

IUS
ECCLESIAE

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

*

Direttore (Editor): Eduardo Baura

Comitato editoriale (Editorial Board): Javier Canosa, Carlos J. Errázuriz M., Pablo Gefaell,
Joaquin Llobell, Thierry Sol (Segretario).

Comitato scientifico (Advisory Board): Jesús Miñambres (Decano della Facoltà di Diritto Canonico della Pontificia Università della Santa Croce), Nicolás Álvarez de las Asturias (Università "San Dámaso", Madrid), Juan Ignacio Arrieta (Segretario del Pontificio Consiglio per i Testi Legislativi), Geraldina Boni (Università di Bologna), Vincenzo Buonomo (Pontificia Università Lateranense), Ernest Caparros (Emerito all'Università di Ottawa), Louis-Léon Christians (Università 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), Luis Navarro (Pontificia Università della Santa Croce), 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), Beatrice Serra (Università La Sapienza di Roma), Ilaria Zuanazzi (Università di Torino).

Indexes and Databases: ATLA Catholic Periodical and Literature Index® (CPLI®); «Ius Ecclesiae» is indexed in Canon Law Abstracts (<http://abstracts.clsghi.org/index.html>); Dialnet. Universidad de la Rioja: <http://dialnet.unirioja.es/>; Gruppo Italiano Docenti Diritto Canonico. Bibliografia canonistica: <http://www.giddc.org/bibliokeyword.asp>; Instituto Martín de Azpilcueta dell'Universidad de Navarra: <http://www.unav.es/ima/basesdatos/studia.html>;

Osservatorio delle libertà e istituzioni religiose (OLIR): www.olir.it/.

Vedi alla fine della Rivista le Indicazioni per i collaboratori.

*

Via dei Farnesi 82, I 00186 Roma,
tel. +39 06 68164500, fax +39 06 68164600, iusecc@pusc.it

*

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. XXIX · N. 2 · 2017

PONTIFICIA UNIVERSITÀ DELLA SANTA CROCE

FABRIZIO SERRA EDITORE

PISA · ROMA

Rivista quadrimestrale

★

Amministrazione e abbonamenti

FABRIZIO SERRA EDITORE S.r.l.

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

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

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

★

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

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

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

★

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

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

Proprietà riservata · All rights reserved

© Copyright 2017 by *Fabrizio Serra editore*, Pisa · Roma.

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

★

www.libraweb.net

Stampato in Italia · Printed in Italy

SOMMARIO

DOTTRINA

- G. FATTORI, *Giurisprudenza creativa, sopravvivenza e crisi del sistema matrimoniale concordatario* 299
- G. PARISE, *Analisi degli aspetti rilevanti della normativa canonica sul mutamento di stato di parrocchie ed edifici sacri (cann. 515 §2 e 1222 §2): riflessioni e proposte* 327
- F. PUIG, *La provvista dell'ufficio episcopale come azione di governo relativa all'organizzazione istituzionale della Chiesa* 353

NOTE E COMMENTI

- P. R. GALLAGHER, *I diritti umani nell'azione internazionale della Santa Sede e le loro ricadute sul diritto canonico* 381
- A. MONTAN, *La gestione dei beni negli Istituti di vita consacrata e nelle Società di vita apostolica dopo l'Anno della vita consacrata (2015-2016)* 393
- P. G. MUCCI, S. J., *La Chiesa come Società Giuridicamente Perfetta* 413

RASSEGNA DI BIBLIOGRAFIA

Recensioni

- P. AMENTA, *Lo scioglimento del vincolo matrimoniale canonico: storia, legislazione e prassi* (B. Esposito, O. P.) 421
- G. BELFIORE, *I processi di nullità matrimoniale nella riforma di Papa Francesco* (M. del Pozzo) 422
- G. DEGIORGI, *I minori nella legislazione della Chiesa* (F. Catozzella) 426
- B. N. EJEH, *I chierici nel popolo di Dio. Profilo giuridico* (G. Parise) 428
- L. SABBARESE, E. FRANK, *Scioglimento in favorem fidei del matrimonio non sacramentale. Norme e procedura* (G. Parise) 432

DOCUMENTI

Atti di Papa Francesco

- Costituzione apostolica *Vultum Dei quaerere* sulla vita contemplativa femminile, 29 giugno 2016 (con commento di G. RURANSKI, *Verso il rinnovamento della vita contemplativa femminile*) 437
- Discorso del Santo Padre Francesco in occasione dell'inaugurazione dell'anno giudiziario del tribunale della Rota Romana, 21 gennaio 2017 (con commento di M. GAS AIXENDRI, *Tutelare la formazione*)

| | |
|--|-----|
| <i>del vincolo familiare. Apertura alla verità e fede di fronte alla validità del matrimonio)</i> | 471 |
| Statuto dell'Ufficio del Lavoro della Sede Apostolica (riportando tutte le modifiche disposte da Papa Francesco e con commento di A. SARRAIS, <i>Alcune recenti modifiche allo statuto dell'ufficio del lavoro della Sede Apostolica</i>) | 491 |

COLLABORATORI DI QUESTO FASCICOLO

GIUSEPPE FATTORI, Professore aggregato di Diritto ecclesiastico e canonico, Dipartimento di Giurisprudenza - Università degli Studi di Foggia.

PAUL RICHARD GALLAGHER, Segretario per i Rapporti con gli Stati, Segreteria di Stato della Santa Sede.

MONTserrat GAS AIXENDRI, Associato di Diritto ecclesiastico. Universitat Internacional de Catalunya (Spagna).

AGOSTINO MONTAN, Ordinario emerito di Diritto canonico, Pontificia Università Lateranense.

GIANDOMENICO MUCCI, SJ, Professore emerito di Ecclesiologia e di Spiritualità a Benevento, Napoli e Roma. Direttore spirituale della Pontificia Accademia Ecclesiastica di Roma.

GIOVANNI PARISE, Dottore in diritto canonico.

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

GRZEGORZ RURANSKI, OMI, Ricercatore, Facoltà di Diritto canonico, Pontificia Università della Santa Croce.

ALESSIO SARAI, Viceprefetto aggiunto presso la Direzione centrale degli affari dei culti del Ministero dell'Interno.

Hanno collaborato anche: B. Esposito, O. P., M. del Pozzo, F. Catozzella.

DOTTRINA

GIURISPRUDENZA CREATIVA, SOPRAVVIVENZA E CRISI DEL SISTEMA MATRIMONIALE CONCORDATARIO

GABRIELE FATTORI

ABSTRACT: La disciplina matrimoniale concordataria si sta trasformando in un sistema di diritto giurisprudenziale. Oggi la crisi del sistema matrimoniale concordatario appare irreversibile, tra l'altro a causa dell'efficienza dell'istituto del divorzio. L'efficacia civile delle pronunce canoniche di nullità matrimoniale è ormai un'ipotesi residuale per la difficoltà di conciliare diritto matrimoniale canonico e diritto matrimoniale italiano. La giurisprudenza, quindi, può essere considerata nello stesso momento l'origine della sopravvivenza e della crisi del sistema matrimoniale concordatario.

PAROLE CHIAVE: matrimonio concordatario, giurisprudenza creativa, laicità, delibazione, divorzio.

ABSTRACT: The regulation of concordatarian marriage has been transformed into a system dominated by the decisions of the judiciary. Today, the crisis of the concordatarian system seems irreversible, given the efficiency of divorce. Today, the civil efficacy of the canonical declaration of invalidity is a marginal hypothesis given the difficulties in reconciling canonical matrimonial law and Italian matrimonial law. To this extent, the role of the judiciary (and its decisions) can be considered the origin of the survival and, at the same time, the crisis of the concordatarian marriage.

KEYWORDS: concordatarian marriage, judicial law, creative jurisprudence, secularism, exequatur, divorce.

SOMMARIO: 1. Premessa. Immobilismo parlamentare, giurisprudenza creativa e dilemma contro-maggioritario. – 2. Cattolicesimo di stato e giurisdizione ecclesiastica esclusiva: l'efficienza del sistema matrimoniale lateranense. – 3. Svolta costituzionale e ruolo delle Corti: l'involuzione del sistema matrimoniale concordatario. – 3.1. Le Corti agiscono dall'esterno: il nuovo 'ordine pubblico matrimoniale italiano' e l'inefficienza della trascrizione. – 3.2. Le Corti agiscono dall'interno: il controllo sul processo e sulla sentenza canonica, le inefficienze della delibazione. – 4. Judicialization of politics. 'Nuovo' concordato, tribunalizzazione e crisi del sistema matrimoniale concordatario. – 5. Delibazione e norme giurisprudenziali. – 5.1. I principi

generali di delibazione. – 5.2. Le condizioni particolari di delibazione. – 6. Cinque fattori di crisi del sistema matrimoniale concordatario. – 7. Responsabilità e virtù delle Corti superiori nella crisi del sistema matrimoniale concordatario. – 8. Conclusioni. L'equità, oggi, del sistema matrimoniale concordatario e una proposta *de iure condendo*.

1. PREMESSA. IMMOBILISMO PARLAMENTARE,
GIURISPRUDENZA CREATIVA E DILEMMA CONTRO-MAGGIORITARIO*

IL ruolo della giurisprudenza nella costruzione della laicità costituzionale italiana si è dimostrato ben più incisivo della funzione nomofilattica ricevuta dall'art. 65 dell'ordinamento giudiziario di assicurare l'«esatta osservanza» e l'«uniforme interpretazione della legge», l'«unità del diritto oggettivo nazionale» e il «rispetto dei limiti delle diverse giurisdizioni». Allora gli studiosi parlano di 'nomopoiesi' o 'diritto giurisprudenziale', di giurisprudenza 'creativa' e del giudice 'supplente' del legislatore. Le riforme della Cassazione civile (2006)¹ e del processo civile (2009)² non possono, da sole, spiegare l'attuale centralità delle decisioni del potere giudiziario rispetto alle opzioni politiche che invece, secondo alcuni studiosi, va attribuita all'«inerzia legislativa»³ di un patologico «immobilismo parlamentare». ⁴ Altri invece ritengono patologico il rovesciamento delle scelte del processo democratico-legislativo ad opera del potere giudiziario che la dottrina americana ha

* Il presente articolo sviluppa con integrazioni, approfondimenti e aggiornamenti le riflessioni esposte dall'Autore con la relazione 'Evoluzione del matrimonio civile e criticità del sistema matrimoniale concordatario' nell'ambito del programma dei 'Seminari per Professori' della Pontificia Università della Santa Croce il 7 aprile 2016. Quanto alla titolazione dell'articolo, precisiamo che considerati gli ultimi sviluppi legislativi e giurisprudenziali, 'crisi' del matrimonio concordatario sembra indubitabilmente più appropriato del lemma 'criticità', più sfumato, proposto nella relazione. Sul piano metodologico e secondo il pensiero dell'Autore, l'articolo rappresenta l'evoluzione e poi l'involutione del sistema matrimoniale concordatario come un fenomeno in cui il ruolo della giurisprudenza è stato nettamente prevalente sia rispetto alle decisioni e ai negoziati dei Legislatori, sia rispetto agli orientamenti e all'influenza della dottrina.

¹ D. Lgs., 2 febbraio 2004, n. 40.

² L. 18 giugno 2009, n. 69.

³ L'«inerzia legislativa» come fenomeno distintivo dell'esperienza giuridica nazionale in generale e rispetto ad alcuni settori dell'ordinamento in particolare, è stata rilevata da molti studiosi. *Ex plurimis*, si vedano: G. DALLA TORRE, *Bioetica e ordinamento giuridico italiano*, in IDEM, *Bioetica e diritto. Saggi*, Giappichelli, Torino 1993, pp. 29-64 e in particolare le pp. 29-32 e S. FERRARI, *Il diritto ecclesiastico e le stagioni della giurisprudenza costituzionale*, «Stato, Chiese e pluralismo confessionale», novembre 2007, pp. 1-4, in particolare p. 3.

⁴ L'espressione è di G. B. VARNIER, *Strade maestre e sentieri dimenticati. La Corte costituzionale e il fenomeno religioso in mezzo secolo di esperienza giuridica*, in R. BOTTA (a cura di), *Diritto ecclesiastico e Corte costituzionale*, ESI, Napoli 2006, pp. 353-366 (l'espressione si trova a p. 364).

sintetizzato nella nozione di *counter-majoritarian difficulty*⁵ e che il costituzionalismo italiano traduce come «dilemma contro-maggioritario».⁶

L'azione normativa della giurisprudenza trova una delle sue più attuali ed emblematiche espressioni dentro il diritto ecclesiastico e rispetto alle condizioni di efficacia delle pronunce ecclesiastiche di nullità matrimoniale in Italia. L'evoluzione del sistema matrimoniale concordatario è stata di fatto delegata alla giurisprudenza Costituzionale nella fase che ha preceduto i nuovi accordi Stato-Chiesa cattolica del 1984, e alla giurisprudenza di legittimità nella fase successiva. Dal 1984 ad oggi, il sistema matrimoniale concordatario si è così sviluppato in un sistema di norme giurisprudenziali nel tentativo di difendere legittimità e coerenza della normativa matrimoniale concordataria e di mantenere comunicanti i modelli matrimoniali ormai indipendenti del diritto civile e del diritto canonico⁷ tramite un sempre più complesso bilanciamento tra i principi del rispetto dell'ordine pubblico italiano e del rispetto della specificità dell'ordinamento canonico.

2. CATTOLICESIMO DI STATO E GIURISDIZIONE ECCLESIASTICA ESCLUSIVA: L'EFFICIENZA DEL SISTEMA MATRIMONIALE LATERANENSE

Il matrimonio cattolico ad effetti civili viene introdotto in Italia nel 1929 con legge n. 810 di ratifica dei Patti lateranensi, accordi internazionali tra Stato italiano e Chiesa cattolica, tra i quali il Concordato, da cui il nome di matrimonio concordatario. Con il matrimonio concordatario lo Stato italiano concede ai cattolici la possibilità di contrarre un matrimonio canonico secondo il diritto e il rito conformi alla propria fede e assicura loro che lo *status* coniugale religiosamente acquisito sia valido anche nell'ordinamento statale. Da un lato, l'istituto risponde ad un principio di economia giuridica poiché risparmia ai cattolici l'obbligo di celebrare un doppio matrimonio: il matrimonio canonico *uti fideles*, e il matrimonio civile *uti cives*. Dall'altro, il matrimonio concordatario converte l'ordinamento italiano in

⁵ Il primo a sollevare il 'dilemma contromaggioritario' è stato A. BICKEL, *The Least Dangerous Branch: the Supreme Court at the Bar of Politics*, Bobbs-Merrill, Indianapolis 1962.

⁶ C. PINELLI, *Il dibattito sulla legittimazione della Corte Suprema*, «Rivista AIC. Annuario 2006. La circolazione dei modelli e delle tecniche di giudizio di costituzionalità in Europa», Jovene, Napoli 2006. Quello del ruolo contro-maggioritario delle Corti è diventato da tempo un tema centrale anche nella riflessione del costituzionalismo italiano. Per un primo approccio al tema si veda O. CHESSA, *I giudici del diritto. Problemi teorici della giustizia costituzionale*, FrancoAngeli, Milano 2014. Per comprendere come il tema incroci anche il rapporto tra diritto nazionale e sovranazionale si veda S. MANCINI, *La supervisione europea presa sul serio: la controversia sul crocifisso tra margine di apprezzamento e ruolo contro-maggioritario*, «Giurisprudenza costituzionale», 2009, pp. 4055-4083.

⁷ A. ZANOTTI, *Il matrimonio canonico nell'età della tecnica*, Giappichelli, Torino 2007, p. 72.

un regime di ‘pluralismo matrimoniale’ al cui interno convivono due tipologie matrimoniali alternative, civile e concordatario a cui poi la legge sui culti ammessi n. 1159/1929 affianca i matrimoni religiosi delle confessioni acattoliche.⁸ Il pluralismo matrimoniale archivia definitivamente una precedente esperienza giuridica secolare di ‘monopolio matrimoniale’ dove fino al 1865 veniva ammesso solo il matrimonio religioso cattolico e, dopo il 1865 e fino al 1929, era riconosciuto soltanto il matrimonio civile laico. Per eterogenesi dei fini, la conversione italiana al pluralismo matrimoniale, in origine parte integrante e distintiva del confessionismo fascista, evolverà fino a diventare sia l’espressione del ‘principio pluralista’ incorporato nella svolta repubblicana/costituzionale e poi neoconcordataria sia, al tempo stesso, una conseguenza della riemersione dei diritti religiosi nello spazio pubblico per la «ricomposizione» multiconfessionale «della geografia religiosa» nazionale.⁹

Nel 1929, l’ambivalenza del matrimonio concordatario, canonica e civile, è affidata agli automatismi della trascrizione e della ‘delibazione’, o meglio, del riconoscimento dell’efficacia civile delle pronunce canoniche di nullità matrimoniale. La trascrizione automatica dell’atto matrimoniale canonico nei registri dello stato civile assicura che il matrimonio religiosamente costituito sia valido anche nell’ordinamento civile italiano. La ‘delibazione’, o meglio, l’efficacia civile, anch’essa automatica, della sentenza ecclesiastica di nullità matrimoniale da parte del giudice italiano, assicura che il matrimonio dichiarato nullo dal giudice ecclesiastico sia riconosciuto nullo anche in Italia. In ultima analisi, l’efficienza del sistema matrimoniale concordatario dell’epoca è sintetizzata nel principio per cui il matrimonio valido per la Chiesa è valido anche nello Stato italiano e il matrimonio che per qualche ragione perde validità nell’ordinamento della Chiesa, cessa di avere vigore anche nel diritto italiano.

A propria volta, tuttavia, l’efficienza degli automatismi di trascrizione-‘delibazione’ dipende dalla tenuta dei rispettivi presupposti/fondamenti concordatari e del contesto pregiuridico (politico, sociale e culturale) del Concordato stesso. Da un lato, la trascrizione trova fondamento nel principio della religione cattolica-religione di Stato del Trattato lateranense. In altre

⁸ Cfr. artt. 7-12, L. 1159/1929. La dottrina ha fatto rilevare come inizialmente i matrimoni religiosi acattolici non costituivano autonome tipologie matrimoniali ma, più propriamente, ‘matrimoni civili celebrati in forma speciale’ e però anche che «attualmente questa assimilazione sembra essersi attenuata soprattutto per quel che riguarda la figura e la capacità del ministro di culto, il quale, avendo ora acquisito una piena indipendenza e autonomia, sembra del tutto paragonabile al ministro del culto cattolico», cfr. A. ALBISETTI, *Il matrimonio delle confessioni religiose di minoranza*, Giuffrè, Milano 2013, p. 3 e p. 16.

⁹ S. FERRARI, *Prefazione*, in IDEM, *Introduzione al diritto comparato delle religioni*, il Mulino, Bologna 2008, pp. 9-21.

parole, il carattere «privilegiario»¹⁰ del matrimonio cattolico trascritto, accessibile soltanto alla popolazione cattolica, si giustifica dentro un più ampio *status* di privilegio istituzionale attribuito alla Chiesa e alla religione cattolica in Italia. Dall'altro lato, la 'delibazione' della nullità matrimoniale canonica, che realizza l'espromissione del giudice italiano dalla materia matrimoniale concordataria, è a sua volta un'implicazione, se non proprio l'applicazione, del principio che riserva la materia matrimoniale concordataria in via esclusiva alla giustizia ecclesiastica (art. 34 Conc. lat.).

Ma prima ancora che ai suoi fondamenti giuridici concordatari, il funzionamento del sistema matrimoniale concordatario del 1929 è riconducibile ad un dato pre-giuridico socio-culturale: la condivisione – da parte di laici e cattolici – di un'unica e indiscussa idea di matrimonio. Per lo Stato italiano di allora, non meno che per la Chiesa cattolica, il matrimonio è eterosessuale, monogamico e indissolubile. Naturalmente per lo Stato il matrimonio non è, come invece è per la teologia cattolica, *sacrae rei signum*, un sacramento. Tuttavia, perfino il diritto laico recupererà nel tempo l'idea di una dimensione e/o finalità etica del matrimonio. Così, nel 1970, la legge sul divorzio n. 898 definisce il matrimonio «comunione materiale e spirituale tra i coniugi» superando la concezione del matrimonio-contratto risalente e strumentale alla contrapposizione tra contratto e sacramento di radice ottocentesca.

Il sistema matrimoniale concordatario, cioè di fatto una delega in bianco all'ordinamento canonico e alla giustizia ecclesiastica, risulta quindi omogeneo ad un contesto, politico, istituzionale e sociale che si autoproclama cattolico e a questo contesto consegna la sua stessa sopravvivenza giuridica. Si comprende dunque perché, mutato nel tempo il contesto e con esso anche il modello matrimoniale di riferimento del diritto civile,¹¹ lo Stato italiano non potrà più garantire l'efficacia civile delle sentenze canoniche di nullità matrimoniale con la stessa automaticità di prima.

3. SVOLTA COSTITUZIONALE E RUOLO DELLE CORTI:

L'INVOLUZIONE DEL SISTEMA MATRIMONIALE CONCORDATARIO

Caduto il fascismo, la Costituzione repubblicana opera un rinvio alla legislazione bilaterale lateranense ma ne supera sostanzialmente l'impianto logico-giuridico; riformula i fondamenti dell'ordinamento italiano in senso democratico, laico e pluralista; annuncia e induce una svolta culturale; previene e

¹⁰ F. FINOCCHIARO, *Diritto ecclesiastico*, 10 ed., aggiornata a cura di A. Bettetini, G. Lo Castro, Zanichelli, Bologna 2009, p. 459.

¹¹ Sull'evoluzione del modello matrimoniale civilistico sia consentito rinviare a G. FATTORI, *La conjugalité en Italie: entre idéal religieux et évolution juridique*, «Revue de droit canonique», 66 (2016), pp. 293-310. Cfr. *infra*, § 6 II).

disciplina la metamorfosi sociale; riscrive l'ordine pubblico matrimoniale e familiare italiano; prepara la revisione dei Patti lateranensi del 1984.

Nella transizione repubblicana la giurisprudenza, soprattutto costituzionale, è protagonista. L'elaborazione giurisprudenziale erode il contesto giuridico e non soltanto giuridico del sistema matrimoniale concordatario. L'erosione di quel contesto si riflette nelle prime disfunzioni del sistema matrimoniale concordatario e degli automatismi che ne regolano il funzionamento. L'azione della giurisprudenza sul sistema matrimoniale concordatario è duplice: dall'esterno, rispetto alla trascrizione, con la riforma dell'ordine pubblico matrimoniale italiano; e dall'interno, rispetto alla delibazione, a protezione della legittimità costituzionale del matrimonio concordatario e nello sforzo di adattarlo al nuovo ordine costituzionale.

3. 1. *Le Corti agiscono dall'esterno: il nuovo 'ordine pubblico matrimoniale italiano' e l'inefficienza della trascrizione*

L'azione 'dall'esterno' della giurisprudenza sul sistema matrimoniale concordatario prende avvio negli anni Sessanta. Dall'esterno, l'ermeneutica costituzionale degli anni Sessanta, combinandosi poi alle riforme legislative degli anni Settanta, riscrive l'ordine pubblico matrimoniale italiano determinando una prima decisiva frattura tra il modello matrimoniale del diritto civile, che diventa dissolubile, e il modello matrimoniale del diritto canonico, che resta indissolubile. Nel tempo la distanza tra i due modelli matrimoniali diventerà incolmabile e si rivelerà il principale fattore di crisi del sistema matrimoniale concordatario.¹²

Nel decennio 1966-1975, l'ordine pubblico matrimoniale italiano viene ricostruito intorno a tre principi paradigmatici: il principio dell'«uguaglianza morale e giuridica dei coniugi», che mette fine alla *potestas maritalis* e alla *patria potestas* e trasforma la famiglia patriarcale in «famiglia democratica»;¹³ il principio di autodeterminazione coniugale, che sostituisce il divorzio all'indissolubilità; il correlato principio dell'effettività dell'unione coniugale, che determina il passaggio dalla rilevanza della manifestazione esteriore del consenso alla rilevanza dell'autenticità della comunione materiale e spirituale tra coniugi.¹⁴

¹² Cfr. *infra*, § 6, in particolare II) e III).

¹³ P. PASSANITI, *Diritto di famiglia e ordine sociale. Il percorso storico della 'società coniugale' in Italia*, Giuffrè, Milano 2011, p. 625.

¹⁴ C. CARDIA, *Il diritto di famiglia in Italia*, Editori Riuniti, Roma, 1975; A. FINOCCHIARO, M. FINOCCHIARO, *Riforma del diritto di famiglia*, Giuffrè, Milano, 1979; F. FINOCCHIARO, *Matrimonio. II. Comm. Dir. civ. Scialoja-Branca*, Bologna-Roma 1993; D. LOMBARDI, *Storia del matrimonio. Dal medioevo ad oggi*, Bologna 2008; P. UNGARI, *Storia del diritto di famiglia in Italia (1796-1975)*, il Mulino, Bologna 2002.

Si possono ricordare, solo per fare alcuni esempi, nel 1966 la pronuncia costituzionale di illegittimità dell'art. 156 c.c. che in caso di separazione consensuale senza colpa disponeva la quantificazione del dovuto per il sostentamento della moglie indipendentemente dalle sue condizioni economiche;¹⁵ e due anni dopo, nel 1968, le sentenze con cui i giudici costituzionali dichiarano prima l'incostituzionalità dell'art. 559 c.p. che considerava reato l'infedeltà della moglie e non l'infedeltà del marito, e poi l'incostituzionalità dell'art. 151 c.c. che tra le cause di separazione non prevedeva l'adulterio del marito, ma includeva l'adulterio della moglie.¹⁶

Alla spinta riformatrice della giurisprudenza, seguono, negli anni '70, l'approvazione della legge sul divorzio, L. 1 dicembre 1970, n. 898, e la riforma del diritto di famiglia, L. 19 maggio 1975, n. 151, che conferma, una volta accertata giudizialmente l'impossibilità di mantenere o ricostituire «la comunione materiale e spirituale tra i coniugi» la possibilità dello «scioglimento» del matrimonio civile (art. 2, L. n. 898/1970) o della «cessazione degli effetti civili» del matrimonio concordatario (art. 3, L. n. 898/1970). Con il divorzio cade la corrispondenza tra validità canonica ed efficacia civile su cui si fondava il sistema matrimoniale concordatario del 1929: un matrimonio che non produce più effetti nell'ordinamento italiano resta ancora valido ed efficace nell'ordinamento canonico e qui sopravvive «nel vuoto».¹⁷ Viene meno, in altre parole, l'efficienza del primo dei due automatismi del sistema matrimoniale concordatario, la trascrizione, che con il divorzio non è più in grado di garantire gli effetti civili del matrimonio canonico trascritto.

La legge sul divorzio, che contro l'indissolubilità del matrimonio canonico ammette la cessazione degli effetti civili del matrimonio canonico trascritto, sfida la tenuta della copertura costituzionale del matrimonio concordatario in virtù del rinvio recettizio operato dall'art. 7 della Costituzione ai Patti lateranensi. Sottoposto al sindacato di costituzionalità, la legittimità del divorzio viene difesa dalla Corte costituzionale. I giudici delle leggi distinguono tra *matrimonio-atto* (*matrimonium in fieri*) e *matrimonio-rapporto* (*matrimonium in facto esse*); precisano che il divorzio non tocca il *l'atto*; che perciò l'*atto* mantiene la propria validità nell'ordinamento della Chiesa; che dunque il divorzio è legittimo poiché incide esclusivamente sul *rapporto* facendo venir meno solo gli effetti civili del matrimonio, ambito in cui competenza e giurisdizione sono riservate allo Stato italiano.¹⁸

In ultima analisi, le riforme degli anni '70 marcano per la prima volta una distanza netta tra l'etica e le leggi dello Stato, da un lato, e la morale e le

¹⁵ Corte cost., 23 maggio 1966, n. 46, «Foro it.», I, 1996, p. 994.

¹⁶ Corte cost., 19 dicembre 1968, nn. 126, «Giur. cost.», 1968, p. 2175; Corte cost., 19 dicembre 1968, n. 127, «Giur. cost.», 1968, p. 2208.

¹⁷ M. VENTURA, *Creduli e credenti. Il declino di Stato e Chiesa come questione di fede*, Einaudi, Torino 2014, p. 109.

¹⁸ Corte cost., 8 luglio 1971, n. 169, «Giur. cost.», p. 1784.

norme della Chiesa cattolica, dall'altro. Ciò ricade negativamente sul funzionamento del sistema matrimoniale concordatario che prova a tenere le une insieme con le altre. Le successive elaborazioni giurisprudenziali, applicazioni giudiziali e sviluppi legislativi¹⁹ indurranno ulteriori trasformazioni dell'ordine pubblico matrimoniale civile rendendo sempre più stentata la sopravvivenza del matrimonio concordatario.

3. 2. *Le Corti agiscono dall'interno: il controllo sul processo e sulla sentenza canonica, le inefficienze della delibazione*

L'azione riformatrice della giurisprudenza costituzionale e della giurisprudenza di legittimità, ma nella fase che precede Villa Madama in particolare della prima, contribuisce alla crisi del sistema matrimoniale concordatario anche 'dall'interno'. La giurisprudenza riconsidera in particolare il principio dell'esclusività della riserva della giustizia ecclesiastica nella materia matrimoniale (concordataria) alla luce dei principi costituzionali: 1) del diritto di difesa o al contraddittorio (art. 24, secondo comma); 2) della giustizia amministrata «in nome del popolo» (art. 101, primo comma); 3) dell'unicità della giurisdizione italiana e del divieto di istituire giudici speciali (art. 102, rispettivamente primo e secondo comma). In questa prospettiva, la delibazione delle sentenze ecclesiastiche si dimostra ben presto il vero *punctum minoris resistentiae* del sistema matrimoniale concordatario sia nel presupposto, l'assolutezza della riserva di giurisdizione ecclesiastica, sia nell'esito, l'automaticità dell'efficacia civile delle nullità canoniche.

Nel 1971, una storica pronuncia costituzionale²⁰ fa salva la legittimità costituzionale del principio della riserva ecclesiastica esclusiva riconoscendo alla normativa di origine concordataria in generale e alla riserva in particolare, una «capacità di resistenza all'abrogazione e alla modificazione [...] superiore a quella delle norme ordinarie e [...] assimilabile a quella delle norme costituzionali» derivante dal rango costituzionale o paracostituzionale a questa conferito dall'art. 7 Cost. it. Tuttavia la sentenza dichiara le norme pattizie assoggettabili al sindacato di legittimità costituzionale indicando quali parametri di legittimità non le norme costituzionali *tout court*, ma i «principi supremi dell'ordinamento giuridico italiano».

È questa la premessa che prepara un'ampia revisione del sistema matrimoniale concordatario e specificamente della delibazione. In poco più di un decennio (1971-1982) la ricostruzione giurisprudenziale del sistema matrimoniale concordatario estingue l'automaticità del riconoscimento civile delle sentenze ecclesiastiche invocando i principi supremi del rispetto del diritto di

¹⁹ Cfr. *infra*, § 6, in particolare II) e III).

²⁰ Corte cost., 1 marzo 1971, n. 30, «Giur. cost.», 1971, p. 150.

difesa, dell'effettività del contraddittorio, dell'unicità della giurisdizione italiana e dunque dell'inderogabilità del giudice precostituito dalla legge italiana.

Gradualmente, Corte costituzionale e Corte di Cassazione assimilano la procedura per l'attribuzione dell'efficacia civile alle sentenze ecclesiastiche alla procedura di delibazione di tutte le altre sentenze straniere disciplinata agli artt. 796-797 c.p.c. Per gradi, vengono restituiti al giudice italiano margini di giurisdizione rispetto alla decisione del giudice ecclesiastico. Con una serie di pronunce, il giudice italiano della delibazione viene infatti richiamato ad operare sulla nullità canonica delibanda un duplice controllo. In primo luogo, il c.d. 'controllo sul processo' canonico, accertando che nel corso della causa canonica siano stati garantiti la difesa di entrambe le parti e un contraddittorio effettivo.²¹ In secondo luogo, il c.d. 'controllo sulla sentenza', cioè della non contrarietà/compatibilità della nullità canonica con l'ordine pubblico italiano.²²

Così, alla vigilia degli Accordi di Villa Madama, in seguito all'azione combinata della giurisprudenza costituzionale e di legittimità, la delibazione è di fatto già diventata un procedimento comune a tutte le sentenze straniere, incluse le ecclesiastiche, al fine di dar loro esecuzione anche in Italia. In seguito, la riforma del Concordato lateranense del 1984 recepirà le elaborazioni giurisprudenziali compiendo un altro passo decisivo nella direzione del definitivo superamento del principio dell'esclusività della riserva di giurisdizione ecclesiastica.

4. JUDICIALIZATION OF POLITICS. 'NUOVO' CONCORDATO, TRIBUNALIZZAZIONE E CRISI DEL SISTEMA MATRIMONIALE CONCORDATARIO

Nel 1984, l'«Accordo-quadro»²³ di revisione concordataria, con i suoi ampi margini di indeterminatezza, non risolve le criticità peculiari del sistema matrimoniale concordatario creando, anzi, le premesse per il loro moltiplicarsi. La modifica dei Patti lateranensi lascia pendenti due grandi questioni.

La prima, processuale, resta aperta perché il Concordato, anche se non tace, dice e non dice: è la questione del superamento o della sopravvivenza della riserva assoluta di giurisdizione dei tribunali ecclesiastici in materia matrimoniale.

La seconda, sostanziale, resta aperta perché il Concordato dice troppo poco: è la questione delle condizioni di delibabilità delle nullità canoniche con-

²¹ Cass., 3 aprile 1973, n. 913, «Foro it.», I, 1973, p. 1007.

²² Corte cost., 2 febbraio 1982, n. 18, «Giur. cost.», 1982, p. 138.

²³ F. MARGIOTTA BROGLIO, *Un concordato «quadro»*, «Corriere della Sera», 5 novembre 1974 e adesso in L. DE GREGORIO (a cura di), *Il cammino della laicità*, il Mulino, Bologna 2011, p. 204.

seguito al superamento del principio di automaticità che regolava l'attribuzione di efficacia civile alle nullità matrimoniali canoniche.

Così, da Villa Madama in poi, tra silenzi, omissioni e inerzia legislativa, lo sviluppo del sistema matrimoniale concordatario è di fatto completamente delegata all'elaborazione giurisprudenziale. In questo processo di 'tribunalizzazione'²⁴ («judicialization»²⁵) della materia matrimoniale concordataria successivo al 1984, e ancora in corso, è dominante, per non dire esclusivo, il ruolo-guida della Cassazione civile.

In tema di riserva esclusiva di giurisdizione si determina, nel 1993, uno tra i più macroscopici contrasti della storia repubblicana tra ermeneutica costituzionale ed ermeneutica di legittimità. Nell'indirizzo della Cassazione, viene richiamata la norma di chiusura dell'art. 13 del nuovo Concordato e in base a questa il principio della riserva esclusiva di giurisdizione ecclesiastica si ritiene abrogato in quanto non riprodotto negli Accordi di modifica.²⁶ In luogo della riserva assoluta, la Cassazione sostiene la tesi di una doppia giurisdizione concorrente civile ed ecclesiastica in ragione della quale anche il giudice italiano potrebbe decretare la nullità del matrimonio canonico trascritto. Diversamente, nel silenzio del Concordato, la Corte costituzionale, invocando *a contrariis* il principio supremo di laicità²⁷ ritiene non plausibile che il giudice italiano possa pronunciarsi sulla validità dell'atto canonico di matrimonio e si esprime per la permanenza della riserva.²⁸ Negli anni la questione si è poi risolta 'per fatti concludenti' nella prassi giurisprudenziale a favore della tesi del superamento della riserva ecclesiastica esclusiva. Ora, quindi, la nullità del matrimonio concordatario può essere dichiarata, oltre che dal giudice ecclesiastico, anche dal giudice Italiano.²⁹

5. DELIBAZIONE E NORME GIURISPRUDENZIALI

L'automaticità che assicurava l'efficacia civile delle pronunce ecclesiastiche di nullità matrimoniale nel 1929, già superata sostanzialmente dalla giuri-

²⁴ Per il termine 'tribunalizzazione' sia consentito rinviare a P. ANNICCHINO, G. FATTORI, *Matrimonio canonico e giurisdizione civile. Evoluzione, involuzione e tribunalizzazione del sistema matrimoniale concordatario*, «Diritto&Religioni», 1 (2014), pp. 115-191.

²⁵ Il termine 'judicialization' si deve al costituzionalismo americano e precisamente a R. HIRSCHL, *The Judicialization of Politics*, in K. E. WHITTINGTON, R. D. KELEMEN, G. A. CALDEIRA (a cura di), «Oxford Handbook of Law and Politics», Oxford University Press, Oxford 2008, pp. 119-141; IDEM, *The Judicialization of Mega-Politics and the Rise of the Courts*, «Annual Review of Political Sciences», 11 (2008), 93-118; IDEM, *The New Constitutionalism and the Judicialization of Politics World-wide*, «Fordham Law Review», 75 (2006), pp. 721-754.

²⁶ Cass., 13 febbraio 1993, n. 1824, «Foro it.», I, 1993, p. 722.

²⁷ Corte cost., 10 aprile 1989, n. 203, «Dir. eccl.», II, 1989, p. 293.

²⁸ Corte cost., 1 dicembre 1993, n. 421, «Dir. fam. pers.», 1993, p. 960.

²⁹ Cass., 3 settembre 2014, n. 18627, «Diritto & Giustizia», 2015, 1 aprile. Cfr., tra le altre, Trib. Milano, 17 giugno 1996, n. 6001 in applicazione dell'art. 122, comma 2-3 n. 5 c.c.

sprudenza, cade anche formalmente con la nuova legislazione concordataria del 1984 dove scompare il principio della riserva ecclesiastica esclusiva. All'indomani della revisione degli accordi Stato-Chiesa è però chiaro che le nuove disposizioni bilaterali non garantiscono al sistema matrimoniale concordatario la stessa efficienza garantita dal previgente principio di automaticità, soprattutto in ordine al riconoscimento civile delle nullità matrimoniali canoniche. Villa Madama si limita infatti a enunciare la regola per cui la delibazione della nullità canonica deve avvenire, da un lato, tenendo conto della specificità del diritto canonico,³⁰ cioè della peculiarità giuridico-teologica delle fattispecie canonistiche della nullità e, dall'altro, nel rispetto dell'ordine pubblico italiano³¹ in cui, come vedremo, deve intendersi un riferimento implicito e specifico ai principi dell'ordine pubblico matrimoniale. Il Concordato però non precisa in base a quali parametri giuridici concreti il giudice italiano della delibazione debba di volta in volta accertare che il riconoscimento civile di una specifica fattispecie di nullità canonica non contrasti con l'ordine pubblico italiano e/o che il rigetto dell'istanza di delibazione non mortifichi la peculiarità canonistica della pronuncia di nullità.

L'astrattezza della disciplina pattizia ha perciò concesso gli ampi margini di interpretazione e applicazione di cui la Corte Suprema ha potuto disporre ricodificando l'intero sistema matrimoniale pattizio in *principi generali e condizioni particolari* di delibabilità delle nullità matrimoniali canoniche la cui portata prescrittivo/normativa ha permesso che il matrimonio concordatario continuasse a funzionare dal 1984 ai giorni nostri.

5. 1. *I principi generali di delibazione*

Sui presupposti della giurisprudenza costituzionale preconcordataria³² la giurisprudenza di legittimità ha elaborato cinque principi generali di delibazione delle pronunce ecclesiastiche di nullità matrimoniale:

Principio di delibazione n. 1: per poter essere efficace nell'ordinamento italiano, è necessario anzitutto che la pronuncia ecclesiastica di nullità matrimoniale non contrasti con l'ordine pubblico matrimoniale, sostanziale e processuale, interno. Cass. 5026/1982 ha definito l'ordine pubblico interno come l'insieme dei «principi cogenti non derogabili con private pattuizioni» differenziandolo dall'ordine pubblico internazionale costituito dagli «impe-

³⁰ Il punto 4, lett. b) del Protocollo Addizionale alla L. 121/1985 stabilisce che la disciplina della delibazione delle sentenze ecclesiastiche di nullità matrimoniale, di cui ai richiamati artt. 796 e 797 c.p.c., dovrà essere applicata «tenendo conto della specificità dell'ordinamento canonico dal quale è regolato il vincolo coniugale che in esso ha avuto origine».

³¹ Cfr. il combinato disposto art. 8, n. 2, L. 121/1985 e art. 797 n. 7 c.p.c. (disposizione reattive dei principi posti da Corte cost., 2 febbraio 1982, n. 18, cit.).

