sarebbe la normativa promulgata dagli Ordinari personali nell'esercizio della loro potestà), ma è una norma emanata dall'autorità universale che crea e definisce un ente, una norma costituzionale e costitutiva dell'ente, in modo tale che la norma statutaria resta intimamente legata all'ente stesso, onde la sua deroga o abrogazione deve essere esplicita e fatta dalla stessa autorità che la emanò.

2. Gli statuti della prelatura dell'Opus Dei vennero emanati mediante la stessa cost. ap. di erezione della prelatura.<sup>5</sup> Riguardo alla struttura del governo

<sup>3</sup> Gli statuti possono, per esempio, stabilire norme su come tenere i registri sull'amministrazione dei sacramenti che le diocesi territoriali devono rispettare, oppure decidere che l'Ordinario personale farà parte della Conferenza episcopale, il che interessa appunto tutta la Conferenza dei vescovi.

<sup>4</sup> Sul concetto di statuti secondo il Codice vigente, cfr. tra altri G.P. MARCUZZI, *Statuti e regolamenti*, «Apollinaris», 60 (1987), pp. 527-543; J. OTADUY, *Las características jurídicas en los estatutos según el c. 94*, in *Das konsoziative Element in der Kirche. Akten des VI Internationalen Kongresses für kanonisches Recht, München, 14-19 September 1987*, St. Ottilien 1989, a cura di W. Aymans, K.T. Geringer, H. Schmitz, pp. 313-319; E. BAURA, *Parte generale del diritto canonico. Diritto e sistema normativo*, Roma 2013, pp. 148-149. Riguardo specificamente gli statuti delle prelature personali, cfr. A. DE FUENMAYOR, *Escritos sobre prelaturas personales*, Pamplona 1992, pp. 120-121.

<sup>5</sup> Cfr. SAN GIOVANNI PAOLO II, cost. ap. *Ut sit*, del 28 novembre 1982 («AAS», 75 [1983], pp. 423-425), n. II. Possono consultarsi gli statuti, per esempio, in appendice a A. DE FUENMAYOR, V. GÓMEZ-IGLESIAS, J.L. ILLANES, *L'itinerario giuridico dell'Opus Dei. Storia e difesa di un carisma*, tr. italiana di A. Cattaneo e D. Cito, Milano 1991. Gli statuti di questa prelatura vengono

della prelatura delineata dal diritto statutario, ritengo che meritino di essere rilevate tre caratteristiche, la cui considerazione può giovare ad una migliore comprensione del provvedimento ora commentato.

Prima di tutto, spicca l'estensione universale di questa prelatura, onde risulta ben comprensibile la previsione di numerosi vicari episcopali zionali, la cui competenza è delimitata da un criterio territoriale, geografico. Concretamente negli statuti si prevede che all'interno della prelatura ci siano circoscrizioni territoriali, chiamate "regioni", coincidenti il più delle volte con un Paese, a capo delle quali c'è un vicario del prelado, chiamato perciò "vicario regionale".<sup>6</sup>

Chiunque si affacci al diritto statutario dell'Opus Dei avvertirà facilmente una sua seconda nota caratteristica, e cioè la volontà di attuare uno spirito di collegialità nella struttura stessa del governo. Naturalmente, alla prelatura, come peraltro prevede il can. 295, § 1, «*praeficitur Praelatus ut Ordinarius proprius*», e, come si ribadisce negli statuti, hanno potestà ordinaria all'interno della prelatura il prelado e i suoi vicari, vale a dire uffici ricoperti da singoli. Tuttavia, è previsto che tanto il prelado quanto i vicari regionali siano assistiti nella loro funzione di governo da due consigli collegiali, a cui, oltre alla funzione consultiva, si attribuisce per non pochi atti del corrispondente Ordinario la missione di dare o rifiutare il consenso.<sup>7</sup> La ragione della presenza di questi consigli va cercata nella volontà dell'autorità suprema di accogliere, al momento dell'erezione della prelatura, l'idea del fondatore dell'Opus Dei di ricorrere alla collegialità per garantire la prudenza di governo e per evitare il rischio dell'esercizio arbitrario della potestà da parte di un singolo.<sup>8</sup>