³² Corte cost., 2 febbraio 1982, n. 18, cit.

rativi ispirati a somme esigenze di civiltà giuridica la cui inosservanza è ostativa alla delibazione delle sentenze straniere», ma non alla delibazione delle sentenze canoniche. L'ordine pubblico matrimoniale interno è costituito dai principi fondamentali, essenziali, caratterizzanti posti dalla Costituzione e dalle leggi alla base dell'istituto matrimoniale italiano.³³ In questa accezione, la giurisprudenza considera l'ordine pubblico matrimoniale italiano la «soglia-limite» oltre la quale la sentenza di nullità canonica matrimoniale non può più essere riconosciuta efficace in Italia.³⁴ Il principio ha poi ricevuto la sua più significativa e concreta determinazione quando Cass., 18 luglio 2008, n. 19809 ha specificato il parametro giuridico di coerenza delle nullità canoniche rispetto all'ordine pubblico matrimoniale italiano dichiarando delibabili le nullità canoniche pronunciate per fatti analoghi e rilevanti «per gli stessi fini» o per circostanze non del tutto irrilevanti in relazione alla disciplina del consenso o ai fini dell'annullamento del matrimonio.³⁵

Principio di delibazione n. 2: il riconoscimento dell'efficacia civile delle pronunce ecclesiastiche di nullità matrimoniale beneficia di un 'margine di disponibilità' maggiore di quello concesso per la delibazione di tutte le altre sentenze straniere,³⁶ cioè di condizioni di favore (*cf.* art. 4 lett. b Prot. add.).³⁷ Nel tempo anche questo principio è stato ulteriormente precisato. In virtù del *favor* riservato alle sentenze canoniche in sede di delibazione, per Cass., 9 dicembre 1993, n. 12144 una diversa disciplina giuridica tra ordinamento canonico e civile è un presupposto necessario ma non sufficiente dell'incompatibilità della pronuncia canonica con l'ordine pubblico italia-

³³ Corte cost., 2 febbraio 1982, n. 18, cit.; Cass., 14 febbraio 2008, n. 3709, «Dir. fam. pers.», 2009, p. 27; Cass., 10 maggio 2006, n. 10796, «Giust. civ. mass.», 2006, p. 1252; Cass., 6 marzo 2003, n. 3339, «Dir. eccl.», II, 2004, p. 159; Cass., 20 luglio 2002, n. 10143, «Fam. dir.», 2003, p. 147; Cass., 8 gennaio 2001, n. 198, «Fam. dir.», 2001, p. 329; Cass., 27 novembre 1991, n. 12671, «Dir. eccl.», II, 1991, p. 131; Cass., 12 maggio 1990, n. 4100, «Giust. civ.», I, 1990, p. 1195; Cass., Sez. un., 6 dicembre 1985, nn. 6128 e 6129, «Dir. eccl.», II, 1986, p. 398; Cass., Sez. un., 1 ottobre 1982, n. 5026, «Foro it.», I, 1982, p. 2799.

³⁴ Cass., Sez. un., 18 luglio 2008, n. 19809, «Dir. fam. pers.», 2010, p. 18.

³⁵ Cass., 18 luglio 2008, n. 19809, cit.: «La specialità o specificità delle cause di invalidità del matrimonio nel sistema interno, tutte e ciascuna analiticamente individuate da norme di diritto in circostanze oggettive ed esterne, è principio cogente del diritto italiano. La differenza di disciplina di tali fattispecie con quelle dell'ordinamento canonico da sola non osta alla delibazione, anche in rapporto ai vizi del volere, purché la dichiarata invalidità del matrimonio religioso da parte dei giudici ecclesiastici sia ancorata a fatto oggettivi analoghi a quelli rilevanti per gli stessi fini nell'ordinamento interno, ovvero a circostanze non assolutamente irrilevanti per esso, in rapporto alla formazione del consenso matrimoniale e all'annullamento del matrimonio».

³⁶ *Cfr.* J. PASQUALI CERIOLI, *La 'maggiore disponibilità' nei confronti del diritto canonico matrimoniale: una formula 'ellittica' al vaglio dell'evoluzione dell'ordine pubblico*, «Diritto e religioni», 5, 2008/1, p. 344.

³⁷ Cass., Sez. un., 1 ottobre 1982, n. 5026, cit.

no.³⁸ Ai fini dell'efficacia civile delle sentenze ecclesiastiche, Cass., 18 luglio 2008, n. 19809 distingue le incompatibilità in *assolute* e *relative*. Soltanto le incompatibilità assolute sono dirimenti, cioè ostative alla deliberazione della pronuncia canonica di nullità matrimoniale. Queste si verificano «allorché i fatti a base della disciplina applicata nella pronuncia di cui è chiesta la esecutività e nelle statuizioni di questa, anche in rapporto alla causa petendi della domanda accolta, non sono in alcun modo assimilabili a quelli che in astratto potrebbero aver rilievo o effetti analoghi in Italia».³⁹ Invece, non impediscono la deliberazione della sentenza canonica le incompatibilità relative in quanto «le statuizioni della sentenza ecclesiastica, eventualmente con la integrazione o il concorso di fatti emergenti dal riesame di essa ad opera del giudice della deliberazione, pure se si tratti di circostanza ritenute irrilevanti per la decisione canonica, possono fare individuare una fattispecie almeno assimilabili a quelle interne con effetti simili».⁴⁰ Diversamente, l'efficacia civile delle sentenze straniere è esclusa indipendentemente dal grado di incompatibilità, assoluta o soltanto relativa.

Principio di deliberazione n. 3: perché possa essere deliberata e resa esecutiva in Italia, è poi necessario che la pronuncia canonica di nullità matrimoniale costituisca l'esito di un procedimento canonico dove sono sempre stati garantiti ad entrambe le parti il diritto di difesa/al contraddittorio.⁴¹ In applicazione di questo principio l'Italia è stata condannata dalla Corte europea dei diritti dell'uomo per violazione dell'art. 6 §1 (diritto ad un equo processo) per non aver verificato che la ricorrente del procedimento di deliberazione avesse beneficiato di un equo processo canonico prima di concedere l'*exequatur* alla sentenza ecclesiastica di nullità matrimoniale.⁴² La Cassazione, coerentemente anche con il principio del *favor* di cui al precedente punto n. 2), ha poi ulteriormente precisato: a) che non c'è violazione del diritto di difesa e non si dà luogo a nullità del procedimen-

³⁸ Cass., 7 aprile, 2000, n. 4387, «Fam. dir.», 2000, p. 568; Cass., 9 dicembre 1993, n. 12144, «Foro it.», I, 1995, p. 279; Cass., 26 maggio 1987, n. 4707, «Dir. eccl.», 1988, II, p. 278; Cass., 8 dicembre 1985, n. 6134, «Dir. eccl.», II, 1985, p. 512; Cass., 26 maggio 1987, n. 4707, «Dir. eccl.», II, 1988, p. 278.

³⁹ Cass., 18 luglio 2008, n. 19809, cit. ⁴⁰ *Ibidem*.

⁴¹ Cass., 31 maggio 2012, n. 8772, «Dir. giust. on line», 2012, 31 maggio; Cass., 5 marzo 2012, n. 3378, «Giust. civ.», I, 2013, p. 2582; Cass., 11 febbraio 2008, n. 3186, «Giust. civ.», I, 2008, p. 1695; Cass., 23 novembre 2007, n. 24412, «Giust. civ.», I, 2008, p. 2195; Cass., 10 maggio 2006, n. 10796, «Giust. civ. mass.», 2006, p. 5; Cass., 6 luglio 2006, n. 15409, «Giust. civ. mass.», 2006, p. 7-8.

⁴² Corte europea dei diritti dell'uomo, Pellegrini contro Italia, 20 luglio 2001, ricorso 30882/96. Nel corso del procedimento canonico, la ricorrente era stata citata a comparire davanti al tribunale ecclesiastico senza essere stata informata in precedenza né della domanda di dichiarazione di nullità del matrimonio, né delle ragioni di questa domanda, né era stata assistita da un avvocato per non essere stata informata della possibilità di farsi assistere da un avvocato ammesso lo gratuito patrocinio.

to, qualora la domanda unilaterale di delibazione sia presentata, anziché nella forma corretta dell'atto di citazione, nella forma del ricorso richiesta per la domanda congiunta purché, rispettate tutte le regole del procedimento ordinario inclusi i termini a comparire dell'art. 163 *bis* c.p.c., non vi sia stata nessuna effettiva violazione di tale diritto; b) che non inficia la validità del procedimento neppure l'adozione del rito camerale in luogo di quello ordinario benché, in concreto, ciò non abbia pregiudicato o ostacolato nessuna delle parti in ordine all'esercizio della propria libertà di difesa/di contraddittorio e all'acquisizione delle prove rispetto al rito ordinario.⁴³

Principio di delibazione n. 4: inoltre la pronuncia canonica di nullità matrimoniale deve rispettare il principio dell'affidamento/buona fede del coniuge incolpevole.⁴⁴ Il principio risulta determinante in relazione a tutte le condizioni sostanziali di efficacia civile delle nullità matrimoniali canoniche e particolarmente per la fattispecie della riserva mentale;⁴⁵

Principio di delibazione n. 5: infine la pronuncia canonica di nullità matrimoniale è delibabile a condizione che i coniugi non abbiano convissuto *more uxorio* per tre anni dopo la celebrazione.⁴⁶ La c.d. 'prolungata convivenza' coniugale protratta per almeno tre anni dalla celebrazione del matrimonio si configura come «situazione giuridica disciplinata da norme costituzionali, convenzionali e ordinarie, di 'ordine pubblico interno'» in quanto «elemento essenziale del matrimonio-rapporto che si manifesta come consuetudine di vita coniugale comune, stabile e continua nel tempo, ed esteriormente riconoscibile attraverso corrispondenti, specifici fatti e comportamenti dei coniugi» e «fonte di una pluralità di diritti inviolabili, di doveri inderogabili, di responsabilità anche genitoriali in presenza di figli, di aspettative legittime e di legittimi affidamenti degli stessi coniugi e dei figli, sia come singoli, sia nelle reciproche relazioni familiari».⁴⁷ Con queste premesse la Corte Suprema di Cassazione ha dunque ritenuto la convivenza triennale una condizione «ostativa» alla «dichiarazione di efficacia nella repubblica italiana delle sentenze definitive di nullità pronunciate dai tribunali ecclesiastici, per qualsiasi vizio genetico del matrimonio accertato e dichiarato dal giudice ecclesiastico nell'ordine canonico' *nonostante* [nostro il corsivo, *n.d.A.*] la sussistenza di detta convivenza coniugale».⁴⁸ La definizione di questo principio, e in particolare del tempo necessario a qualificare «prolungata» la conviven-

⁴³ Cass., 16 giugno 2008, n. 16226, «Quad. dir. pol. eccl.», 3, 2009, p. 842.

⁴⁴ Corte cost., 2 febbraio 1982, n. 18, cit.; Cass., 2 agosto 2007, n. 16999, «Giust. civ.», I, 2008, p. 1747; Cass., 29 aprile 2004, n. 8205, «Dir. eccl.», II, 2004, p. 457.

⁴⁵ Cfr. *infra*, par. 5.2.

⁴⁶ Cass., Sez. un., 17 luglio 2014, nn. 16379 e 16380, «Nuova giur. civ.», I, 2015, p. 36.

⁴⁷ *Ibidem*.

⁴⁸ *Ibidem*.

za, è stata preceduta da un lungo periodo di gestazione.⁴⁹ La Cassazione ha però precisato che la 'prolungata convivenza triennale ostativa alla delibazione è oggetto di una eccezione in senso stretto, non rilevabile d'ufficio, né opponibile dal coniuge, per la prima volta, nel giudizio di legittimità e da effettuarsi tempestivamente e perentoriamente nel termine di cui all'art. 166 c.p.c., cioè «venti giorni prima dell'udienza di comparizione fissata nell'atto di citazione, o almeno dieci giorni prima nel caso di abbreviazione di termini a norma del secondo comma dell'articolo 163 bis, ovvero almeno venti giorni prima dell'udienza fissata a norma dell'art. 168 bis, quinto comma». L'eccezione proposta con comparsa di risposta depositata alla prima udienza e non nei termini deve quindi ritenersi tardiva.⁵⁰

5. 2. *Le condizioni particolari di delibazione*

Insieme ai principi generali di delibazione, la Cassazione ha individuato le condizioni particolari per l'efficacia civile di specifiche fattispecie canoniche di nullità matrimoniale. Anche la prima di queste condizioni esprime una portata generale valevole per tutte le nullità riconducibili a difetto/vizio del consenso:

Condizione n. 1: le nullità canoniche per vizi del consenso possono ricevere efficacia civile nell'ordinamento italiano a condizione che tali vizi ricadano su circostanze oggettive ed esterne. Restano conseguentemente del tutto irrilevanti i vizi consensuali derivanti da cause soggettive e/o interne;⁵¹

Condizione n. 2: le nullità canoniche per «insufficiente uso di ragione» (can. 1095 CIC 1983) possono essere riconosciute in Italia a condizione che siano assimilabili all'incapacità di intendere e di volere dell'art. 120 c.c. e l'efficacia civile delle nullità canoniche per «grave difetto di discrezione di giudizio» (can. 1095, 2 CIC 1983) e per «incapacità di assumere gli oneri matrimoniale» (can. 1095, 3 CIC 1983) possono essere riconosciute a condizione che siano assimilabili alle fattispecie di «grave inettitudine ad intendere i

⁴⁹ Cass., 15 giugno 2012, n. 9844, «Giust. civ.», I, 2013, p. 1856; Cass., 4 giugno 2012, n. 8926, «Dir. fam. pers.», 2012, p. 1556; Cass., 8 febbraio 2012, n. 1780, «Dir. fam. pers.», 2012, p. 687; Cass., 20 gennaio 2011, n. 1343, «Dir. fam. pers.», 2011, p. 711. Indirettamente si veda anche, Cass., Sez. un., 6 luglio 2011, n. 14839, «Dir. fam. pers.», 2011, p. 1678; Cass., sez. un., 8 luglio 2008, n. 19809, cit.; Cass., 6 marzo 2003, n. 3339, cit.; Cass., 18 luglio 1987, nn. 5354 e 5358, «Fam. dir.», I, 1988, p. 474; Cass., 3 luglio 1987, n. 5823, «Dir. fam. pers.», 1988, p. 198; Cass., 10 maggio 2006 n. 10796, cit.; Cass., 7 aprile 2000, n. 4387, cit.; Cass., 7 aprile 1997, n. 3002, «Giust. civ. mass.», 1997, p. 549; Cass., 17 giugno 1990, n. 6552; Cass., 17 ottobre 1989, n. 4166, «Nuova giur. civ. comm.», I, 1990, p. 477.

⁵⁰ Recentemente quest'indirizzo è stato confermato da Cass., 4 ottobre 2016, n. 19811.

⁵¹ Cass., 14 febbraio 2008, n. 3709, «Dir. fam. pers.», 2009, p. 27; Cass., 10 maggio 2006, n. 10796, cit.; Cass., 6 marzo 2003, n. 3339, cit.; Cass., 12 luglio 2002, n. 10143, «Fam. dir.», 2003, p. 147; Cass., 27 novembre 1991, n. 12671, «Dir. eccl.», II, 1992, p. 131; Cass., Sez. un., 1 ottobre 1982, n. 5026, cit.; Cass., Sez. un., 1 ottobre 1982, n. 5026, cit.

doveri del matrimonio» di cui agli artt. 120-122 c.c.⁵² Nella prassi giudiziale l'analogia tra le incapacità canoniche del can. 1095 CIC 1983 e le fattispecie degli artt. 120-122 c.c. è tendenzialmente riconosciuta anche in considerazione dell'intervento obbligatorio del perito psichiatra o psicologo nel processo matrimoniale canonico per «difetto di consenso per malattia mentale» ai sensi del can. 1680 CIC 1983⁵³ (in combinato disposto con il can. 1574 CIC 1983⁵⁴);

Condizione n. 3: la nullità canonica per errore può essere deliberata a condizione che l'errore sia «essenziale» cioè che ricada sulle circostanze tipiche e oggettive di cui all'art. 122 c.c. e su qualità a carattere stabile e permanente dell'altro nubendo.⁵⁵ Sono irrilevanti errori su qualità e/o comportamenti temporanei e/o occasionali.⁵⁶

Condizione n. 4: la nullità canonica per errore indotto da dolo (cfr. artt. 1427 ss. c.c.) può essere ritenuta civilmente efficace a condizione che l'errore sia determinante del consenso, conosciuto, colpevolmente ignorato o oggettivamente conoscibile dall'altro nubendo.⁵⁷

Condizione n. 5: la nullità canonica per simulazione parziale (riserva mentale) può essere deliberata a condizione che la riserva sia determinante del consenso, conosciuta, colpevolmente ignorata o oggettivamente conoscibile.⁵⁸ La conoscenza/conoscibilità della riserva mentale da parte dell'altro coniuge può essere accertata solo in relazione alle risultanze della sentenza ecclesiastica poiché il divieto di riesame nel merito di cui al punto 4 lett. b), n. 3 Prot. add. impedisce integrazioni istruttorie in sede di deliberazione.⁵⁹ Ciò tuttavia non impedisce al giudice della deliberazione di operare un'autonoma valutazione delle prove e di discostarsi dalla valutazione dei fatti effettuata

⁵² Cass., 23 novembre 2007, n. 24412, cit.; Cass., 31 maggio 2012, n. 8772, cit.

⁵³ Cfr. art. 203 §1 Istruzione *Dignitas connubii* 2005.

⁵⁴ Cfr. art. 203 §2 Istruzione *Dignitas connubii* 2005.

⁵⁵ Cass., 5 maggio 1998, n. 4500, «Giur. it.», I, 1999, p. 498; Cass., 9 dicembre 1993, n. 12144, cit.

⁵⁶ È (anche) in applicazione di questo principio che Cass., Sez. un., 18 luglio 2008, n. 19809, cit., ha negato efficacia civile alla nullità canonica pronunciata per infedeltà pre-matrimoniale. È con lo stesso principio che Cass. n. 4387/2000 (Cass., 7 aprile 2000, n. 4387, cit.) ha invece riconosciuto gli effetti civili della nullità canonica per omosessualità o transessualismo del coniuge e Cass. n. 4707/1987 (Cass., 26 maggio 1987, n. 4707, cit.) alla nullità canonica per l'errore circa il possesso del titolo di laurea del coniuge.

⁵⁷ Cass., Sez. un., 18 luglio 2008, n. 19809, cit.

⁵⁸ Cass., 5 marzo 2012, n. 3378, «Giust. civ.», I, 2013, p. 2582; Cass., 19 marzo 2010, n. 6686, «Dir. fam. pers.», 2010, p. 1645; Cass., 25 giugno 2009, n. 14906, «Giust. civ.», I, 2010, p. 1736; Cass., 19 ottobre 2007, n. 22011, «Giust. civ. mass.», 2007, p. 10; Cass., 7 dicembre 2005, n. 27078, «Giust. civ. mass.», 2006, p. 1; Cass., 28 gennaio 2005, n. 1822, «Giust. civ. mass.», 2005, p. 1; Cass., 28 marzo 2001, n. 4487; Cass., 16 maggio 2000, n. 6308, «Fam. dir.», 2001, p. 329; Cass., Sez. un., 6 dicembre 1985, n. 6128, cit.

⁵⁹ Cass., 1 febbraio 2008, n. 2467, «Dir. fam. pers.», 2009, p. 21.

dal giudice ecclesiastico.⁶⁰ La nullità canonica per simulazione totale è delibabile per analogia con la simulazione bilaterale dell'art. 123 c.c.

6. CINQUE FATTORI DI CRISI DEL SISTEMA MATRIMONIALE CONCORDATARIO

Salvo intempestivi interventi legislativi e/o ripensamenti giurisprudenziali, il sistema matrimoniale concordatario sembra giunto ad un punto di svolta e avviato al suo punto di caduta.

Nel 2014 le Sezioni unite della Suprema Corte di Cassazione hanno escluso l'efficacia civile delle nullità canoniche in tutti i casi in cui la convivenza *more uxorio* raggiunge i tre anni. Cioè quasi sempre. In questi casi, l'irrilevanza civile della pronuncia ecclesiastica è proclamata a priori, in altre parole prescinde:

a) dal capo di nullità riconosciuto dal giudice canonico e dalla sua compatibilità con l'ordine pubblico italiano;

b) ma soprattutto prescinde dalla specificità del diritto canonico, e in particolare dal più specifico principio di ordine pubblico matrimoniale canonico, l'imprescrittibilità dell'*actio nullitatis*, secondo cui «le cause sullo stato delle persone [...] non passano mai in giudicato»⁶¹ e possono esser sempre riproposte «adducendo nuove e gravi prove e argomenti» tramite l'istituto della *nova causae propositio*.⁶²

Nei casi ormai residuali in cui la convivenza triennale non è di per sé ostativa alla delibazione della sentenza canonica, il bilanciamento tra i due parametri neoconcordatari di delibabilità a) del rispetto dell'ordine pubblico (matrimoniale) italiano e b) del rispetto della specificità del diritto (matrimoniale) canonico, appare da tempo più impossibile che improbabile. Così il giudice della delibazione si trova di fatto di fronte ad un'alternativa: o delibare la pronuncia canonica nel rispetto della sua specificità teologico-giuridica, ma non dell'ordine pubblico matrimoniale italiano o, viceversa, non delibare attenendosi all'ordine pubblico matrimoniale italiano, ma senza tenere conto della specificità del diritto canonico. *Rebus sic stantibus*, la crisi del matrimonio concordatario appare conclamata e, forse, ad un punto di non ritorno.

Tra molteplici concause, cinque sembrano aver concorso in misura maggiore di altre all'attuale crisi del sistema matrimoniale concordatario. Ciascuna di queste richiederebbe un'autonoma e ben più ampia trattazione.

⁶⁰ Cass., 1 febbraio 2008, n. 2467, cit.; Cass., 14 febbraio 2008, n. 3709, «Dir. fam. pers.», 2009, p. 27; Cass., 19 ottobre 2007, n. 22011, cit.; Cass., 1 marzo 2012, n. 3227, «Dir. giust. on line», 2012, 1 marzo. Si veda N. MARCHEI, *La delibazione delle sentenze ecclesiastiche ed i poteri istruttori della Corte d'Appello*, «Stato, Chiese e pluralismo confessionale», luglio 2007, pp. 1-12.

⁶¹ Cfr. can. 1643 CIC.

⁶² Cfr. can. 1644 CIC.

Tuttavia, al fine di delineare la traiettoria storica del sistema matrimoniale concordatario, appare più utile, sia pure con qualche inevitabile generalizzazione, enunciarle in sintesi e ricostruirne il quadro d'insieme:

1) la secolarizzazione del quadro costituzionale di riferimento, a partire dalle norme che sanciscono il superamento del principio confessionista del 'cattolicesimo di Stato' introdotto nel 1929 con i Patti del Laterano e del correlato principio della riserva esclusiva di giurisdizione ecclesiastica nella materia matrimoniale concordataria. Basti pensare, per fare soltanto alcuni esempi, ai principi costituzionali: 1) *umanista*, del riconoscimento di un nucleo inviolabile di diritti dell'uomo inteso come singolo e «nelle formazioni sociali ove si svolge la sua personalità», tra le quali ovviamente la famiglia (art. 2 Cost.); 2) *antidiscriminatorio*, di uguaglianza formale e sostanziale senza distinzioni di «sesso» e di «religioni» (art. 3 rispettivamente comma 1 e comma 2 Cost.); 3) di *separazione* dell'ordine religioso dall'ordine civile, del suo carattere originario, quindi del principio di *non ingerenza* reciproca (art. 7, primo comma Cost.); 4) di *libertà religiosa istituzionale (o delle Chiese)*, ovvero il principio antidiscriminatorio di uguale libertà di tutte le confessioni religiose (art. 8, primo comma Cost.); 5) di *libertà religiosa individuale* (art. 19 Cost.); 6) del diritto di difesa/al contraddittorio, in senso più generico *diritto ad un equo processo* (art. 24 Cost.); 7) dell'inderogabilità del *giudice naturale precostituito* per legge (art. 25, primo comma Cost.); 8) della giustizia amministrata «in nome del popolo» (art. 101, primo comma Cost.); 9) dell'unicità della giurisdizione italiana (art. 102, primo comma Cost.); 10) del divieto di istituire «giudici speciali» (art. 102, secondo comma Cost.);⁶³

11) la crescente divaricazione tra il modello matrimoniale civilistico e il modello matrimoniale canonistico. Mentre in origine (1865) il matrimonio civile si distingueva dal matrimonio canonico solo perché privo del carattere sacramentale, nel 1970, con l'introduzione del divorzio (L. 898/1970), il matrimonio civile abbandona anche il dogma dell'indissolubilità conservando tuttavia il carattere della stabilità; oggi, in seguito alle riforme del divorzio c.d. 'facile' (L. 162/2014) e del divorzio c.d. 'breve' (L. 55/2015) del biennio 2014-2015 sembra a rischio perfino la stabilità del matrimonio civile;⁶⁴ infine, nel 2016, l'approvazione della L. 76/2016, c.d. legge Cirinnà, estende alle unioni *same sex* le norme riguardanti i coniugi (art. 1, c. 20, l. 76/2016) superando, da un lato, il matrimonio come modello esclusivo della coniugalità e, dall'altro, il paradigma dell'eterosessualità

⁶³ Non a caso si tratta dei principi costituzionali rispetto ai quali, nel corso degli anni Settanta, la giurisprudenza ha esaminato e talvolta riconsiderato la legittimità costituzionale della normativa matrimoniale concordataria. Cfr., *supra*, §3 e in particolare § 3.2.

⁶⁴ La crisi del principio della perpetuità e della stessa stabilità matrimoniale è ora ufficializzata nella sentenza 11504 della Corte di Cassazione che proclama definitivamente superata la concezione «del matrimonio inteso come 'sistemazione definitiva'», cfr. *infra*, nt. 83.

all'interno del più vasto insieme delle relazioni affettive giuridicamente riconosciute.

III) l'internazionalizzazione e l'uropeizzazione dei principi di ordine pubblico matrimoniale interno sono stati e tuttora sono anch'essi un moltiplicatore del processo di secolarizzazione dell'ordine pubblico matrimoniale e familiare interno esprimendo un'incidenza sostanziale all'interno del diritto matrimoniale/familiare italiano a dispetto dell'incompetenza formale dell'Unione europea in questo campo. L'affermarsi di questo *trend* si deve principalmente all'efficacia della c.d. 'dottrina laica dei diritti umani', cioè alla crescente sensibilità per i c.d. «nuovi diritti»⁶⁵ repertoriati delle c.d. Carte internazionali dei diritti (Cedu, Carta dei diritti fondamentali dell'Unione europea) e resi effettivi: *a*) in virtù dell'impegno costituzionale verso gli obblighi internazionali e comunitari (art. 117, comma primo, Cost.);⁶⁶ *b*) per l'apertura al sistema sovranazionale di protezione dei diritti umani operata dall'art. 2 Cost. (c.d. *principio umanista*) rafforzata dall'art. 10 Cost. (c.d. *principio internazionalista*) e art. 11 Cost. (c.d. *principio pacifista*), sia pure, questi ultimi meno rilevanti per il diritto matrimoniale e familiare;⁶⁷ *c*) per la correlata e crescente influenza della giurisprudenza delle Corti internazionali dei diritti nell'effettività dell'esperienza giuridica nazionale (Corte europea dei diritti dell'uomo di Strasburgo e la Corte di Giustizia del Lussemburgo);⁶⁸ *d*) in quanto parametri interposti di legittimità costituzionale (C. cost., 24 ottobre 2007, nn. 348-349);⁶⁹ *e*) infine per le contaminazioni operate dal diritto straniero nel diritto nazionale tramite i meccanismi del diritto internaziona-

⁶⁵ M. CARTABIA, *I «nuovi» diritti*, in L. DE GREGORIO (a cura di), *Le confessioni religiose nel diritto dell'Unione europea*, il Mulino, Bologna 2012, pp. 95-117. A. BARBERA, «Nuovi diritti»: attenzione ai confini, in L. CALIFANO (a cura di), *Corte costituzionale e diritti fondamentali*, Giappichelli, Torino 2004, pp. 41-51.

⁶⁶ Per completezza va ricordato che la norma dell'art. 117 Cost. it. generalmente si ricollega anche alla disciplina costituzionale di ratifica dei Trattati internazionali di cui agli art. 81 e 87 Cost. it.

⁶⁷ D. TEGA, *La CEDU nella giurisprudenza della Corte costituzionale*, «Quaderni costituzionali», (2) 2007, pp. 431-444. Sia consentito rinviare anche a G. FATTORI, *Diritto nazionale e supernazionale. Le prospettive ecclesiasticistiche sul processo giuridico di costruzione europea*, «Studi urbinati», (3-4) 2013, pp. 190-236.

⁶⁸ R. MAZZOLA (a cura di), *Diritto e religione. Rapporto sulla giurisprudenza della Corte europea dei diritti dell'uomo in materia di libertà religiosa*, il Mulino, Bologna 2012 e qui, in particolare, IDEM, *La dottrina e i giudici di Strasburgo. Dialogo, comparazione e comprensione* (pp. 9-23) e M. VENTURA, *La virtù della giurisdizione europea sui diritti religiosi* (pp. 293-362); D. TEGA, *La Carta dei Diritti di Nizza nella giurisprudenza della Corte costituzionale italiana*, in L. CALIFANO (a cura di), *Corte costituzionale e diritti fondamentali*, Giappichelli, Torino 2004, pp. 123-144, M. OLIVETTI, T. GROPPI (a cura di), *La giustizia costituzionale in Europa*, Giuffrè, Milano 2003.

⁶⁹ E. LAMARQUE, *Gli effetti delle sentenze della Corte europea secondo la Corte costituzionale italiana*, in M. FRAGOLA, *La cooperazione fra Corti in Europa nella tutela dei diritti dell'uomo*, ESI, Napoli 2012, pp. 77-97.

le privato.⁷⁰ L'europeizzazione del diritto matrimoniale domestico avviene in assenza di una formale attribuzione di competenze all'Unione europea in questo campo ed è stata per questo rappresentata dalla dottrina in termini di «incompetenza formale/incidenza sostanziale» del diritto comunitario/sovranazionale;⁷¹

iv) l'elaborazione della giurisprudenza costituzionale (soprattutto nella fase post-costituzionale 1956-1982) e l'elaborazione della giurisprudenza di legittimità (prevalentemente nella fase neoconcordataria, dal 1984 ai giorni nostri). È emblematica, a questo proposito, la portata ostativa assegnata alla convivenza triennale in materia di delibazione con cui, a torto o a ragione, la Cassazione ha di fatto ignorato ogni specificità del diritto matrimoniale canonico, e specialmente la più significativa, cioè l'imprescrittibilità dell'*actio nullitatis* nelle controversie riguardanti lo stato personale (cann. 1643-1644 CIC);

v) la progressiva 'antropologizzazione' delle fattispecie di nullità matrimoniale canonica in rapporto alla 'formalizzazione' della disciplina civile delle nullità matrimoniali. Di fronte alla crisi matrimoniale, ordinamento canonico e ordinamento civile reagiscono molto diversamente. L'ordinamento canonico mantiene rigido il principio di indissolubilità, ma si avvicina alla realtà del matrimonio attribuendo rilevanza giuridica ai profili psico-antropologici della relazione coniugale (è il *personalismo conciliare*).⁷² Ne sono un esempio, sulle basi poste dalla 'svolta antropologica' del Concilio Vaticano II e della giurisprudenza rotale postconciliare,⁷³ la codificazione delle fattispecie di nullità a rilevanza psicologica (can. 1095 CIC) e una più generale riformulazione in chiave antropologica delle invalidità per difetto o vizio del consenso. All'opposto, l'ordinamento italiano abbandona il principio di indissolubilità. Il matrimonio diventa nel tempo sempre più facile da sciogliere e corrispondentemente si irrigidisce la tipizzazione delle nullità matrimonia-

⁷⁰ Con un riferimento specifico all'evoluzione del diritto familiare interno rispetto al riconoscimento giuridico delle unioni omosessuali, cfr. L. SCAFFIDI RUNCHELLA, *Il riconoscimento delle unioni same-sex nel diritto internazionale privato italiano*, Jovene, Napoli 2012. Si veda anche G. PUMA, *Il diniego di trascrizione degli atti di matrimonio omosessuale celebrato all'estero alla luce della Convenzione europea dei diritti dell'Uomo*, «Dpce», 2 (2016), pp. 395-428.

⁷¹ V. MARANO, *Le unioni di fatto secondo Bruxelles. Linee di tendenza e alcuni nodi irrisolti in alcuni recenti sviluppi dell'ordinamento comunitario*, in G. DALLA TORRE, C. GULLO, G. BONI, *Veritas non auctoritas facit legem. Studi di diritto matrimoniale in onore di Piero Antonio Bonnet*, LEV, Citta del Vaticano, pp. 331-346; IDEM, *Matrimonio e famiglia. Limiti di competenza e profili di rilevanza dell'ordinamento comunitario*, in L. DE GREGORIO (a cura di), *op. cit.*, pp. 189-203.

⁷² O. FUMAGALLI CARULLI, *Intelletto e volontà nel consenso matrimoniale in diritto canonico*, Vita&Pensiero, Milano 1974 e IDEM, *Il matrimonio canonico dopo il Concilio*, Giuffrè, Milano 1978.

⁷³ Sia consentito rinviare a G. FATTORI, *Scienze e diritto nella giustizia della Chiesa. Le scienze umane moderne nella giurisprudenza rotale postconciliare*, Vita&Pensiero, Milano 2011.

li. Le opposte traiettorie del diritto canonico e del diritto civile rispetto alla crisi matrimoniale rendono sempre più complicata la riconducibilità delle fattispecie canoniche della nullità matrimoniali alle fattispecie civilistiche dell'invalidità matrimoniale/consensuale e dunque, in ultima analisi, il loro riconoscimento agli effetti civili.⁷⁴

Rimane tuttavia da capire se il sistema matrimoniale concordatario sia davvero al capolinea e soprattutto se, quando e quanto concretamente in positivo o in negativo influirà sulle sorti del sistema matrimoniale concordatario la riforma del processo matrimoniale canonico avviata con la Lettera apostolica in forma di Motu proprio *Mitis iudex* dell'8 settembre 2015 e correlato Sussidio applicativo del 3 febbraio 2016.

Il sistema matrimoniale concordatario, e la delibazione in particolare, potrebbero trarne vantaggio se la contrazione dei tempi del nuovo processo matrimoniale canonico per effetto dell'abrogazione della doppia conforme⁷⁵ e più in generale del *processus brevior*⁷⁶ dovessero renderla maggiormente competitiva rispetto ai tempi della causa civile di separazione e divorzio. Tuttavia non mancano studiosi che fanno rilevare come invece nel procedimento canonico riformato di nullità matrimoniale potrebbero presentarsi criticità proprio in relazione al connesso riconoscimento in Italia della pronuncia canonica.⁷⁷

⁷⁴ Cfr. A. BETTETINI, *La secolarizzazione del matrimonio nell'esperienza giuridica contemporanea*, Cedam, Padova 1996.

⁷⁵ Cfr. la novella del can. 1679 CIC in combinato disposto con i cann. 1630-1633 CIC sui termini per proporre appello. Cfr. M. J. ARROBA CONDE, C. IZZI, *Pastorale giudiziaria e prassi processuale nelle cause di nullità matrimoniale*, San Paolo, Milano 2017; J. LLOBELL, *Alcune questioni comuni a tre processi per la dichiarazione della nullità del matrimonio previsti dal m.p. Mitis iudex*, «Ius Ecclesiae», 28 (2016), pp. 13-37; P. MONETA, *La dinamica processuale nel m.p. Mitis iudex*, «Ius Ecclesiae», 28 (2016), pp. 39-61.

⁷⁶ Cfr. M. DEL POZZO, *Il processo matrimoniale più breve davanti al Vescovo*, ESC, Roma 2016.

⁷⁷ G. BONI, *L'efficacia civile in Italia delle sentenze canoniche di nullità matrimoniale dopo il Motu Proprio Mitis iudex (parte prima)*, «Stato, Chiese e pluralismo confessionale», 6 febbraio 2017, pp. 1-112 e, dell'Autrice, nella stessa «Rivista», la *parte seconda*, 13 febbraio 2017, pp. 1-68; L. LACROCE, *Il riconoscimento in Italia delle sentenze ecclesiastiche di nullità matrimoniale dopo la riforma del processo matrimoniale canonico introdotta da M.P.* «Mitis iudex Dominus Iesus», «Ephemerides iuris canonici», 2 (2016), pp. 521-548; N. COLAIANNI, *Il giusto processo di delibazione e le 'nuove' sentenze ecclesiastiche di nullità matrimoniale*, «Stato, Chiese e pluralismo confessionale», 21 dicembre 2015, pp. 1-29. Attualmente, poi, in seguito a due interpellanze urgenti dell'On. Renato Brunetta (Forza Italia), una del 28 febbraio 2017 (interpellanza urgente, n. 2-01685 del 28 febbraio 2017), l'altra del 19 aprile 2017 (interpellanza urgente n. 2-01765, in Atti parlamentari, Camera dei Deputati, Allegato B ai resoconti, seduta del 19 aprile 2017, p. 46688), si trova all'attenzione del Parlamento e del Governo italiano «un decreto non pubblicato, ma soltanto affisso alla bacheca della Rota Romana, organo della Santa Sede» con cui nel dicembre 2015 «il Decano Pinto ha stabilito che 'la nomina degli avvocati è riservata al Decano, che può confermare, eventualmente, come patrono d'ufficio, l'avvocato che la parte ebbe nei gradi inferiori'» (il Decreto del Decano ha interpretato così il Rescritto papa-

7. RESPONSABILITÀ E VIRTÙ DELLE CORTI SUPERIORI NELLA CRISI DEL MATRIMONIO CONCORDATARIO

A settant'anni dalla Costituzione e a più di trenta dal nuovo Concordato l'evoluzione del sistema matrimoniale concordatario appare per gran parte determinata dalla creazione normativa della giurisprudenza. La nomopoiesi delle Corti superiori si è realizzata in due fasi. In una prima fase, che va dalla Costituzione alla revisione del Concordato del 1984, si è trattato di *riscrivere*

le 'L'entrata in vigore' del 7 dicembre 2015: «La Rota Romana giudichi le cause secondo la gratuità evangelica, cioè con patrocinio *ex officio*», «AAS», 108 (2016), pp. 5-6). Secondo l'interpellante On. Brunetta «il Decreto, abrogando di fatto il diritto ad avere un avvocato di fiducia» quale «parte ineludibile del diritto di difesa, tutelato da norme costituzionali ai sensi dell'art. 24 della nostra Costituzione» e sovranazionali come l'articolo 6 della Convenzione europea dei diritti dell'uomo avrebbe reso «in via generale non più delibabili le sentenze canoniche dichiarative la nullità del matrimonio concordatario per violazione dell'articolo 8, n. 2, lettera b) dell'Accordo di Villa Madama» (interpellanza urgente n. 2-01765, in Atti parlamentari, Camera Dei Deputati, Allegato B ai resoconti, seduta del 19 aprile 2017, p. 46688) quando, al contrario, in via generale il Concordato impegna lo Stato italiano a riconoscere le nullità matrimoniali canoniche purché nel procedimento davanti ai tribunali ecclesiastici sia «assicurato il diritto di agire e resistere in giudizio in modo non difforme dai principi fondamentali dell'ordinamento italiano». Fonti giornalistiche (il riferimento è ad un articolo di Andrea Tornielli in «La Stampa» del 9 marzo 2017) riferivano che nel periodo intercorrente tra la prima e la seconda interpellanza: a) con una lettera del Segretario di Stato, Cardinale Pietro Parolin, era stata portata a conoscenza del Decano della Rota la volontà del Santo Padre che fosse «rispettato il diritto di ogni fedele di scegliere liberamente il proprio avvocato» (cfr. cann. 1481 §1 e 1139 §1 CIC.) e che fosse modificata «la prassi attuale» (Lettera del 18 febbraio 2017, prot. n. 341.735) b) in data 7 marzo 2017 un Decreto del Supremo Tribunale della Segnatura Apostolica aveva «di fatto» annullato il Decreto del Decano (Resoconto stenografico della seduta n. 757 di venerdì 10 marzo 2017 dell'Assemblea della Camera dei deputati contenente la risposta all'interpellanza del Sottosegretario alla Giustizia On. Gennaro Migliore). Il 10 marzo 2017, rispondendo alla prima delle due interpellanze, il Sottosegretario alla Giustizia, On. Gennaro Migliore affermava che «il decreto del Decano [...] è di recente introduzione e evidentemente, se ritirato, non troverà nella nostra giurisprudenza probabilmente nessun effetto concreto» (*ibidem*). Il 19 aprile 2017, con una seconda interpellanza, il Governo italiano è stato informato che in data 28 marzo 2017 «appariva una 'ordinanza', non pubblicata da alcun organo ufficiale della Santa Sede, né consultabile» che, a giudizio dell'interpellante, pur modificando «parzialmente [...] quanto stabilito» tuttavia «legittimerebbe ancora [...] la totale discrezionalità del Decano in materia di difesa delle parti» (in proposito, infatti, l'interpellante afferma: «per quanto consta [...], pur accennando al diritto di difesa di fiducia, lo si gravava delle spese processuali rispetto al patrocinio di ufficio comunque concesso dall'organo giudicante anche agli abbienti, ma si concludeva, [...], con le seguenti parole: "*norma utcumque servata de supremae animarum salutis consilio*"»). Ad avviso dell'interpellante sarebbe dunque «improrogabile richiedere una volta per tutte la comunicazione da parte della Santa Sede delle norme generali e astratte legittimamente pubblicate e con le quali è tutelato, sempre in via generale ed astratta, il rispetto del Concordato, ovvero né è provata la sua violazione» (Atti parlamentari, Camera Dei Deputati, Allegato B ai resoconti, seduta del 19 aprile 2017, p. 46689).

le regole del matrimonio concordatario. In una seconda fase, che da Villa Madama arriva ai giorni nostri, è stato indispensabile *scriverle*. Nella prima fase, l'azione creativa delle Corti superiori si è resa necessaria per la radicalità del cambio di paradigma costituzionale. Così, dalla Costituzione agli Accordi di revisione del Concordato lateranense, la giurisprudenza, prevalentemente ma non soltanto costituzionale, ha riscritto il sistema matrimoniale concordatario armonizzandolo al nuovo quadro costituzionale e anticipando la revisione neoconcordataria. Questo sistema, che in origine si sosteneva sulla subalternità/obbedienza dell'ordinamento civile alle decisioni delle autorità ecclesiastiche – il ministro di culto al momento di costituire il vincolo, il giudice canonico nel momento dell'invalidità – è stato ricodificato introducendo un principio di comparazione/compatibilità tra ordinamenti e inducendo una competizione tra giurisdizioni.

Nella seconda fase, l'azione normativa della Giurisprudenza ha supplito ai margini di indeterminatezza della legislazione neoconcordataria. Dagli Accordi di Villa Madama ai giorni nostri, l'azione normativa della giurisprudenza, non esclusivamente ma quasi soltanto di legittimità, è intervenuta ad integrazione di un Accordo-quadro che se da un lato riproponeva l'istituto del matrimonio concordatario mantenendolo in vita, dall'altro si limitava a tratteggiarlo per principi. In questa fase si è perfezionato il passaggio da un sistema di diritto positivo, e principalmente costituzionale o 'costituzionalizzato', ad un sistema di diritto giurisprudenziale sull'esempio dell'esperienza di *common law* dei Paesi di tradizione anglosassone.

Oggi, al termine di questo processo, del matrimonio concordatario resta ben poco. Poco della trascrizione, i cui effetti civili si interrompono con il divorzio, cioè sempre più spesso e sempre prima. Ancora meno della delibazione che il parametro della convivenza triennale sembra condannare alla residualità. Quasi niente, se si pensa che la riforma del diritto internazionale privato (L. 218/1995) ha capovolto a vantaggio delle sentenze straniere il privilegio dell'efficacia civile automatica sottratto alle sentenze ecclesiastiche.⁷⁸

Nel disimpegno del Legislatore, è difficile dire se il sistema matrimoniale concordatario sia sopravvissuto fino ad oggi grazie o nonostante la giurisprudenza. Questione di punti di vista.

Da un punto di vista, grazie alla giurisprudenza, il matrimonio è sopravvissuto, bene o male, attraverso tre differenti fasi della storia costituzionale italiana: il confessionismo fascista precostituzionale, la laicità costituzionale repubblicana, il pluralismo multiconfessionale neoconcordatario. Nel corso di questa transizione la giurisprudenza ha infatti difeso la legittimità del sistema matrimoniale concordatario conformandolo al nuovo quadro costitu-

⁷⁸ Cfr. artt. 2, 64, 67 e 73, L. 31 maggio 1995, n. 218.

zionale e ne ha garantito finché ha potuto il funzionamento assicurando in qualche modo non la delibazione ma almeno la delibabilità di tutte le principali fattispecie di nullità matrimoniale canonica.

Da un diverso punto di vista il matrimonio concordatario sopravvive invece nonostante la giurisprudenza, la cui azione ha contribuito a indebolirne, dall'interno, gli automatismi, e dall'esterno, i presupposti.

Come giudicare, allora, il ruolo normativo svolta dalle Corti superiori rispetto al sistema matrimoniale concordatario? Si è trattato di un ruolo fisiologico assunto dalla giurisprudenza a fronte di un patologico immobilismo parlamentare? Oppure di una patologia della giurisprudenza che si è impropriamente incaricata di sostituire e talvolta contraddire il legislatore cioè, in altre parole, di un macroscopico caso di dilemma contro-maggioritario?

Nessuna delle due tesi è priva di fondamento. Tuttavia alcuni degli argomenti più significativi sembrano militare a favore della tesi che riconduce la centralità della giurisprudenza nella materia matrimoniale concordataria più al cortocircuito legislativo che all'indebito protagonismo giudiziale.

In primo luogo, prima di eccepire l'azione contro-maggioritaria delle Corti, bisognerebbe infatti ricordare che il processo democratico, in cui il principio maggioritario si realizza, non termina con la produzione legislativa, ma include le decisioni degli organi giurisdizionali.

In secondo luogo, la 'patologia' dell'immobilismo parlamentare italiano è diventata una fisiologia degli ultimi decenni della storia ordinamentale repubblicana. Si tratta di un fenomeno ormai non più circoscritto alle materie c.d. 'eticamente sensibili', ma in piena espansione e già esteso a molti altri settori dell'ordinamento. Nelle materie 'eticamente sensibili', l'evoluzione del costume e della morale matrimoniale/familiare e gli sviluppi del biodiritto europeo lo hanno spesso reso indifendibile accentuandone le responsabilità in ordine al disallineamento tra ordinamento nazionale e standard europei. In questa prospettiva, il rapporto tra immobilismo parlamentare e giurisprudenza creativa è di causa a effetto.

Altre ragioni, infine, portano a pensare che il ruolo normativo della giurisprudenza, soprattutto di legittimità, benché talvolta discutibile, possa essere stato addirittura opportuno, se non necessario: non solo e non tanto per aver supplito all'inerzia del Legislatore nazionale, quanto perché le Corti sono spesso state le sole a consentire l'aggiornamento del sistema matrimoniale concordatario scongiurando una più profonda frattura tra comune sentire e sentire giuridico. In tal senso, è emblematico l'orientamento della Corte Suprema in tema di prolungata convivenza che se da un lato solleva più di una perplessità sul piano della conformità al principio concordatario del rispetto della specificità del diritto canonico,⁷⁹ dall'altro potrebbe evitare

⁷⁹ Vedi *supra* § 5.1, n. 5 e § 6.

che la delibazione sia utilizzata (e percepita) come meramente strumentale a fini economici.⁸⁰

8. CONCLUSIONI. L'EQUITÀ, OGGI,
DEL SISTEMA MATRIMONIALE CONCORDATARIO
E UNA PROPOSTA DE IURE CONDENDO

Il sistema matrimoniale concordatario sembra implodere per l'inefficienza dei meccanismi di trascrizione e delibazione che ne garantivano il funzionamento. Prima che diventi davvero del tutto «inutile»,⁸¹ appare evidente, in linea generale, l'opportunità/esigenza di riformarlo mettendo mano alla normativa concordataria in senso proprio o almeno alle norme di attuazione della Legge matrimoniale n. 847/1929.

Tra l'istituto della trascrizione e la procedura di delibazione, quest'ultima è sembrata senza dubbio la più in difficoltà e anzi appare oggi quasi alla paralisi: sia, in generale, perché la delibazione richiede un bilanciamento tra specificità canonica e ordine pubblico matrimoniale italiano che troppo spesso si dimostra impraticabile a causa della quasi completa emancipazione del matrimonio civile dal matrimonio canonico⁸² sia, in particolare, a causa della valenza ostativa all'efficacia civile della nullità canonica attribuita alla convivenza triennale in quanto principio di ordine pubblico matrimoniale.

Tuttavia, se troppo a lungo la delibazione è potuta apparire iniqua e finalizzata a neutralizzare le disposizioni patrimoniali di separazione o divorzio a danno del coniuge economicamente debole, oggi, soprattutto in seguito alla giurisprudenza in tema di prolungata convivenza, sarebbe invece necessario esaltare l'equità della delibazione rispetto ai 'concorrenti' giudizi di separazione e divorzio proprio sotto il profilo economico. Oggi, infatti, gli esiti economici, diretti o correlati, della delibazione risultano più proporzionati del vitalizio divorzile tanto rispetto alla durata intratriennale delle relazioni a cui è ancora applicabile la disciplina della delibazione, quanto rispetto ad un ormai generalizzato e analogo apporto economico di entrambi i coniugi alla vita familiare.⁸³ Ciò vale sia per le statuizioni economiche provvisorie

⁸⁰ Dal 1997, grazie a Cass., 18 aprile 1997, n. 3345, «Dir. eccl.», II, 1997, p. 296, la delibazione della sentenza ecclesiastica di nullità matrimoniale non travolge più la sentenza di divorzio. Tuttavia, le disposizioni patrimoniali intraconiugali a tutela del coniuge debole della causa civile di separazione e divorzio vengono ancora 'travolte' fino al momento del passaggio in giudicato della pronuncia di divorzio.

⁸¹ Cfr. R. BOTTA, *L'inutile Concordato*, «Giur.it.», I, 1988, p. 209.

⁸² A. ZANOTTI, *Il matrimonio canonico nell'età della tecnica*, op. et ult. loc. cit.

⁸³ Della sproporzione tra assegno divorzile, capacità reddituali dei coniugi e durata del matrimonio civile e/o ad effetti civili dimostra di essere consapevole, oggi, anche la giurisprudenza italiana. Nelle stesse ore in cui vengono licenziate le bozze di questo articolo la sentenza 11504 della Corte di Cassazione – che come osserva Gian Ettore Gassani, presidente

del giudizio di delibazione, sia soprattutto per le disposizioni patrimoniali intraconiugali del successivo procedimento ordinario (somme periodiche per 3 anni/congrua indennità corrispondente al mantenimento per 3 anni ai sensi della disciplina del matrimonio putativo artt. 128-129 *bis* c.c.).

Quanto alla trascrizione, la sua attuale inefficienza come meccanismo di collegamento tra ordinamento canonico e ordinamento civile è il riflesso dell'efficienza dell'istituto divorzile, cioè il tendenziale incremento del numero dei divorzi, e dell'aumento dei matrimoni puramente civili⁸⁴ a discapito dei matrimoni concordatari. La crescita delle pronunce di cessazione degli effetti civili del matrimonio concordatario, oggi anche per effetto delle riforme del divorzio 'breve'⁸⁵ e 'facile',⁸⁶ incide direttamente sull'efficienza della trascrizione moltiplicando il numero delle persone coniugate canonicamente e libere civilmente e gli stati canonicamente irregolari dei divorziati risposati. L'inefficienza, *rectius* l'impotenza della trascrizione si deve poi indirettamente anche alla crescita del numero dei matrimoni civili e al corrispondente calo di quelli concordatari che determinano la progressiva residualità dell'istituto.

dell'associazione avvocati matrimonialisti, riconosce e registra «un mutamento culturale» – stabilisce che «la concezione patrimonialistica del matrimonio inteso come 'sistemazione definitiva'» è stata superata perché a quasi cinquant'anni dalla legge sul divorzio «il divorzio è stato assorbito dal costume sociale»; che sposarsi è «un atto di libertà e autoresponsabilità» vissuto come «luogo degli affetti e di effettiva comunione di vita»; e che, in ultima analisi, «il divorzio non estingue soltanto il rapporto personale ma anche quello «economico-patrimoniale». Ne discende che l'assegno divorzile non deve più essere parametrato al tenore di vita familiare, ma all'autosufficienza economica del coniuge, quest'ultima da accertare in relazione 1) al «possesso di redditi di qualsiasi specie»; b) al «possesso di cespiti patrimoniali mobiliari e immobiliari»; c) alla «capacità» e alle «possibilità effettive di lavoro personale, in relazione alla salute, all'età, al sesso e al mercato del lavoro indipendente o autonomo», d) alla «stabile disponibilità di una casa di abitazione», cfr. M. IOSSA, *Divorzio, escluso il criterio del tenore di vita*, «Corriere della Sera», giovedì 11 maggio 2017», p. 5 e qui anche l'intervista a Gian Ettore Gassani. Dalle pagine di «Repubblica» Chiara Saraceno ricorda tuttavia come il matrimonio resti «basato su aspettative di solidarietà e di mutuo riconoscimento» (C. SARACENO, *Il più debole a rischio*, «la Repubblica», giovedì 11 maggio 2017, p. 1 e p. 48. In tal senso, all'indomani della sentenza, si sottolinea come la Cassazione faccia riferimento all'ex meno «ricco» e che dunque «l'abolizione del principio di solidarietà postmatrimoniale» potrebbe riguardare soltanto le coppie «dalle condizioni economiche medie, elevate, se non elevatissime» (G. GUASTELLA, *Divorzio, i dubbi degli avvocati*, «Sfavorito il coniuge più debole», «Corriere della Sera», venerdì 12 maggio 2017, p. 19. Ecco perché Cesare Rimini, sempre dalle colonne del Corriere della Sera, osservando come la pronuncia parli di «indebita prospettiva [...] di ultrattività del vincolo matrimoniale» torni ad affermare l'importanza di una legge che introduca i c.d. 'patti prematrimoniali' (C. RIMINI, *Perché sarebbe importante stringere patti prima del «sì»*, «Corriere della Sera», 12 maggio 2017, p. 19. Va anche segnalato come il tendenziale equilibrio tra i rispettivi apporti economici dei coniugi ai bisogni della famiglia raggiunto in decenni di sviluppo economico e civile è nuovamente a rischio per effetto della crisi economica e specificamente occupazionale degli ultimi anni.

⁸⁴ Cfr. dati ISTAT 2015 disponibili su www.istat.it/it/archivio/192509.

⁸⁵ L. 10 novembre 2014, n. 162.

⁸⁶ L. 6 maggio 2015, n. 55.

Tuttavia, in attesa di riforme più incisive, ma più complicate da negoziare tra 'Alte Parti', la Chiesa potrebbe intervenire unilateralmente tramite il proprio diritto vigente, riconsiderando il rapporto tra ordine pubblico matrimoniale canonico e ordine pubblico matrimoniale civile e salvare quantomeno la coerenza formale del sistema matrimoniale concordatario.

Tenuto anche conto dello spirito per così dire 'sostanzialista' della riforma processuale canonica del *Mitis iudex*, l'ordinamento canonico dovrebbe riflettere sull'opportunità di guardare al divorzio civile non con la diffidenza per ciò che l'istituto storicamente rappresenta, ma per la reale crisi coniugale che esso rivela e per la possibile rilevanza dei connessi profili psico-antropologici in relazione alle fattispecie canoniche dell'invalidità matrimoniale. In questa prospettiva e come espansione della norma di cui alla novella del can. 1674, §1 del CIC, l'ordinamento canonico potrebbe considerare il divorzio, o meglio, la pronuncia civile di cessazione degli effetti civili del matrimonio concordatario, come il presupposto per un'eventuale azione di nullità canonica promossa d'ufficio dal promotore di giustizia a tutela della verità giuridica e sacramentale del vincolo. Almeno nei casi in cui il giudizio civile evidenziasse limiti relazionali così importanti da poter essere considerati "strutturali" e riconducibili al momento costitutivo e ad un qualche vizio del matrimonio-atto. Questa soluzione presenterebbe alcuni innegabili vantaggi: in primo luogo quello di ristabilire la conformità tra stato personale canonico e stato personale civile nei casi in cui anche il giudice canonico riscontrasse elementi di nullità; di prevenire così la costituzione di unioni canonicamente irregolari; di implementare la norma in tema di nullità 'manifesta' di cui alla novella del can. 1683 n. 2 del Codice canonico per effetto dell'art. 5 *Mitis iudex*, quando le risultanze della causa civile facessero rilevare una crisi coniugale particolarmente profonda e significativa in rapporto ai suoi stessi presupposti, come ad esempio in tutti o quasi tutti i matrimoni di breve o brevissima durata (c.d. 'matrimoni lampo'); di ridare slancio alla giustizia ecclesiastica nel suo insieme e ai rapporti interordinamentali nel loro complesso valorizzando l'indipendenza dell'ordine canonico e così la specificità del matrimonio-sacramento.

Davanti al fallimento civile della relazione coniugale, l'accertamento della validità del vincolo religioso avviato in autonomia dalla giustizia ecclesiastica anziché indotto dall'azione di parte, non avrebbe infatti il significato di una 'delibazione al contrario' della sentenza italiana nell'ordine della Chiesa, ma invece esprimerebbe l'autotutela del diritto canonico di fronte a possibili indizi/sintomi di invalidità/inautenticità del matrimonio-sacramento indipendentemente dall'ordinamento in cui questi si rivelano e la responsabilità della Chiesa cattolica verso il fine ultimo della *salus animarum*.

ANALISI DEGLI ASPETTI RILEVANTI
DELLA NORMATIVA CANONICA
SUL MUTAMENTO DI STATO DI PARROCCHIE
ED EDIFICI SACRI (CANN. 515 §2 E 1222 §2):
RIFLESSIONI E PROPOSTE

GIOVANNI PARISE

ABSTRACT: In questo articolo vengono approfondite le disposizioni canoniche in materia di soppressione, unione e modifica di parrocchie (can. 515 §2) e di riduzione ad uso profano non sordido di edifici sacri (can. 1222 §2), valutando se quanto attualmente prescritto dalle norme sia sufficiente a garantire i beni che la legislazione deve tutelare ed offrendo spunti per eventuali sviluppi in modo che vi sia una garanzia più piena e reale dei diritti dei fedeli amministrati, evitando in loro ogni possibile sospetto di un agire arbitrario da parte della pubblica amministrazione.

PAROLE CHIAVE: Soppressione di parrocchia, chiusura di edificio sacro, riduzione ad uso profano non indecoroso di un edificio sacro, contenzioso amministrativo, giurisprudenza del Supremo Tribunale della Segnatura Apostolica.

SOMMARIO: 1. Le cautele previste dai cann. 515 § 2 e 1222 §2 sono sufficienti? – 2. I «diritti dei terzi» e «l'intenzione degli offerenti», di cui al can. 1222 §2. – 3. L'equiparazione giurisprudenziale della fattispecie di chiusura di un edificio sacro al culto (can. 1212) a quella di riduzione ad uso profano non indecoroso dello stesso (can. 1222). – 4. Come intendere rettamente l'audizione del consiglio presbiterale prescritta *ad validitatem* dai cann. 515 §2 e 1222 §2? – 5. Causa giusta e causa grave: due concetti indefiniti precisabili attraverso la via giurisprudenziale? – 6. Congrua

ABSTRACT: This article analyzes the canonical dispositions concerning the suppression, union, and modification of parishes (can. 515 § 2) and the relegation to profane but not sordid use of sacred buildings (can. 1222 § 2), evaluating whether what is currently prescribed by the norms is sufficient to guarantee the goods that the legislation is meant to safeguard. Moreover, it offers starting points for possible future developments so that there can be a fuller and truer guarantee of the rights of the faithful who are administered, so as to avoid any possible suspicion on their part of arbitrariness in the public administration's operation.

KEYWORDS: Suppression of a parish, closing of a sacred building, relegation to profane but not sordid use of a sacred building, contentious-administrative, jurisprudence of the Supreme Tribunal of the Apostolic Signatura.

discrezionalità nell'esercizio della potestà amministrativa in materia. – 7. Come viene inteso dalla giurisprudenza e dalla dottrina il detrimento che può provenire ai fedeli per le fattispecie in studio.

NELLE seguenti pagine si vorrebbe offrire una lettura approfondita delle vigenti disposizioni canoniche in materia di soppressione, unione e modifica di parrocchie (can. 515 §2) e di riduzione ad uso profano non sordido di edifici sacri (can. 1222 §2), anche alla luce della giurisprudenza del Supremo Tribunale della Segnatura Apostolica, la quale deve svolgere sempre più un ruolo cardine sia di funzione ermeneutica per l'interpretazione e l'applicazione della norma, sia di indirizzo guida all'agire della pubblica amministrazione.

1. LE CAUTELE PREVISTE DAI CANN. 515 § 2 E 1222 §2
SONO SUFFICIENTI?

Una questione su cui la dottrina si sofferma parlando di prassi amministrative informate al buon governo anche circa le materie oggetto di questo articolo è quella dell'opportunità e dell'importanza, alla luce degli insegnamenti del Concilio Vaticano II, di assumere la collaborazione dei singoli fedeli nell'azione amministrativa. La mancanza di una presa di coscienza piena in questo senso, secondo Moneta è ascrivibile al fatto che non si sia ancora «pienamente compreso che essa si radica nella stessa struttura comunitaria propria della società ecclesiale e non costituisce un semplice derivato di quella matrice democratica propria degli ordinamenti statali contemporanei che risulta estranea alla costituzione della Chiesa».¹

Per le fattispecie in parola, possiamo riscontrare come l'osservazione dell'autore sia particolarmente vera. Infatti, tralasciando la questione delle cause motivate richieste, sarebbe quanto mai opportuno, in casi simili, che ci fosse, in sede decisionale, un intervento da parte di soggetti esterni all'amministrazione certamente coinvolti nella questione (come, per esempio, i fedeli di una parrocchia destinata alla soppressione o frequentanti una chiesa di cui si voglia disporre la chiusura al culto); ciononostante, il Codice si limita a prescrivere unicamente l'audizione di organi istituzionali, senza prevedere invece partecipazione alcuna da parte di soggetti terzi rispetto all'apparato amministrativo.

Infatti, il can. 515 §2 prevede come imperativa solo l'audizione del consiglio presbiterale, mentre il can. 1222 §2 aggiunge a questo anche l'aver in attenzione che il bene delle anime non patisca danno alcuno e che si abbia il

¹ P. MONETA, *La tutela dei diritti dei fedeli di fronte all'autorità amministrativa*, «Fidelium Iura», 3 (1993), p. 292.

consenso di coloro che possono vantare legittimi diritti sull'edificio in questione, senza comprendere affatto – come dimostra anche la giurisprudenza – in questo anche eventuali soggetti che possano rappresentare interessi più ampi, ascrivibili all'intera comunità e tanto meno si considera possibile l'intervento di eventuali associazioni, gruppi...

Alla luce dei ricorsi suscitatisi contro simili provvedimenti,² pertanto, ci pare lecito e doveroso chiederci se queste uniche cautele previste dall'attuale Codice nei casi in parola siano sufficienti da una parte a far sì che l'autorità, nell'atto di formare e ponderare la decisione e di emetterne il conseguente decreto, si faccia un'idea completa e oggettiva della situazione e del concreto bene comune da perseguirsi nel singolo caso, e, dall'altra, se bastino a far avvertire agli amministrati che si è garantito adeguatamente che l'azione non sia arbitraria e che, pertanto, si possa ritenere di trovarsi in presenza di un vero dispositivo costituente manifestazione del buon governo, evitando così sospetti, dubbi, malumori e favorendo, di contro, la retta comprensione e conoscenza dei motivi e delle procedure, che il Vescovo ha seguito e soppesato per arrivare ad assumere simili decisioni.

Questo, almeno in parte, scongiurerebbe l'instaurarsi di ricorsi, e, in virtù del *favor conciliationis* che governa l'attuale codificazione, pertanto, sembrerebbe assai utile prevedere – in questo senso – delle cautele più diffuse, che ben si sposerebbero con la giusta volontà del Legislatore di evitare, per quanto possibile, l'insorgere di liti nella Chiesa. Quindi, possiamo ritenere che, sotto questo profilo, la tutela dei diritti dei fedeli sia carente e, di conseguenza, si debba auspicare una rivisitazione delle normative vigenti in questione, nel senso già espresso.

Inoltre, si può individuare un altro aspetto importante collegato col precedente. La partecipazione ed il coinvolgimento preliminare dei fedeli, infatti, potrebbe tradursi altresì «in un rafforzamento degli istituti di giustizia amministrativa, proprio nella loro capacità di costituire validi strumenti di protezione dei diritti dei singoli. Tale partecipazione consente infatti di localizzare interessi generali di rilevanza comunitaria in capo a determinati soggetti, rendendoli idonei a porsi come rappresentanti e portatori di essi e, come tali, legittimati a far valere eventuali loro lesioni dinnanzi agli organi di giustizia amministrativa».³

Di contro, riconosciamo che è pressoché impossibile che il Vescovo possa ascoltare tutti i parrocchiani o tutti coloro che regolarmente partecipano alle celebrazioni in una determinata chiesa. A questi, comunque, a norma del

² Cf. anche: G. PARISE, *La giurisprudenza del Supremo Tribunale della Segnatura Apostolica in materia di soppressione, unione e modifica di parrocchie e di riduzione ad uso profano non indecoroso di edifici sacri*, EDUSC, Roma 2015.

³ P. MONETA, *La tutela dei diritti dei fedeli...*, cit., p. 294.

can. 212 §§ 2 e 3, è riconosciuta la possibilità di manifestare ai pastori le proprie necessità ed i propri desideri spirituali e, nella misura della loro scienza e competenza, hanno il diritto, e talora il dovere, di esternare ai pastori e agli altri fedeli il loro pensiero su ciò che riguarda il bene della Chiesa, nel rispetto dell'integrità della fede, dei costumi e dei pastori, e avendo in onore l'utilità comune e la dignità delle persone, senza, però, che questo comporti per il Vescovo il dovere di consultarli. Se, infatti, è impensabile che il Vescovo possa ascoltare tutti i singoli fedeli, si potrebbe comunque prevedere la consultazione di un gruppo ristretto rappresentativo, quale, per esempio, il consiglio pastorale.⁴

D'altronde, come regola di buon governo, non manca di emergere spesso nei casi in studio che i Vescovi, nell'imminenza di prendere questi tipi di decisione, si premurano di comunicare o di incontrare i consigli pastorali interessati, cercando di illustrare le motivazioni.

Non si tratta però di una consultazione: infatti, avviene a decisione già presa (almeno nella *mens* dell'autorità, se non ancora anche formalmente tramite l'emissione del decreto), comunque è una prassi di buon senso che giova a far comprendere ai fedeli la situazione e, certamente, diminuisce il sospetto che si sia agito illegittimamente e arbitrariamente, aiutando – almeno in parte – a evitare malumori, rimostranze e vertenze.

Schöch comunque rileva che non di rado, prima di udire il consiglio presbiterale, i Vescovi ascoltano il parroco o l'amministratore parrocchiale o il moderatore o il rettore della chiesa o i cappellani e altre eventuali persone che partecipano all'esercizio del ministero nella realtà in questione, nonché il vicario foraneo o il vicario episcopale della zona e, appunto, sottolinea come sia norma di opportunità si dia anche un ascolto *previo alla decisione* del consiglio pastorale parrocchiale.⁵

2. I «DIRITTI DEI TERZI» E «L'INTENZIONE DEGLI OFFERENTI», DI CUI AL CAN. 1222 §2

Il can. 1222 §2 prescrive che il Vescovo, nel procedere a decretare per gravi cause la riduzione ad uso profano non sordido di un edificio sacro, oltre alla previa necessaria audizione del consiglio presbiterale, abbia, altresì, il consenso di terzi che legittimamente e provatamente possano vantare diritti e che si rispetti l'intenzione degli offerenti. Il decreto del 21 novembre 1987, di cui al Prot. n. 17447/85 CA,⁶ chiarisce che i diritti di cui si parla qui vanno

⁴ Cf. N. SCHÖCH, *Relegation of churches to profane use (c. 1222 §2): reasons and procedure*, «The Jurist», 67 (2007), pp. 498-499.

⁵ Cf. *ivi*, pp. 497-498.

⁶ «*Iura de quibus sermo fit in canone sunt praesertim iura patrimonialia vel eis assimilata, quae magna ex parte e fundatione vel aedificatione ecclesiae exsurgunt*» (Decreto definitivo del Collegio del 21 novembre 1987, Prot. n. 17447/85 CA).

intesi in senso stretto, cioè come di natura patrimoniale o ad essa assimilabile, che, per lo più, derivano dalla fondazione o dall'edificazione della chiesa, escludendo, quindi, offerte che possono essere considerate in un certo modo "non straordinarie". Comunque, a chi asserisce di avere un simile diritto, tocca l'onere di provarlo (si veda il decreto del Congresso, datato 3 maggio 1995, Prot. n. 24388/93 CA).

Lo stesso si può dire circa il rispetto dell'intenzione degli offerenti: la giurisprudenza della Segnatura⁷ ritiene che offerte date per restaurare o conservare l'edificio sacro non costituiscano in capo agli offerenti il diritto di essere compresi fra coloro che il Vescovo deve udire per averne il consenso per poter legittimamente procedere a norma del can. 1222 §2.⁸

Invero, però, i fedeli laici sono – secondo la dottrina del Concilio Ecumenico Vaticano II recepita dall'attuale Legislazione – parte essenziale e attiva della parrocchia, potendo, così, configurarsi un loro vero interesse ed un loro reale diritto in caso di ricorsi per le fattispecie in parola. Altresì, se il considerare in senso stretto i diritti di terzi e l'intenzione degli offerenti, da una parte è regola di buon senso, perché diversamente paralizzerebbe l'esercizio della potestà amministrativa in questi casi in quanto molti potrebbero intervenire, dall'altra sembra non collimare pienamente col disposto di cui al can. 1267 §3, che prevede che: «*Le offerte fatte dai fedeli per un determinato fine non possono essere impiegate che per quel fine*».⁹

In tempi non sospetti, cioè nel 1987, quando ancora non v'era una quantità rilevante di ricorsi presso la Segnatura per le fattispecie in studio, un canonista statunitense, Myers, sottolineava come le persone che hanno contribuito al momento della costruzione di una chiesa e, in cambio, hanno avuto una targa o lapide commemorativa di ciò all'interno dello stesso edificio, non

⁷ Cf. F. DANEELS, *Soppressione, unione di parrocchie e riduzione ad uso profano della chiesa parrocchiale*, «Ius Ecclesiae», 10 (1998), p. 131, nota 48, ove cita un passo di un decreto del Congresso del 12 ottobre 1992 (non pubblicato), Prot. n. 25530/94 CA: «*non requirunt in casu consensus recurrentium (cf. can. 1222 §2), cum ipsi, etiamsi oeconomica contributione ad eadem sacram extruendam vel conservandam providissent, nullum verum ius in eandem ecclesiam acquisiverint*».

⁸ In questo senso, cf. J. H. PROVOST, *Some canonical considerations on closing parishes*, «The Jurist», 53 (1993), pp. 365-366, 368. L'autore ammette che, specialmente per la categoria degli "offerenti", in questo caso, è difficile determinare quando vi sia propriamente una titolarità o meno al diritto di essere uditi (e di dare il consenso) dal Vescovo prima di emettere un decreto per il caso di cui al can. 1222 §2. La giurisprudenza della Segnatura, a tale proposito, può aiutare alquanto per stabilire dei criteri valutativi.

⁹ Gangoiti ritiene che un'azione del Vescovo che non tenga in debito conto di questo e non preveda il consiglio ed il dialogo con i fedeli sia addirittura da considerarsi come contraria allo stesso diritto naturale, essendo un'obbligazione naturale salvare la volontà degli offerenti. Cf. B. GANGOITI, *De iure standi in iudicio amministrativo hierarchico et in Altera Sectione Signaturae Apostolicae laicorum paroecialium contra decretum episcopi, qui demolitionem paroecialis ecclesiae dedit*, «Angelicum», 65 (1988), pp. 401-402.

siano da considerarsi come abili a vantare un diritto in senso stretto, così come inteso dal canone in questione.¹⁰

D'altra parte, non si può dimenticare che per lo più l'edificazione ed il mantenimento di una chiesa è sempre merito dei fedeli e, altresì, tanto la parrocchia, che la chiesa sono strumenti sussistenti unicamente per il bene spirituale dei fedeli, motivo per cui esistono, sicché la previsione di un dialogo più ampio con loro da parte dell'autorità sembrerebbe rispondente alla realtà delle cose, contro un formalismo che spesso suscita dubbi circa il buon governo e l'agire legittimo da parte della Pubblica Amministrazione.

Molto prosaicamente, Gangoiti sostiene che il Vescovo non possa agire pensando che i fedeli debbano collaborare alla costruzione e alla conservazione di una parrocchia e di una chiesa, ma, poi, nell'atto o di sopprimere la parrocchia, o di ridurre ad uso profano l'edificio sacro, possa presumere di poter agire senza nessun dovere, almeno morale, di dialogare con i medesimi.¹¹

3. L'EQUIPARAZIONE GIURISPRUDENZIALE DELLA FATTISPECIE
DI CHIUSURA DI UN EDIFICIO SACRO AL CULTO (CAN. 1212)
A QUELLA DI RIDUZIONE AD USO PROFANO
NON INDECOROSO DELLO STESSO (CAN. 1222)

Il can. 1212 recita: «*I luoghi sacri perdono la dedicazione o la benedizione se sono stati distrutti in gran parte oppure destinati permanentemente a usi profani con decreto del competente Ordinario o di fatto*». ¹² Secondo alcuni, questa previsione andrebbe unita con quella del can. 1222. Per luogo sacro non si intende solo una chiesa, ma tutti i luoghi destinati al culto o alla sepoltura dei fedeli, dedicati o benedetti, ad opera del ministro competente, secondo il rito previsto dai libri liturgici legittimamente approvati.

Dati gli effetti giuridici che il Legislatore conferisce alla dedicazione e alla

¹⁰ J. J. MYERS, *Suppression and merger of parishes, brief overview of Canonical Issues*, «Roman Replies and CLSA Advisory Opinions 1987», p. 91.

¹¹ Cf. B. GANGOITI, *De jure standi in iudicio...*, cit., p. 402.

¹² L'Istruzione della Conferenza Episcopale Italiana in materia amministrativa chiarisce che «La dedicazione di una chiesa al culto pubblico è un fatto permanente non suscettibile di frazionamento nello spazio o nel tempo, tale da consentire attività diverse dal culto stesso. Ciò equivarrebbe infatti a violare il vincolo di destinazione, tutelato anche dall'art. 831 del codice civile. La chiesa deve essere nell'esclusiva disponibilità della persona giuridica competente per l'officiatura e pertanto non può essere oggetto di un contratto che attribuisca a terzi diritti, facoltà, poteri, possesso o compossesso sull'edificio di culto; non può essere bene strumentale di attività commerciale né può essere utilizzata in alcun modo a fine di lucro. La responsabilità pastorale della chiesa compete al rettore; quella amministrativa spetta al rettore, se la chiesa ha personalità giuridica, altrimenti, all'ente ecclesiastico cui la chiesa è annessa» (CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Istruzione in materia amministrativa*, 1° settembre 2005, «Notiziario C.E.I.», 31 [2005], n. 128, pp. 396-397).

benedizione di un luogo sacro, è chiaro quanto sia opportuno prevedere in quali casi questo possa perdere la sua benedizione o dedicazione al culto e, quindi, essere destinato all'uso profano.

Perché ciò possa accadere, il Legislatore indica due cause: la distruzione totale o della maggior parte del luogo stesso; e la destinazione permanente ad uso profano o di fatto, per decreto del Vescovo diocesano. Il canone, nello stabilire che dall'uso profano permanente di un luogo sacro ne consegue la sua perdita di carattere sacro, si limita unicamente a constatare un fatto, senza richiedere una valutazione dei motivi che hanno comportato il presentarsi di questa situazione.

Quella esposta nel can. 1212, quindi, appare una disposizione principalmente rituale, secondo la quale – senza entrare nel merito dei fatti che l'hanno prodotta – si considera la possibilità per i luoghi sacri di perdere la dedicazione o la benedizione, mentre il can. 1222 §1 tratta di una decisione del Vescovo diocesano, presa mediante un atto amministrativo (un decreto), qualora abbia constatato tramite opportuna procedura la impossibilità di continuare ad usare la chiesa per il culto e, altresì, l'altrettanta impossibilità di ripararla; così, poi, al §2, invece, viene normata un'altra fattispecie ancora, ovvero la disposizione data dal Vescovo, a norma del canone, di ridurre ad uso profano non sordido un edificio sacro per una grave causa, e non per impossibilità.¹³

Un collegamento ed una armonizzazione unitaria dei disposti di cui ai cann. 1212 e 1222 d'altra parte sembra – di fatto – essere applicata dalla Segnatura che assimila la chiusura di una chiesa al culto alla sua riduzione ad uso profano non sordido, laddove, però, il concetto di “uso non indecoroso” rimane di difficile determinazione, essendo indefinito, e, forse, anche su questo fronte la giurisprudenza della Segnatura Apostolica potrebbe offrire degli spunti, fatta salva la congrua discrezionalità valutativa che il Vescovo diocesano deve poter avere nel caso singolo.¹⁴

¹³ Cf. A. S. SÁNCHEZ-GIL, *Práctica administrativa canónica en materia de iglesias y lugares sagrados. La experiencia de la Iglesia en Italia y de la Diócesis de Roma*, in J. OTADUY (a cura di), *Régimen legal de los lugares de culto, nueva frontera de la libertad religiosa. Actas del IX Simposio Internacional del Instituto Martín de Azpilcueta (Pamplona, 9, 10 y 11 de noviembre de 2011)*, EUNSA, Pamplona 2013, pp. 176-177. Si veda anche: A. LONGHITANO, *Comentario al can. 1212*, in A. MARZOA, J. MIRAS, R. RODRÍGUEZ-OCAÑA (a cura di), *Comentario exegeticonal Código de Derecho Canónico*, vol. III, EUNSA, p. 1810.

¹⁴ Cf. F. DANEELS, *Soppressione, unione di parrocchie...*, cit., p. 130. L'autore sottolinea che spetta al Vescovo discernere quale sia un uso profano non sordido. È, quindi, rimandata alla responsabilità del Vescovo una valutazione che può variare in base ai tempi e ai luoghi, ma si può presumere che un aiuto per avere quantomeno dei criteri orientativi potrebbe derivare dalla giurisprudenza del Supremo Tribunale Apostolico, anche se si deve sempre ricordare che, una volta alienato un edificio sacro, non ci sono mezzi legali per rivendicarne un uso consono. Nei medesimi termini si esprime anche: N. SCHÖCH, *Religion of churches...*, cit., p. 488.

Un'opinione diversa, invece, è quella sostenuta dal Montini. Egli, infatti, è categorico nel ritenere che:

Il can. 1212 [...] non amplia le fattispecie di riduzione di una chiesa a usi profani, integrando il can. 1222, ma fa riferimento alla molto più vasta e generica categoria dei luoghi sacri, e sembra inoltre avere prevalentemente interesse rituale, indicando quando la dedicazione o la benedizione debba essere effettuata di nuovo sul medesimo luogo sacro in cui sia intervenuto un fattore di rilevanza contraria alla dedicazione al culto. Non si può comunque negare che il prescritto del can. 1212 richiami alla necessità di una maggiore considerazione dei fatti che intervengono nella vicenda di una chiesa. L'altro estremo sta nel fare riferimento esclusivamente alla realtà nella sua indeterminatezza. [...] Pare comunque impossibile ritenere che la normativa canonica conosca altre vie per ridurre legittimamente una chiesa a uso profano non sordido al di fuori della previsione del can. 1222. [...] Pare foriera di equivoci la asserita costante prassi della Segnatura di "*considerare la chiusura di una chiesa per il culto divino come equivalente a una sua riduzione a uso profano*" (Daneels).¹⁵

Schöch, che, come pure Montini e Daneels, riveste un incarico in Segnatura, fa notare inoltre come, qualora la chiesa sia danneggiata in gran parte, questa perda la sua dedicazione in forza della legge stessa (can. 1212); ma sostiene, altresì, che il can. 1222 andrebbe necessariamente applicato nel prendere la decisione di non riparare la chiesa e di non ripristinarla all'uso liturgico.¹⁶

Riteniamo di poter condividere l'opinione del religioso, poiché ben si armonizza con l'intento della Chiesa di privilegiare la conservazione degli edifici di culto e, quindi, appare chiaro che non si debba ampliare la fattispecie di cui al can. 1222 §2 ad altri casi, ma, proprio per questo, ci sembra anche di dover convenire con Daneels circa l'opportunità che la Segnatura equipari la chiusura al culto di un edificio sacro alla sua riduzione ad uso profano non sordido, chiedendo pertanto l'applicazione del prescritto di cui al can. 1222 §2, proprio perché questo offre una garanzia ed una tutela alla conservazione dei sacri edifici, contro un possibile agire da parte dell'autorità amministrativa in frode alla legge (chiudere la chiesa senza deciderne formalmente la riduzione ad uso profano non sordido, per evitare di dover applicare tutte le cautele e le disposizioni previste dalla normativa).