Infine, la terza nota caratteristica del diritto statutario che desidero mettere in rilievo è la sottolineatura della paternità spirituale del prelado quale pastore spirituale del popolo affidatogli per compiere la missione dell'Opus Dei nella Chiesa e nel mondo. Naturalmente, la paternità dei pastori è un elemento essenziale in tutta la Chiesa, ma l'enfasi con cui viene presentata

anche chiamati *Codex iuris particularis seu Statuta Praelaturae Sanctae Crucis et Operis Dei*; in seguito saranno citati come *Statuta*.

<sup>6</sup> Non essendo prevista per legge la condizione episcopale del prelado dell'Opus Dei, gli statuti della prelatura non usano la terminologia di "vicario episcopale", ma parlano specificamente di "vicari regionali" e di "vicari segretari", sebbene tutti essi corrispondano agli uffici che nella normativa universale si denominano vicari episcopali. Sulla portata teologica e giuridica della condizione episcopale del prelado cfr. V. GÓMEZ-IGLESIAS, *L'ordinazione episcopale del Prelato dell'Opus Dei*, «*Ius Ecclesiae*», 3 (1991), pp. 251-265.

<sup>7</sup> Per una descrizione esplicitativa e riassuntiva della struttura di governo della prelatura dell'Opus Dei, cfr. A. VIANA, *Contenidos del derecho particular del Opus Dei*, «*Ius Canonicum*», 39 (1999), pp. 85-122: 107-114.

<sup>8</sup> Cfr. SAN JOSEMARÍA ESCRIVÁ DE BALAGUER, in *Colloqui con mons. Escrivá*, Milano 1982<sup>4</sup>, n. 53, pp. 81-82.

nella prelatura dell'Opus Dei ne costituisce una caratteristica determinante. Per capire con maggiore profondità quanto sia importante il senso di paternità del pastore che è a capo della prelatura, bisognerebbe considerare alcuni aspetti della fisionomia spirituale del fenomeno apostolico e pastorale dell'Opus Dei, ma un siffatto compito esula dalle brevi annotazioni al decreto commentato.<sup>9</sup> Basta qui segnalare come gli *Statuta*, non certo per motivi retorici ma per esprimere un profilo fondamentale della realtà regolata, segnalino a proposito del prelado, oltre alle condizioni personali che deve possedere e alla modalità della sua nomina da parte del Romano Pontefice (mediante la conferma di un'elezione), che egli deve essere per tutti i fedeli della prelatura «magister atque Pater», amare tutti in Cristo, istruirli con generosa carità e spendersi e sacrificarsi per tutti.<sup>10</sup> Conseguenza di tutto ciò, è la norma statutaria – intimamente legata, come sopra illustrato, alla costituzione della prelatura – che prevede il carattere vitalizio dell'ufficio del prelado.<sup>11</sup>

3. Muovendo da questa concezione dell'ufficio del prelado ben si comprende la previsione statutaria della figura di un vicario per l'ipotesi in cui il prelado abbia bisogno di un aiuto speciale per esercitare il governo – denominato dagli statuti “vicario ausiliare”, e talvolta “vicario ausiliare ordinario”, che è, per l'appunto, l'ufficio a cui si riferisce il decreto ora commentato –, come anche un vicario – denominato anche egli “vicario ausiliare” –, avente tutte le prerogative del prelado, per il caso di sede impedita.