Tuttavia, anche Montini ultimamente analizzando questa prassi giurisprudenziale della Segnatura ha concluso che, equiparando la chiusura di una chiesa alla sua riduzione all'uso profano, si permette una presunzione che

¹⁵ G. P. MONTINI, *La cessazione degli edifici di culto*, «Quaderni di Diritto Ecclesiale», 13 (2000), pp. 290-291.

¹⁶ Cf. N. SCHÖCH, *Religation of churches...*, cit., p. 490.

facilita ai fedeli una difesa dei loro diritti, conformemente all'intento del Legislatore.¹⁷

4. COME INTENDERE RETTAMENTE L'AUDIZIONE
DEL CONSIGLIO PRESBITERALE PRESCRITTA AD VALIDITATEM
DAI ACNN. 515 §2 E 1222 §2?

Come abbiamo già avuto modo di notare, tra le due fattispecie in questione l'elemento in comune è la richiesta – *ad validitatem* – dell'audizione del consiglio presbiterale da parte del Vescovo, prima di emettere la decisione.

La giurisprudenza della Segnatura in materia più volte si è dovuta soffermare su questo aspetto, dando importanti indicazioni su come si debba intendere e su come si debba compiere tale audizione; in questo senso, ha fatto scuola specialmente il noto “caso di Chicago”¹⁸ (Prot. n. 21883/90 CA; Prot. n. 22036/90 CA), dove l'Arcivescovo aveva annunciato la sua decisione agli organi di stampa prima di consultarsi con il consiglio presbiterale. Il caso dell'Arcidiocesi di Chicago è molto importante per le dinamiche che in esso agiscono e per la grande e molteplice varietà di questioni concernenti le fattispecie oggetto del nostro studio che vi sono implicate; ciononostante non si sono mai pubblicate le sentenze relative, benché in dottrina spesso si citi il caso. Tuttavia, grazie ad alcuni articoli di autori che hanno conosciuto da vicino la questione o hanno avuto accesso agli atti della causa, possiamo conoscerla, almeno nei tratti essenziali e di maggiore interesse.¹⁹

¹⁷ L'autore, poi, nota però come debba trattarsi di una chiusura a tempo indeterminato (cf. Decreto del Congresso, 20 gennaio 2012, prot. n. 4524/2/11 CA). Inoltre, si deve sottolineare ancora come la Segnatura possa emettere solo un giudizio di legittimità, non entrando nel merito, così da non poter facilmente valutare la discrezionalità con cui un Vescovo o un Parroco determinano l'eventuale uso assai ridotto di un edificio sacro, quantunque la stessa Segnatura, onde evitare una frode della legge ed un mero formalismo, non abbia mancato di sottolineare come non sia lecito tentare di provocare appositamente la riduzione ad uso profano della chiesa tramite negligenza o attraverso la vendita di altri beni necessari all'uso sacro (Decreto del Congresso, 11 gennaio 2013, prot. n. 46039/11 CA e Decreto del Segretario, 20 gennaio 2012, prot. n. 46187/11 CA). Cf. G. P. MONTINI, *La riduzione ad uso profano di una chiesa. Alcune applicazioni*, «Quaderni di Diritto Ecclesiale», 29 (2016), pp. 49-52.

¹⁸ Si veda specialmente: T. J. PAPROCKI, *Parish closing and administrative recourse to the Apostolic See: recent experiences of the Archdiocese of Chicago*, «The Jurist», 55 (1995), pp. 875-896. L'autore sottolinea come, nei casi in questione, la cronologia non sia importante solo per stabilire i termini perentori, ma che essa vada considerata particolarmente anche per capire la validità del processo di consultazione del consiglio presbiterale da parte del Vescovo (cf. p. 877, nota 3).

¹⁹ Si veda specialmente: T. J. PAPROCKI, *Parish closing and administrative recourse...*, cit., pp. 875-896. L'autore era, all'epoca, il Cancelliere dell'Arcidiocesi di Chicago e, di fatto, espone in maniera chiara ed ampia tutta la vicenda. Altresì, qualche elemento si può evincere anche per merito di altri autori: F. DANEELS, *Soppressione, unione di parrocchie...*, cit., pp. 111-148 (specialmente alle pp. 114, 120-121, 142); G. P. MONTINI, *L'esecuzione delle pronunce giudiziali*

Ora, è bene richiamare alcune disposizioni codiciali per capire quale sia la *mens Legislatoris*, in modo da intendere rettamente la norma. Il can. 369 asserisce che: «*La diocesi è la porzione del popolo di Dio che viene affidata alla cura pastorale del Vescovo con la cooperazione del presbiterio, in modo che, aderendo al suo pastore e da lui riunita nello Spirito Santo mediante il Vangelo e l'Eucaristia, costituisca una Chiesa particolare in cui è veramente presente e operante la Chiesa di Cristo una, santa, cattolica e apostolica*».

Pertanto, conformemente anche agli insegnamenti conciliari, si sottolinea come il Vescovo si avvalga della cooperazione del presbiterio per svolgere la sua missione di pastore proprio della Chiesa particolare e, d'altra parte, il presbitero ha come funzione propria l'esercitare il ministero sacro in qualità di collaboratore del Vescovo, come emerge fin dalla stessa preghiera di ordinazione presbiterale contenuta nel Rituale Romano per le Ordinazioni.

Inoltre, il Codice di Diritto Canonico vigente, al can. 495 §1 dice: «*In ogni diocesi si costituisca il consiglio presbiterale, cioè un gruppo di sacerdoti che, rappresentando il presbiterio, sia come il senato del Vescovo; spetta al consiglio presbiterale coadiuvare il Vescovo nel governo della diocesi, a norma del diritto, affinché venga promosso nel modo più efficace il bene pastorale della porzione di popolo di Dio a lui affidata*».

Pertanto, specialmente nel governo della diocesi, la forma più propria di questa cooperazione del presbiterio col Vescovo si esprime attraverso l'organismo statuito dalla legislazione, cioè il consiglio presbiterale diocesano, al fine di perseguire il bene comune dei fedeli in modo più efficace e maggiormente rispondente alla situazione concreta. Il consiglio presbiterale, quindi, deve farsi voce degli interessi pastorali di tutto il popolo di Dio che è nella diocesi.²⁰

della Segnatura Apostolica nel contenzioso amministrativo, in E. BAURA, J. CANOSA (a cura di), *La giustizia nell'attività amministrativa della Chiesa: il contenzioso amministrativo*, Giuffrè, Milano 2006, pp. 383-416, specialmente alle pp. 385-391 e IDEM, *I ricorsi amministrativi presso il Supremo Tribunale della Segnatura Apostolica. Una ricognizione a partire dai ricorsi in materia di parrocchie e di edifici sacri*, in GRUPPO ITALIANO DOCENTI DI DIRITTO CANONICO (ed.), *I giudizi nella Chiesa. Processi e procedure speciali. xxv Incontro di Studio*. Villa S. Giuseppe, Torino, 29 giugno-3 luglio 1998, Milano 1999, pp. 85-119, specialmente alle pp. 89, 108-111, pp. 117-118; N. SCHÖCH, *Il Supremo Tribunale della Segnatura Apostolica al servizio dell'equa soluzione dei conflitti tra i fedeli e le autorità amministrative della Chiesa*, «*Antonianum*», 80 (2005), pp. 319-331, in particolare alle pp. 326-327. Inoltre, importanti notizie si trovano in merito anche in I. ZUANAZZI, *La legittimazione a ricorrere uti fidelis per la tutela dei diritti comunitari*, in *Diritto "per valori" e ordinamento costituzionale della Chiesa*, a cura di R. Bertolino, S. Gherro, G. Lo Castro, Giappichelli, Torino 1996, pp. 429-440; IDEM, *Praesis ut prosis. La funzione amministrativa nella diakonia della Chiesa*, Jovene, Napoli, 2005, p. 669 nota 339 e pp. 670-671, nota 343; R. J. BARRETT, *The non-recognised association and its capacity to act in court*, «*Periodica*», 87 (1998), pp. 74-78. Un significativo passo dell'inedita sentenza è riportato in: J. A. CORIDEN, *The vindication of parish rights*, «*The Jurist*», 54 (1994), p. 33, nota 14.

²⁰ Cf. F. DANEELS, *Soppressione, unione di parrocchie...*, cit., p. 121.

Dalla lettera dei canoni emerge come non sia richiesto un voto favorevole del consiglio presbiterale e come nemmeno il parere espresso da questo sia da ritenersi vincolante per il Vescovo; tuttavia, siffatta consultazione previa, richiede, per sua stessa natura, due elementi, perché sia valida: che i membri abbiano previamente ricevuto tutte le informazioni necessarie circa il caso su cui sono chiamati ad esprimersi (il che, chiaramente, implica che il Vescovo abbia provveduto in precedenza a raccogliere tutte le informazioni e a preparare la documentazione necessaria), comprese le cause motivate alle quali il Vescovo si rifà per suffragare la decisione che intende perseguire; e che, come collegio, esprima il suo voto consultivo.

Quindi, a norma dei cann. 127 §1 e 166-167, ci dev'essere la convocazione e, una volta riunito, il consiglio presbiterale deve dare il proprio parere sulla questione, non ritenendosi valida una mera consultazione dei membri, presi singolarmente o non formalmente adunati in consiglio.

Altresì, il Vescovo deve fare una vera consultazione anche nel senso che egli non deve già aver preso la decisione o aver manifestato una sua determinata volontà in merito: non sarebbe, infatti, un consulto quello che farebbe, se avesse già deciso, quanto piuttosto si tratterebbe di una mera comunicazione di una decisione già presa.

Pertanto, l'audizione prescritta è da intendersi non in un senso solo formalistico, ma in maniera realistica: una vera audizione – circa la questione – di un parere consultivo emesso con scienza e coscienza dal consiglio presbiterale, il quale va sentito in merito alla decisione che si intende prendere, e non in maniera generica circa le varie eventuali proposte possibili avanzate, magari, da speciali commissioni costituite per il riordino delle parrocchie e degli edifici sacri in diocesi.

Su queste, semmai, i membri devono essere stati informati prima, dato che, come si è detto, essi devono arrivare alla riunione avendo ricevuto tutte le informazioni necessarie per poter esprimere il loro parere in maniera circostanziata.

Invero, se la decisione si mutasse o se ci fossero significativi elementi nuovi che venissero ad emergere dopo l'audizione del consiglio presbiterale, proprio perché tale consiglio non va inteso in modo formalistico, per evitare di destare il sospetto che si stia agendo arbitrariamente e conformemente al significato che ha la collaborazione del presbiterio (specialmente rappresentato dal consiglio presbiterale) all'esercizio del governo del Vescovo, appare chiaro che sarebbe norma di buon governo e di buon senso ritornare a convocare l'organo in parola per riceverne un nuovo parere.²¹

²¹ Sull'argomento, si vedano in particolare: J. H. PROVOST, *Some canonical considerations...*, cit., p. 364; F. DANEELS, *Soppressione, unione di parrocchie...*, cit., pp. 120-121; N. SCHÖCH, *Religation of churches...*, cit., pp. 499-500; G. NÚÑEZ, *Notas a propósito de dos decretos recientes de la*

Inoltre, come sottolinea Paprocki, qualora si decida sia dell'unione estintiva di una parrocchia (can. 515 §2), sia della chiusura al culto della chiesa e della sua riduzione ad uso profano non sordido (can. 1222 §2), l'audizione del consiglio presbiterale deve essere distinta per ciascuna decisione, così come distinte sono le due fattispecie.

Sarà bene che tutto questo emerga con chiarezza dai verbali della seduta del consiglio presbiterale e, anche qualora non si riporti il conteggio preciso dei voti espressi dagli aventi diritto, è veramente importante che sia esplicitato bene che il Vescovo ha chiesto ed ascoltato circa la questione il parere dei membri dell'organismo in parola, così da evitare la "vulnerabilità" della decisione e la sua facile impugnazione in sede di ricorso per violazione di legge *in procedendo*.²²

Nemmeno è sufficiente che i membri del consiglio presbiterale, informati dell'intenzione del Vescovo di emettere una decisione ascrivibile alle fattispecie in questione, meramente pongano domande o avanzino osservazioni critiche a riguardo, senza che si chieda e senza che si riceva un vero voto consultivo.²³

Diversamente, a tenore dei cann. 127 §2, 2° e 500 §2, l'atto che il Vescovo emette è da considerarsi nullo e si è dinnanzi ad una violazione di legge *in procedendo*, contro cui si può adire al ricorso gerarchico e, successivamente, al contenzioso amministrativo.

5. CAUSA GIUSTA E CAUSA GRAVE: DUE CONCETTI INDEFINITI PRECISABILI ATTRAVERSO LA VIA GIURISPRUDENZIALE?

Come abbiamo visto una delle principali differenze che caratterizzano le fattispecie di cui ai cann. 515 §2 e 1222 §2 è che, per la prima, si prevede una *giusta* causa, mentre per la seconda si richiede esplicitamente che la causa si configuri come oggettivamente *grave*.

Al contempo, in rispetto alla congrua discrezionalità di cui deve godere la Pubblica Amministrazione per poter agire perseguendo il bene comune, questi concetti rimangono indefiniti e, pertanto, difficilmente configurabili, creando dubbi e facendo spesso insorgere negli amministrati il sospetto che si sia agito illegittimamente, come dimostrano i ricorsi in materia. Ed anche in questo caso l'aiuto ci potrebbe venire da una giurisprudenza della Segnatura, che sia sempre più conoscibile e conosciuta, in quanto il Supremo

Signatura Apostólica. Supresión de parroquias y reducción a un uso profano no indecoroso, «Ius Canonicum», 53 (2013), p. 284.

²² Cf. T. J. PAPROCKI, *Parish closing and administrative recourse...*, cit., pp. 893-894.

²³ Cf. F. DANEELS, *Soppressione, unione di parrocchie...*, cit., p. 121.

Foro, nell'emettere le sue decisioni, può dare elementi ed esempi che gioveranno certamente a capire quali motivi possono essere sufficienti per prendere simili provvedimenti. Questo favorirebbe sia l'autorità amministrativa, che saprà quando può legittimamente procedere all'unione estintiva di una parrocchia o alla riduzione ad uso profano non sordido di un edificio sacro, sia gli amministratori, che, così, potranno avvertire maggiormente la legittimità della decisione vescovile e allontaneranno ulteriormente ogni possibile sospetto che si sia agito arbitrariamente.

Il can. 1222 §2, quindi, prevede che, nel caso in cui non si sia in presenza di una chiesa che in alcun modo si riesca nuovamente ad adibirla al culto divino né sia possibile che venga restaurata (can. 1222 §1), si possa comunque ridurre ad uso profano non sordido un edificio sacro, e fra le cautele previste e le richieste espresse dal dettato codiciale v'è quella che l'azione sia motivata da «*aliae graves causae*».

V'è pertanto una differenza sostanziale tra il §1 e il §2 del can. 1222, in quanto, nel primo si propone una causa che senz'altro è gravissima, mentre nel §2 si parla semplicemente di altre gravi cause. Come nota Daneels, «il §2 parla semplicemente di “*aliae graves causae*” e non di “*aliae huiusmodi graves causae*”; nel §2 si tratta solo di gravi cause che “consiglino” (“*suadeant*”) che qualche chiesa non si adibisca più al culto divino, e non di cause che lo esigono».²⁴

C'è una chiara preferenza della Chiesa per la conservazione degli edifici sacri; per questo è bene notare che, se è vero che al §2 del can. 1222 non si parla di cause gravissime, tuttavia è altrettanto certo che queste cause devono essere gravi, mentre non sarebbe sufficiente una semplice giusta causa.

La *causa giusta* si potrebbe configurare come la circostanza che legittima e giustifica un atto contrario o, quantomeno, diverso rispetto a ciò che è stabilito da una norma generale o da un atto giuridico. Questa nozione pertanto afferisce ad un elemento di fatto e non piuttosto alla causa dell'atto giuridico, quantunque sussista una certa relazione fra di essi. Perciò, stante una causa giusta, sebbene in generale il comportamento o la condotta singolare risultino difformi alla previsione della norma, tenuto conto delle esigenze di giustizia, il provvedimento diventa legittimo, purché si conservi una certa qual proporzionalità così da essere *secundum ius*. Il Codice di Diritto Canonico prevede questa fattispecie, come ad esempio quando – al can. 90 – dispone la possibilità di dispensare dalla legge ecclesiastica in presenza di una giusta causa.

D'altra parte, le norme canoniche sono date in generale, cosicché l'intervento di una giusta causa può autorizzare talora un'eccezione alla previsione astratta e generale della norma. Si tratta di applicare l'equità e la giustizia

²⁴ Cf. *ivi*, p. 126.

nel caso concreto, rifuggendo totalmente il normativismo ed il positivismo giuridico. Il diritto della Chiesa, infatti, per il bene delle anime, presta particolare attenzione alle circostanze specifiche che possono intervenire nella realtà, qui ed ora, rispetto alla previsione normativa.

Il can. 515 §2 non indica alcuna causa “tipica” da darsi per poter sopprimere la parrocchia, che, perciò, potrà decretarsi legittimamente purché esista una causa giusta, come, per altro, sempre dev’essere per gli atti amministrativi (cf. can. 90 §1 e can. 51). Pertanto, per le fattispecie di cui al can. 515 §2, sarà difficile determinare la mancanza di una causa valida, trattandosi di causa meramente giusta, da valutarsi a discrezione del Vescovo.²⁵

In alcuni casi, si riconoscono come motivi legittimi: la necessità di riordinare le strutture pastorali della diocesi per motivi di mutate situazioni ecclesiali e sociali;²⁶ la mancanza di un sufficiente numero di sacerdoti;²⁷ il numero calante di fedeli.²⁸ Il richiamo a cause di natura pastorale sembra che, per questa fattispecie, voglia indicare il concetto di causa giusta da una prospettiva prettamente giuridica, per volgersi a valori metagiuridici destinati a divenire operativi nell’Ordinamento, tuttavia, «tutto il diritto canonico è pastorale»,²⁹ e, d’altra parte, anche la Segnatura nel famoso caso di Chicago

²⁵ Così si esprime anche Dannel: cf. *ivi*, p. 124. «*Hac in ratione perpendenda, non solum condicio paroeciae consideranda est, verum etiam totius diocesis, ut totius diocesis saluti animarum, meliore quo fieri potest modo, provideatur*» (Decreto del Congresso del 1° febbraio 2008, Prot. n. 38691/06 CA).

²⁶ «*Episcopus diocesanus litteras pastorales edidit, quibus explicavit necessitate examinandi et reordinandi structuras pastorales in diocese, ob mutatas condiciones ecclesiales et sociales*» (Sentenza definitiva del 21 maggio 2011, Prot. n. 41719/08 CA).

²⁷ «*Penuria sacerdotum esse potest causa ad paroeciam supprimendam, sed minime ad ecclesiam in usum profanum redigendam, quia, etiamsi sacerdotes in Diocesi pauci sunt, laici pii et dedicati, uti iam in aliis temporibus et loci per saecula accidit, possunt apte de ecclesia tamquam aede sacra et symbolo eorundem fidei Catholicae curare*» (Sentenza definitiva 21 maggio 2011, Prot. n. 42278/09 CA).

²⁸ «*Numerus decrescens fidelium in duabus paroeciis personalibus, quae sunt confines, pro cura pastoralis fidelium eiusdem linguae erectis, necnon minor copiam sacerdotum in dioecesi – motiva quae in actis indicantur – per se constituunt iustam causam pro unione earundem paroeciarum personalium*» (Decreto definitivo del 25 giugno 1994, Prot. n. 24048/93 CA). Circa le cause giuste per sopprimere una parrocchia: «*... in singula paroecia supprimenda vel unienda imparia sunt argumenta quae [...] de numero fidelium et sacerdotum necnon de bonis temporalibus tantum in forma generali seu generica agunt; e contra semper ponderandae sunt circumstantiae concretae singulae paroeciae*» (Decreto del Congresso del 21 dicembre 2011, Prot. n. 45243/11 CA). Inoltre, in merito a parrocchie personali costituite per la cura pastorale dei migranti, si ricorda che tale cura pastorale non si esplicita unicamente tramite l’esistenza di parrocchie personali, che sono solo uno dei possibili strumenti per questo fine, e si ricorda che non esiste nessun diritto ad una determinata parrocchia, vigendo unicamente il diritto a ricevere le necessarie attenzioni pastorali: cf. Decreto del Congresso del 27 marzo 2012, Prot. n. 45816/11 CA.

²⁹ J. MIRAS, J. CANOSA, E. BAURA, *Compendio di diritto amministrativo canonico*, EDUSC, Roma 2009², p. 73.

pare ricondurre i motivi pastorali all'universo giuridico quando, dopo aver richiamato la cura delle anime come fine per cui si istituisce la parrocchia, si ricorda che, il Codice stesso prescrive, a tenore del can. 1752, che, nel sopprimere e nell'erigere parrocchie, si abbia sempre presente che il fine a cui si deve tendere, anche nel prendere simili decisioni, è la cura delle anime, il bene dei fedeli.

Nota, però, Martens che la Congregazione per il Clero, in sede di ricorso gerarchico, ha ritenuto insufficienti, e, quindi, arbitrarie, cause di ordine troppo generico rispetto alla situazione precisa di una data parrocchia della quale si intenda disporre la soppressione. Ad esempio, informa il canonista statunitense, l'aver stabilito a priori, in una certa diocesi, che vi sarebbe stato un parroco per parrocchia nella proporzione di uno ogni duemila quattrocento fedeli è stata giudicata dal competente Dicastero Vaticano come modalità impropria per dedurre una effettiva causa giusta che fondi la decisione di sopprimere una parrocchia, poiché – stanti anche le indicazioni precise fornite dall'Istruzione *Ecclesia de mysterio*³⁰ a proposito della scarsità del clero e dei possibili corretti rimedi “di supplenza” a tale situazione – prima di decretare una tale soppressione o la chiusura di una chiesa per la mera scarsità di clero, si deve tenere in considerazione che si possono applicare soluzioni alternative, che consentano il mantenimento in vita sia della parrocchia, sia dell'edificio sacro.³¹

La *causa grave*, invece, si potrebbe definire come quel presupposto o circostanza che giustifica un'azione diversa o contraria rispetto ad una disposizione giuridica avente una speciale forza obbligatoria. Dunque, la causa grave partecipa degli stessi elementi della causa giusta (proporzionalità, oggettività, eccezionalità), ma – in questa fattispecie – la causa è giusta solo se è anche grave.

Quindi, rispetto alla precedente fattispecie, si aggiunge qui anche la caratteristica della gravità, ovvero la particolare importanza del bene implicato nella causa in relazione con la finalità della norma giuridica o coi beni da essa protetti. Nel caso del can. 1222 §2, come anche in tutte le altre disposizioni canoniche in cui è prevista una grave causa, tale previsione è formulata a motivo della grande importanza del bene che è implicato.³²

Nel caso previsto dal summenzionato canone, dunque, ciò costituisce

³⁰ Cf. CONGREGAZIONE PER IL CLERO E ALTRE, *Ecclesia de mysterio*, istruzione su alcune questioni circa la collaborazione dei fedeli laici al ministero dei sacerdoti, 15 agosto 1997, «AAS», 89 (1997), pp. 852-877.

³¹ Cf. K. MARTENS, *Brief note regarding the reconfiguration of parishes and the relegation of churches to profane use*, «The Jurist», 73 (2013), p. 629.

³² «Il punto nodale è dato dalla identificazione delle *gravi cause* che consentono la legittima decisione di ridurre la chiesa ad uso profano» (G. P. MONTINI, *La riduzione ad uso profano di una chiesa...*, cit., p. 37).

un'ulteriore conferma ed esplicitazione dell'importanza che gli edifici sacri di culto hanno e dell'interesse privilegiato che la Chiesa nutre nel conservarli (con il conseguente dovere di tutti fedeli d'impegnarsi in questo senso).

La differenza tra causa grave e causa giusta può, a volte, sembrare non molto chiara, soprattutto nei casi in cui la norma non si soffermi ad indicare parametri per distinguere in quali casi si dia una piuttosto che l'altra fattispecie, così come non sempre appare ben individuabile la distinzione tra causa grave e causa gravissima.

Quando non appare semplice stabilire se una causa giusta sia anche grave e questo dipenda dagli elementi fattuali e dalla valutazione fatta nel caso specifico, sarà pertanto bene fare un'istruzione particolarmente precisa e completa circa questi elementi e la loro valutazione in modo che risulti chiara la gravità delle motivazioni assunte non solo a chi le valutò tali, ma anche ad eventuali terzi che fossero implicati nella relazione giuridica in questione.

Data una simile oggettiva difficoltà nel formulare la debita differenza tra le summenzionate fattispecie e compiere un discernimento quanto più oggettivo e corretto, sarebbe bene che la giurisprudenza e la dottrina apportassero nuovi elementi in materia, in modo tale che la stima della gravità delle cause possa basarsi su adeguati parametri di oggettività.³³

Gullo evidenzia che «il disposto del can. 1222 sembra una applicazione del principio di sussidiarietà [...] e cioè, queste cause atipiche (nella legge generale) possono essere tipicizzate dal legislatore particolare (se ritiene opportuno emanare una normativa particolare) o debbono esserlo dall'amministratore locale nell'esercizio del potere esecutivo».³⁴

Nella sentenza definitiva del 4 maggio 1996, di cui al Prot. n. 24388/93, si dice che la legge prevede che le cause siano gravi – sottolineando che questo significa che non è necessario nemmeno che siano gravissime –, perciò, vanno escluse banalità o cause che, per la loro stessa natura, non possono essere gravi, altresì, però, anche se una causa sembra apparentemente priva di gravità, può essere considerata in diversi modi, in forza delle specificità del caso, secondo le circostanze o i luoghi, o tenendo presenti le peculiari situazioni economiche o delle persone; cose che sono conoscibili soprattutto dal Vescovo diocesano che, essendo *in loco*, potrà compiere così la valutazione con maggiore oggettività poiché conoscerà tutti i vari elementi che concorrono a rendere grave una causa. D'altra parte, ricorda il Collegio dei Giudici, la formulazione del can. 1222 è stata volutamente vaga per garantire – da una

³³ Cf. J. CANOSA, «Causa grave» e «Causa justa», in J. OTADUY, A. VIANA, J. SEDANO (a cura di), *Diccionario general de Derecho Canónico*, vol. I, Aranzadi, Cizur Menor 2012, pp. 958-960, 966-968.

³⁴ Cf. C. GULLO, *Brevi note sulla gravità della «causa» necessaria per ridurre la chiesa ad uso profano*, «Il Diritto Ecclesiastico», 108 (1997), p. 9.

parte – l'esercizio della discrezionalità da parte del Vescovo e – dall'altra – per regolarlo, in modo da non cadere nell'arbitrio.

Tenendo conto delle circostanze del caso (mutata realtà delle parrocchie che hanno comportato l'accorpamento delle precedenti cinque parrocchie in una sola a motivo della nuova distribuzione della popolazione, della scarsità del clero, ecc.; il mantenimento della chiesa sarebbe stato economicamente troppo oneroso per la nuova parrocchia, anche in virtù del fatto che – calando la pratica religiosa – erano calate pure le offerte dei fedeli), considerando che «non è giusto... che per le chiese materiali ne scapitino la carità e l'apostolato della chiesa vivente»,³⁵ la sentenza conclude che, queste cause prese insieme, presupponendo che il Vescovo agì prudentemente e per il bene delle anime, costituiscono una grave causa sufficiente da giustificare e rendere legittima la decisione episcopale.

Pertanto, la sentenza ci indica che cause di natura economica possono costituirsi come gravi, qualora i debiti della chiesa stessa siano tali da non consentirne la conservazione (fosse anche che tale onere gravi su una terza parrocchia, come nel caso in parola). Se, invece, interviene una mera difficoltà finanziaria, si può ritenere non sussista una vera causa grave, poiché ci deve essere l'impegno a sostenere il mantenimento di un edificio sacro personalmente da parte dei fedeli e degli stessi pastori e, altresì, si devono ricercare fondi anche altrove.³⁶

Perciò, stando alla giurisprudenza della Segnatura, alcune di queste cause prese singolarmente sarebbero insufficienti a motivare una decisione così importante; mentre, se concorrono più cause insieme e tenuto conto della peculiare situazione contingente, tali cause potrebbero assumere un rilievo di gravità e, così, giustificare la decisione di ridurre una chiesa ad uso profano non indecoroso in maniera legittima. Secondo il Supremo Tribunale, appaiono cause non sufficientemente gravi: il solo fatto che una parrocchia venga soppressa e che la nuova parrocchia non abbisogni della chiesa che fu parrocchiale; oppure che vi sia un piano globale per il riordinamento delle strutture pastorali; o il semplice fatto che il consiglio presbiterale, interpellato, abbia dato il proprio parere favorevole. Altresì sono insufficienti meri motivi di carattere pastorale, quali ad esempio il voler favorire l'unità della nuova parrocchia o la partecipazione alla Messa domenicale nella nuova chiesa parrocchiale.

³⁵ S. CONGREGAZIONE PER I VESCOVI, *Ecclesiae imago*, direttorio per i Vescovi, 22 febbraio 1973, n. 181, *EnchVat* 4/2237.

³⁶ Così K. MARTENS, *Brief note regarding the reconfiguration of parishes...*, cit., p. 639. Egli ipotizza, ad esempio, la possibilità di richiedere un contributo a chi entra in una chiesa – in cui non si celebri più assiduamente la sacra Liturgia – ma che presenti aspetti di interesse storico o culturale per cui sia meta di visite. Sarebbe questa una modalità di finanziamento per mantenere aperto l'edificio sacro. Cf. *ibid.*

Montini sottolinea come la Segnatura, diversamente dalla Congregazione per il Clero, non abbia recepito la tesi secondo la quale a volte la gravità della causa richiesta *ex can. 1222 §2* possa risultare dalla concorrenza di cause giuste, ciascuna in sé insufficiente, ma che insieme manifestano la gravità della situazione. Secondo l'autore, infatti, la Congregazione per il Clero assumerebbe qui un supposto della giurisprudenza rotale applicato alle prove, senza però tenere presente la differenza che c'è fra ciò che rappresenta *in iure* una prova e ciò che, invece, significa una causa, in quanto nei casi in parola non si può prescindere dall'esistenza e dalla prova di almeno una causa sufficiente (non tutte le cause, cioè, devono essere certe, ma il Vescovo, da tutto l'insieme, deve poter contare sull'esistenza di almeno una causa giuridicamente sufficiente, ovvero valida e certa).³⁷

Mentre nel §1 del can. 1222 è prevista una causa *in se ipsa* gravissima (non possa più l'edificio sacro essere adibito al culto né lo si possa restaurare), nel §2, per evitare che la discrezionalità diventi abuso o arbitrio, la norma prescrive alcune cautele *particolari* ed alcune *generali*.³⁸

Una cautela particolare è l'obbligo di udire il consiglio presbiterale prima di emettere la decisione, poiché quest'organismo può esprimere con cognizione di causa una valutazione sulla gravità *suapte natura* dei motivi adottati dal Vescovo, sia sulla gravità *specificata* degli stessi nel caso concreto. Pertanto, sarà particolarmente doveroso, nel valutare eventuali ricorsi, rifarsi al parere espresso dal consiglio presbiterale che, seppur non avente forza vincolante, tuttavia può aiutare a capire se l'autorità abbia agito legittimamente o meno, ovvero può essere illuminante anche per chi – pur non conoscendo direttamente la realtà specifica – debba giudicare se una causa o un insieme di cause possano essere ritenute, in quelle circostanze peculiari, gravi e, così, giustificare la decisione di ridurre ad uso profano non sordido un edificio di culto.

Al gruppo delle cautele generali, invece, appartengono quelle d'indole giurisdizionale: qualora l'autorità legislativa locale avesse emanato una normativa particolare per tipicizzare – entro l'ambito della sua giurisdizione – le gravi cause, questa potrebbe venire impugnata presso il Pontificio Consiglio per i Testi Legislativi. Se esistesse una tale normativa e non fosse illegittima, il Supremo Tribunale della Segnatura Apostolica non potrà fare altro che applicare siffatta legislazione particolare al caso concreto che gli fosse stato sottoposto; nel caso in cui una tale normativa non si dia, sarà competenza, oltre che del Vescovo diocesano, anche della Segnatura indicare quali cause siano gravi, «*suapte natura*» o per il caso concreto.

Un problema che l'attuale legislazione pone su questo fronte sembra essere il fatto che, essendo il Vescovo diocesano stesso a dover valutare come

³⁷ Cf. G. P. MONTINI, *La riduzione ad uso profano di una chiesa...*, cit., p. 40.

³⁸ Cf. C. GULLO, *Brevi note sulla gravità della «causa»...*, cit., p. 9.

gravi le ragioni che lo hanno determinato alla riduzione ad uso profano della chiesa, egli possa facilmente eludere la già non facile verifica dell'oggettività di questa *gravitas* richiesta, nei giudizi circa una possibile violazione di legge *in decernendo* negli atti amministrativi in questione.

Perciò, a ragione si invoca un aiuto dalla giurisprudenza del Supremo Foro. Infatti, ci sembrerebbe piuttosto necessario che, data la varietà delle motivazioni e la complessità della materia, nonché il principio primario secondo il quale la Chiesa privilegia il mantenimento dei luoghi di culto, mentre la loro chiusura è e dev'essere un'eccezione alla norma, onde evitare un esercizio arbitrario del potere e della discrezionalità, la Segnatura Apostolica abbia sempre più ad elaborare e pubblicare una giurisprudenza piuttosto chiara ed univoca circa la questione, che possa servire per indicare criteri concreti e chiari, e quanto più possibile precisi, per discernere se, nei casi di cui al can. 1222 §2, vi sia o meno violazione di legge *in decernendo*, per mancanza o insufficienza di grave causa. Altresì, sarebbe positivo che, nell'interpretazione e nella tipizzazione delle altre gravi cause richieste dal can. 1222 §2, ci si rifacesse anche alla tradizione canonica (can. 6 §2).

In dottrina, Núñez³⁹ elenca alcune cause che, specialmente se concorrono, possono configurarsi come sufficientemente gravi da giustificare una decisione a norma del can. 1222 §2. Ecco gli esempi proposti: un eccessivo numero di chiese in un determinato centro storico, che non possono essere tenute aperte al culto per la scarsità di clero e di fedeli, unitamente alla ne-

³⁹ Cf. G. NÚÑEZ, *Notas a propósito de dos decretos recientes...*, cit., p. 290. Si veda anche: G. P. MONTINI, *La cessazione degli edifici...*, cit., pp. 286-287. Nota l'autore che: «Nella valutazione delle "gravi cause" capaci di giustificare la soppressione di una chiesa si deve considerare il nesso esistente con la fattispecie prevista nel can. 1222 § 1. Forse non si potrà appoggiarsi sulla fragile base testuale del can. 1222 § 2, che si riferisce ad "altre gravi cause", facendo perciò implicito riferimento alle gravi(ssime) cause del §1 e suggerendo una comparazione, quasi alludendo che queste "gravi cause" debbono essere simili alle precedenti per gravità (nota 15: Rietta fondamentale questa connessione DANEELS, *Soppressione...*, cit., p. 126). Tuttavia non si deve trascurare che il §1, cioè la previsione di una causa assolutamente grave, sarebbe stato inutile nel caso in cui il Legislatore avesse pensato che generiche «cause gravi» sarebbero state sufficienti per sopprimere una chiesa. Per il noto principio che "*quod plus est continet minus*" il §1 diverrebbe superfluo. Se il Legislatore non lo ha ritenuto superfluo è certamente a motivo della sua carica interpretativa dell'intera fattispecie della soppressione di una chiesa». Di contro, Daneels – come già sopra citato – scrive, riguardo all'opinione secondo la quale le cause gravi di cui al §2 debbano essere dello stesso ordine di gravità di quelle del §1 dello stesso can. 1222: «Ritengo che una tale interpretazione sia esagerata, per le seguenti ragioni: 1) nel §2 si tratta di "*graves causae*" e non di "*causae gravissimae*", mentre nel §1 si proponeva una causa senza dubbio gravissima; 2) il §2 parla semplicemente di "*aliae graves causae*" e non di "*aliae huiusmodi graves causae*"; 3) nel §2 si tratta soltanto di gravi cause che "consigliano" ("*suadeant*") che qualche chiesa non si adibisca più al culto divino, e non di cause che lo esigono; 4) nel §2, infine, vengono aggiunte diverse altre condizioni, specialmente la previa consultazione del consiglio presbiterale, che non sono menzionate al §1» (F. DANEELS, *Soppressione, unione di parrocchie...*, cit., p. 126; inoltre si vedano anche le pp. 127-130).

cessità di costruire nuovi luoghi di culto in zone periferiche ove ora si concentra la maggior parte della popolazione; l'elevato costo per il restauro di una chiesa in cui non si possa celebrare il culto e che non sia rispondente ad una reale necessità pastorale della zona in cui è sita; altresì, potrebbe darsi una chiesa in buono stato, ma sita in una zona in cui non ci sia nessuna attuale pratica religiosa da parte della popolazione.

Invero, come auspicato, la Segnatura ha trattato questo tema nella sua giurisprudenza,⁴⁰ senza, tuttavia, darne una definizione e senza indicare in maniera formale chiari criteri giuridici per determinare la sussistenza di una causa davvero grave, da distinguersi da altre cause di ordine meramente pastorale. Ricapitolando: secondo la giurisprudenza del Supremo Tribunale Apostolico, per i casi di cui al can. 1222 §2, si possono segnalare una serie di cause che sono state ritenute insufficienti: il fatto che la parrocchia venga soppressa e che la nuova parrocchia non necessiti di quella chiesa; che ci sia un piano di riorganizzazione pastorale della diocesi che preveda anche la riduzione ad uso profano di alcune chiese specifiche; che il consiglio presbiterale si sia favorevolmente espresso in merito alla questione; che nel decreto del Vescovo si porti come motivazione la volontà di intraprendere un'azione pastorale volta a favorire l'unità dei fedeli; in caso si sia soppressa una parrocchia, che si voglia, chiudendone la chiesa, promuovere la partecipazione unitaria dei fedeli alla Messa festiva presso l'unica chiesa parrocchiale.

Di contro, la Segnatura Apostolica⁴¹ ha ritenuto causa sufficientemente grave, per esempio, la situazione particolarmente precaria di un edificio sa-

⁴⁰ «La giurisprudenza ha sempre attribuito all'autore dell'atto la responsabilità ultima di identificare quali cause siano gravi e quali no. Ma ciò non ha comportato che il Tribunale della Segnatura abbia declinato il proprio sindacato di legittimità sulla prassi amministrativa volta a verificare la concreta gravità delle cause» (J. CANOSA, *Giurisprudenza della Segnatura Apostolica e prassi amministrativa*, in E. BAURA, J. CANOSA [a cura di], *La giustizia nell'attività amministrativa della Chiesa: il contenzioso amministrativo*, Giuffrè, Milano 2006, p. 114).

⁴¹ La Congregazione per il Clero, inerentemente al ricorso gerarchico per la fattispecie di cui all'art. 1222 §2, ha enumerato con precisione quali motivazioni essa, nella sua prassi, ritiene abitualmente come insufficienti per essere ritenute come reali esempi di causa grave. Esse sono: un piano generale della diocesi di ridurre il numero di chiese; la chiesa non è più necessaria; la parrocchia è stata soppressa e quindi la chiesa non è più parrocchiale; il numero di parrocchiani è diminuito; la chiusura non danneggia il bene delle anime; il desiderio di promuovere l'unità della parrocchia; qualche potenziale causa futura che non ha effettivamente ancora riscontro nel presente. Il fatto che la Congregazione elenchi queste ragioni come insufficienti per costituire un grave motivo implica due cose: in primo luogo, ciò significa che questi motivi sono stati invocati come cause gravi, ma sono stati respinti dalla Congregazione per il Clero e/o dalla Segnatura Apostolica; e, in secondo luogo, significa anche che queste ragioni non dovrebbero essere addotte singolarmente come, in se stesse, causa grave per la riduzione ad uso profano non sordido di un edificio sacro. Cf. CONGREGATION FOR CLERICS, *Procedural guidelines for the modification of parishes, the closure/relegation of churches to profane but not sordid use and the alienation of the same* (Lettera Prot. n. 20131348, 30 aprile 2013), in *Studies in Church Law*, pp. 27-36; K. MARTENS, *Brief note regarding the reconfiguration of parishes...*, cit., p. 641.

cro, confermata anche dall'autorità civile e da periti e che, a giudizio del Vescovo, non si ritenga opportuno gravare i fedeli, magari poco abbienti, di eccessive spese per restaurarla,⁴² a fronte anche di una chiesa vicina facilmente accessibile ove recarsi per il culto divino, mentre diverso sarebbe il caso in cui non ci fosse una chiesa disponibile, ma, magari, un edificio non sacro "adibito provvisoriamente a chiesa".

Schöch, segnala fra le possibili ragioni valide anche la grave situazione finanziaria in cui la diocesi possa trovarsi, che da una parte non rende possibile il mantenimento di tutte le chiese, alcune delle quali magari non più pastoralmente utili, e, dall'altra, ne richiederebbe l'alienazione, per avere una disponibilità di fondi. In altri casi, il Vescovo ha deciso la chiusura della chiesa perché non adattabile all'uso liturgico secondo i nuovi libri liturgici solo a prezzo di grandi costi, ritenendo meno oneroso il costruirne una nuova.

Appare, invece, insufficiente la ragione per cui si riduce ad uso profano un edificio sacro per il semplice fatto che esso sia stato occupato e venga usato da un gruppo scismatico.

A questo proposito, nota l'autore, urge piuttosto un altro tipo di azione pastorale. Altresì, si ritengono insufficienti, oltre a quelle già esposte in precedenza, altre motivazioni, come – ad esempio – quelle derivanti da un generale piano pastorale; oppure la non necessità d'uso di una determinata chiesa; la scarsità di clero e, quindi, la necessità di ridurre le celebrazioni liturgiche; ragioni non presenti al momento della decisione, ma che si prevedono possano darsi nel futuro; la diminuzione della pratica religiosa.⁴³

⁴² Cf., ad esempio, il Decreto definitivo del Collegio del 25 giugno 1994, Prot. n. 24048/93.

⁴³ Cf. N. SCHÖCH, *Relegation of churches...*, cit., pp. 493-495. L'autore elenca e tratta questi casi: motivi economici; il fatto che una chiesa non sia conforme all'uso dei nuovi libri liturgici postconciliari; qualora un edificio sacro sia occupato da un gruppo scismatico; mentre, parlando di ragioni non sufficienti, fa, come esempi, i casi in cui la decisione consegua ad un piano generale di ripianificazione pastorale, o si poggia unicamente sul favore da parte del parroco o del consiglio presbiterale; la non più destinazione a chiesa parrocchiale di un determinato edificio sacro; la carenza di clero e quindi la riduzione dell'uso liturgico del luogo sacro; altre ragioni future; il decrescente numero di fedeli; la volontà di far confluire il più possibile i fedeli alla celebrazione festiva della Messa presso la chiesa parrocchiale. Si veda anche: G. P. MONTINI, *I ricorsi amministrativi presso il Supremo Tribunale della Segnatura Apostolica...*, cit., pp. 115-117, alle note 50 («The failure to express those specific and grave reasons makes it easier from someone to allege a violation of the law in *decernendo* on the basis of lack of grave reasons», cf. SUPREMO TRIBUNALE DELLA SEGNAURA APOSTOLICA, *Notes on the meeting of 27 November 1995*, Prot. n. 26600/95 CA; cit. in DANEELS, *Soppressione, unione di parrocchie...*, cit., p. 132, nota 50), 51 («*Auctoritas censuit illas supra memoratas atque aductas causas supprimendae paroeciae ut el aliae actiones, id est clausura ecclesiae et eiusdem reduction ad usum profanum essent legitimae*», cf. Prot. N. 21883/90 CA del 16 gennaio 1993. Inoltre: «a general pastoral plan itself would not be sufficient reason, nor would the fact that the presbyteral council or the pastor or parish pastoral council is in favor of the decision nor the simple fact that the church in question, e.g. after the merger of several parishes, is no longer

La giurisprudenza della Segnatura indica come gravi cause quelle derivanti da problemi economici specifici (non generali),⁴⁴ da valutarsi con riferimento alle circostanze concrete di momento e luogo,⁴⁵ purché abbiano una relazione diretta con l'edificio che s'intende ridurre ad uso profano non sordido o con la parrocchia che si vuole sopprimere.⁴⁶ Si esclude, quindi, che un riferimento generale e generico alla situazione economica (o addirittura pastorale) della diocesi valga come sufficiente causa grave per i casi di cui al can. 1222 §2,⁴⁷ qualora al contempo non si diano altre cause concomitanti e che afferiscano specificatamente all'edificio o alla parrocchia implicata dalla decisione che si vuole perseguire.

È bene, comunque, dire anche che la mancanza di esposizione di una adeguata motivazione nel decreto con cui si decide la riduzione ad impiego profano non sordido di un edificio sacro, o si decide la soppressione di una parrocchia, costituisce una violazione di legge *in procedendo*, però non necessariamente indica la sussistenza anche di una violazione di legge *in decernendo*.⁴⁸

6. CONGRUA DISCREZIONALITÀ NELL'ESERCIZIO DELLA POTESTÀ AMMINISTRATIVA IN MATERIA

Ci sembra opportuno fare un breve e veloce accenno alla questione della discrezionalità nell'esercizio dell'amministrazione nella Chiesa a proposito delle cause richieste dalle fattispecie di cui ai cann. 515 §2 e 1222 §2. Il potere discrezionale risulta essere un «potere parzialmente vincolato»⁴⁹ all'interno dell'ordine ecclesiale, a motivo del principio della sottomissione della potestà di governo alla legge, per evitare ogni abuso e arbitrarietà.

V'è pertanto l'esigenza che tale garanzia vi sia anche quando la norma non è del tutto determinata o vincolante, così che la decisione sia frutto di

necessary for pastoral ministry», cf. SUPREMO TRIBUNALE DELLA SEGNETURA APOSTOLICA, *Notes on the meeting of 27 November 1995*, Prot. n. 26600/95 CA; cit. in DANEELS, *Soppressione, unione di parrocchie...*, cit., p. 128, nota 37) e 52 («There must be *specific and grave* reasons for the reduction of a church to profane use», cf. *ibid.* Inoltre, Montini riferisce che la Segnatura riconobbe legittimo ridurre ad uso profano una chiesa che, in realtà, era una palestra adattata provvisoriamente a chiesa, cf. Prot. n. 26248/95 CA nella nota in parola).

⁴⁴ Cf. Sentenza definitiva del 21 maggio 2011, Prot. n. 41719/08 CA.

⁴⁵ Cf. Sentenza definitiva del 4 maggio 1996, Prot. n. 24388/93 CA.

⁴⁶ Cf. Sentenza definitiva del 21 maggio 2011, Prot. n. 42278/09 CA.

⁴⁷ Cf. G. P. MONTINI, *I ricorsi amministrativi presso il Supremo Tribunale della Segnatura Apostolica...*, cit., pp. 116-117. Diversa è la posizione di Gullo, che allarga l'ambito di valutazione dello stato economico all'intera diocesi. Cf. C. GULLO, *Brevi note sulla gravità della «causa»...*, cit., p. 11.

⁴⁸ Cf. F. DANEELS, *Soppressione, unione di parrocchie...*, cit., p. 132, specialmente si veda la nota 50.

⁴⁹ B. SERRA, *Arbitrium et aequitas nel diritto amministrativo canonico*, Jovene, Napoli 2007, p. 10.

quella giusta libertà di scelta nella quale si declina la discrezionalità amministrativa, anche in conseguenza al Concilio Vaticano II e alla sua dottrina sull'Episcopato.

Pertanto, da una parte non si possono restringere le facoltà dei Vescovi diocesani, ma dall'altra si deve garantire che, anche qualora la norma sia indeterminata, nell'applicarla non si cada nell'arbitrarietà. Ecco perché si volle prevedere la possibilità dei ricorsi amministrativi. Lo stesso Paolo VI, dopo aver riconosciuto ai Vescovi una necessaria e congrua potestà discrezionale, ebbe a precisare che questa non andava esercitata *ad arbitrium*.⁵⁰

Il potere discrezionale si configura quindi non come arbitrario, ma come legale, in quanto espressamente previsto ed attribuito da una norma positiva; come potere funzionale al miglior raggiungimento del bene pubblico che la norma intende tutelare e ad esso vincolato (e da esso limitato); come potere in parte libero, poiché il Legislatore – consapevole di non poter determinare tutto in una norma generale ed astratta – affida all'amministrazione il compito di applicare e, perciò, di definire liberamente alcuni aspetti della disciplina concreta nel caso particolare.

Così, anche nell'applicare una norma che sia subordinata alla presenza di una *giusta causa* o di una *grave causa* – che costituiscono concetti giuridici di per sé indeterminati – l'amministrazione compie un atto discrezionale, che è preceduto da un'opera di interpretazione, valutazione ed applicazione del concetto indeterminato alla situazione concreta. «In ogni caso riteniamo che le “gravi ragioni” debbano presentare una “corposità” oggettiva, sufficientemente apprezzabile e documentabile»,⁵¹ soprattutto in virtù del fatto che è chiara la preferenza della Chiesa di mantenere i luoghi sacri, motivo per cui un Vescovo, prima di prendere decisioni contrarie in questo senso, deve percorrere tutte le possibili alternative che favoriscano la perseverazione della situazione originaria.

Per evitare ogni arbitrarietà e garantire un uso legittimo da parte dell'amministrazione del potere discrezionale giustamente riconosciute, ci pare opportuno che l'onere della prova della gravità delle cause debba essere in capo a chi emette la decisione e tali gravi cause non possono non essere menzionate – o esserlo solo in maniera troppo vaga ed estremamente sommaria – nel decreto, adducendo talora semplici motivi pastorali o economici non comprovati o non dimostrati, altrimenti si svuoterebbe la norma della sua portata e del suo senso.⁵²

⁵⁰ Cf. PAOLO VI, allocuzione ai membri del Tribunale della Sacra Rota Romana, 4 febbraio 1977, «AAS», 69 (1977), pp. 147-153.

⁵¹ Cf. C. AZZIMONTI, A. FEDELI, *La riduzione ad uso profano delle chiese e il loro riutilizzo*, «Ex Lege» 4 (2002), p. 92.

⁵² Il can. 50 prescrive: «Prima di dare un decreto singolare, l'autorità ricerchi le notizie e le prove necessarie, e, per quanto è possibile, ascolti coloro i cui diritti possono essere lesi». Si dispone, quindi, la

Non è garanzia sufficiente nemmeno il presumere sempre e comunque la legittimità degli atti posti dall'amministrazione. Non si deve, quindi, partire da un *favor auctoritatis*, che possa sovrastare invece l'imprescindibile *favor veritatis*, principio primo che deve presiedere al procedimento giudiziario (diversa considerazione, invece, meriterebbe il principio del *favor actus*).

La riduzione ad uso profano di una chiesa, pertanto, rappresenta sempre un'eccezione al principio e, quindi, appare logico che non è tanto il mantenimento e la conservazione dell'edificio sacro che va dimostrato, quanto piuttosto la gravità delle ragioni che abbiano indotto l'Autorità competente a deciderne la dismissione.⁵³

Perciò, i principi giurisprudenziali da applicarsi in materia sono quelli che evidenziano la giustizia o la gravità oggettiva della causa e la prova di questo, tenendo presente che «vanno valutate anche altre circostanze, dato che è in gioco la tutela del bene oggettivo complessivamente inteso».⁵⁴

È così che, «se la norma attributiva della discrezionalità richiama un concetto giuridico indeterminato, il giudice di legittimità ha il potere di riesaminare l'interpretazione ed applicazione del concetto compiuta dall'amministrazione».⁵⁵

Questo costituisce la garanzia contro l'arbitrio nell'esercizio del potere amministrativo nella Chiesa e, al contempo, dimostra l'importanza e l'opportunità del compito della Segnatura Apostolica in materia di contenzioso amministrativo.⁵⁶ Così, nel giudicare la questione della sussistenza o meno di cause sufficienti per prendere una delle decisioni di cui alle fattispecie in analisi, la Segnatura non emette un giudizio sul merito, per cui sarebbe incompetente, ma valuta propriamente sulla legittimità.⁵⁷

Infatti, «la giusta causa o la grave causa agiscono direttamente sugli atti amministrativi di soppressione e di riduzione, divenendo il presupposto oggettivo della loro efficacia; restano pertanto esterne agli stessi e non vanno ad esserne un elemento costitutivo. [...] Le suddette cause, comportando una scelta tra diversi assetti della situazione di fatto, non conducono ad un giudizio sull'idoneità dell'atto nelle sue componenti strutturali, ma sulla le-

norma generale per cui l'autorità, prima di dare un atto, abbia ad ascoltare coloro che possono esserne interessati e ricerchi le notizie necessarie. Circa la questione dell'onere della prova, la Sentenza definitiva del 4 maggio 1996, Prot. n. 24388/93 CA, invece, ritiene che questo, anche in tali casi, ricada su chi asserisce (cf. can. 1526 §1) ovvero, nello specifico, sui ricorrenti.

⁵³ Cf. G. P. MONTINI, *La cessazione degli edifici...*, cit., p. 287.

⁵⁴ J. CANOSA, *Giurisprudenza della Segnatura Apostolica...*, cit., p. 117.

⁵⁵ B. SERRA, *Arbitrium et aequitas...*, cit., p. 24.

⁵⁶ «È compito della Segnatura Apostolica e specialmente del Collegio dei Giudici sviluppare una giurisprudenza, che indichi criteri più precisi per discernere se la violazione di legge "in decernendo" sia provata o meno in detti casi» (F. DANEELS, *Soppressione, unione di parrocchie...*, cit., p. 129).

⁵⁷ Cf. N. SCHÖCH, *Religation of churches...*, cit., p. 495.

gittimità dell'esercizio della potestà di cui l'atto è emanazione, restando in un ambito antecedente all'atto stesso». ⁵⁸

7. COME VIENE INTESO DALLA GIURISPRUDENZA E DALLA DOTTRINA
IL DETRIMENTO CHE PUÒ PROVENIRE AI FEDELI PER LE FATTISPECIE
IN STUDIO

Ci resta da esaminare un ultimo dato codiciale: si tratta del terzo requisito previsto dal can. 1222 §2 per decidere lecitamente la riduzione ad uso profano non sordido di un edificio sacro, ovvero che il provvedimento non procuri detrimento alle anime. Vediamo, allora, alla luce della giurisprudenza del Supremo Tribunale della Segnatura Apostolica, come venga inteso questo aspetto che, se non rispettato, costituirebbe una vera violazione di legge.

Circa la richiesta che dalla decisione del Vescovo non ne derivi alcun detrimento per il bene delle anime, la Segnatura chiarisce che esso non nasce «*ex reactione impropria*» dei fedeli, ⁵⁹ quanto piuttosto potrebbe configurarsi nel caso in cui essi non abbiano accesso ad un'altra chiesa senza gravi inconvenienti; non basta perciò la reazione scomposta dei fedeli o di un comitato di contestazione o una qualsiasi altra loro contrarietà circa la decisione.

Pertanto, si deve ritenere che il Vescovo, prima di emettere il decreto di riduzione ad uso profano di una chiesa, si premuri di verificare che i fedeli possano facilmente accedere ad un'altra chiesa, magari anche indicandola loro. ⁶⁰

Più volte, infatti, la Segnatura si è espressa sostenendo che i diritti ed i doveri attinenti al culto e alla vita religiosa in parrocchia non dipendono da un preciso edificio o da una determinata circoscrizione, così che, venendo meno, questi ne abbiano detrimento e danno spirituale, ma dal fatto che essi abbiano la possibilità di accedere facilmente ad un luogo sacro e si prevedano strutture pastorali atte alla cura delle loro anime, negando, così, che si dia – in questo senso – un danno dalla non conservazione di determinate strutture sacre. I meri disagi e le difficoltà – che, inevitabilmente, insorgono in seguito a decisioni di soppressione di parrocchia o di riduzione ad uso impiego non sordido di un edificio sacro –, secondo la Segnatura, ⁶¹ «sono idonei a giustificare solo una *petitio gratiae*, non un vero ricorso». ⁶²

⁵⁸ C. BEGUS, *Adnotationes in Decreta*, «Apollinaris», 85 (2012), p. 455.

⁵⁹ Cf. Decreto del Congresso del 6 dicembre 1993, Prot. n. 24048/93 CA.

⁶⁰ Cf. G. NÚÑEZ, *Notas a propósito de dos decretos recientes...*, cit., p. 292.

⁶¹ Cf. Decreto definitivo del 21 novembre 1987, Prot. n. 17447/85; Decreto del Congresso del 26 gennaio 1990, Prot. n. 21024/89 CA.

⁶² I. ZUANAZZI, *La legittimazione a ricorrere uti fidelis...*, cit., p. 420. In dottrina, si veda anche: T. J. PAPROCKI, *Parish closing and administrative recourse...*, cit., p. 894. Si veda anche: F. DANIELS, *Soppressione, unione di parrocchie...*, cit., p. 132. Cf. anche G. TOGNONI, *La tutela degli interessi diffusi nell'ordinamento canonico*, «Quaderni di Diritto Ecclesiale», 8 (1995), p. 328.

È importante citare la messa in guardia che fa Montini: non si deve trasformare impropriamente e pericolosamente l'assenza di detrimento del bene delle anime in una prova di sussistenza di causa grave, asserendo cioè: "in quanto non ne deriva danno al bene delle anime, allora si può procedere": l'impostazione del prescritto del can. 1222 §2 è ben diversa, così la «clausola dell'assenza di danno per il bene delle anime non è (causa) per ridurre la chiesa a uso profano, bensì limite alla riduzione *pur in presenza di gravi cause*». ⁶³

Secondo Myers, un vescovo deve prendere le decisioni circa le parrocchie o le chiese, tenendo conto certamente del bene dei fedeli immediatamente coinvolto, ma anche delle risorse della diocesi e del bene più ampio della diocesi stessa, considerato che non vi è alcun diritto intrinseco di una determinata parrocchia di rimanere in vita. ⁶⁴

L'edificio sacro, come detto, è segno e strumento per la fede del popolo di Dio e, spesso, proprio perché ha la capacità di evocare ed esprimere questa fede, la sua riduzione ad uso profano – seppur non indecoroso – e la sua eventuale alienazione possono creare scandalo e malumore nei fedeli e così comportare prove per la comunione ecclesiale, che sarebbe sempre meglio poter evitare. ⁶⁵

Anche se è vero che il danno alle anime di cui parla il can. 1222 §2 non è da intendersi come la reazione scomposta dei fedeli, è altrettanto vero che il *sensus fidelium* ed il rispetto per le cose ed i luoghi sacri vanno massimamente tenuti in considerazione e la Chiesa insegna e raccomanda tale venerazione per tutto quanto attiene al culto divino, proteggendo oggetti e luoghi benedetti e consacrati con speciali normative. Questi aspetti, pertanto, saranno certamente degni di essere considerati dal Vescovo prima di emettere simili decisioni.

⁶³ G. P. MONTINI, *La riduzione ad uso profano di una chiesa...*, cit., p. 55.

⁶⁴ Cf. J. J. MYERS, *Suppression and merger of parishes...*, cit., p. 89.

⁶⁵ Cf. in questo senso: C. AZZIMONTI, *Garanzie per l'utilizzo non indecoroso di chiese dismesse*, «Quaderni di Diritto Ecclesiale», 29 (2016), pp. 59-60; M. CALVI, *C'è posto per una chiesa sussidiaria in parrocchia?*, «Quaderni di Diritto Ecclesiale», 29 (2016), pp. 70-72, 78.

LA PROVVISATA DELL'UFFICIO EPISCOPALE COME AZIONE DI GOVERNO RELATIVA ALL'ORGANIZZAZIONE ISTITUZIONALE DELLA CHIESA

FERNANDO PUIG

ABSTRACT: L'atto di provvista di un ufficio episcopale coinvolge la dimensione istituzionale del soggetto "ministero" sia a livello sacramentale (*ordo*), sia come organizzazione di uffici e, infine, nella sua espressione organica nel collegio episcopale. Nella prima parte del lavoro, prendendo spunto dalla dimensione anche personale del ministero, l'analisi della provvista nei tre livelli accennati rende evidente che la nomina a titolare di uffici episcopali ha un consistente influsso nella missione di perpetuare la testimonianza apostolica affidata al ministero episcopale. Nella seconda parte del lavoro si approfondisce il grado di consistenza tra le funzioni degli uffici e la condizione personale episcopale, nella provvista di ognuna delle tre principali figure episcopali esistenti: i vescovi titolari di uffici capitali, i vescovi ausiliari e, in fine, le cariche episcopali al servizio della Sede apostolica.

PAROLE CHIAVI: provvista, vescovo, uffici episcopali, ministero episcopale, collegio episcopale.

SOMMARIO: 1. Introduzione. – 2. Un accenno alla coesistenza dell'elemento istituzionale e la dimensione personale del ministero. – 3. La provvista dell'ufficio episcopale come azione sul soggetto "ministero episcopale". – 3.1. Provvista dell'ufficio e *ordo* dei vescovi. – 3.2. Provvista dell'ufficio e sistema di uffici. – 3.3. Provvista dell'ufficio e integrazione del collegio episcopale. – 4. La rilevanza della dimensione

ABSTRACT: The threefold dimensions of the Episcopate as an institutional subject, namely the sacramental side (*ordo*), the organization of offices and the College of bishops (which embodies its organic form) are implicated in every act of appointment of a bishop. Analysing the provision in each dimension of the Episcopate as a subject, from the outlook of the personal dimension of ministry, in the first part of the article, emerges that appointment of holders of Episcopal offices has a consistent influence in the mission of Episcopal ministry, namely the perpetuation of the apostolic testimony. In the second part of the work, the degree of consistency between the functions of the offices and personal condition of Bishop is studied, from the point of view of the provision of each of the three main existing Episcopal figures: bishops holders of capital offices, auxiliary bishops and Episcopal offices serving the apostolic See.

KEYWORDS: provision, bishop, episcopal office, Episcopal ministry, College of bishops.

personale nella tipologia odierna di figure episcopali. – 4.1. I vescovi titolari di uffici capitali. – 4.2. I vescovi ausiliari. – 4.3. Le cariche episcopali al servizio della Sede apostolica. – 5. Conclusione.

1. INTRODUZIONE

LA nomina dei vescovi ovvero la provvista degli uffici episcopali, oltre ad un atto dell'autorità secondo una concreta competenza, raccoglie in sé importanti risvolti sacramentali, non indifferenti elementi giuridico-formali, e una notevole portata prudenziale, pastorale e persino politica. Queste dimensioni potrebbero essere inserite nell'ambito del diritto al buon governo spettante alla Chiesa e ai fedeli.

In questo lavoro, concentriamo la nostra attenzione in modo esclusivo sul significato della provvista dell'ufficio episcopale come dotazione di consistenza personale alla struttura istituzionale della Chiesa.¹ In un primo passaggio (sezione 2), accenniamo alla radice ultima che fa del ministero episcopale una realtà allo stesso tempo istituzionale e personale. In un secondo momento (sezione 3) prendiamo in considerazione il rapporto tra la provvista dell'ufficio episcopale e il soggetto "ministero episcopale", nella sua triplice formalità di *ordo episcoporum*, sistema di uffici episcopali e collegium episcopale. Nell'ultima parte del lavoro (sezione 4) si confronta il senso della condizione personale episcopale con i profili delle tre principali figure episcopali esistenti: vescovi titolari di uffici di capitalità; vescovi ausiliari; vescovi al servizio della Sede apostolica.

Il presente lavoro sulla provvista degli uffici episcopali non si occupa di giustificare gli atti costitutivi dei singoli uffici dove, in un modo o in un altro, si rende esplicita la natura intrinsecamente episcopale delle funzioni, e il collegamento più o meno esplicito, più o meno necessario o conveniente, con la condizione episcopale personale del titolare. In alcuni momenti accenniamo di sfuggita a questo tema qualora venga richiamato dalle relazioni tra la dimensione istituzionale e quella personale dell'episcopato, sia perché è chiara e univoca (Romano Pontefice, titolare dell'ufficio di vescovo diocesano) sia perché merita una attenzione specifica (come la giustificazione dei vescovi ausiliari e, in minor misura, certi uffici di collaborazione con il Romano Pontefice). Non ci soffermiamo invece sui casi di uffici nettamente episcopali perché di capitalità, riguardo ai quali per motivi diversi la condizione episcopale personale può essere persino molto conveniente e coerente

¹ Su altre dimensioni della provvista degli uffici episcopali, in specie di quelli capitali dell'ambito latino, abbiamo riflettuto nei nostri lavori: *Anotaciones acerca de la provisión de oficios capitales como acto jurídico y como acto de gobierno* (in corso di stampa); *Le procedure per le nomine dei vescovi nella Chiesa latina: tra informazione e preferenza*, «Stato, Chiesa e pluralismo confessionale», 2 (2017) pp. 1-35.

col contenuto funzionale, però non è stabilita in modo necessario. Si pensi agli uffici di capitalità delle circoscrizioni definite come vicarie, territoriali o personali, o a circoscrizioni complementari come gli ordinariati militari o le prelature personali nelle quali il titolare dell'ufficio capitale è definito come ordinario con giurisdizione propria (Cost. Ap. *Spirituali militum curae*, art. IV, 3°; c. 295 § 1 CIC). Come vedremo, è ancora necessario approfondire ulteriormente la radice di tutti questi uffici nel ministero episcopale come soggetto, per capire concretamente, non tanto e non solo la loro relazione con l'ufficio primaziale, ma anche il loro coerente inserimento nel soggetto costitutivo del ministero episcopale, e in concreto la loro espressione organica nel collegio episcopale.

2. UN ACCENNO ALLA COESSENZIALITÀ DELL'ELEMENTO ISTITUZIONALE E LA DIMENSIONE PERSONALE DEL MINISTERO

Nelle linee che seguono vogliamo illustrare come la struttura dell'episcopato, resasi concreta negli uffici episcopali esistenti, è intrinsecamente vincolata alla nomina effettiva di persone fisiche a titolari di quelli uffici. Vale a dire, che l'elemento istituzionale del ministero episcopale è inseparabile dal fatto che i titolari sono persone fisiche, quindi dalla dimensione personale dello stesso ministero. L'elemento istituzionale e la dimensione personale possiedono una valenza giuridica, che è specialmente evidente nell'atto di provvista degli uffici episcopali.

Talvolta si pensa che alla riflessione giuridica sulla Chiesa appartenerrebbe solamente l'elemento istituzionale della Chiesa. È vero che una delle virtualità del diritto è la configurazione delle realtà istituzionali e perciò transpersonali, trascendenti alle singole persone. La dimensione istituzionale del ministero episcopale delinea infatti aspetti costitutivi della Chiesa come soggetto giuridico: il sistema composto dagli uffici episcopali, dagli enti a cui essi sono vincolati, e dai rapporti esistenti tra di loro, esistono certamente a garanzia della continuità del soggetto ecclesiale, «il suo essere soggetto giuridico che trascende le singole persone e che rimane essenzialmente lo stesso nel tempo e nello spazio».² Ma queste realtà istituzionali richiamano soggetti personali, dal momento che il ministero solo esiste impersonato nei soggetti titolari degli uffici. Infatti, dal momento che è legato sacramentalmente a specificate persone, l'elemento istituzionale gerarchico della Chiesa non può essere ridotto al semplice esercizio di funzioni.³

Questa realtà personale del ministero non è una semplice derivazione del fatto che le funzioni episcopali accorpate nei singoli uffici vanno esercitate "da qualcuno", come succede con qualunque altra funzione, pubblica o

² C. J. ERRÁZURIZ M., *Corso fondamentale sul diritto nella Chiesa*, Vol. I, Giuffrè, Milano 2009, p. 290.

³ Cfr. *ivi*, pp. 302-303.

privata, ecclesiale o secolare che sia. La realtà personale non è nemmeno una aggiunta esterna tesa ad attivare una struttura organizzativa compiuta: è il ministero ecclesiastico in sé stesso che richiama, includendola in sé, la condizione personale. Non è casuale, ad esempio, che l'ufficio di "vescovo diocesano", avendo come ogni ufficio un contenuto funzionale, raccolga in sé un *nomen* che solo può esistere come persona, per giunta necessariamente fisica, la persona-vescovo.

La radice di questa coesistenzialità della dimensione personale con l'elemento istituzionale è semplicemente che nel ministero episcopale è costituito un soggetto, configurato da una missione da tramandare che è la testimonianza di una fede personale in Gesù Cristo e nella sua opera di salvezza.⁴ La dimensione istituzionale non va identificata con una struttura impersonale e un flusso di poteri che transitano da una generazione all'altra, aggiungendosi dall'esterno alla condivisione della fede personale. La dimensione istituzionale definisce l'ambito nel quale è garantita la fedeltà al disegno originario di Cristo sulla Chiesa.⁵ Siccome questa fede e questa fedeltà non possono essere che personali, la dimensione istituzionale del ministero include gli strumenti per rendere tangibile una tale consistenza personale: il

⁴ Nello sfondo della riflessione è anche presente il senso della successione apostolica. È una questione che è presupposta ma che si trova ad un livello diverso di quello sul quale si muovono le presenti riflessioni. Conveniamo con Goyret a proposito del raccordo esistente tra successione, sacramentalità e collegialità che, gravitando specificamente sull'episcopato (e non su altre istanze) situa la successione apostolica nell'ecclesiologia di comunione; cfr. P. GOYRET, *Successione apostolica*, in G. CALABRESE, P. GOYRET, O. F. PIAZZA (a cura di), *Dizionario di ecclesiologia*, Città nuova, Roma 2010, pp. 1422-1423; allo stesso tempo, la rivendicazione della dimensione personale, superando le strettoie di una successione giuridico-formale, apre alla dimensione vitale dell'apostolicità; cfr. G. CANOBBIO, *Apostolicità*, in G. BARBAGLIO, G. BOF, S. DIANICH (a cura di), *Apostolicità*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2002, pp. 108-124.

⁵ L'indagine storica mostra lo stretto rapporto che intercorre tra tradizione e successione. Contro la critica protestante, che suppone molto tardiva l'effettiva costituzione della successione apostolica, l'intreccio tra tradizione e successione si fa risalire ai tempi iniziali della missione (cfr. P. BATIFFOL, *La Chiesa nascente e il cattolicesimo*, Vallecchi, Firenze 1971, p. 201). Altrettanto ritiene l'approfondimento teologico: «risulta che *successio* e *traditio* in origine sono estremamente vicini, ambedue i concetti hanno dapprima quasi lo stesso significato e vengono addirittura designati ambedue con l'unico termine, *diadocý* (*diadoké*), il quale significa sia "tradizione" che "successione". "Tradizione" non è infatti una semplice anonima trasmissione di una dottrina, ma è parola viva, legata alle persone, parola che ha nella fede la sua realtà concreta. E viceversa: la successione non consiste in una assunzione di poteri ufficiali che poi restino a disposizione del loro detentore, ma essa è un mettersi al servizio della parola, mandato di testimonianza per un bene affidato, che sta al di sopra del suo depositario, così che egli si ritrae completamente dietro ciò che ha ricevuto (...). L'ufficio, la successione dell'apostolo si fonda partendo della parola – questo vale oggi come valeva allora» (J. RATZINGER, *Primato, episcopato e successio apostolica*, in K. RAHNER, J. RATZINGER (a cura di), *Episcopato e primato*, Morcelliana, Brescia 1985, pp. 53-54).

sacramento dell'ordine assieme ai sistemi di provvista dell'ufficio. Entrambi "strumenti" hanno una dimensione giuridica.

Il sacramento è stato istituito con una dimensione istituzionale, poi sviluppatasi in diversi modi, specialmente in tempi apostolici, essendo però irriducibile ad una struttura meramente funzionale. Questo sacramento si compie impersonandosi nei membri del ministero, che sono le singole persone che vi sono state integrate.

L'ordine della successione secondo il sacramento (nel grado dell'episcopato per quanto ci riguarda in questo lavoro) e il sistema di provvista degli uffici episcopali sono alla base della garanzia soprannaturale insita nella sua istituzione da parte del Signore. In questo senso, per via della sacramentalità della Chiesa, la garanzia divina è stata legata sia ad una istanza permanente di tipo istituzionale, che a quelle singole persone, i vescovi, che, con loro testimonianza di fede, forniscono consistenza ecclesiale alla comunità in ogni momento storico.⁶

Hervada ha illustrato come i mezzi predisposti per individuare le componenti personali del ministero (ciò che chiama "l'istituzionalizzazione delle forme di attribuzione"), siano un aspetto principale dell'elemento istituzionale della Chiesa. Così afferma: «esiste una istituzionalizzazione delle funzioni (ministero ecclesiastico in generale, uffici o ministeri particolari), una istituzionalizzazione dei titolari (corpi o gruppi stabili) e una istituzionalizzazione delle forme di attribuzione (sacramento dell'ordine e missione canonica)»; l'istituzionalizzazione delle forme di attribuzione consiste nella «imposizione delle mani, o sacramento dell'ordine, e la *missio canonica*, atti attraverso i quali si accede (...) o all'*ordo* (...) o ad un ufficio».⁷ A livello della struttura episcopale, questi atti istituzionalizzati, integrano personalmente il ministero episcopale. Da una così fondamentale attività deriva la rilevanza dei soggetti competenti per svolgerla, nonché le relative procedure, garanzie e responsabilità giuridiche per il suo dispiegamento.

In conclusione, si deve affermare che la funzione di individuare persone per essere titolari di funzioni ufficiali della Chiesa non è "esterna" al ministero sacramentale e al sistema organizzato di uffici. Ne è invece una parte costitutiva, per motivi intrinseci ad essa: nel caso dell'episcopato specificamente perché il Signore ha voluto legare l'autenticità del suo Vangelo, alla

⁶ La non separazione tra la dimensione istituzionale e quella personale aiuta a capire meglio come i *carismi* non possono essere ritenuti in contrasto con la dimensione istituzionale della Chiesa. Oltre al fatto che la garanzia divina della fedeltà al disegno originario di Cristo si esprime spesso in carismi concessi a persone concrete in stretto legame con le loro missioni istituzionali, non si può perdere di vista la dimensione pneumatologica del sacramento dell'ordine; cfr. CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, lett. *Iuvenescit Ecclesia*, 15-V-2016, «L'Osservatore Romano» 14 giugno 2016, sp. nn. 11-12.

⁷ J. HERVADA, *Diritto costituzionale canonico*, Giuffrè, Milano 1989, pp. 185-186.

permanenza della testimonianza apostolica, originariamente istituzionale e personale, ieri come oggi.

3. LA PROVVISATA DELL'UFFICIO EPISCOPALE COME AZIONE SUL SOGGETTO "MINISTERO EPISCOPALE"

La coesenzialità tra l'elemento istituzionale e la dimensione personale del ministero episcopale può essere approfondita prendendo spunto dalla diversificazione del ministero episcopale in tre livelli: l'*ordo episcoporum*, il sistema di uffici episcopali vigente e il collegio episcopale.

Di solito la provvista degli uffici episcopali è considerato un atto di governo unitario giuridico-sacramentale, che non fa distinzione tra gli effetti che causa: l'accessione all'*ordo episcoporum*, l'assunzione dell'incarico per il quale si effettua la nomina all'interno del sistema complessivo di uffici, e l'incorporazione al collegio episcopale. Nella realtà operativa si parte dal fatto che certi uffici richiamano la condizione episcopale e di conseguenza si affidano o a persone che hanno tale condizione oppure a persone che vengono ordinate allo scopo di poter svolgere un tale incarico. Benché l'azione sia unitaria, agli effetti analitici è legittimo distinguere la valenza di ognuna di queste realtà collettive sulle quali incide la provvista.⁸

⁸ La dottrina si è spesso soffermata a delineare ciò che corrisponde alla potestà di ordine e ciò che corrisponde alla potestà di giurisdizione, all'interno della struttura dell'episcopato. Il Concilio Vaticano II, oltre a una presentazione più unitaria della potestà, ha offerto lo schema dei *tria munera* (*sanctificandi, docendi, regendi*) che rende ragione delle funzioni e missioni demandate ai vescovi, aprendo altre piste per rintracciare la radice di tali attribuzioni e dei mezzi disponibili per portarli a compimento. Attorno a queste tematiche si è configurato il concetto di *communio hierarchica* (Cfr. G. GHIRLANDA, *Hierarchica communio. Significato della formula nella Lumen gentium*, Università Gregoriana editrice, Roma 1980; *Comunión jerárquica*, in *Diccionario general de derecho canónico*, vol. II, Instituto Martín de Azpilcueta, Pamplona 2012, pp. 338-343; *Comunione ecclesiale/ecclesiastica/gerarchica*, in C. CORRAL, V. DE PAOLIS, G. GHIRLANDA (a cura di), *Nuovo dizionario di diritto canonico*, Edizioni Paoline, 1993, pp. 209-214), che aiuta a delineare la posizione dei vescovi, individualmente e collettivamente. Come è noto, sulla individuazione dell'origine delle potestà e dei *munera* e sul concetto di *communio hierarchica* gravitano gravi questioni, con i relativi dibattiti, nell'ambito ecclesiologico e canonico; la bibliografia al riguardo è sconfinata, soprattutto per quanto riguarda le radici storiche della questione. Per una visione di insieme, cfr. L. VILLEMIN, *Pouvoir d'ordre et pouvoir de juridiction. Histoire théologique de leur distinction*, Cerf, Paris 2003; A. M. STICKLER, *La bipartición de la potestad eclesiástica en su perspectiva histórica*, «Ius Canonicum», 15 (1975), pp. 45-76; A. CELEGHIN, *Origine e natura della potestà sacra. Posizioni postconciliari*, Morcelliana, Brescia 1987. La nostra impostazione non prende spunto *in recto* da questa tematica dell'origine della potestà bensì, dalla constatazione che le funzioni ecclesiali sono attribuite al ministero come soggetto. In ogni caso, nel paragrafo 3.3 accenniamo alla comunione gerarchica come elemento che è vagliato nella provvista dell'ufficio.

3. 1. *Provvisata dell'ufficio e 'ordo' dei vescovi*

Oltre alla trasformazione e alla abilitazione della persona ordinata, il sacramento dell'ordine riguarda una realtà istituzionale, il ministero ecclesiastico, che è il soggetto delle funzioni pubbliche della Chiesa, ed esiste strutturato secondo tre *ordines*. La decisione riguardante l'ordinazione di una persona implica farla accedere all'*ordo* nel quale sono depositate le funzioni secondo il relativo grado: l'*ordo episcoporum*, l'*ordo presbyterorum* o l'*ordo diaconorum*.

Le funzioni ministeriali hanno la propria radice nel relativo *ordo* che è un soggetto istituzionale. A causa dell'appartenenza all'*ordo*, una persona è destinata a una cerchia di funzioni pubbliche ecclesiali, che esprimono una specifica rappresentazione di Cristo e della Chiesa. Parliamo di una rappresentazione in senso largo, a seconda della funzione dell'*ordo* che si svolge: una è la rappresentazione demandata nelle azioni efficaci *ex opere operato* e un'altra quella che riguarda una azione prudenziale relativa ad un aspetto contingente del governo ecclesiale.

Tra gli *ordines* ci sono rapporti, e all'interno di ciascuno di loro ci sono sviluppi organici con diverse tipologie a seconda della diversificazione funzionale consolidata lungo la storia.⁹ Tra i rapporti fra gli *ordines* spicca la sovraordinazione di quello dei vescovi riguardo a quello dei presbiteri e a quello dei diaconi, entrambi cooperatori dell'*ordo episcoporum* (LG 20c). Proprio in questo rapporto di sovra-ordinazione è radicata una delle linee fondamentali del ministero ecclesiastico come organismo al servizio della missione della Chiesa. L'istituzione divina ed apostolica del ministero episcopale lo ha configurato in questo modo per essere riproposto con l'espansione della Chiesa come portatore del ministero della comunità, il servizio del governo, che è ciò che specifica le funzioni dell'*ordo episcoporum* (LG 20b).

Alla dimensione istituzionale stabilmente radicata nel sacramento e nei relativi sviluppi istituzionali è connaturale la successione delle persone, che incarnano in ogni momento la realtà vivente della Chiesa e l'operatività effettiva dei mezzi di salvezza che richiamano una azione ministeriale. In questo senso è particolarmente significativa la parola *ordo*, che permette di parlare di funzioni istituzionali attribuite al settore del ministero corrispondente (nel nostro caso, quello episcopale) esprimendo allo stesso tempo la realtà personale di coloro che in ogni momento storico costituiscono ognuno degli *ordines*, che renderanno effettive le funzioni ministeriali (i titolari di uffici episcopali, per quanto riguarda l'*ordo episcoporum*).

In questo modo, la nomina ad un ufficio episcopale, oltre alla concessione del titolo al soggetto designato, implica una azione giuridica e di governo

⁹ Cfr. J. HERVADA, *Diritto costituzionale canonico*, cit., pp. 190-192.

sull'*ordo episcoporum*. Questo succede in modo evidente qualora la persona sia specificamente chiamata all'episcopato in vista delle funzioni che dovrà svolgere, ma anche analogamente ogni volta che una persona ordinata come vescovo riceve un ulteriore incarico di natura episcopale: la destinazione alle funzioni episcopali spettante ai membri dell'*ordo episcoporum* riceve in questi casi una ulteriore concrezione. La provvista degli uffici episcopali è, di conseguenza, una azione sull'*ordo* dei vescovi.