Benché non sia questo ultimo il tipo di vicario ausiliare oggetto del decreto in esame, può giovare ad una migliore comprensione del tema la considerazione, sia pure veloce, della figura del vicario ausiliare durante la sede impedita (che per distinguerlo dall'altro si potrebbe denominare qui “straordinario”). Gli statuti prevedono che qualora il prelado, per motivi di anzianità, infermità o di un'altra ragione grave, sembrasse incapace di governare, perfino aiutato da un vicario ausiliare ordinario, al punto che si ritenesse che questa situazione recherebbe un danno alla prelatura, i competenti organismi possono procedere ad eleggere un vicario a cui gli vengono trasferiti tutti i diritti e doveri del prelado, eccetto il titolo (e senza diritto di successio-

<sup>9</sup> Si può utilmente consultare A. VÁZQUEZ DE PRADA, *Il Fondatore dell'Opus Dei. Vita di Josemaría Escrivá*, vol. 1: “Signore, fa' che io veda”, Como 1999, pp. 586-592, per quanto riguarda la presa di consapevolezza da parte di san Josemaría della rilevanza della paternità spirituale del pastore dell'Opus Dei. Per una riflessione teologica sul carattere paterno dell'ufficio di prelado, cfr. P. RODRÍGUEZ, *L'Opus Dei nella sua realtà ecclesiologica*, in P. RODRÍGUEZ, F. OCÁRIZ, J.L. ILLANES, *L'Opus Dei nella Chiesa. Ecclesiologia, vocazione, secolarità*, tr. italiana di A. Livi, Casale Monferrato 1993, pp. 99-116.

<sup>10</sup> «Sit ergo omnibus Praelaturae fidelibus magister atque Pater, qui omnes in visceribus Christi vere diligit, omnes effusa caritate erudiat atque foveat, pro omnibus impendatur et superimpendatur libenter» (n. 132, § 3).

<sup>11</sup> Cfr. *Statuta*, n. 130, § 1.

ne).<sup>12</sup> In questo caso, il prelado resta anche giuridicamente incapace di esercitare la sua potestà, compito che viene trasferito al vicario ausiliare “straordinario”. Il prelado rimarrebbe però in possesso del suo ufficio, e la paternità pastorale rimarrebbe legata alla sua persona (si avrebbe un pastore-padre anziano, malato o gravemente impedito, ma pur sempre padre e pastore del popolo affidatogli). Questo vicario ausiliare avrebbe dunque una potestà ordinaria vicaria, consistente, appunto, nel supplire il prelado in tutte le materie di governo. Naturalmente, il conferimento di un ufficio avente tutte le prerogative del prelado senza l'intervento volontario del prelado medesimo non può avvenire se non attraverso, come previsto al n. 136, § 1 degli statuti, la conferma (costitutiva) da parte della Santa Sede dell'elezione fatta a norma del diritto statutario. È quindi la Santa Sede, mediante la procedura stabilita da essa stessa negli statuti, l'autorità che conferisce l'ufficio del vicario ausiliare essendo impedito quello del prelado. In questo senso può affermarsi che questo tipo di vicario ausiliare è analogo all'amministratore apostolico di una diocesi.

Oltre al caso della sede impedita, potrebbe darsi che il prelado, per svariati motivi, avesse bisogno di un aiuto speciale per esercitare la sua missione: crescita del lavoro di governo, speciali necessità di studio o di promozione in un determinato settore pastorale, malattia o anzianità del prelado pur rimanendo abile per il governo, incombenze del prelado che limitino la sua occupazione al governo della prelatura, ed altre ragioni di questo tipo. In queste ipotesi il prelado può nominare liberamente un vicario ausiliare. Anche in questo caso l'ufficio viene chiamato “vicario ausiliare”: è, infatti, un ufficio vicario del prelado e non è necessaria la sua esistenza, ragione per

<sup>12</sup> L'ufficio di vicario ausiliare in sede impedita è descritto al n. 136, § 1 degli *Statuta*: «Si Praelatus senio, infirmitate aliave gravissima causa ad gubernandum, etiam ordinario Vicario auxiliari adiutus de quo in n. 135, certo incapax ita evadere videatur ut ipsius regiminis continuatio in damnum Praelaturae practice converteretur, tunc Vicarius auxiliaris eligi a Congressu potest in quem omnia Praelati iura et officia, excepto tamen titulo, transferantur; electus confirmationem electionis a Sancta Sede per se vel per alium petere debet».

Riguardo alla procedura per la sua costituzione, il n. 134, § prevede: «Si vero Praelatus illo Vicario auxiliari egere videatur de quo in n. 136, tunc Consilium plenum, post rei maturam in Domino considerationem, Congressum convocare poterit, cui huius Vicarii auxiliaris designatio ad normam n. 136 exclusive reservatur. Ut vero Consilium iure Congressum, hunc in finem, convocare possit, formalis requiritur deliberatio in qua duae tertiae partes Consilii pleni praedictam nominationem postulent et unus ex Custodibus. Tunc Vicarius Secretarius Generalis convocare tenetur Congressum extra ordinem Generalem, cui ipse Vicarius Secretarius Generalis praesit». E il n. 136, § 2 concretizza quanto segue: «§ 2. Iudicium de existentia et gravitate causarum ad designationem huius Vicarii auxiliaris, ipsiusque si casus ferat electio, vel, ex adverso, iudicium de opportunitate Vicarii auxiliaris ordinarii designationis, vel mutationis, si hoc nempe sufficere videretur, Congressui reservatur, qui duabus ex tribus suffragiorum partibus quod magis, omnibus ponderatis, Praelaturae bono conveniat decidere debet».

cui viene denominato ausiliare, anche per distinguerlo dal vicario generale e dagli altri vicari la cui presenza è legalmente obbligatoria. Tuttavia, non è assolutamente da confondere con il vicario ausiliare della sede impedita: il vicario ausiliare in caso di sede impedita è nominato indipendentemente dalla volontà del prelado secondo la procedura sopra descritta ed esercita tutta la potestà del prelado senza dover rendergli conto (giacché egli è, appunto, impedito), mentre il vicario ausiliare ordinario, di cui ora si parla (oggetto del decreto analizzato), è nominato liberamente dal prelado, il quale determina nell'atto di nomina l'estensione delle facoltà vicarie, da esercitare *ad mentem praelati*, con l'onere di riferirgli quanto operato.<sup>13</sup> In altre parole, questo vicario ausiliare è un vicario in più, benché si collochi al primo posto nell'ordine di precedenza fra i vicari.

Infatti, trattandosi di un vicario avente la funzione di ausiliare il prelado abile, spetta a costui nominarlo liberamente. Gli statuti della prelatura combinano l'esigenza della libertà del prelado nella nomina di questo vicario con lo spirito di collegialità sopra accennato, stabilendo, da una parte, che prima di procedere alla nomina il prelado dovrà sentire il suo Consiglio, e prevedendo, dall'altra, la possibilità che questo organismo prenda l'iniziativa di suggerire al prelado l'opportunità di questa designazione, e in tal caso il prelado è esortato a seguire il parere ricevuto se non ostano gravi ragioni.<sup>14</sup> Allo stesso modo, il n. 137, § 1 degli *Statuta* dispone che il prelado può liberamente revocare la nomina del vicario ausiliare, indicando però l'opportunità di consultare previamente il suo Consiglio.<sup>15</sup>

L'ufficio del vicario ausiliare ordinario è definito negli statuti in modo generico: la sua missione è quella di aiutare e supplire il prelado, non avendo altre facoltà se non quelle che abitualmente o *ad casum* il prelado gli abbia conferito.<sup>16</sup> Sembra quindi che la potestà di questo ufficio corrisponda so-

<sup>13</sup> «Vicarius auxiliaris, si detur Praelato habili [...] de omnibus peractis Praelato rationem fideliter reddat» (*Statuta*, n. 135).

<sup>14</sup> «Si Praelatus opportunam seu convenientem in Domino censeat Vicarii auxiliaris ad normam n. 135 designationem, libere, audito suo Consilio, ipsum nominare potest. Consilium Generale plenum poterit etiam Praelato sincere suggerere opportunitatem Vicarii auxiliaris designationis, qui ipsum in regimine adiuvere ad octo annos valeat. Praelatus, nisi graves obsint rationes, Consilio facile morem gerat» (*Statuta*, n. 134, § 1).

<sup>15</sup> «Vicarius auxiliaris ordinarius ad nutum Praelati revocabilis est. Opportune Praelatus, sicut in nominatione, de qua in n. 134 § 1, ita etiam in revocatione suum Consilium Generale audire poterit».