3. 2. Provvista dell'ufficio e 'sistema di uffici'

L'azione di governo costituita dalla provvista ad una carica episcopale non è limitata né al singolo ufficio né alla sola configurazione dell'*ordo* dei vescovi. La ragione è che lo stesso *ordo episcoporum* è stato ulteriormente configurato concretamente secondo un sistema di uffici con i relativi rapporti tra di loro.¹⁰ Poiché tutti gli uffici sono integrati nella organizzazione del governo della Chiesa, ogni singola provvista ha risvolti collettivi su questo sistema di governo ecclesiale.¹¹

Come è ovvio, l'*ordo episcoporum* non viene generato per una sorta di associazione di coloro che sono stati ordinati, bensì per l'attivazione della funzione istituzionale che rende effettiva l'aggregazione all'*ordo* e l'accessione all'ufficio. In questo senso, come abbiamo visto, ogni singolo *ordo* include sia l'insieme di persone che hanno ricevuto il relativo grado dell'ordine che i rapporti tra di loro secondo il modo in cui l'*ordo* è configurato attualmente.¹² Una tale configurazione presuppone l'attivazione dei fattori di accesso all'*ordo* stesso, ossia gli elementi (anche normativi, organizzativi, di esercizio valido e lecito della potestà, ecc.) della provvista dell'ufficio episcopale in tutta la loro estensione: da quelli che conducono alla celebrazione del sacramento nel grado episcopale fino a quelli attraverso i quali si giunge all'effettivo svolgimento del ministero, generalmente come titolare di un ufficio episcopale.

¹⁰ Non ci soffermiamo sulla razionalizzazione degli uffici e degli enti in cui si inseriscono, però va segnalato che è una parte non indifferente dell'azione di governo sul ministero stesso, di solito in permanente revisione secondo i bisogni pastorali. Su questo punto e sullo sviluppo storico dell'organizzazione ecclesiastica, cfr. A. VIANA, *Organización del gobierno en la Iglesia*, EUNSA, Pamplona 2010, pp. 29-30. In queste considerazioni è presupposto che la creazione degli uffici (con le relative circoscrizioni, strutture complementari, parrocchie, ecc.), che è anche una azione istituzionale sul ministero come lo è la provvista, dovrebbe essere consona ai bisogni reali dei fedeli. Come nel caso della provvista, anche in questa materia non si tratta solo di sviluppare in modo pragmatico una "gestione coerente di risorse" bensì di garantire la continuità della Chiesa in sé stessa e con riguardo al diritto ai beni salvifici demandato dai fedeli. Sulla articolazione della organizzazione ecclesiastica in uffici e ministeri, cfr. J. I. ARRIETA, *Diritto dell'organizzazione ecclesiastica*, Giuffrè, Milano 1997, pp. 3-36.

¹¹ L'impostazione di fondo della prospettiva che presentiamo in seguito è ispirata a quella che ha sviluppato Hervada, (cfr. *ivi*, pp. 172-230).

¹² Cfr. J. HERVADA, *Diritto costituzionale canonico*, cit., pp. 190-191.

Il fatto che la provvista degli uffici sia un intervento sul ministero come *ordo* e come sistema di uffici non implica sempre e necessariamente che si debba considerare una azione sacramentale. Ma nemmeno significa che sia sacramentale solo l'ordinazione della persona e la sua incorporazione all'*ordo*, in modo tale che l'azione di conferire l'ufficio sarebbe esclusivamente giuridica. L'incorporazione all'*ordo episcoporum* ha risvolti allo stesso tempo sacramentali e giuridici, in ragione della destinazione alle funzioni dell'*ordo* che, come espressione di una missione nella Chiesa, ha necessariamente risvolti giuridici. Questo non solo perché le persone dovrebbero essere ordinate esclusivamente in vista di un servizio ministeriale e in ragione della chiamata ad un incarico che riguarda i bisogni della Chiesa, ma proprio per il collegamento intrinseco tra sacramento e diritto, connaturale alla consistenza istituzionale del ministero stesso.¹³

L'alveo istituzionale che rende possibile ed operativo l'esercizio della missione pastorale episcopale implica il concretizzarsi dell'impegno divino secondo il quale al popolo saranno dati pastori (cfr. Ger 3, 15). L'espressione biblica "dare pastori" è in corrispondenza con il paradigma di giustizia costituito dal dare a ciascuno ciò che gli spetta; per questa ragione sulle istanze incaricate degli strumenti istituzionali e delle procedure stabilite per la provvista degli uffici pesa un dovere di giustizia costitutivo di aspetti decisivi della struttura della Chiesa e della sua missione.

In conclusione, la provvista dell'ufficio episcopale non è la nomina dei titolari di un autocratico sistema organizzato di funzioni: il ministero configurato secondo un congruo sistema di uffici, assieme all'azione di provvista dei relativi titolari sono attività dovute ai fedeli, una risposta della Chiesa come istituzione alle necessità dei fedeli di essere guidati da pastori adeguati al ministero della comunità (LG 20c). Il riferimento al pastore giusto e adeguato esprime che il ministero della comunità con la forma di rappresentazione di Cristo e della Chiesa che porta con sé, è dovuto ai fedeli secondo i loro reali bisogni e, nella misura del possibile, secondo le loro preferenze.¹⁴

¹³ Questo non toglie che esistano altre funzioni, che non richiamano l'esercizio dell'*ordo*, che possono essere create, distribuite e concesse, anche stabilmente in forma di uffici, con una azione di governo che, essendo di missione e di conseguenza giuridica, non è sacramentale. Per un approfondimento su questa distinzione, che è rilevante anche per determinare quale soggetto e sotto quali condizioni può o deve fare l'atto di provvista, cfr. *ivi*, pp. 195-200, 206-212, dove si dà ragione sia della diversificazione storica tra ordinazione e missione, originariamente fuse in un solo atto giuridico-sacramentale includente l'investitura all'ufficio, che della variabilità storica delle funzioni riservate all'*ordo*.

¹⁴ Ci siamo occupati di questo aspetto della provvista in *Le procedure per le nomine dei vescovi nella Chiesa latina: tra informazione e preferenza*, «Stato, Chiesa e pluralismo confessionale», 2 (2017) pp. 1-35.

3. 3. *Provvista dell'ufficio e integrazione del collegio episcopale*

Il rapporto tra la provvista dell'ufficio episcopale e la configurazione del collegio dei vescovi può essere analizzato da un doppio punto di vista. Il primo è determinato dalla prospettiva della integrazione dell'elemento personale nello stesso collegio, vale a dire che al collegio si incorporano persone concrete; questa incorporazione è efficace qualora sia accertata anche una qualificata situazione personale di comunione gerarchica. Il secondo è quello che attiene all'inserimento delle funzioni episcopali, che sono il contenuto degli uffici di cui sono titolari i vescovi, nell'assetto effettivo del ruolo istituzionale del collegio.

La provvista dell'ufficio episcopale come atto di governo, includendo la decisione sull'ordinazione episcopale quando sia il caso, ha dunque l'effetto di integrare in modo personale il collegio episcopale, il soggetto episcopale corporativo, che è costituito come titolare di funzioni concrete, al servizio delle quali può svolgere persino la suprema potestà della Chiesa.¹⁵ Il collegio dei vescovi è personalmente conformato in ogni momento storico come risultato delle relative provviste degli uffici episcopali, di coloro che erano già vescovi oppure di coloro che sono chiamati all'episcopato in vista della titolarità di un ufficio episcopale.

Queste azioni di provvista implicano una modulazione del collegio episcopale, non dal punto di vista delle funzioni istituzionali che le sono proprie, ma certamente da quello della sua attività effettiva. Infatti sia l'eventuale azione collegiale "in senso stretto" (c. 337 CIC), che il permanente influsso reciproco esistente tra i membri del collegio e con il Capo, sono modulati a seconda della composizione personale del collegio. Si pensi, al limite, all'avvicendamento di una intera "generazione" di vescovi, che a livello di funzioni effettive si può ritenere che si verifica mediamente ogni quindici o venti anni.

Talvolta in misura molto moderata però senz'altro reale e significativa, ogni volta che un nuovo membro si incorpora al collegio, o quando in modo effettivo si accresce il suo ruolo (per esempio quando cambia il Capo del collegio, o un vescovo è trasferito ad una sede di particolare peso) si genera una lieve inflessione dell'attività del collegio stesso. La componente personale costituita dai pastori è, in questo senso, configurante del collegio episcopale nella sua concreta esistenza, anche in vista del permanente rinnovamento della Chiesa dall'interno, dalla radice sacramentale, ferma restando la sua identità istituzionale e fondativa.¹⁶

¹⁵ Cfr. LG, nn. 22, 23; cc. 336-341 CIC. Cfr. J. R. VILLAR, *El colegio episcopal: estructura teológica y pastoral*, Rialp, Madrid 2004.

¹⁶ A questo proposito è rilevante il chiarimento che offre Hervada sulla natura sia del collegio apostolico che del collegio episcopale: «Il termine "collegio" può dar luogo a con-

Dal momento che per l'efficacia della condizione di membro del collegio è necessaria la comunione gerarchica (cfr. LG 22), la verifica di una tale situazione è anche parte integrante della provvista degli uffici episcopali come atto di governo.¹⁷ L'atto di provvista porta con sé l'accertamento che il candidato è in comunione (altrimenti non può essere inserito efficacemente nella compagine episcopale), nonché che ha una capacità di promuovere questa comunione, sia dalla posizione di capitalità (o di altro tipo di ufficio) che dalla condizione di membro del collegio episcopale.¹⁸ Promuovere o generare la comunione è un modo di esprimere la dinamica della funzione

fusioni ed è pertanto necessario chiarirne il significato. Il collegio apostolico non fu creato in guisa di persona morale, titolare della missione e della potestà, pienamente distinta dalle persone fisiche dei suoi membri. Il collegio apostolico non fu collegio in questo senso; fu collegio in senso analogo. La sua struttura fu quella di un *corpo di persone corresponsabili*, vale a dire di un gruppo di persone cui fu conferita una missione e una potestà tanto personalmente quanto congiuntamente; di conseguenza, con responsabilità sia personale sia congiunta (...). La stessa struttura funzionale si ritrova nei vescovi, successori degli apostoli, i quali svolgono una missione personale e una missione congiunta; agiscono, quindi, anche come un insieme di persone corresponsabili, che prende il nome di *collegio episcopale*» (J. HERVADA, *Diritto costituzionale canonico*, cit., pp. 279-280). Si deve dire, di conseguenza, che la provvista degli uffici episcopali non nutre un qualche indistinto *coetus* o soggetto collettivo, che agisce al di fuori dei membri; individua bensì soggetti personali responsabili in prima persona dell'attività del collegio. Per questo motivo l'azione del collegio non è guidata primariamente da regole maggioritarie bensì da una testimonianza concorde, tendenzialmente unanime (di fatto o di diritto: esiste il dovere di cercare la comunione all'interno del collegio).

¹⁷ Hervada sostiene che la comunione gerarchica sia una relazione giuridica che è la stessa condizione di membro del collegio (cfr. J. HERVADA, *Elementos de derecho constitucional canónico*, Eunsa, 2001, p. 273). L'autore esclude che la comunione sia la *causa* della condizione di membro; la situazione di comunione gerarchica è invece *la stessa appartenenza* al collegio episcopale (causata dal sacramento) come realtà giuridica e quindi relazionale: la condivisione effettiva dei beni della comunione.

¹⁸ Taluni aspetti esterni della comunione gerarchica sono oggettivabili nel rapporto di giustizia riguardante i beni ecclesiali comuni a tutti i fedeli (c. 209, 205 CIC: «nella sua compagine visibile (...) mediante i vincoli della professione di fede, dei sacramenti e del governo ecclesiastico») ma qualificati nella prospettiva dell'esercizio di funzioni pubbliche (c. 149 § 1: «Perché uno sia promosso ad un ufficio ecclesiastico, deve essere nella comunione della Chiesa»). Oggettivabili significa inoltre che possono essere materia di valutazione, come si desume dalla Nota esplicativa previa della *Lumen gentium*: «Perciò è detto espressamente che è richiesta la comunione "gerarchica" col capo della Chiesa e con le membra. (...) Per essa non si intende un certo vago "sentimento", ma una "realtà organica", che richiede una forma giuridica e che è allo stesso tempo animata dalla carità» (NEP, n. 2, in riferimento a LG, n. 22: «Uno è costituito membro del corpo episcopale in virtù della consacrazione sacramentale e mediante la comunione gerarchica col capo del collegio e con le sue membra»). Quindi, essere attualmente in comunione gerarchica nonché essere in grado di generare comunione sono condizioni personali necessarie per una legittima provvista dell'ufficio episcopale, specialmente se di capitalità.

di governo: alla comunione come situazione personale, come fedele, si aggiunge quella che si demanda ad un ministro, a maggior ragione se vescovo e quindi componente del collegio episcopale.

Lungi dall'essere una realtà automatica, astratta, staticamente legata alla condizione episcopale o alla titolarità formale dell'ufficio, la comunione gerarchica è una situazione personale. Pur essendo una realtà personale e libera permeata della fede e della carità, essa possiede un nucleo di giustizia in relazione ai soggetti che garantiscono la comunione, nonché ai beni giuridici ecclesiali attorno ai quali essa si forma. In fase di provvista dell'ufficio episcopale va accertato soprattutto questo nucleo giuridico della comunione gerarchica. La comunione nei beni riguarda la fedeltà ai vincoli della comunione, nella parola e nei sacramenti. I principali rapporti da tenere presente sono quelli implicati nell'incorporazione all'*ordo episcoporum* e al collegio: i rapporti esistenti tra i membri del collegio; i rapporti con il Capo del collegio, i rapporti di ministerialità con i fedeli riguardo ai beni della comunione, nonché i rapporti intercorrenti con gli altri titolari degli uffici episcopali come tali, componenti dell'organizzazione del ministero episcopale, in specie quelli con i quali in modo più immediato si svolgeranno le funzioni episcopali (normalmente l'episcopato regionale).

Il secondo aspetto del rapporto tra provvista dell'ufficio e configurazione del collegio episcopale va riscontrato nell'effetto di inserimento di funzioni episcopali singolari nel collegio. Senza alterare le funzioni che istituzionalmente appartengono al collegio, ogni singolo membro del collegio, aggregandosi ad esso porta con sé il segno della specifica funzione istituzionale che gli spetta, che di solito è determinata dal suo ufficio. Nessun vescovo è "solo vescovo" o "vescovo allo stato puro"; la funzione episcopale permea alla radice la missione episcopale, ripercuotendosi in modo analogo nella posizione episcopale dal punto di vista dell'inserimento nel collegio. In forza della provvista degli uffici episcopali, di conseguenza, la funzione di comunione affidata al collegio si realizza in concreto, sulla base delle missioni episcopali dei singoli membri.

Queste riflessioni sulla integrazione dell'elemento personale del collegio e sull'inserimento delle funzioni episcopali in esso, sono complementari a quella che indica una attribuzione primaria delle funzioni episcopali al collegio e la successiva individuazione dei compiti da svolgere. Infatti, afferma Arrieta: «La cura pastorale dei battezzati, complessivamente considerati, è stata affidata al collegio dei Dodici e, di conseguenza, il collegio episcopale che ne è il successore – sempre nei termini dell'inadeguata distinzione con l'ufficio primaziale di cui al c. 330 CIC –, è ugualmente investito originariamente della funzione episcopale di direzione e di governo nella Chiesa universale globalmente considerata. È a partire da tale originaria investitura che successivamente vengono individuati dalla competente autorità gli specifici

compiti che devono svolgere singolarmente i vescovi». ¹⁹ La radice conciliare di questa riflessione è chiara (LG, n. 22b). La varietà reale del popolo di Dio, oltre ad altri elementi, ottiene come risposta da parte del ministero ecclesiastico il generarsi di soggetti e strutture pastorali di matrice episcopale che possiedono un principio unitario di base; questo principio anziché condurre alla dispersione è in grado di ricongiungere quella varietà all'unità del popolo di Dio congregato da Cristo. La creazione dei singoli uffici episcopali, attualizzando la missione episcopale per singoli compiti (di capitalità su comunità di fedeli o di altro tipo) è una azione istituzionale che rende operativa la funzione episcopale di direzione e di governo affidata originariamente al collegio. A questa funzione fa riferimento Arrieta nell'affermare che successivamente vengono individuati dalla competente autorità gli specifici compiti.

Orbene, la provvista dei singoli uffici è un'altra azione istituzionale che, dotando di titolari a questi compiti e quindi rendendoli attivi e personalizzati, danno un volto personale al collegio e allo stesso tempo rendono esplicito che il collegio contiene tutte le funzioni episcopali. L'appartenenza al collegio non è quindi indifferenziata: per questo si può dire che la provvista dell'ufficio episcopale è anche una misura di governo che dà luogo alla configurazione attuale del collegio episcopale.

In sintesi, l'integrazione personale *del* collegio e l'integrazione funzionale *nel* collegio fanno sì che esso (il collegio episcopale) sia non solo l'istanza che accomuna le persone ordinate nel grado dell'episcopato, ma anche (queste persone) in quanto titolari di funzioni episcopali. Di conseguenza, benché sia possibile distinguere all'interno delle funzioni dell'*ordo episcoporum* le posizioni di titolare di un ufficio episcopale singolare e membro del collegio episcopale, la radice sacramentale ultima di queste dimensioni istituzionali è unificata nella realtà concreta, storicamente situata, determinata dalla condizione di persona (persona fisica configurata sacramentalmente) del vescovo, titolare dell'ufficio e come membro del collegio episcopale, contitolare e corresponsabile (con le altre membra e con il capo) delle funzioni del collegio episcopale.

4. LA RILEVANZA DELLA DIMENSIONE PERSONALE NELLA TIPOLOGIA ODIERNA DI FIGURE EPISCOPALI

Fin'adesso abbiamo riflettuto sulla provvista degli uffici episcopali come atto giuridico e di governo tentando di illustrare che è costituita da una azione istituzionale che, prima che sull'ufficio in concreto o al meno in concomitanza con esso, riguarda il soggetto "ministero ecclesiastico" nella sua diversificata espressione a livello episcopale.

¹⁹ J. I. ARRIETA, *Diritto dell'organizzazione ecclesiastica*, cit., p. 74.

Scendendo un ulteriore grado di concretizzazione, senza allontanare la nostra attenzione dal rapporto tra l'elemento istituzionale e quello personale, è utile riflettere su certe funzioni oggettivamente predominanti degli uffici episcopali che postulano la specificità personale del soggetto titolare, ossia che un membro del ministero e del collegio episcopale sia destinato allo svolgimento di tali funzioni. Questo sarà anche rilevante per precisare i criteri e le procedure per la chiamata al ministero episcopale e per la nomina dei titolari dei singoli uffici.²⁰

Le nostre riflessioni debbono prendere spunto dall'organizzazione del ministero episcopale così come si presenta nel diritto e nella prassi vigenti. Agli effetti della nostra analisi degli elementi che oggettivamente chiamano in causa la condizione personale del titolare come membro del ministero episcopale, accomuniamo le figure episcopali in tre principali tipologie di funzioni e uffici, qualitativamente diversi: gli uffici di capitalità; i vescovi ausiliari; e le figure episcopali al servizio della Sede apostolica. Il fatto che numericamente la maggioranza dei vescovi appartengono alla tipologia degli uffici capitali (per giunta specificamente "vescovi diocesani" ossia titolari di uffici capitali in circoscrizioni ecclesiastiche che sono formalmente diocesi) non rende superfluo l'impegno di capire, nel confronto con le altre, questioni rilevanti per quanto riguarda la loro provvista.²¹

²⁰ Va chiarito che ciò che interessa vagliare è il rapporto *oggettivo* tra certe funzioni e la personalità episcopale del titolare. La dimensione storica di questo tema è evidente. Presupposta la fedeltà della Chiesa al mandato originario del Signore nella configurazione basilare del ministero, nessuna fenomenologia di figure episcopali costituisce un suo termine finale e compiuto, per cui è inevitabile dover fare i conti con inerzie storiche talvolta da superare e aperture agli adattamenti richiesti dai nuovi orizzonti e sfide della missione della Chiesa. Il profilo personale dell'episcopato si dimostra anche, viceversa, essere in funzione del sistema istituzionale di provvista, che a sua volta è soggetto a modifiche per cause svariate (da movimenti di riforma ecclesiale a anomalie nell'applicazione dei sistemi vigenti). La bibliografia sull'argomento è vastissima; tra molti studi, è un classico: J. GAUDEMET, *De l'élection à la nomination des Évêques, changement de procédure et conséquences pastorales. L'exemple français (XIII^e-XIV siècles)*, in D. J. ANDRÉS GUTIÉRREZ (a cura di), *Il processo di designazione dei vescovi. Storia, legislazione, prassi*, PUL, Città del Vaticano 1996, pp. 137-156. Penetrante la sintesi storica sull'accesso all'episcopato offerta in K. SCHATZ, *Bischofwahlen. Geschichtliches und Theologisches*, «Stimmen der Zeit», 5 (1989), pp. 292-307.

²¹ Secondo l'*Annuario statisticum Ecclesiae* del 2014, gli appartenenti alle tre tipologie da noi prospettate sarebbero: all'incirca, 2700 vescovi titolari di uffici capitali (ca. 100-150 sedi sarebbero vacanti); 550 tra vescovi ausiliari e vescovi coadiutori; 285 vescovi al servizio della Sede apostolica, non solo della curia romana, ma anche i legati pontifici di condizione episcopale. Si dovrebbero contare ca. 1600 vescovi emeriti, quindi vescovi non aventi una effettiva funzionalità episcopale oltre a quella derivata dalla appartenenza al collegio episcopale, e agli incarichi e funzioni attribuiti in virtù dell'appartenenza ad alcuni organi episcopali, secondo i relativi statuti. Cfr. SANTA SEDE – UFFICIO CENTRALE DI STATISTICA DELLA CHIESA (a cura di), *Annuario statisticum Ecclesiae (2014)*, Libreria editrice vaticana, Città del Vaticano 2016, p. 133.

4. 1. *I vescovi titolari di uffici capitali*

L'azione di provvista è la concretizzazione personale in una porzione del popolo di Dio, da una parte, dei rapporti tra il ministero e i fedeli, e dall'altra, dei rapporti tra gli *ordines* in favore della stessa porzione del popolo di Dio. Infatti, dotare di titolare all'ufficio capitale locale, integra un elemento essenziale della Chiesa nella sua espressione particolarizzata: alla comunità dei fedeli è dato un capo, membro del collegio episcopale, che la convoca attorno ai beni ecclesiali; ai membri dell'*ordo presbyterorum* e dell'*ordo diaconorum* viene assegnato un membro dell'*ordo episcoporum* che ha l'impegno di governarli nella missione pastorale come presbiterio e come ministero diaconale. La concretizzazione della persona titolare dell'ufficio capitale è così integrativa dei rapporti istituzionali preesistenti, che diventano in questo modo anche personali.²²

Il ministero episcopale dipende originariamente dalla dimensione comunitaria del popolo di Dio; l'*ordo* dove riposano le funzioni nella loro radice sacramentale è orientato al popolo di Dio, come lo è la funzionalità insita nel collegio episcopale. Tali funzioni, infatti, vanno proiettate sulla porzione del popolo di Dio, che è un elemento strutturale della circoscrizione tanto quanto lo è lo stesso ufficio capitale o le istanze cooperatrici del vescovo.²³

Questa prospettiva accennata aiuta a capire come la provvista dell'ufficio capitale non sia una "assegnazione di sudditi" a una ipotetica realtà completa in sé stessa, fatta di funzioni strutturate giuridicamente come uffici. La realtà è esattamente il contrario: ciò che esige la configurazione degli uffici all'inter-

²² Come segnala Hervada, «le "portiones Populi Dei" non sono solo strutture giurisdizionali, benché, per quanto riguarda l'*ordo*, presentino tale dimensione; ma strutture costituzionali complete o corpi ecclesiali – comunità vive – formate dai vincoli costituzionali» (J. HERVADA, *Diritto costituzionale canonico*, cit., p. 298).

²³ Al di là delle derivazioni teologiche e canoniche aperte a livello dottrinale, soprattutto attorno alla teologia della chiesa particolare e al valore del criterio territoriale, dopo il Concilio Vaticano II si trova una sostanziale coincidenza sulla affermazione di base riguardo alla coesistenzialità di ufficio capitale, presbiterio e popolo a livello delle particolarizzazioni della Chiesa. Cfr. tra una vasta bibliografia, K. MÖRSDORF, *Dekret über die Hirtenaufgabe der Bischöfe in der Kirche. Einleitung und Kommentar*, in *Lexikon für Theologie und Kirche. Das zweite Vatikanische Konzil. Teil II*, Herder, Freiburg im Breisgau 1967², pp. 172-173; H. LEGRAND, *Nature de l'Église particulière et rôle de l'évêque dans l'Église*, in *La charge pastorale des évêques. Décret «Christus dominus»: texte latin et traduction française*, Cerf, Paris 1969, pp. 105-106; A. CATTANEO, *La Chiesa locale: i fondamenti ecclesiologici e la sua missione nella teologia postconciliare*, Libreria editrice vaticana, Città del Vaticano 2003, pp. 9-18. Specificamente a proposito della nozione di "popolo" nelle circoscrizioni, cfr. J. HERVADA, *Pueblo cristiano y circunscripciones eclesíásticas*, Navarra Gráfica Ediciones, Pamplona 2003; R. WEBER, *Das Volk als Strukturelement der kirchlichen Zirkumskription*, «Archiv für katholisches Kirchenrecht», 181 (2012), pp. 129-151.

no del ministero episcopale sono i bisogni dei fedeli, che hanno la consistenza di diritti ai beni ecclesiali. Il ministero episcopale è infatti un soggetto istituzionale nel quale si concretizzano importanti vincoli giuridici relativi ai beni ecclesiali, precisamente tutti quelli che implicano la dimensione gerarchica. Dato che i beni salvifici strutturano il Popolo di Dio anche nelle espressioni particolarizzate, i rapporti giuridici che hanno come oggetto tali beni, richiamano soggetti di diritti, doveri e funzioni che possano soddisfarli in modo concreto. Non altro è lo scopo degli strumenti istituzionali che guidano sia la creazione di circoscrizioni ecclesiastiche che la provvista dei relativi uffici di presidenza: rispondere ai diritti dei fedeli rendendo concreto, secondo le specificità pastorali, ciò che alla radice è attribuito al ministero episcopale.

Nel caso degli uffici di capitalità episcopale questo riferimento al popolo di Dio è immediato e costitutivo. Per questo motivo, il soggetto che sarà chiamato a esserne titolare deve essere scelto avendo presente prioritariamente la porzione del popolo di Dio strutturata, quindi i fedeli – nonché i ministri al loro servizio – secondo i vincoli della comunione nei beni ecclesiali. Questa è una specificità dei vescovi titolari degli uffici di capitalità: benché ogni espressione episcopale abbia alla radice un riferimento ai fedeli e quindi al popolo di Dio, solo negli uffici di presidenza si rintraccia una funzione ecclesialmente costitutiva della sua espressione particolare.

In questo senso, la provvista dell'ufficio capitale, oltre che al ministero ecclesiastico, integra anche la dimensione comunitaria della Chiesa, il popolo configurato come *portio populi Dei*. Da questo punto di vista, vanno prese in considerazione qualitativamente le funzioni che il vescovo è chiamato a svolgere proprio personalmente, vale a dire, mettendo in gioco la condizione episcopale personale che è quella che rispecchia la condizione di membro del soggetto costituito dal ministero episcopale.

Per quanto riguarda gli uffici capitali e i vescovi che ne sono titolari, diverse funzioni postulano oggettivamente una netta rilevanza della personalità episcopale del titolare.

In primo luogo la funzione più caratteristica di questi uffici, che non è altra che la capitalità episcopale, richiama fortemente la figura personale del titolare. Non bisogna insistere sulla ragione di essere originaria e ultima: nella istituzione dell'episcopato, il Signore prevede sia il collegio che le espressioni singole di capitalità. Queste espressioni sono portatrici della specifica rappresentazione di Cristo che è il centro della comunione particolarizzata in favore del popolo (*communio fidelium*), dall'interno del ministero stesso (*communio hierarchica*) e quindi come fulcro della comunione universale delle Chiese (*communio ecclesiarum*).²⁴

²⁴ Come indica LG, n. 23: «I singoli vescovi (...) sono il visibile principio e fondamento di unità nelle loro Chiese particolari»; questo testo rimanda in nota a quello emblematico di

L'esigenza personale fondamentale rimanda al nocciolo dell'ufficio capitale, la funzione di capitalità che richiama l'unicità della persona umana. La rappresentazione di Cristo – e, in Egli, di Dio – che porta con sé, è incarnata nella figura personale di un uomo.²⁵ Le implicazioni di una tale dottrina, che oltrepassa di molto le analogie con certe espressioni sociali umane (come la figura personale che rappresenta l'unità della nazione o dello stato), raccoglie ricchi risvolti teologici assieme alla realtà istituzionale consistente nel contenere strutturalmente l'unità nei vincoli della comunione.

Inoltre va sottolineato come questo principio fa sì che le funzioni del ministero ordinato e la convocazione dei fedeli siano ricondotti all'unità attorno alla figura di un uomo che oltre ad essere consacrato dal sacramento, personalmente crede, guida, insegna, celebra la liturgia ed esercita dei poteri sacramentali episcopali che rendono presente Cristo Capo in modo paradigmatico.²⁶ Di conseguenza si può affermare che nella capitalità episcopale c'è un elemento irriducibile alla "funzionalità", vale a dire che solo ed esclusivamente può svolgere una persona agendo come tale. E questo non solo in ragione della comune necessità che le funzioni siano esercitate da persone, bensì perché in questi casi è decisivo, insieme alla condizione personale di vescovo, il carattere di *testimonianza personale* di chi impersona la successione apostolica.²⁷ Si può riscontrare una analogia tra la consistenza personale permanente del collegio episcopale, depositario dei beni salvifici, e la necessaria testimonianza personale del vescovo capo che è garanzia della verità dei beni salvifici alla base dei vincoli della comunione.

Il principio di unità appena accennato è intrinsecamente legato al principio di capitalità o di totalità. Il principio di totalità «consiste nel fatto che gli

San Cipriano: «Il Vescovo nella Chiesa e la Chiesa nel Vescovo». Presentando le principali fonti patristiche, il contesto immediato al Concilio Vaticano, e i rapporti con temi fondamentali dell'ecclesiologia, in dialogo critico con certi nodi problematici e con abbondante bibliografia, cfr. G. CANOBBIO, *Il vescovo principio e fondamento dell'unità nella Chiesa particolare*, in G. CANOBBIO, G. P. MONTINI, F. DALLA VECCHIA (a cura di), *Il vescovo e la sua Chiesa*, Morcelliana, Brescia 1996, pp. 51-82.

²⁵ «I vescovi, in modo eminente e visibile, tengono il posto dello stesso Cristo maestro, pastore e pontefice, e agiscono in sua vece» (LG, n. 21b).

²⁶ «Il momento nel quale questa rappresentanza raggiunge il suo apice è la presidenza dell'eucaristia, specialmente nella quale il vescovo è "eonomo della grazia del supremo sacerdozio" (LG, n. 26)» (G. CANOBBIO, *Il vescovo principio e fondamento dell'unità nella Chiesa particolare*, cit., p. 75). La concretizzazione di questa intensiva rappresentanza è cristallizzata in concreti doveri del vescovo, specialmente quelli stabiliti nei cc. 389, 1015, sulla celebrazione domenicale, e le ordinazioni in diocesi.

²⁷ Benché abbia importanti risvolti misterici ed ontologici, rilevare la capacità e l'effettività di questa testimonianza non esula dall'ambito giuridico: la comunione gerarchica necessaria per accedere al ministero e per rimanervi in modo legittimo, come abbiamo accennato, può (e deve) essere vagliata all'interno dell'*ordo episcoporum*, per garantire che la conduzione del popolo (e la stessa consistenza del collegio episcopale) non venga urtata.

organi episcopali di presidenza di ogni ente della struttura gerarchica della Chiesa (...) assumono originariamente la totalità delle funzioni dell'ente, nonché la totalità della potestà che in tale ente va esercitata, avviando al contempo un processo di diversificazione – deconcentrazione o vicarietà – di tali funzioni, che vengono a dettagliarsi in una pluralità di uffici subordinati». ²⁸ Infatti, gli uffici capitali sono «titolari originari delle funzioni pubbliche all'interno della struttura gerarchica della Chiesa, in particolare della funzione di governo nella diversità delle sue manifestazioni», ²⁹ ferma restando la normale deconcentrazione delle funzioni sia per via delle istituzioni di diritto universale sia attraverso altri strumenti giuridici, come le diverse forme di delega.

Questo principio capitale ripone la responsabilità ultima del governo ecclesiastico locale nell'ufficio capitale che, per questo motivo, è dotato di proporzionali attribuzioni giuridiche: «compete al Vescovo diocesano nella diocesi affidatagli tutta la potestà ordinaria, propria e immediata che è richiesta per l'esercizio del suo ufficio pastorale» (c. 381 § 1 CIC). Ciò che va sottolineato è che la responsabilità ultima accennata, perché originaria, pesa specificamente sulla persona (sulla azione personale) del titolare dell'ufficio capitale.

Infatti, molte funzioni possono essere esercitate in modo efficace da un soggetto che non sia persona fisica (come una azione congiunta di due o più persone, una azione di un gruppo o di un collegio) o consentono diverse forme di attuazione per conto di un'altro in senso ampio (tecnicamente articolate per mezzo di una deconcentrazione organica, una istanza vicaria, una delegazione, ecc.), però il nucleo della capitalità episcopale richiama una azione personale che convoglia le azioni di collegi e uffici dipendenti in un modo o nell'altro subordinati. ³⁰ È ciò che in termini sintetici vuole esprimere un documento ecclesiale: «La responsabilità di governare la diocesi pesa sulle spalle del Vescovo». ³¹

²⁸ J. I. ARRIETA, *Diritto dell'organizzazione ecclesiastica*, cit., pp. 157-158. In riferimento alle circoscrizioni ecclesiastiche (quindi il caso che ci occupa in queste righe), Viana denomina questo principio come principio capitale (cfr. A. VIANA, *Organización del gobierno en la Iglesia*, cit., pp. 87-88).

²⁹ A. VIANA, *Organización del gobierno en la Iglesia*, cit., p. 88.

³⁰ Persino quando si prospettano forme di governo o direzione collegiale, non nel senso di avvalersi dell'aiuto di collegi "esterni" bensì in quello di inserire la funzione di capitalità in istanze plurali, il principio di totalità o di capitalità non può esservi assorbito. Cfr. A. VIANA, *El principio de la colegialidad en la Iglesia*, in L. M. CALLEJA, M. DE LAS M. ROVIRA REICH (a cura di), *Gobierno institucional: la dirección colegiada*, EUNSA, Barañáin, Navarra 2015, pp. 139-159. La figura del consiglio episcopale di governo offre uno spazio istituzionale per una tale espressione di governo, sempre però con i limiti del principio di totalità; cfr. M. F. É. BONDORO, *Le conseil épiscopal selon le c. 473 § 4 CIC 83*, Cerf, Paris 2016.

³¹ CONGR. PRO EPISCOPIS, *Dir. Apostolorum successores per il ministero pastorale dei vescovi (22-II-2004)*, «Libreria Editrice Vaticana» (2004), n. 160. Il riferimento al carattere personale è pre-

Una delle manifestazioni del carattere strettamente personale dell'ufficio capitale è la riserva di certe funzioni "personalmente" al vescovo. Nell'ordinamento giuridico vigente possono essere segnalate la competenza personale esclusiva in ciò che attiene alla funzione legislativa (can. 135 § 2) e, nell'ambito della funzione esecutiva, ciò che è indicato nel c. 134 CIC (analogamente nel c. 987 CCEO): «quanto viene attribuito nominatamente al Vescovo diocesano nell'ambito della potestà esecutiva, s'intende competere solamente al Vescovo diocesano (...) esclusi il Vicario generale ed episcopale, se non per mandato speciale». ³²

Non ci soffermiamo ulteriormente sulla disamina delle funzioni che richiamano la condizione personale del titolare dell'ufficio capitale. Un tale impegno implicherebbe tanto quanto entrare analiticamente a districare l'assetto delle forme di deconcentrazione funzionale vigente, che chiamano in causa sia il ministero episcopale in generale, i rapporti tra vescovo diocesano e sede apostolica o istanze sovra-diocesane (c. 381 § 1 CIC: «quelle cause che dal diritto o da un decreto del Sommo Pontefice sono riservate alla suprema oppure ad altra autorità ecclesiastica») e le espressioni legittime di deconcentrazione a livello regionale e diocesano. Senza entrare in tali distinzioni, è ovvio che il titolare dell'ufficio capitale deve essere in grado di rapportarsi con tali istanze molte volte in prima persona; si pensi, ad esempio, alle visite pastorali diocesane o alla visita *ad limina* (da effettuare "personalmente" tranne legittimo impedimento: c. 396 § 1; 400 § 2 CIC) o a partecipazione all'assemblea della conferenza episcopale. A livello diocesano, inoltre, sarebbe da approfondire la differenza tra l'esercizio diretto e immediato delle funzioni, dalla responsabilità ultima che gli spetta per le decisioni più importanti o persino per quelle che personalmente hanno come autore un vicario nell'ambito della potestà esecutiva, tramite il relativo ricorso gerarchico interposto davanti al vescovo.

sente nella *Lumen Gentium* sia letteralmente («personalmente esercitano in nome di Cristo») che nella scansione dei diversi modi di svolgere il ministero, che richiamano a condizioni personali «i vescovi reggono le Chiese particolari a loro affidate come vicari e legati di Cristo, col consiglio, la persuasione, l'esempio, ma anche con l'autorità e la sacra potestà» (LG, n. 27a).

³² Nel contesto soprattutto dell'esercizio della funzione dottrinale del vescovo diocesano è stato ribadito il suo agire strettamente personale: «a livello di singola Chiesa, il Vescovo diocesano pasce nel nome del Signore il gregge a lui affidato come Pastore proprio, ordinario e immediato ed il suo agire è strettamente personale, non collegiale, anche se animato dallo spirito comunionale.» (GIOVANNI PAOLO II, m. p. *Apostolos suos*, 21 maggio 1998, «AAS», 90 [1998], n. 10). Recentemente è stata prospettata in modo concreto il coinvolgimento personale del vescovo nell'esercizio della potestà giudiziaria, della quale è titolare originario: «lo stesso Vescovo (...) non lasci completamente delegata agli uffici della curia la funzione giudiziaria in materia matrimoniale. Ciò valga specialmente nel processo più breve (...)» (FRANCESCO, Lettera Apostolica m. pr. *Mitis Iudex Dominus Iesus*, 15 agosto 2015, «L'Osservatore Romano», 9 settembre 2015, Criterio fondamentale III).

Se non ha senso tentare di districare ulteriormente in astratto le funzioni che postulano un coinvolgimento personale del titolare dell'ufficio, ancora di meno ha senso pretendere di definire i criteri relativi alle necessità dei fedeli, all'ambiente ecclesiale, sociale e politico dove si svolgerà il ministero episcopale o le sfide alla quali dovrà far fronte il vescovo nel momento storico, condizionato dalla realtà esistente, ecc. Una parte decisiva di questa adeguazione personale del candidato alla realtà è demandata alle procedure previste per la nomina dei vescovi e alla valutazione dei requisiti che la Chiesa è andata delineando lungo il tempo, che si trovano nella legge canonica. Di conseguenza, per valutare il profilo personale del candidato per una certa sede è necessario rimandare ai requisiti e alle procedure, pensati gli uni e gli altri per trovare la persona giusta per il singolo ufficio. La ricerca del vescovo adeguato, di conseguenza, che è l'oggetto della provvista dell'ufficio episcopale, ha risvolti giuridici e una dimensione di prudenza di governo.

4. 2. I vescovi ausiliari

La seconda tipologia di missioni episcopali che prendiamo in considerazione è costituita dalla figura dei vescovi ausiliari e degli uffici di cui sono ordinariamente titolari. In linea di massima le stesse riflessioni si applicano anche ai vescovi coadiutori.

La riproposizione delle figure alla luce degli approfondimenti sull'episcopato nel Concilio Vaticano II,³³ è legata a una varietà di fattori pastorali che portano a ritenere necessaria o al meno molto conveniente una figura episcopale situata accanto al titolare dell'ufficio capitale. La sintesi descrittiva contenuta nel Decreto *Christus Dominus* punta in questa direzione. Implicitamente il decreto conciliare allude ad una funzionalità sussidiaria delle figure dei vescovi ausiliari qualora nella situazione concreta «il vescovo diocesano (...) non può personalmente compiere tutti i doveri del suo ministero, come esigerebbe il bene delle anime» (CD, n. 25).