<sup>16</sup> Il testo completo del citato n. 135 è il seguente: «Vicarius auxiliaris, si detur Praelato habili, hunc adiuvat, ipsum supplet absentem vel impeditum: alias autem facultates non habet nisi quas, vel habitualiter vel ad casum, Praelatus delegaverit. De omnibus peractis Praelato rationem fideliter reddat». Naturalmente il riferimento al prelado impedito si intende qui come momentaneamente impedito, altrimenti si dovrebbe passare all'altro tipo di vicario ausiliare.

stanzialmente a quella del vicario generale, le cui competenze specifiche possono essere definite nel decreto di nomina, a norma del can. 145, § 2.

4. Nel decreto commentato, oltre a far riferimento all'adempimento della procedura prevista per la nomina – la previa consultazione del suo Consiglio – e ad esplicitare i motivi della decisione di attuare questo ufficio – l'incremento del lavoro e l'avanzata età del prelado –, si precisa la portata della potestà del vicario ausiliare, che nella fattispecie è quella massima: tutta la potestà esecutiva, incluse le facoltà riservate al prelado, eccezion fatta di quelle che richiedono l'esercizio dell'ordine episcopale.

L'ufficio del vicario ausiliare ora costituito gode pertanto delle stesse facoltà del vicario generale. Inoltre, gli vengono attribuite anche le facoltà relative alla potestà esecutiva riservate al prelado (evidentemente, la clausola con cui vengono escluse quelle che richiedono l'esercizio dell'ordine episcopale ha un valore meramente dichiarativo). Oltre alle facoltà riservate al prelado dal diritto particolare statutario, sono da considerare quelle riservate dalla legge universale al vescovo diocesano, ed applicabili per analogia al prelado personale per le materie e per le persone sottoposte alla sua giurisdizione.<sup>17</sup> In questo senso va considerato che la norma del can. 134, § 3 risulta molto limitante della potestà vicaria, allorché stabilisce che le facoltà che sono attribuite nominatamente al vescovo diocesano nell'ambito della potestà esecutiva si intendono di competenza esclusiva del vescovo diocesano e degli altri a lui equiparati, chiarendo, a scanso di equivoci, che sono esclusi i vicari generali ed episcopali, sebbene, in attenzione del fatto che si tratta pur sempre della potestà esecutiva, prevede come possibile l'eccezione che essi abbiano ricevuto un mandato speciale per esercitare tali facoltà.<sup>18</sup> La dottrina si è posta il problema della natura delle facoltà esclusive del vescovo diocesano attribuite ai vicari per mandato speciale, giungendo alla conclusione che in tali casi i vicari non intervengono in forza della potestà ordinaria vicaria (che è espressamente esclusa da questo ambito), ma in quanto delegati, appunto, per mandato speciale.<sup>19</sup>

<sup>17</sup> Per esempio, la facoltà di dispensare dalla legge universale, di cui al can. 87 (si pensi, ad esempio, alla dispensa dall'età, entro i limiti del can. 1031, § 4, di un fedele della prelatura per essere ordinato e incardinato nella prelatura stessa), oppure la riduzione ad uso profano di una chiesa della prelatura, a norma del can. 1222.

<sup>18</sup> Nell'ambito del diritto statutario della prelatura dell'Opus Dei esiste un'unica facoltà che si attribuisce espressamente al solo prelado («*unus Praelatus concedere potest*»), quella di sciogliere il rapporto giurisdizionale di un fedele con la prelatura, su istanza dell'interessato (n. 29), ma esistono tante altre disposizioni in cui si attribuiscono nominatamente al prelado determinate facoltà relative alla potestà esecutiva (alcune nomine, erezione di regioni pastorali, ecc.).

<sup>19</sup> Cfr. H. MÜLLER, *De speciali mandato iuxta CIC 1983*, «Periodica», 79 (1990), pp. 219-241: 236-241; J.I. ARRIETA, *Diritto dell'organizzazione ecclesiastica*, Milano 1997, pp. 407-48; A. VIA-

Riassumendo, il vicario ausiliare costituito dal decreto in esame gode della potestà ordinaria vicaria esecutiva con un'ampiezza uguale a quella che ha il vicario generale, e in più gli vengono riconosciute abitualmente le facoltà della potestà esecutiva riservate al prelado. Una così vasta competenza si comprende se si attende alla natura e alla ragion d'essere di questo ufficio. Non è, infatti, un ufficio che debba esistere necessariamente, come può essere quello del vicario generale, ma si tratta di un incarico ideato per far fronte a motivi speciali, seppur sempre nell'ambito della previsione della norma generale. Chiarito il contenuto dell'ufficio (dal punto di vista della potestà), andrebbe analizzato il rapporto di esso con il prelado e gli altri vicari, soprattutto con il vicario generale.

Il vicario ausiliare, come indica la stessa denominazione, gode di potestà ordinaria vicaria, con tutto ciò che ne consegue. La potestà vicaria consiste, infatti, nella facoltà di agire nelle veci di un altro, con cui collabora e che sostituisce. L'ufficio di vicario, quindi, fa riferimento ad un altro avente potestà propria, a cui è subordinato. Ne segue che il suo operato non può contraddire quanto previsto con potestà propria dall'ufficio principale dal quale dipende. Inoltre, va ricordato che, poiché nella fattispecie esaminata il titolare dell'ufficio capitale è abile, egli può pur sempre agire e riservarsi questioni determinate.<sup>20</sup> In ogni caso, proprio perché l'ufficio di cui si sta qui trattando è previsto per il caso «si detur Prelato habili», vige la norma del can. 480, che il citato n. 135 degli statuti della prelatura esplicita così per il vicario ausiliare: «de omnibus peractis Praelato rationem fideliter reddat». Naturalmente, la sintonia che ci deve essere fra il vicario ausiliare e il prelado e la relazione di subordinazione esistente non ostano perché gli atti del vicario siano attribuibili al solo vicario anziché al prelado, il che si manifesta

NA, *Organización del gobierno en la Iglesia según el derecho canónico latino*, Pamplona 2010<sup>3</sup>, pp. 257-258. Il citato n. 135 degli *Statuta* (cfr. *supra*, nt. 16) descrive l'ufficio del vicario ausiliare ordinario affermando che aiuta e supplisce il prelado, ma che non ha altre facoltà «nisi quas, vel habitualiter vel ad casum, Praelatus delegaverit». Per quanto riguarda le facoltà riservate al prelado, il termine “delegaverit” è usato in senso tecnico stretto, mentre la concessione delle facoltà suscettibili di deconcentrazione per via vicaria sarebbe da tradurre nel senso di attribuzione.

Per quanto riguarda, invece, la competenza dei vicari in materia delle eventuali facoltà abituali concesse dalla Sede Apostolica al vescovo come pure in materia di esecuzione di rescritti, sembra che sia da ritenere, a norma del can. 479, § 3, facente parte dell'ambito della loro potestà ordinaria vicaria.

<sup>20</sup> L'eventuale riserva da parte dell'ufficio capitale di competenze del vicario generale – prevista dal can. 479, § 1 e coerente con la natura della potestà vicaria – non può degenerare in un abuso di potere da parte dell'ufficio principale con il risultato di svuotare di fatto il contenuto dell'ufficio del vicario generale (cfr. A. VIANA, *Organización del gobierno...*, cit., p. 257 e, relativamente al vigore del Codice del 1917, F.X. WERNZ, P. VIDAL, *Ius Canonicum*, II, Roma 1943<sup>3</sup>, p. 810).

peraltro nella possibilità di ricorrere al prelado contro gli atti del vicario ausiliare, a norma del can. 1734, § 3, 1°.

A motivo dell'istituzione dei vicari episcopali voluta dal Concilio Vaticano II,<sup>21</sup> la dottrina si è posta il problema del rapporto tra il vicario generale e i vicari episcopali e tra i vicari generali nel caso in cui ve ne siano più di uno a norma del can. 475, § 2.<sup>22</sup> Nel caso ora commentato, la questione emerge soprattutto relativamente al coordinamento delle competenze tra il vicario generale e il nuovo vicario ausiliare, giacché quest'ultimo è in pratica un altro vicario generale, con altre attribuzioni aggiunte.