La dimensione segnatamente personale di questa concretizzazione del ministero episcopale è evidente: la stessa espressione “vescovo ausiliare”, diversamente da quanto accade con quella di “vescovo diocesano”, non esprime un nome di ufficio o di specifiche funzioni, bensì evoca primariamente una figura personale (episcopale).³⁴

³³ Cfr. G. DELGADO, *Los obispos auxiliares*, EUNSA, Pamplona 1979, pp. 49-84, 121-155; A. VIANA, *Obispos titulares: elementos de tradición canónica y regulación actual*, «Ius Canonicum», 88 (2004), p. 525-537.

³⁴ Parlando a rigore, non si dovrebbe parlare di *provvista* quando si ha a che fare con i vescovi ausiliari, poiché la loro figura è personale e non funzionale; in questo stesso senso sarebbe improprio parlare di un vescovo ausiliare che *succede* un altro vescovo ausiliare (il che ovviamente ha senso nel caso del vescovo diocesano, che è anche *nomen* di ufficio).

Assieme a questa prevalenza della dimensione personale, l'ordinamento giuridico indica che per l'esistenza di ogni singolo vescovo ausiliare deve essere opportunamente giustificata una causa proporzionale dal punto di vista istituzionale, vale a dire da quello delle funzioni da svolgere. Di per sé i vescovi ausiliari non sono destinati a svolgere funzioni che non possano essere dispiegate da altre persone, segnatamente presbiteri. Infatti, il Codice stabilisce che siano nominati vicari generali o vicari episcopali (c. 406 CIC) offrendo criteri che associano in modo particolare i vescovi ausiliari al ministero del vescovo diocesano (cc. 406-408 CIC). Un conto diverso è che siano chiamati a svolgere funzioni tipicamente vicarie che debbono essere ritenute di natura episcopale, il che succede ovviamente anche quando il titolare è un presbitero.³⁵ Di conseguenza, ciò che è preteso nella assegnazione di un vescovo ausiliare in modo diretto è la forte convenienza o persino la necessità che chi svolga le funzioni sia *personalmente* vescovo, ossia membro del soggetto costituito dal ministero episcopale. Questa è la causa proporzionale che sostiene la legittimità della figura e che deve essere vagliata in modo sufficiente.³⁶

Questo semplice accorgimento terminologico fa emergere però la realtà dei fatti: in alcune diocesi si dà per scontato che non solo sono convenienti ma persino necessari, uno o persino un certo numero di vescovi ausiliari. Questo argomento si intreccia con quello relativo alle diocesi di grandi dimensioni, rispetto alle quali ciclicamente si pone il discorso della divisibilità o indivisibilità. È da chiedersi se una riflessione che prenda più direttamente spunto da una analisi funzionale non porterebbe a ritenere normale una forma di cooperazione di più diocesi meno grandi, il che avrebbe come effetto collaterale una maggiore vicinanza del vescovo diocesano ai fedeli e la riduzione del numero dei vescovi ausiliari. Merita attenzione l'obiezione (che ha un contesto di comprensione globale dell'episcopato) secondo la quale la figura dei vescovi ausiliari (i vescovi senza chiesa, secondo la formulazione dell'autore) sia una anomalia ecclesiologica; cfr., tra diversi suoi scritti, H. LEGRAND, *The Bishop Is in the Church and the Church Is in the Bishop. Research Is Still Required in Catholic Ecclesiology*, «The Jurist», 66 (2006), pp. 70-92.

³⁵ Va richiamata infatti la comprensione dalla quale partono le considerazioni di queste righe, che abbiamo abbozzato in linee precedenti, secondo la quale le funzioni sono istituzionali e quindi sono appartenenti all'*ordo*, e dall'*ordo* corrispondente sono partecipate al titolare. Poi in un secondo ordine, per via istituzionale (legale: è tipico il caso dei vicari di costituzione obbligatoria) o volontaria (attraverso forme diverse di delega) sono svolte da altri. Così, come afferma Hervada, «le funzioni degli organi vicari – quegli organi cioè che svolgono funzioni in nome del titolare di un altro ufficio – non possono essere considerate come radicalmente legate dall'*ordo* ricevuto dal titolare dell'organo vicario. La ragione è semplice: esercitano funzioni proprie del titolare di un altro ufficio e, pertanto, il loro fondamento sacramentale va cercato nell'organo del quale si è vicario. Così, per esempio, le funzioni del vicario generale di una diocesi non sono funzioni *radicalmente* presbiterali, ma episcopali» (J. HERVADA, *Diritto costituzionale canonico*, cit., p. 194).

³⁶ Nella stessa linea va letta l'espressione del Decreto conciliare sui vescovi: «devono essere muniti di opportune facoltà, affinché, salva restando la unità del governo diocesano e l'autorità del vescovo diocesano, la loro azione riesca più efficace e la loro dignità episcopale sia salvaguardata» (CD, n. 25). Il riferimento alla salvaguardia della "dignità" episcopale, che

Per quanto riguarda esplicitamente la nomina dei vescovi ausiliari vanno segnalate due questioni significative per il proposito del presente lavoro.

In primo luogo il fatto che, data la condizione episcopale del soggetto, la capacità per la nomina (qualcosa di simile andrebbe detto riguardo alla perdita dell'ufficio) sfugge all'autonomia del governo intradiocesano, e viene trasferita all'ambito del sistema di governo del ministero episcopale. Benché le funzioni attribuite siano attinenti alla circoscrizione, il titolare resta invece inserito nella componente personale dell'*ordo* dei vescovi, che rientra tra le competenze della Sede apostolica.

In secondo luogo, va rilevato come la figura del vescovo ausiliare sia concepita in connessione istituzionale col ministero del vescovo sul piano della fiducia personale, come succede in linea di principio per le figure dei vicari nell'ambito esecutivo (cc. 391 § 2; 405 § 2; 407 CIC).³⁷ Per questa ragione la procedura prevista stabilisce nella fase di designazione della persona, «il Vescovo diocesano che ritenga si debba dare un ausiliare alla sua diocesi, proponga alla Sede Apostolica un elenco di almeno tre presbiteri idonei a tale ufficio» (c. 377 § 4). In questo senso, benché non dovrà mancare di rendersi presente il rapporto del candidato con i fedeli della circoscrizione basato sulle necessità pastorali perché possa essere valutata appieno l'idoneità, la nomina è mediata fortemente dalle preferenze del titolare dell'ufficio capitale.³⁸

La speciale rilevanza dell'identità personale del vescovo ausiliare, determinante di un sistema specifico di nomina, suscita, come abbiamo visto, la questione sul valore aggiunto implicito della condizione episcopale del titolare delle funzioni. Non possiamo affrontare una tematica di tale portata in

non può essere scambiata per una onorificenza (del tutto fuori luogo avendo a che fare col ministero episcopale come servizio); va interpretato nel senso che, insieme alle funzioni effettivamente attribuite e svolte, si diano e persistano le circostanze che consigliano la figura personale del vescovo ausiliare accanto al vescovo diocesano. Il criterio stabilito dal Direttorio *Apostolorum successores*, precisamente nel paragrafo che si occupa delle figure dei vescovi ausiliari, si trova in questa stessa linea, che privilegia le condizioni speciali che richiamano alla condizione episcopale, oltre alle funzioni dell'ufficio che ricopriranno i vescovi ausiliari: «quando sia possibile provvedere adeguatamente ai bisogni della diocesi con la nomina di Vicari Generali o episcopali senza carattere vescovile, il Vescovo diocesano ricorra ad essi, anziché chiedere la nomina del Vescovo Ausiliare» (CONGR. PRO EPISCOPIIS, *Apostolorum successores*, cit., n. 71, b).

³⁷ Non è necessariamente il caso quando il vescovo coadiutore, l'ausiliare con speciali facoltà o il semplice vescovo ausiliare sono assegnati o costituiti d'ufficio dalla Santa Sede (cfr. can. 403 § 2, 3).

³⁸ Non bisogna dimenticare che le Norme per la nomina dei vescovi (CONSILIUM PRO PUBLICIS ECCLESIAE NEGOTIIS, *Normae de promovendis ad Episcopatum in Ecclesia latina* (25 marzo 1972), «AAS», 64 (1972) pp. 386-391) prevedono che per la nomina di vescovi ausiliari, la procedura dell'art. XIII sarà seguita «con gli opportuni adattamenti» (§ 3). Questa procedura si riferisce alle interpellazioni per redigere una relazione sui bisogni della diocesi (§ 1), e una cerchia di soggetti che fanno dei suggerimenti in proposito (§ 2).

queste righe. Le domande sono poste e potrebbero essere formulate così: le attribuzioni che secondo il diritto vigente svolge legittimamente un vescovo ausiliare, giustificano sufficientemente la condizione personale di vescovo e quindi anche la sua condizione di membro del collegio episcopale? Oppure si deve cercare un ulteriore fondamento? Ad esempio, in una qualche forma di esercizio “quasi congiunto” (più che vicario) delle mansioni episcopali? O talvolta nel riscontrare nel rapporto tra vescovo diocesano e vescovo ausiliari una qualche relazionalità episcopale legata alla comunione all'interno dell'*ordo episcoporum*? È possibile che la capitalità episcopale in senso stretto non esaurisca il contenuto di funzioni episcopali a livello locale, per cui le figure episcopali potrebbero convivere senza sovrapposizioni? Oppure, si deve ammettere che è legittimo creare figure episcopali per finalità di governo più contingenti, come è il fatto che la condizione personale di vescovo fornisce autorevolezza per il governo di fronte ai fedeli, nonché singolarmente nei confronti dei chierici, o la dinamica di formazione del ruolo di vescovo ausiliare come preparazione per la eventuale ulteriore titolarità di uffici capitali?³⁹

4. 3. *Le cariche episcopali al servizio della Sede apostolica*

La terza tipologia specifica di figure episcopali che bisogna considerare è quella che accomuna in senso ampio le cariche episcopali al servizio della Sede apostolica. Non è semplice tracciare le linee comuni di un ambito di funzioni e uffici ricoperte da vescovi nel quale si verifica una sovrapposizione di veri e propri organismi di governo della Chiesa universale, di istanze di coordinamento, di rappresentazione o tecnici di diversa natura, di istituzioni con strati storici molto profondi, come la condizione cardinalizia o i legati pontifici, o, in fine, di realtà strumentali vincolate alle diverse dimensioni della Sede apostolica, come lo Stato della Città del Vaticano.

Da un altro lato, l'affermazione generale sulla vicarietà della Curia romana (PB, Introduzione, n. 8), l'uso della stessa parola per altre funzioni o uffici chiaramente separati (come il vicario per la diocesi di Roma) o le forme da esse derivate in altre istanze, portano con sé una finalità comune, quale è quella di affermare, in ambiti che sono molto diversi tra di loro, una posizione originaria apicale del Papa.

Il fatto è che molte di queste cariche sono occupate da vescovi. La domanda che ci poniamo riguarda il legame che intercorre tra quelle funzioni e la

³⁹ Abbiamo visto la rilevanza numerica per nulla trascurabile dei vescovi ausiliari; si pensi inoltre a questa dinamica formativa del ruolo di vescovo ausiliare come preparazione per la ulteriore titolarità di uffici capitali, che alle volte configura in modo decisivo l'episcopato di un paese. Per il caso degli Stati Uniti, cfr. J. A. CORIDEN, J. M. RITTY, *The Selection of Bishops*, «Proceedings of the Canon Law Society of America» (2003), pp. 65-91.

condizione personale di vescovo, di soggetto appartenente al soggetto ministero episcopale, che abbiamo analizzato nella prima parte di questo lavoro.

Solo una analisi particolareggiata delle funzioni svolte dal Papa e della possibilità e i modi di trasferirle o condividerle darebbe una risposta esauriente alla domanda suscitata. Non è il compito di queste righe ma è ovvio che alcune di loro rimandano direttamente alla missione indubbiamente episcopale del Papa come titolare dell'ufficio primaziale o come capo del collegio, mentre altre sono decisamente eventuali, relative a istanze contingenti dipendenti dalla decantazione storica per le quali il ruolo del Papa come titolare di funzioni di governo è meramente simbolico e persino prescindibile. In questi ultimi casi, le funzioni possono essere svolte da terzi in totale autonomia rispetto al Papa e ovviamente di per sé non hanno un rapporto intrinseco con il ministero episcopale.

In ogni caso, nel sistema vigente oggi esiste una volontà esplicita del legislatore di collegare all'istanza episcopale le principali funzioni della curia romana,⁴⁰ della istituzione dei legati⁴¹ e degli organismi che rispecchiano la posizione apicale del Papa.⁴²

⁴⁰ Per quanto riguarda la curia romana, la scelta è esplicita, e nella *Pastor Bonus* si presenta in concomitanza con i principi di ordine teologico che mettono in rapporto l'ufficio primaziale e i vescovi sia come membri del collegio che come pastori locali. Infatti, nella introduzione della *Pastor Bonus* viene affermato: «(...) si intende come la diaconia propria di Pietro e dei suoi successori abbia necessariamente un riferimento alla diaconia degli altri apostoli e dei loro successori, la cui unica finalità è quella di edificare la Chiesa. Questa necessaria relazione del ministero petrino con l'ufficio ed il ministero degli altri apostoli fin dall'antichità richiese, e deve richiedere, l'esistenza di un certo qual segno, non solo simbolico ma reale.» (PB, Introduzione, n. 3); «Ma poiché il ministero petrino del Papa, come già detto, per sua natura fa riferimento al ministero personale dei Vescovi, sia come membri del collegio suoi fratelli nell'episcopato, anche la diaconia della Curia, della quale egli si avvale nell'esercizio del suo ministero personale, farà necessariamente riferimento al ministero personale dei Vescovi, sia come membri del collegio episcopale, sia come pastori delle Chiese particolari.» (PB, Introduzione, n. 8). Sia detto per inciso, lasciando da parte alcune espressioni organizzative esplicite che richiamano i vescovi diocesani (art. 7 PB, però "in quanto esperti"), la parte precipua della presenza episcopale nei principali uffici della curia romana è mediata dalla condizione cardinalizia (art. 3 PB) collegata in tempi relativamente recenti in modo necessario alla condizione episcopale personale.

⁴¹ Nel caso della organizzazione dei legati pontifici, la condizione episcopale è affermata come caso normale e generale, per i preposti alle singole rappresentanze: «Col nome di Rappresentanti Pontifici si indicano qui gli ecclesiastici, ordinariamente insigniti della dignità Episcopale, che ricevono dal Romano Pontefice l'incarico di rappresentarlo in modo stabile nelle varie Nazioni o Regioni del mondo» (PAOLO VI, Lettera Apostolica *Sollicitudo omnium Ecclesiarum*, 24 giugno 1969, «AAS», 57 (1965), pp. 775-780, art. 1).

⁴² In questi organismi, la condizione episcopale può essere quasi necessaria come succede con il vicario della diocesi di Roma che è in pratica il titolare effettivo del governo di una circoscrizione ecclesiastica (Cfr. Costituzione Apostolica *Ecclesia in Urbe*, 1° gennaio 1998, «AAS», 90 (1998) pp. 177-193, art. 10: «Il Cardinale Vicario, a mio nome e per mio mandato, esercita il ministero episcopale di magistero, santificazione e governo pastorale per la Dio-

Per quanto riguarda la provvista di questi uffici e cariche episcopali, essa segue formalmente il sistema di libera collazione da parte del Papa.⁴³ In questo caso la distinzione tra designazione della persona e concessione del titolo è specialmente rilevante dal momento in cui la nomina pontificia, la formale concessione del titolo, in molti casi è l'atto finale di procedure formali o informali articolate. Queste procedure riguardano in alcuni casi fenomeni di cooptazione più o meno esplicite. In uno dei casi in modo quasi necessario, nella misura in cui i legati pontifici sono nominati ordinariamente dall'interno di un gruppo in un certo senso corporativo, segnato da un percorso formativo e operativo specifico. In un altro caso perché in un modo forse meno esplicito, viene a crearsi un certo ceto (i "vescovi di curia", cardinali o meno) che nutre una parte significativa degli uffici di collaborazione con la Sede apostolica. Nei due ambiti accennati l'elemento istituzionale si trova intrinsecamente attaccato a quello personale: l'esperienza raggiunta in certe mansioni, specialmente di governo ma a volte di taglio più tecnico (economico, giuridico, ecc.) può essere più determinante. Un terzo ambito nel quale andrebbe relativizzata la formale libera collazione degli uffici da parte del Papa (o che in occasioni sono alla base delle designazioni fatte da lui) sono i vincoli informali tra persone, o tra persone e istituzioni, che condizionano la promozione agli uffici principali di ausilio al Papa. L'elemento personale – ad esempio, la fiducia che ispira una persona, per sé stessa o per l'apparte-

cesi di Roma con potestà ordinaria vicaria nei termini da me stabiliti. Egli, perciò, ha l'alta ed effettiva direzione del Vicariato ed è giudice ordinario della Diocesi di Roma». Sembra chiaro che l'atipica espressione "alta ed effettiva direzione" vuole riservare al Papa la caratteristica della "capitalità" (tra l'altro decisiva anche per le funzioni universali del vescovo di Roma) o derivativa della condizione cardinalizia come nel caso dello Stato della Città del Vaticano (Cfr. Legge fondamentale dello Stato della Città del Vaticano 26 novembre 2000: «Il Sommo Pontefice, Sovrano dello Stato della Città del Vaticano, ha la pienezza dei poteri legislativo, esecutivo e giudiziario.» (Art. 1. 1); «Il potere legislativo, salvi i casi che il Sommo Pontefice intenda riservare a Se stesso o ad altre istanze, è esercitato da una Commissione composta da un Cardinale Presidente e da altri Cardinali» (Art. 3.1); «Il potere esecutivo è esercitato dal Presidente della Commissione» (Art. 5.1); «Il potere giudiziario è esercitato, a nome del Sommo Pontefice, dagli organi costituiti secondo l'ordinamento giudiziario dello Stato» (Art. 15.1).

⁴³ Si potrebbe parlare in un senso quasi tecnico di "uffici di nomina pontificia", come si è fatto di recente, con le *Disposizioni sulla rinuncia dei Vescovi diocesani e dei titolari di uffici di nomina pontificia*, 5 novembre 2014, «AAS», 106 (2014), pp. 882-884. La categoria della "nomina pontificia" (adoperata in senso tecnico, ma forse non del tutto esaustivo, nell'art. 12 RGCR) può servire ad abbracciare cariche di diverso tipo – transitorie o da consolidarsi nell'assetto organico definitivo – la cui caratteristica comune è che la provvista risale ad un atto del Papa. Il riferimento agli "uffici", inoltre, sembra che si debba interpretare in senso ampio, non limitativo (cfr. art. 6, 7); infatti si parla anche di "incarico". Si pensi ad esempio, alla rinuncia per motivi di età (o altri) dei membri del Consiglio dei Cardinali che assistono il Santo Padre nella preparazione della riforma della Curia romana e nel governo della Chiesa (cfr. FRANCESCO, Chirografo 28 settembre 2013, «AAS», 105 (2013), pp. 875-876).

nenza a una istituzione – può essere in questi casi decisiva. I condizionamenti appena delineati, peraltro frequenti in non poche organizzazioni, non si danno necessariamente allo stato puro, bensì combinati tra di loro.

In ogni caso, sembra chiaro che nell'ambito delle cariche episcopali al servizio della Sede apostolica la corrispondenza tra funzioni dell'*ordo* e condizione episcopale non è univoca, per cui si rende necessario giustificare i condizionamenti legati a tale condizione nella relativa provvista.

Sarebbe necessario approfondire in quale misura le determinazioni indicate, abbastanza eterogenee, siano radicalmente fondate nelle funzioni appartenenti all'*ordo* dei vescovi, oppure siano effetto riflesso di altre previsioni come la vincolazione ormai imperativa tra la condizione cardinalizia e l'appartenenza all'*ordo* dei vescovi, la omogeneità tra rappresentazione del Papa (davanti alle autorità civili e gli episcopati locali) e figura episcopale, o, in generale della prassi e la cultura di governo che ritiene come molto conveniente o quasi necessaria che coloro che interagiscono con altri vescovi e specificamente con i titolari degli uffici capitali debbano essere personalmente vescovi.

Assieme all'eventuale collegamento con le funzioni dell'*ordo* dei vescovi, un condizionamento di fondo che andrebbe vagliato è quello che ritiene quasi indiscutibilmente che ogni funzione che in un modo o in un altro rende presente la figura del Papa implica non solo la condizione episcopale ma propriamente funzioni primaziali. L'uso forse troppo generale della categoria tecnica della vicarietà, induce a un ragionamento di questo tipo, che rende quasi necessaria la condizione episcopale di chi svolge funzioni "a nome dell'ufficio primaziale".

Oltre al fatto che come abbiamo indicato ci sono funzioni che solo in modo contingente rimandano al Papa, e non necessariamente come figura episcopale, come quando si pensa allo Stato della Città del Vaticano o ad istanze tecniche o culturali (come ad esempio le accademie pontificie), le questioni sollevate non possono essere risolte se non si chiarisce meglio la distinzione tra funzione primaziale, assegnata personalmente al Romano Pontefice, e governo di livello universale, più ampio e variabile. Va anche vagliato, a livello di tecniche giuridiche e di governo, se non sarebbero viabili forme di organizzazione del settore dell'*ordo* di livello universale con tecniche diverse da quella della vicarietà.⁴⁴

⁴⁴ Questioni di questo tipo sono state acutamente suggerite in J. HERVADA, *Estructura y principios constitucionales del gobierno central de la Iglesia*, in *Vetera et nova. Cuestiones de derecho canónico y afines* (1958-2004), Navarra Gráfica Ediciones, Pamplona, pp. 187-224. Cfr. anche G. DELGADO, *Desconcentración orgánica y potestad vicaria*, EUNSA, Pamplona 1971; G. DELGADO, *La Curia romana: el gobierno central de la Iglesia*, EUNSA, Pamplona 1973.

5. CONCLUSIONE

La provvista degli uffici episcopali chiama in causa importanti dimensioni del ministero e quindi della Chiesa come istituzione. Non si coglierebbe la sua trascendenza qualora la si ritenesse una azione tecnico-giuridica: provvedere ad un ufficio episcopale non è solo dare una volontà attiva ad un soggetto meramente funzionale, l'ufficio, nemmeno è una sorta di "politica di personale" di una azienda o di una amministrazione pubblica. La nomina dei vescovi è invece l'alveo attraverso il quale defluisce la perpetuazione del ministero apostolico, il mezzo attraverso il quale è instradato in modo reale, e quindi personale, il soggetto nel quale sono riposte le principali funzioni di garanzia e di governo nella Chiesa, e anche l'azione con la quale prendono concreta attualità i non pochi diritti e doveri dei fedeli che rimandano ad una autorità episcopale.

L'inseparabilità pratica dell'ordinazione per l'episcopato e della attribuzione di un ufficio episcopale, rende ragione del fatto che questa provvista, perché veicolo della dimensione personale, possiede una natura configurativa sia del ministero episcopale – come *ordo* e come sistema di uffici – che del collegio episcopale.

L'azione di governo costitutiva della provvista degli uffici episcopali offre una varietà di sfaccettature (sacramentali, giuridiche, di governo, pastorali e persino politiche) che devono essere vagliate con accuratezza, transcendendo l'immediata problematica del singolo ufficio da ricoprire. Queste considerazioni sono significative per riflettere sui requisiti, le procedure e le competenze per la provvista dei diversi uffici episcopali, ma specialmente per gli uffici di capitalità delle circoscrizioni ecclesiastiche.

NOTE E COMMENTI

I DIRITTI UMANI NELL'AZIONE INTERNAZIONALE DELLA SANTA SEDE E LE LORO RICADUTE SUL DIRITTO CANONICO*

PAUL RICHARD GALLAGHER

ABSTRACT: L'esposizione mette in rilievo l'importanza decisiva dei diritti umani nell'azione internazionale della Santa Sede, sia dal punto di vista della sua missione religiosa al servizio della Chiesa universale, sia dal punto di vista dell'affermazione della sua personalità giuridica internazionale e della sua attività multilaterale. Inoltre si evidenziano le conseguenze dei trattati internazionali per il diritto della Chiesa.

PAROLE CHIAVE: Diritti umani, azione internazionale della Santa Sede, rapporti Chiesa-Stato.

ABSTRACT: This paper highlights the decisive importance of human rights in the international action of the Holy See, be it from the point of its religious mission to the service of the universal Church, or be it from the point of view of the affirmation of its international legal personality and of its multilateral activity. In addition, the consequences of international treaties on Church law are highlighted.

KEYWORDS: Human Rights, Holy See's international affairs, Church-State relations.

SOMMARIO: 1. Introduzione. – 2. Posizione internazionale della Santa Sede. – 3. Fondamento teologico dei diritti umani. – 4. Sviluppi storici dei rapporti Chiesa (Santa Sede) e diritti umani. – 5. Azione internazionale della Santa Sede e diritti umani. – 6. Effetti della ratifica di strumenti di diritti umani per la Santa Sede. – 7. Considerazioni sul rapporto fra gli strumenti di diritti umani ratificati dalla Santa Sede, il diritto canonico e il diritto vaticano. – 8. Conclusione.

1. INTRODUZIONE

VI ringrazio anzitutto per avermi invitato a pronunciare questa prolusione in occasione della Festa di San Raimondo di Penyafort, patrono

* Prolusione tenuta presso la Pontificia Università della Santa Croce in occasione della festa di San Raimondo di Penyafort. Contributo accettato dal direttore.

della Facoltà di Diritto Canonico, sul tema “*Rilevanza dei Diritti Umani negli interventi della Santa Sede e le sue ricadute sul diritto canonico*”. Anche se il tema riguarda più la politica e il diritto internazionale, esso interessa pure il vostro lavoro di canonisti, dal momento che la persona umana è il soggetto fondamentale di ogni sistema giuridico, sia del diritto canonico, sia dei vari rami del diritto civile.

Allo scopo di venir incontro alle vostre attese accademiche, mi soffermerò sulla rilevanza giuridica non di tutti gli interventi della Santa Sede in materia di diritti umani, ma specificamente sull’azione della Santa Sede relativa ai trattati riguardanti i diritti dell’uomo e il diritto umanitario da essa ratificati.

Com’è noto, negli ultimi 60 anni la Santa Sede ha assunto esplicitamente a livello internazionale la difesa e la promozione dei diritti e delle libertà fondamentali dell’uomo. Difendere e promuovere detti diritti e libertà significa infatti difendere integralmente la dignità umana, che è parte essenziale del messaggio evangelico e, quindi, della missione religiosa della Chiesa. La libertà di religione e di *credo*, in particolare, sono la cartina di tornasole per il rispetto di tutti gli altri diritti umani e le libertà fondamentali, perché ne sono la sintesi e la chiave di volta. La difesa e la promozione della libertà religiosa, prescindendo dalle ragioni sopra riportate, è l’unico argomento possibile per tutelare la libertà della Chiesa in un mondo sempre più secolarizzato.

2. POSIZIONE INTERNAZIONALE DELLA SANTA SEDE

Prima di approfondire il tema dell’azione della Sede Apostolica in materia di diritti umani, risulta necessario fare un accenno alla personalità internazionale della Santa Sede, ovvero, a che titolo la Santa Sede partecipa ai lavori della Comunità delle Nazioni per difendere i diritti e le libertà fondamentali dell’uomo, e in modo particolare, la libertà religiosa e la libertà della Chiesa.

La Comunità internazionale è costituita dagli Stati. Uno Stato – secondo la definizione classica di Max Weber – è una comunità di persone il cui apparato amministrativo rivendica il monopolio dell’uso legittimo della forza all’interno di un determinato territorio. Gli Stati sono quindi enti dotati di: un governo indipendente, una propria popolazione, un territorio determinato. Tuttavia, il diritto internazionale, nel definire chi sono i suoi soggetti pieni, non guarda soltanto a questi elementi sociologici ma considera anzitutto la capacità effettiva degli enti di concludere trattati e di stabilire rapporti diplomatici con altri Stati su un piano di uguaglianza. Da questa prospettiva, la Santa Sede è un soggetto pieno di diritto internazionale perché essa è accettata e riconosciuta come un membro della Comunità internazionale con gli stessi diritti e obblighi degli altri Stati. In senso prettamente tecnico-giuridico, la Santa Sede è considerata “Stato”. Per di più, direi che la

Santa Sede è il più antico soggetto di diritto internazionale consuetudinario, avendo per secoli goduto ed esercitato la sua sovrana capacità effettiva di cui sopra.

Nei tempi moderni, la questione della personalità giuridica internazionale della Santa Sede fu presa in considerazione, in modo incidentale, dalla Commissione per il Diritto Internazionale (International Law Commission "ILC") fra gli anni 1949 e 1966, nelle discussioni relative alla definizione di "Stato". In quegli anni, la Commissione – che è l'organismo dell'ONU incaricato della codificazione del diritto internazionale – esaminò un progetto di Documento sui doveri e sui diritti degli Stati e preparò la Convenzione di Vienna sui Rapporti Diplomatici del 1961 e la Convenzione di Vienna sul Diritto dei Trattati del 1969. Nei relativi dibattiti si affermò il principio secondo il quale l'ente che partecipa ad un trattato, lo si ritiene accettato quale Stato dagli altri Stati parte. In tale contesto, si è accennato, marginalmente e pacificamente, alla piena capacità giuridica della Santa Sede di essere parte di trattati bilaterali e multilaterali e di allacciare rapporti diplomatici, alla stregua degli altri Stati. Da ciò si può concludere che la Santa Sede può essere chiamata "Stato".¹ La Convenzione di Vienna sui Rapporti Diplomatici, infatti, riconosce specificamente la figura dei Nunzi Apostolici (art. 14) e menziona in forma esplicita la Santa Sede (art. 16). Inoltre, la Risoluzione dell'Assemblea Generale delle Nazioni Unite N. A/RES/58/314, del 1° luglio 2004, che stabilisce i diritti e privilegi di cui gode la Santa Sede nella sua partecipazione ai lavori della medesima Assemblea, si riferisce alla Santa Sede con il nome di "Stato non membro" e "Stato osservatore".

Come tutti i membri della Comunità internazionale, la Santa Sede ha fatto uso del suo *ius contrahendi*, ratificando finora più di 80 trattati multilaterali, ed esercita il suo *ius legationis* stabilendo rapporti diplomatici con 182 Stati.²

Si deve sottolineare che la presenza della Santa Sede nella Comunità in-

¹ Gli accenni ad una definizione di Stato soltanto sulla base della prassi giuridica internazionale si riscontrano in Yearbook of the International Law Commission 1949 – Summary Records and Documents of the first session including the report of the Commission to the General Assembly. U.N. New York, p. 67, par. 47 – "State [is] an accepted member of an international community", e p. 259, par. N. 26 – "the term State is used in the sense commonly accepted in international practice". I riferimenti alla Santa Sede e allo Stato della Città del Vaticano si riscontrano in YILC, 1953, Volume II, Law of Treaties, Document A/CN.4/63, Report by Mr H. Lauterpacht, Special Rapporteur, pp. 92-95. YILC, H. Lauterpacht, Special Rapporteur, p. 139, Nota 86; YILC, 1956, Volume II, Law of Treaties, Document, A/CN.4/101, G.G. Fitzmaurice, Special Rapporteur, p. 118: 12, YILC, 1962, Volume II, Law of Treaties, Document A/CN.4/144, H. Waldock, Special Rapporteur, p. 42.

² È utile segnalare che anche prima delle Convenzioni di Vienna sul Diritto dei Trattati e sui Rapporti Diplomatici, il "padre" del positivismo giuridico moderno non trovava nessun problema nell'affermare che la Santa Sede è un soggetto giuridico internazionale alla stregua di uno Stato: cfr. H. KELSEN, *General Theory of Law and State*, Cambridge 1949, pp. 207-269.

ternazionale in qualità di soggetto pieno di diritto internazionale, oltre a difendere i diritti umani, garantisce la libertà e l'autonomia giuridica della Chiesa Universale. La qualifica tecnico-giuridica di "Stato" consente quindi alla Santa Sede di interloquire a pari livello con gli altri Stati, in cui risiedono le Chiese particolari. I Concordati e gli altri accordi bilaterali conclusi fra la Santa Sede e le Autorità civili circa la vita delle Chiese particolari sono dei trattati bilaterali, disciplinati dal diritto internazionale pubblico; ad essi si applica, quindi, il principio cardine del diritto internazionale: *pacta sunt servanda*. Le concessioni dei governi alla Chiesa, contenute nei concordati, sono quindi vincolanti per gli Stati dalla prospettiva del diritto internazionale e devono essere incorporate nella legislazione domestica.

Il fatto che la presenza della Santa Sede nell'ambito internazionale *in condizioni di parità con gli Stati* sia funzionale all'indipendenza della Chiesa non è sfuggito all'attenzione dei Sommi Pontefici. Papa Leone XIII, nel constatare che lo *ius contrahendi* e lo *ius legationis* della Sede Apostolica sono necessari per garantire la libertà della Chiesa nel mondo moderno, arriva ad affermare che la sovranità della Santa Sede risponde ad un "preciso disegno provvidenziale". Nell'Enciclica *Immortale Dei*, del 1° novembre 1885, Papa Pecci rileva infatti che:

Del resto gli stessi principi e capi di Stato, sia in teoria, sia in linea di fatto, l'hanno riconosciuta, dal momento che, stipulando trattati, concludendo transazioni, inviando e ricevendo legati, e con lo scambio di altre relazioni, hanno solitamente trattato con la Chiesa come con una legittima, suprema potestà. Né certamente si deve ritenere che ciò avvenisse senza un preciso disegno provvidenziale e che questa stessa potestà fosse munita di un principato civile, quale sicura garanzia della sua libertà.

3. FONDAMENTO TEOLOGICO DEI DIRITTI UMANI

Lavorare per la tutela della dignità umana fa parte essenziale del mandato di Cristo per tutta la Chiesa. La Santa Sede, quindi, se vuole essere fedele alla sua missione, non può che proclamare, nei suoi rapporti internazionali, sia il dovere di tutelare i diritti e le libertà fondamentali dell'uomo, sia il suo fondamento nella dimensione trascendente dell'Uomo in quanto creatura, immagine e figlio di Dio. Questo è stato il messaggio centrale dei Sommi Pontefici nei loro interventi all'Assemblea Generale delle Nazioni Unite.³

³ PAOLO VI, Discorso dinanzi alle Nazioni Unite, New York, 4 ottobre 1965, http://w2.vatican.va/content/paul-/it/speeches/1965/documents/hf_p-vi_spe_19651004_united-nations.html; GIOVANNI PAOLO II, Discorso dinanzi all'Assemblea Generale delle Nazioni Unite, New York, 2 ottobre 1979, http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/1979/october/documents/hf_jp-ii_spe_19791002_general-assembly-onu.html; GIOVANNI PAOLO II, Discorso dinanzi alla cinquantesima sessione dell'Assemblea Generale

Parimenti, i papi hanno sottolineato che, nell'insieme dei diritti che si desumono dalla dignità umana, quello alla libertà religiosa acquista una valenza fondamentale perché solo accettandolo e onorandolo si può accettare, capire pienamente e rispettare la singolarità della persona umana. La libertà religiosa, infatti, fa parte dell'essenza medesima dell'uomo perché tutti noi abbiamo una dimensione trascendente che non può essere sottomessa alla potestà civile. La manifestazione di tale dimensione costituisce un diritto essenziale, che comporta il diritto di diffondere il proprio credo, di associarsi con altri per praticare la fede, di cambiare religione e di scegliere le proprie autorità spirituali.

4. SVILUPPI STORICI DEI RAPPORTI CHIESA (SANTA SEDE) E DIRITTI UMANI

D'altra parte, si deve tenere presente che il concetto dei diritti umani, in quanto proposta politica specifica, è relativamente nuovo nel diritto costituzionale. Esso risale alla Dichiarazione di indipendenza degli Stati Uniti d'America, del 4 luglio 1776, e alla Dichiarazione Francese dei Diritti dell'Uomo e del Cittadino, del 26 agosto 1789,⁴ documenti che trovano un'origine remota nel costituzionalismo inglese.

La Chiesa Cattolica, per le note circostanze politiche della fine del XVIII e del XIX, rimase al margine del movimento per i diritti dell'uomo, ma sarebbe impossibile capire l'apparizione della categoria giuridico-politica dei diritti umani senza il cristianesimo e il pensiero teologico cristiano, dai padri apostolici alla teologia medievale⁵ e i posteriori sviluppi della scuola di Sala-

delle Nazioni Unite, New York, 5 ottobre 1995, http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/1995/october/documents/hf_jp-ii_spe_05101995_address-to-uno.html; BENEDETTO XVI, Incontro con i membri dell'Assemblea Generale delle Nazioni Unite, New York, 18 aprile 2008, http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/it/speeches/2008/april/documents/hf_ben-xvi_spe_20080418_un-visit.html. FRANCESCO, incontro con i membri dell'assemblea generale dell'Organizzazione delle Nazioni Unite, New York, 25 settembre 2015 http://w2.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2015/september/documents/papa-francesco_20150925_onu-visita.html.

⁴ Dichiarazione di indipendenza degli Stati Uniti d'America (4 luglio 1776): *“tutti gli uomini sono creati uguali tra loro, che essi sono dotati dal loro creatore di alcuni inalienabili diritti tra cui la vita, la libertà la ricerca della felicità”*, Dichiarazione Francese dei Diritti dell'Uomo e del Cittadino, del 26 agosto 1789: *“gli uomini nascono e rimangono liberi e uguali nei diritti. Le distinzioni sociali non possono essere fondate che sull'utilità comune (Art. 1) e il fine di ogni associazione politica è la conservazione dei diritti naturali ed imprescrittibili dell'uomo. Questi diritti sono la libertà, la proprietà, la sicurezza e la resistenza all'oppressione (Art. 2).*

⁵ L'affermazione della coscienza personale come manifestazione ed espressione di una realtà ontologica e psicologica indipendente e precedente la vita civile, costituisce infatti una delle affermazioni più tipiche del pensiero cristiano, che affiora già fin dalle sue prime riflessioni teologiche connesse alla interpretazione esegetica della Bibbia; cfr. Pontificia Commissione *“Iustitia et Pax”*, *La Chiesa e i diritti dell'Uomo*, 2° edizione, Vaticano, 1975-2011.

manca nel secolo XVI, tra i cui membri si annovera Martín de Azpilcueta, che è, in qualche modo, collegato a questa Facoltà di Diritto Canonico. Anche la pena della scomunica imposta da alcuni Papi ai trafficanti di schiavi tra il secolo XVII e il secolo XIX, dal punto di vista odierno può essere considerata intervento autorevole in materia di diritti umani.

Nonostante la matrice cristiana della dottrina dei diritti umani, la riconciliazione della Chiesa con il movimento dei diritti umani si produrrà solo in forma graduale, per la via del diritto umanitario – cioè la protezione delle vittime della guerra e la regolamentazione dell'uso della forza – e della protezione dei diritti dei lavoratori, specialmente a partire dalla *Rerum Novarum*. Occorrerà quindi attendere la II Guerra mondiale per trovare il totale ricupero dei diritti umani da parte della Chiesa Cattolica, in particolare, nel Messaggio Natalizio di Papa Pio XII del dicembre 1944, nell'Enciclica *Pacem in Terris* di S. Giovanni XXIII, nella Costituzione Pastorale sulla Chiesa nel Mondo Contemporaneo *Gaudium et Spes* e la Dichiarazione sulla Libertà Religiosa *Dignitatis Humanae* del Concilio Vaticano II.

5. AZIONE INTERNAZIONALE DELLA SANTA SEDE E DIRITTI UMANI

5. 1. Prima della creazione dell'Organizzazione delle Nazioni Unite

La Santa Sede fu uno dei primi Stati a promuovere la protezione delle vittime di guerra. Già il 9 maggio 1868, la Santa Sede, allora supportata dagli Stati pontifici, aderì alla prima convenzione di diritto umanitario: la Convenzione del 1864 sul miglioramento della condizione dei soldati feriti degli eserciti in combattimento.⁶

Dopo la conclusione dei Patti Lateranensi (avvenuta nel 1929), nel marzo 1937, la Santa Sede aderì al Protocollo di Londra del 6 novembre 1936 concernente le regole che i sottomarini devono osservare in tempo di guerra nei confronti delle navi mercantili. Allora, come oggi, era evidente che la Santa Sede non pretendesse di avere sottomarini o altri ingegni di guerra. Pertanto, l'adesione a questo Protocollo da parte della Sede Apostolica ha avuto lo scopo anzitutto di promuovere l'accettazione universale del diritto umanitario.