Il Codice stabilisce alcune regole generali per il coordinamento dei diversi soggetti della potestà di governo. Anzitutto bisogna partire dal fatto che tutti i vicari lo sono rispetto all'ufficio capitale dal quale dipendono direttamente, in modo tale che sarà l'ufficio principale – nella fattispecie, il prelado – a decidere le modalità del coordinamento. In questo senso va rammentato il can. 473, che attribuisce al vescovo la responsabilità di coordinare l'attività dei vicari generali ed episcopali, il quale può nominare per questo compito un moderatore di curia, che di norma sarà uno dei vicari generali. È da considerare inoltre che, diversamente dall'istituto processuale della prevenzione, di cui al can. 1415, l'esercizio della potestà esecutiva è retto da criteri ispirati soprattutto dall'idea di raggiungere il migliore coordinamento e la maggiore efficacia. In questo senso, il can. 139 stabilisce la norma di massima secondo cui per il fatto che uno si rivolga a qualche autorità competente, anche superiore, non si sospende la potestà esecutiva dell'altra autorità competente, tuttavia l'inferiore non si deve intromettere nelle questioni deferite all'autorità superiore se non per causa grave e urgente. Inoltre, per la concessione di grazie bisogna stare a quanto disposto dal can. 65.

Certamente il problema pratico non sarà solitamente tanto quello di evitare eventuali conflitti di competenza quanto quello di coordinare l'attività pastorale e di governo in ordine a renderle più efficaci e al tempo stesso più snelle. Non desta meraviglia perciò che il Direttorio per il ministero pastorale dei vescovi abbia voluto dedicare un ampio spazio alla tematica del coordinamento fra i vicari.<sup>23</sup> Nella fattispecie ora commentata non v'è dubbio

<sup>21</sup> Cfr. decreto *Christus Dominus*, nn. 23 e 27.

<sup>22</sup> Cfr., p. es., J. SÁNCHEZ Y SÁNCHEZ, *El vicario episcopal. Una figura clave en la pastoral diocesana*, «Revista Española de Derecho Canónico», 27 (1971), pp. 5-87 e A. VIANA, *Las relaciones jurídicas entre el vicario general y los vicarios episcopales*, «Revista Española de Derecho Canónico», 45 (1988), pp. 251-260. Per una visione di sintesi, cfr. J.I. ARRIETA, *Diritto dell'organizzazione ecclesiastica*, cit., pp. 408-409 e R. BERZOSA MARTÍNEZ, s.v. *Vicario episcopal*, in J. Otaduy, A. Viana, J. Sedano (dir.), *Diccionario general de derecho canónico*, Cizur Menor 2012, vol. VII, pp. 847-849: 848-849.

<sup>23</sup> Cfr. CONGREGAZIONE PER I VESCOVI, direttorio *Apostolorum successores*, del 22 febbraio 2004, nn. 178 e 179 (edito il 2004 dalla Libreria Editrice Vaticana e reperibile in [www.vatican.va](http://www.vatican.va)).

che la questione pratica riguarda il profilo dell'efficacia, anziché quello della conflittualità. Il problema si pone a motivo della novità, visto che è la prima volta che si è attuata questa possibilità prevista dagli statuti della prelatura. In particolare si tratterà di coordinare l'attività del vicario ausiliare con quella del vicario generale per le materie in cui tutti e due sono competenti, cercando di distribuire compiti, fermo restando il rispetto della potestà vicaria generale di entrambi. Si tratta però di una questione che non va risolta tanto con delle norme prestabilite quanto con la "prassi amministrativa" acquisita nel lavoro quotidiano di governo.

EDUARDO BAURA

## 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](http://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).

★

*Giugno 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 ecclesiasli 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<sup>a</sup> 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<sup>a</sup> 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<sup>a</sup> 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 - 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 - 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. Pompedda, *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. Pompedda, *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 prélatrice 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](http://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](http://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**