Nell'ambito del diritto del lavoro, la dottrina sociale della Chiesa fu presentata alla prima Conferenza Internazionale del Lavoro, tenutasi nel 1918, dal delegato del Governo dei Paesi Bassi, il sacerdote Wilhelmus Hubertus Nolens, allora Presidente del Partito Cattolico Olandese. In seguito, il primo Direttore Generale dell'Organizzazione Internazionale del Lavoro (ILO/

⁶ Cf. J. JOBLIN, *Le Saint-Siège et la vie internationale contemporaine - la difficile ratification de la convention sur l'amélioration des conditions des soldats blessés dans les armées en campagne*, «Archivum Historiae Pontificiae», 31 (1993) pp. 225-251.

OIT, in italiano OIL), il Sig. Albert Thomas, membro dell'Internazionale Socialista, riuscì a trovare una formula per consentire una presenza della Santa Sede nella OIL già prima della conclusione dei Patti Lateranensi, creando la figura di "special advisor to the ILO for socio-religious affairs", il quale doveva essere proposto dalla Santa Sede al Direttore Generale.⁷ Questo meccanismo di cooperazione ancora sussiste nonostante i rapporti ufficiali fra la Santa Sede e l'OIL siano intrattenuti tramite il Rappresentante Pontificio accreditato presso gli Organismi internazionali siti a Ginevra.

5. 2. *Tra la fine della Seconda Guerra mondiale e il Concilio Vaticano II*

Dopo la fine della Seconda Guerra Mondiale, l'attività multilaterale della Santa Sede si è focalizzata sui temi legati alla povertà e allo sviluppo economico, partecipando alla FAO, in qualità di osservatore, dal 1948, e alla Conferenza delle Nazioni Unite sul Commercio e lo Sviluppo (UNCTAD/CNUCED), in qualità di membro fondatore, dal 1964.

Parimenti, nell'ambito del diritto umanitario, la Santa Sede partecipò alla Conferenza diplomatica per elaborare le quattro *Convenzioni di Ginevra* sulle vittime di guerra.⁸ Circa un anno dopo, il 22 febbraio 1951, la Santa Sede ratificò le suddette quattro Convenzioni.

Nel 1951, la Santa Sede partecipò ad una Conferenza dei Plenipotenziari convocata dall'ONU per discutere un progetto di Convenzione sullo status dei rifugiati. A partire dalla seconda sessione, la Santa Sede firmò l'atto finale della Conferenza e il 15 marzo 1956 ratificò detta Convenzione.

5. 3. *Dopo il Concilio Vaticano II*

Dopo il Concilio Vaticano II, la Santa Sede aderì a tre Convenzioni specifiche sui diritti umani: la *Convenzione internazionale sull'eliminazione di tutte le forme di discriminazione razziale*, del 21 dicembre 1965, ratificata il 1° maggio 1969; la *Convenzione contro la tortura e gli altri trattamenti o pene crudeli inumani o degradanti*, del 10 dicembre 1984 con data di adesione 26 giugno 2002 (questa solo a nome dello SCV); e la *Convenzione sui diritti del fanciullo*, del 20 novembre 1989, a cui la Santa Sede aderì il 20 aprile 1990.

Successivamente, il 24 ottobre 2001, la Santa Sede ratificò due Protocolli

⁷ Cf. <https://berkeleycenter.georgetown.edu/interviews/a-discussion-with-dominique-peccoud-s-j>.

⁸ Il 9 agosto del 1949 la Conferenza di Ginevra adottò le seguenti quattro Convenzioni: la Convenzione di Ginevra per il miglioramento delle condizioni dei feriti e dei malati delle Forze armate in campagna, la Convenzione di Ginevra per il miglioramento delle condizioni dei feriti, dei malati e dei naufraghi delle Forze armate sul mare; III Convenzione di Ginevra sul trattamento dei prigionieri di guerra; e la Convenzione di Ginevra sulla protezione delle persone civili in tempo di guerra.

facoltativi della Convenzione sui diritti del fanciullo: il Protocollo facoltativo relativo al coinvolgimento dei fanciulli nei conflitti armati e il Protocollo facoltativo relativo alla vendita dei fanciulli, la prostituzione infantile e la pornografia infantile.

Poiché nel 1948, la Santa Sede non era uno Stato membro dell'ONU, come nemmeno lo è adesso, essa è rimasta al margine dell'adozione della *Dichiarazione Universale dei Diritti dell'Uomo* del 10 dicembre 1948 da parte dell'Assemblea Generale dell'ONU. Tuttavia, questa Dichiarazione viene considerata oggi parte del diritto internazionale consuetudinario.

La Santa Sede non ha aderito alla *Convenzione internazionale sui diritti civili e politici* (nota anche come *Patto internazionale sui diritti civili e politici*) del 1966, per le difficoltà tecniche di adattare alcune caratteristiche specifiche della Santa Sede e dello Stato della Città del Vaticano alle disposizioni di questo Patto. Tuttavia, la Santa Sede ha sempre promosso i suoi contenuti.

La Santa Sede nemmeno è parte del *Patto internazionale sui diritti economici, sociali e culturali*, adottato pure nel 1966, nonostante che esso abbia la protezione della famiglia quale elemento cardine – articolo 11 – e consacrato il diritto dei genitori e delle istanze non statali (la Chiesa, ad esempio) a educare i figli – articolo 13. Tuttavia, le prescrizioni fondamentali sono state adottate dai rispettivi regolamenti in materia di lavoro della Curia Romana, dello Stato della Città del Vaticano, e di alcuni soggetti indipendenti che agiscono all'interno del Vaticano, ad es. *Caritas Internationalis*, ecc.

Ci sono inoltre alcuni accordi sui diritti umani che non sono stati ratificati dalla Sede Apostolica perché contengono disposizioni che potrebbero entrare in conflitto con la morale cristiana – quale la *Convenzione sull'eliminazione di tutte le forme di discriminazione contro le donne (CEDAW)* o la *Convenzione sui diritti delle persone con disabilità* in cui, agli articoli 23, 1.b e 25, si fa riferimento all'accesso delle persone con disabilità a certi servizi di "salute riproduttiva", che potrebbero entrare in conflitto con il diritto alla vita o con la dignità della persona umana.⁹

6. EFFETTI DELLA RATIFICA DI STRUMENTI DI DIRITTI UMANI PER LA SANTA SEDE

Da un punto di vista etico e politico, la firma e ratifica dei trattati internazionali in materia di diritto umanitario e di diritti dell'uomo assume, per la Santa Sede, un particolare significato. L'adesione a questi trattati infatti mette in risalto il fine ultimo della presenza internazionale della Santa Sede: la difesa e la promozione della dignità umana e della pace.

⁹ Nel caso della Convenzione sui Diritti dei Disabili, la Santa Sede ha valutato la possibilità di ratificarla introducendo un'apposita riserva agli articoli 23, 1.b. e 25. Tuttavia, è stato valutato che una tale riserva non escluderebbe totalmente future complicazioni.

Dal punto di vista giuridico-internazionale, l'adesione della Santa Sede a questi trattati in materia di diritto umanitario e di diritti dell'uomo mette in evidenza cinque aspetti:

- In primo luogo, costituisce un esercizio dello *jus contrahendi*, attraverso il quale la Santa Sede interagisce con gli Stati a parità di condizioni, in quanto membro pieno della comunità internazionale.

- In secondo luogo, esprime e mette in atto, sul piano giuridico e politico, la sua missione morale e spirituale.

- Terzo, nell'aderire a tali strumenti, la Santa Sede si presenta quale soggetto *sui generis*, in quanto "suprema autorità" di un "sistema giuridico" autonomo, differente dagli Stati, ma dotato delle stesse prerogative degli Stati sul piano internazionale.

- Quarto, vincolandosi a tali strumenti, la Santa Sede in quanto sovrano dello Stato della Città del Vaticano s'impegna a far osservare le prescrizioni di tali accordi internazionali all'interno del territorio dello SCV.

- Quinto, ed in maniera assai significativa, con l'adesione a tali strumenti la Santa Sede accetta di sottoporre alla valutazione degli organismi tecnici previsti dalle stesse Convenzioni dei rapporti periodici relativi all'attuazione effettiva delle disposizioni delle Convenzioni di cui è Stato parte.

Allo stesso tempo, si deve sottolineare che, da una prospettiva internazionale, le peculiarità "costituzionali" della Santa Sede, in quanto ente non territoriale di natura religiosa, non si considerano un ostacolo alla sua piena partecipazione agli strumenti internazionali in materia di diritti umani. Al contrario, il peculiare contributo etico della Santa Sede in quest'ambito è particolarmente apprezzato dalla Comunità internazionale.

Mi sembra un obbligo di giustizia fare qui un accenno all'azione delle Chiese particolari nei temi dei diritti umani e del diritto umanitario. Da sempre le Chiese locali si sono prodigate nell'evitare le guerre, nell'assistere le vittime dei conflitti e nel promuovere la pacificazione e l'intesa tra le varie parti delle contese internazionali e civili. I cristiani si sono sempre impegnati, anche eroicamente, per difendere, nei casi concreti, la dignità umana – si pensi, ad esempio, all'azione di San Pietro Claver in difesa degli schiavi africani negli attuali Colombia e Panama, alle missioni gesuitiche in America del Sud o a tanti altri casi, in tutto il mondo, in cui le missionarie e i missionari hanno difeso e promosso le popolazioni locali, affrontando persino il martirio. Parimenti, in materia specifica di diritti umani, l'azione delle Chiese particolari e dei singoli cristiani costituisce una fittissima rete capillare, diffusa in tutto il mondo, che incessantemente difende e promuove la dignità umana in tutte le sue dimensioni, compresi i diritti umani. La Santa Sede nutre anche la sua azione internazionale con questo agire del popolo di Dio e, allo stesso tempo, con la sua azione, offre ai cristiani un insegnamento specifico per la loro azione politica e sociale.

7. CONSIDERAZIONI SUL RAPPORTO FRA GLI STRUMENTI
DI DIRITTI UMANI RATIFICATI DALLA SANTA SEDE,
IL DIRITTO CANONICO E IL DIRITTO VATICANO

La questione in esame ci consente di fare alcune ulteriori riflessioni circa la prassi della Santa Sede in materia di trattati nonché sul rapporto fra il diritto internazionale e il diritto canonico.

I concordati e gli altri accordi bilaterali conclusi fra la Sede Apostolica e gli Stati sono veri trattati, retti, come è stato detto, dal principio “*pacta sunt servanda*”. Poiché questi impegni sono assunti dal Santo Padre in quanto Supremo Legislatore, essi diventano parte del diritto canonico delle Chiese particolari interessate e del diritto proprio della Curia Romana per quanto riguarda i rapporti con gli Stati e le chiese interessate (cfr. CIC, cc. 3, 333§1). Tuttavia, le disposizioni contenute in questi accordi bilaterali non fanno parte del diritto canonico universale.

Gli accordi multilaterali che hanno uno scopo normativo generale, senza specifiche ricadute interne, quali la *Convenzione di Vienna sulle relazioni diplomatiche* e la *Convenzione di Vienna sul diritto dei trattati*, sono ratificati esclusivamente a nome della Santa Sede (CIC, cc. 360, 361) e obbligano la Sede Apostolica in quanto persona giuridica internazionale. Pertanto, essi si collegano all’ordinamento della Santa Sede, ma non rientrano nel diritto canonico universale.¹⁰

Ci sono inoltre alcuni accordi multilaterali che richiedono l’esercizio della giurisdizione territoriale. Questi trattati sono ratificati sia a nome della Santa Sede che a nome dello SCV, e quindi rientrano sia nell’ordinamento della Santa Sede (CIC, cc. 360, 361) sia nell’ordinamento vaticano. A questa categoria appartengono la maggior parte dei trattati multilaterali ratificati dalla Santa Sede, in materia di diritti umani, diritto umanitario, disarmo e ambiente.¹¹

¹⁰ Si veda ad esempio la corrispondenza tra gli articoli 14 e 16 della Convenzione di Vienna sui Rapporti Diplomatici e il CIC, cann. 362 e 363.

¹¹ Un esempio di applicazione di questo tipo di trattati è la Convenzione sulla prevenzione e la repressione dei reati contro le persone che godono di una protezione internazionale ivi compresi gli agenti diplomatici, che protegge il corpo diplomatico della Santa Sede, richiede che i reati commessi contro i diplomatici siano puniti penalmente. Poiché la Santa Sede non possiede un proprio sistema penale e carcerario, essa si avvale del tribunale vaticano e dei luoghi di detenzione nello SCV per ottemperare agli obblighi che derivano da questa Convenzione. Questi obblighi fanno parte dell’ordinamento civile vaticano e dell’ordinamento giuridico della Curia Romana, ma non del diritto canonico universale. Quindi, essi sono applicabili: i) nel territorio dello SCV; ii) al personale diplomatico della Santa Sede; iii) agli ufficiali della Curia Romana e delle Istituzioni Collegate, in relazione anche agli atti che essi compiano fuori del territorio dello SCV in occasione dell’esercizio delle proprie funzioni

Ci sono, infine, i trattati di coordinamento tecnico, che hanno uno scopo strettamente collegato all'esercizio della giurisdizione sul territorio vaticano, quali gli Accordi e Protocolli sulla segnaletica stradale, gli Accordi relativi alla radiodiffusione o la *Convenzione monetaria con l'Unione Europea*, che sono ratificati soltanto a nome dello Stato della Città del Vaticano. Di conseguenza, questi strumenti fanno parte del diritto vaticano ma non del diritto canonico (Legge N. LXXI sulle fonti del diritto, art.1.4).

A questo riguardo, si può osservare che la Santa Sede e lo SCV seguono in linea di principio un approccio "monista", secondo cui il diritto internazionale e il diritto domestico fanno parte di un ordinamento giuridico unitario (cfr. can. 3 e Legge N. LXXI sulle fonti del diritto, art.1.4). Quindi, le disposizioni dei trattati ratificati dalla Santa Sede sono da osservare senza necessità di un ulteriore atto legislativo di recepimento interno, anche se alcune disposizioni dei trattati possono richiedere, per la loro propria natura, l'emanazione di legislazione interna di attuazione.

Si deve sottolineare che le chiese particolari, le istituzioni ecclesiali e i fedeli sparsi per il mondo sono sottoposti alla legislazione locale, non ai trattati ratificati dalla Santa Sede. Sebbene queste istituzioni e fedeli siano sottoposti anche alla disciplina ecclesiastica, nella prospettiva del diritto internazionale essi non sono soggetti alla giurisdizione della Santa Sede. La Santa Sede quindi non ha né la capacità né l'obbligo di far osservare i trattati relativi ai diritti umani che essa ratifica fuori dello stretto ambito in cui essa esercita la propria giurisdizione, tale come essa è intesa nel diritto internazionale. Allo stesso tempo, la Santa Sede può e vuole diffondere il contenuto e i principi di tali trattati tra i fedeli e vuole promuovere la loro accettazione da parte degli Stati.

Per quanto riguarda le decisioni dei tribunali internazionali, quali la Corte Internazionale di Giustizia e la Corte Europea dei diritti umani, si può rilevare che queste sono obbligatorie soltanto per gli Stati che sono parte del processo.¹² Ciò nonostante, la giurisprudenza di questi tribunali può rivelare il contenuto di norme di diritto consuetudinario obbligatorie per tutti gli Stati.

La forza normativa delle decisioni delle organizzazioni internazionali riguardo agli Stati membri¹³ dipende dal tenore degli strumenti costitutivi. Ad esempio, le risoluzioni del Consiglio di Sicurezza dell'ONU adottate ai

(v. Motu proprio sulla giurisdizione degli organi giudiziari dello stato della città del vaticano in materia penale dell'11 luglio 2013).

¹² Oltre a questo, tra i vari tribunali internazionali esistenti, si possono menzionare il Tribunale del Mare, i Tribunali speciali stabiliti dal Consiglio di Sicurezza (ad es. per l'Ex-Jugoslavia e per Ruanda), la Corte Penale Internazionale, il *Dispute Settlement Body* dell'Organizzazione Mondiale del Commercio, ecc.

¹³ Molte delle Risoluzioni hanno come scopo l'attività degli stessi organi o si indirizzano a organismi e programmi subalterni. In questo caso hanno forza obbligatoria per i destinatari.

sensi del capitolo 7 della Carta dell'ONU, qualora ci fosse una minaccia alla pace o alla sicurezza internazionale, sarebbero obbligatorie per tutti gli Stati membri dell'ONU. La loro forza normativa sorge dalla Carta dell'ONU, che è un trattato. Quindi, gli Stati che non hanno ratificato questo trattato, come la Santa Sede, non sono tenuti ad ottemperare a queste decisioni, anche se lo possono fare volontariamente. Secondo la stessa Carta dell'ONU, tutte le altre risoluzioni del Consiglio di Sicurezza, nonché quelle dell'Assemblea Generale e dell'ECOSOC, sono soltanto raccomandazioni non vincolanti.

D'altra parte, sebbene le risoluzioni dell'ONU non siano obbligatorie, esse possono servire come evidenza dell'*opinio iuris*, concorrendo gradualmente alla formazione di nuovo diritto consuetudinario. Proprio per questo, la Santa Sede segue con particolare cura i negoziati tenutisi nei contesti internazionali. Dov'è possibile, la Santa Sede cerca di appoggiare e migliorare i testi. Tuttavia, qualora i testi non siano accettabili, la Santa Sede fa constare formalmente le sue obiezioni.¹⁴ Ciò accade spesso nelle tematiche relazionate al diritto alla vita – clonazione, eutanasia, manipolazione di embrioni, aborto –, le biotecnologie, i cosiddetti “diritti sessuali e riproduttivi” e le questioni del “gender”.

8. CONCLUSIONE

Mi sono limitato principalmente alla incidenza dei diritti umani nell'azione della Santa Sede a livello universale. Non ho voluto soffermarmi sull'azione della Santa Sede a livello regionale; soprattutto nell'ambito dell'*Organizzazione per la Sicurezza e la Cooperazione in Europa* (OSCE) e del *Consiglio d'Europa*, nonché dell'*Organizzazione degli Stati Americani* e dell'*Unione Africana*. Anche in questi ambiti, la Santa Sede ha esercitato – e continua ad esercitare – una efficace difesa e promozione della libertà religiosa e di altri diritti fondamentali. Non ho voluto approfondire il discorso riguardante le sfide tecniche e pratiche che presenta il recepimento dei trattati internazionali nell'ordinamento della Santa Sede e dello Stato della Città del Vaticano. Tutto ciò potrebbe essere materia di un'altra prolusione e, persino, potrebbe essere una materia per una valida ricerca in questa facoltà. Lascio a voi, pertanto, questa sfida.

Spero infine che abbia potuto offrire alcuni elementi utili alle vostre riflessioni scientifiche, e vi ringrazio per la vostra attenzione, nonché per la collaborazione offerta da alcuni di voi alla II Sezione della Segreteria di Stato.

¹⁴ La Santa Sede partecipa come membro alle Conferenze aperte a tutti gli Stati, cioè alle Conferenze politiche o diplomatiche convocate dall'ONU con la formula “all States” o equivalenti, o convocate direttamente dallo Stato organizzatore.

LA GESTIONE DEI BENI NEGLI ISTITUTI DI VITA CONSACRATA E NELLE SOCIETÀ DI VITA APOSTOLICA DOPO L'ANNO DELLA VITA CONSACRATA (2015-2016)

AGOSTINO MONTAN

ABSTRACT: Con l'Anno della Vita consacrata (2015) ha acquistato rilevanza la questione della gestione dei beni negli Istituti di vita consacrata e nelle Società di vita apostolica, in particolare il loro acquisto, il loro possesso, la loro amministrazione e alienazione. Ciò ha portato a interrogarsi sull'economia in rapporto alla vita consacrata, sulla normativa vigente e sui suoi limiti. Dall'analisi condotta scaturiscono precise ed esigenti istanze di rinnovamento riguardanti la formazione, non solo degli economisti, ma di tutti i membri, e il rinnovamento della legislazione universale e propria di ciascun istituto.

PAROLE CHIAVE: gestione dei beni, Istituti di vita consacrata, Società di vita apostolica.

SOMMARIO: 1. La gestione dei beni negli Istituti di vita consacrata e nelle Società di vita apostolica: la situazione. – 2. La povertà evangelica e la sua istituzionalizzazione (can. 600) – 3. Ripensare l'economia nella totalità del carisma a livello personale, comunitario, di istituto (can. 635 § 2). – 4. I compiti del Superiore maggiore sui beni dell'istituto. Il rapporto con l'economista (can. 638 § 1). – 5. Istanze di rinnovamento.

ABSTRACT: With the Consecrated Life Year (2015) has acquired relevance the issue of temporal goods management on the consecrated life Institutions and on the Societies of Apostolic Life, in particular their acquiring, their possessing, their administering and alienating. This has led to question the economy in relation with the consecrated life, on the current legislation and its limits. From the conducted analysis come out precise and exigent renewal instances concerning training, not just of a finance officer, but all of the members, and the renewal of the universal legislation and of each institute.

KEYWORDS: temporal goods management, consecrated life Institutions, Societies of Apostolic Life.

1. LA GESTIONE DEI BENI NEGLI ISTITUTI DI VITA CONSACRATA E NELLE SOCIETÀ DI VITA APOSTOLICA: LA SITUAZIONE

UNO dei frutti dell'*Anno della vita consacrata* è stato certamente la riflessione che si è sviluppata sulla gestione dei beni negli Istituti di vita consacrata [= IVC] e nelle Società di vita apostolica [= SVA], sulle opere da essi possedute, sul loro mantenimento e sul loro futuro.

Un notevole apporto alla riflessione è venuto dall'attenzione, variamente espressa, di Papa Francesco alla questione dei beni. Nella Lettera apostolica indirizzata a tutti i consacrati, scritta in occasione dell'*Anno della vita consacrata*, affermava: «L'*Anno della vita consacrata* ci interroga sulla fedeltà alla missione che ci è stata affidata. I nostri ministeri, le nostre opere, le nostre presenze, rispondono a quanto lo Spirito ha chiesto ai nostri Fondatori, sono adeguati a perseguire le finalità nella società e nella Chiesa oggi? C'è qualcosa che dobbiamo cambiare?».¹ Nel *Messaggio* indirizzato ai partecipanti al primo simposio organizzato dalla Congregazione per gli Istituti di vita consacrata e le Società di vita apostolica [= CIVCSVA] nel marzo 2014 scriveva: «Occorre vigilare attentamente affinché i beni degli Istituti siano amministrati con onoratezza e trasparenza, siano tutelati e preservati, coniugando la prioritaria dimensione carismatico-spirituale alla dimensione economica e all'efficienza, che ha un suo proprio *humus* nella tradizione amministrativa degli Istituti che non tollera sprechi ed è attenta al buon utilizzo delle risorse».² Nel *Messaggio* indirizzato ai partecipanti del secondo Simposio internazionale sull'economia organizzato dalla CIVCSVA nel 2016, il Papa invitava gli IVC e le SVA ad allargare l'orizzonte del proprio uso dei beni. Affermava che occorre «ripensare l'economia» del proprio istituto, vale a dire «guardare alla direzione, agli scopi, al significato e alle implicazioni sociali ed ecclesiali delle scelte economiche».³

Delle parole del Papa si è fatta interprete la CIVCSVA che ha organizzato due convegni sui beni degli IVC e delle SVA,⁴ ha pubblicato una *Lettera circolare* intitolata: *Linee orientative per la gestione dei beni negli Istituti di vita consacrata e nelle Società di vita apostolica*, (Città del Vaticano 2 agosto 2014),⁵

¹ FRANCESCO, Lettera apostolica *Scrivo a voi* a tutti i consacrati in occasione dell'Anno della vita consacrata, 21 novembre 2014, n. 1,2, «AAS», 106 (2014), pp. 935-947: Ev 30/1829.

² IDEM, *Messaggio del Santo Padre ai partecipanti al simposio*, in CIVCSVA, *La gestione dei beni ecclesiastici degli Istituti di vita consacrata e delle Società di vita apostolica. Al servizio dell'humanum e della missione della Chiesa*. Atti del Simposio Internazionale Roma 8-9 marzo 2014, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2014, pp. 5-7 (d'ora in poi CIVCSVA, *La gestione dei beni ecclesiastici*).

³ *Messaggio del Santo Padre ai partecipanti al secondo Simposio internazionale sull'economia organizzato dalla Congregazione per gli Istituti di vita consacrata e le Società di vita apostolica*, 26.11.2016, in <http://www.vatican.va>.

⁴ Il primo, nel mese di marzo del 2014 e di cui sono stati pubblicati gli Atti (cf. nota 1: CIVCSVA, *La gestione dei beni ecclesiastici*); il secondo nel mese di novembre del 2016: *Nella fedeltà al carisma: Ripensare l'economia degli Istituti di vita consacrata e delle Società di vita apostolica*, II Simposio internazionale, Roma 25-27 novembre 2016 (gli Atti sono di prossima pubblicazione).

⁵ CIVCSVA, Lettera circolare *Linee orientative per la gestione dei beni negli istituti di vita consacrata e nelle società di vita apostolica*, Roma 2 agosto 2014, in Ev 30/1361-1390 (d'ora in poi CIVCSVA, *Linee orientative per la gestione dei beni*). A commento cf.: P. L. NAVA, «Una corretta e sana gestione. Le "Linee orientative" della CIVCSVA (2014)», in *«Il denaro deve servire e non*

si è rivolta ai superiori e agli economisti degli Istituti e Società sollecitando l'invio di suggerimenti, esperienze e pareri utili a migliorare la gestione patrimoniale degli enti,⁶ ha annunciato la promulgazione di una *Istruzione* sulla gestione dei beni ecclesiastici degli IVC e delle SVA.⁷

Era da tempo che si avvertiva il bisogno di fare il punto della situazione per valutare se e come rivedere la normativa riguardante la gestione del patrimonio ecclesiastico degli IVC e delle SVA, di adottare misure concrete, da una parte rispettose dell'autonomia degli Istituti e Società, dall'altra protese alla salvaguardia e alla tutela dell'importante porzione di patrimonio ecclesiastico ad essi intestato.

Ma non era solo la normativa canonica bisognosa di aggiornamento. Si avvertiva la necessità di riflettere sull'*economia* in rapporto alla stessa vita consacrata e alla sua missione. Se era stata molto studiata e regolamentata la povertà soprattutto personale in prospettiva spirituale e ascetica, occorreva portare l'attenzione sulla dimensione istituzionale e collettiva dei beni degli IVC e delle SVA, sul modo di acquistarli, gestirli, dividerli e sulla *politica economica generale* che ogni istituto seguiva. Segnalava questa urgenza – “avviare una nuova e profonda riflessione sul senso dell'economia e dei suoi fini”⁸ – l'Unione Internazionale dei Superiori Generali [= USG] che al tema: *Economia e missione nella vita consacrata*, aveva dedicato la sua 60° Assemblea, celebrata nel maggio del 2002 e di cui sono stati pubblicati gli Atti.⁹ Si legge nel documento finale:

«Sono molte le *situazioni nuove* in merito all'acquisto, all'amministrazione e alla destinazione dei beni: la tendenza e la necessità della capitalizzazione, la separazione dei beni tra le comunità religiose e le opere, i cambiamenti nelle strutture amministrative, il ricorso a fondi pubblici (BOT, CCT), l'attenzione ai fondi pensione e le assicurazioni sulla salute, la riflessione sullo spazio che diamo alla Provvidenza, il nuovo rapporto tra economia e povertà, la trasparenza della gestione economica delle comunità religiose, delle

governare” (EG 58)». *La responsabilità del Superiore Maggiore e suo consiglio per l'amministrazione e gestione dei beni ecclesiastici*, Il Calamo, Roma 2016, pp. 117-149; J. I. ARRIETA, *Le “Linee orientative per la gestione dei beni negli Istituti di vita consacrata e nelle Società di vita apostolica”*, in A. ASTE (a cura di), *Povertà evangelica, missione e vita consacrata. I beni temporali negli istituti di vita consacrata e nelle società di vita apostolica*, Marcianum Press, Venezia 2016, pp. 11-28.

⁶ CIVCSVA, *Linee orientative per la gestione dei beni*, introduzione: EV 30/1366.

⁷ Le istruzioni hanno lo scopo di rendere chiare le disposizioni delle leggi e di sviluppare e determinare i procedimenti nell'eseguirle (can. 34 §§ 1-3).

⁸ GIOVANI PAOLO II, *Messaggio Al inicio de un nuevo milenio* per la celebrazione della xxxiv giornata mondiale della pace (1° gennaio 2001) sul tema «Dialogo tra le culture per una civiltà dell'amore e della pace, 8 dicembre 2000», «AAS», 93 (2001), pp. 234-247: EV 19/1602.1605-1606.

⁹ UNIONE SUPERIORI GENERALI (USG), *Economia e missione nella vita consacrata oggi*, Il Calamo, Roma 2002.

opere, delle Province e degli Istituti, la diversificazione delle fonti delle nostre risorse, la creazione di fondi destinati agli aiuti, la gestione di portafogli, le nuove norme del diritto canonico (1983) relative all'amministrazione dei beni, la decentralizzazione dei processi decisionali che fa sì che in alcuni istituti le decisioni sull'economia si prendano soprattutto a livello provinciale e l'ingerenza delle Amministrazioni generali sia molto limitata ... Lo stesso fenomeno dell'inculturazione ha fatto sì che la realtà economica dei religiosi presenti grandi differenze da un posto all'altro; le culture influiscono sul modo di rapportarsi con il denaro e concretamente sul modo di gestirlo». ¹⁰

Dalla valutazione delle "situazioni nuove", i Superiori generali traevano indicazioni molteplici per discernere cosa si deve fare nella concreta gestione dei beni. Vi tornerò più avanti.

Più recentemente, nel convegno organizzato dalla CIVCSVA nel novembre 2016, veniva rilevato come, nel cammino del post-concilio, da parte degli Istituti non sia stata operata una sufficiente riflessione circa i beni temporali, la loro gestione e il loro uso. Tale limite, si disse in quel Convegno, ha indotto negli Istituti una complessa situazione con la quale è necessario confrontarsi. In particolare sono da rilevare: una debole interpretazione dei processi culturali contemporanei in campo economico; una concezione dell'economia come settore privo di aggancio vitale con il carisma dell'Istituto nella sua integralità; una diversificata discrezione-misura nella gestione dei beni economici in rapporto alle nazioni in cui gli Istituti sono presenti; una diversa visione economica all'interno di uno stesso Istituto; una mancata recezione del principio di corresponsabilità nella gestione dei beni: non è infrequente, negli Istituti religiosi sia maschili che femminili, che rilevanti decisioni economiche siano prese da una o poche persone, più con l'apporto determinante di consulenti esterni, che con il contributo doveroso delle strutture comunitarie e istituzionali espressione dell'ente cui i beni appartengono. ¹¹

Voglio da ultimo ricordare alcune situazioni, rimbaltate con clamore sui *media*, e che hanno coinvolto diversi IVC. Al centro c'erano amministrazioni di Istituti a volte spregiudicate, operazioni finanziarie fuori dalle norme, ingerenze esterne non controllate, comportamenti poco opportuni, scarsa onestà e impreparazione, favoritismi, consulenti laici cooptati su base di amicizia, simpatia, basso costo. Alcuni degli episodi sono finiti in mano alla Magistratura. Un primo caso ha riguardato un ente ecclesiastico civilmente

¹⁰ Ivi, n. 16, p. 15; sull'inculturazione cf. V. MOSCA, *Per una inculturazione del diritto ecclesiale*, «Concilium», 52 (2016/5), pp. 127-140: 136-137 [936-937].

¹¹ Si veda, in particolare, la relazione di SR. NICLA SPEZZATI, Sottosegretaria della stessa Congregazione: *Formare alla visione economica della vita consacrata. Sfide e cammini* (cf. *Atti*, di prossima pubblicazione). Sul problema della perequazione finanziaria cf. J. Y. ATTILA, *Péréquation Financière: un défi pour l'autosuffisance économique des Jeunes Églises*, Marcianum Press, Venezia 2011 (con ampia presentazione del Card. V. De Paolis, pp. 11-42).

riconosciuto (fondazione di culto e di religione che faceva capo ad una Arcidiocesi), per le cui attività sanitarie e assistenziali il competente Tribunale, il 3 dicembre 2009, dichiarò il fallimento travolgendo l'intero patrimonio dell'ente ecclesiastico. Un secondo caso ha visto coinvolti due enti ecclesiastici civilmente riconosciuti, titolari di opere ospedaliere e precisamente: *il primo*, un Istituto religioso che, a seguito della grave situazione debitoria, aveva chiesto di essere ammesso alla procedura di concordato preventivo ex art. 160 e seg. della legge fallimentare, con esclusione dalla cessione ai creditori degli immobili adibiti a finalità di religione e di culto; *il secondo*, una Provincia di un Istituto religioso che aveva chiesto, per la situazione di insolvenza, l'ammissione alla procedura di amministrazione straordinaria accelerata ai sensi del decreto n. 347/2003, convertito con legge n. 39/2004. In ambedue i provvedimenti promulgati dalla medesima sezione fallimentare del Tribunale di Roma, i giudici, nel deliberare, facevano riferimento al "patrimonio stabile" dei due Istituti, come configurato nell'ordinamento canonico, riconoscendo che non potevano essere oggetto di liquidazione concorsuale per soddisfare i creditori, i beni riconducibili a "patrimonio stabile", adibiti a finalità di religione e di culto. Doveva essere, invece, liquidato tutto il restante patrimonio adibito ad "attività diverse" da quelle di religione e culto, di natura imprenditoriale commerciale, alle quali (attività) si dovevano applicare le leggi dello Stato. Ciò venne applicato al primo Istituto (furono considerati patrimonio stabile due immobili su dodici), per il secondo si ricorse ad altra soluzione (costituzione di una fondazione). Stabiliva la sentenza: «I beni che per loro natura e destinazione, sono funzionali al compimento delle attività non imprenditoriali dell'ente (ovvero finalità di culto, di assistenza, di carità) non potranno costituire oggetto di liquidazione concorsuale in funzione del pagamento dei debiti dell'ente ecclesiastico nella sua funzione di imprenditore posto a garanzia generale delle obbligazioni da esso assunte (art. 2740 c.c.)» (sentenza 29 maggio 2013).¹²

Si è trattato di vicende dolorose per gli istituti coinvolti. Al nostro scopo è sufficiente evidenziare gli aspetti giuridici delle due vicende, in particolare: 1) la distinzione, propria dell'ordinamento italiano, tra attività con finalità di culto, di assistenza e di carità e attività imprenditoriali o commerciali e la

¹² Cf. E. BOITANI, *Il patrimonio stabile in alcune sentenze di tribunali italiani*, in CISM (a cura di), *Il patrimonio stabile. Novità, significato, ricezione di un istituto a tutela e garanzia dei beni ecclesiastici*, Roma 2014, pp. 65-72. Sui problemi sollevati dalle sentenze cf.: A. CELLI, *Amministrazione dell'ente ecclesiastico. Prevenzione e gestione delle criticità; procedure concorsuali*, in *ivi*, pp. 51-64; C. E. VARALDA, *Enti ecclesiastici cattolici e procedure concorsuali. La rilevanza del patrimonio stabile nella gestione della crisi*, «Stato, Chiese e pluralismo confessionale, rivista telematica (www.statoechiese.it)» n. 28/2015, 28 settembre 2015, pp. 11-15; L. PILON, *Il fallimento delle Congregazioni religiose: i profili problematici e gli effetti secondari*, «Non profit», XXI (aprile/giugno 2015), pp. 123-135.

conseguente diversa configurazione giuridica dei beni che fanno capo all'ente ecclesiastico; 2) l'assoggettamento dell'ente ecclesiastico alle discipline delle procedure esecutive concorsuali (concordato preventivo, fallimento, amministrazione straordinaria delle grandi imprese in stato di insolvenza: l. 3 aprile 1979, n. 95); 3) la concezione del patrimonio stabile;¹³ 4) la natura dell'ente ecclesiastico.¹⁴

Sono un numero rilevante gli Istituti in difficoltà per la gestione dei beni.¹⁵ Con fiscalità e costi di gestione sempre più elevati il patrimonio, per alcuni di essi, si sta trasformando da risorsa a problema che grava sull'Istituto. Si avverte il bisogno di nuove strategie.

Concludendo questi rapidi cenni sulla situazione della gestione dei beni negli IVC e nelle SVA, trovo utile riproporre le indicazioni che davano i Superiori Generali nel già citato documento conclusivo della loro 60° Assemblea del 2002.

I Superiori Generali invitavano gli istituti religiosi e quanti si occupano della cura dei beni a:

- a) partire dalla conoscenza del contesto economico in cui si vive;¹⁶
- b) proporre una riflessione riguardo all'economia in generale e all'economia degli istituti religiosi in particolare. *Il tema economico*, poco popolare tra i religiosi, non può essere estraneo alla vita consacrata; esso vi *deve occupare il giusto posto*, particolarmente per la ripercussione che esso ha nella stessa missione;¹⁷
- c) offrire la possibilità di una *maggiore informazione e di una migliore formazione* di tutti i religiosi e in particolare modo di coloro che devono decidere e portare avanti l'amministrazione e la gestione dei beni dell'Istituto;¹⁸

¹³ Sul patrimonio stabile cf. CISM (a cura di), *Il patrimonio stabile. Novità, significato, recezione di un istituto a tutela e garanzia dei beni ecclesiastici*, Roma 2014; V. MOSCA, «"Il patrimonio stabile", nota dell'area giuridica CISM», in "Il denaro deve servire e non governare" (EG 58)». *La responsabilità del Superiore Maggiore e suo consiglio per l'amministrazione e gestione dei beni ecclesiastici*, pp. 77-116.

¹⁴ Cf. P. CLEMENTI, L. SIMONELLI (a cura di), *L'ente ecclesiastico a trent'anni dalla revisione del Concordato*, Giuffrè, Milano 2015; J. I. ARRIETA (a cura di), *Enti ecclesiastici e controllo dello Stato. Studi sull'istruzione CEI in materia amministrativa*, Marcianum Press, Venezia 2007.

¹⁵ La problematica economica assorbe una parte notevole dell'attenzione di coloro che servono in autorità. Su una campionatura di 350 istituti è stato riscontrato che il 67 % dei temi posti all'ordine del giorno dei consigli provinciali (e generali in istituti con case dipendenti dal centro) sono di ordine economico. Sulla situazione di alcuni istituti e sul bisogno di una *governance* di qualità, capace di innovare in termini di organizzazione e gestione cf. M. GRUMO, *La valutazione della sostenibilità economica delle congregazioni religiose, «Non profit»*, XXI (Aprile/Giugno 2015), pp. 77-113.

¹⁶ «Avere una più chiara consapevolezza ed una più precisa visione della nuova situazione in cui ci troviamo in merito ai beni. Valutare tale situazione»: USG, *Economia e missione nella vita consacrata oggi*, n. 11, p. 14.

¹⁷ Ivi, nn. 10 e 12, p. 14.

¹⁸ Ivi, n. 8, p. 13.

d) impostare l'economia con professionalità e trasparenza: «In passato c'è stato un eccessivo mistero attorno all'amministrazione dei beni e ciò ha dato vita ad un atteggiamento irrealistico nei confronti del denaro e del suo uso da parte dei religiosi. Adesso è necessario dare maggiore spazio e priorità alla *professionalità*, alla *chiarezza* ed alla *trasparenza*; aspetti che stanno diventando sempre più indispensabili in questo campo con tutti gli importanti cambiamenti che ne conseguono»;¹⁹

e) definire le *strutture di corresponsabilità nella comunione*, allargando le aree di condivisione dalla comunità fino alle dimensioni globali;²⁰

f) garantire la formazione degli economi.²¹

2. LA POVERTÀ EVANGELICA E LA SUA ISTITUZIONALIZZAZIONE

(CANN. 600; 635 § 2)

Quando si parla di economia si fa riferimento ai beni (materiali / temporali) nelle loro varie categorie: privati e pubblici, mobili e immobili, divisibili, fungibili, ereditari, commerciali, culturali, archivistici, archeologici, ambientali, ecc. Si fa riferimento al loro uso, alla loro proprietà, alla loro trasformazione e circolazione (lavoro), alla ricchezza che essi rappresentano, ai sistemi economici che li governano: economia di mercato, mista, socialista.

L'economia è una realtà complessa, una dimensione essenziale della nostra vita. Così lo riconosce lo stesso Gesù: «Il regno dei cieli è simile a un tesoro nascosto nel campo; un uomo lo trova e lo nasconde; poi va, (...) vende tutti i suoi averi e compra quel campo. Il regno dei cieli è simile a un mercante che va in cerca di perle preziose; trovata una perla di grande valore, va, vende tutti i suoi averi e la compra» (Mt 13, 44-45). Gesù dice che per costruire è necessario prima calcolare la spesa, preventivare i costi e poi calcolare se si hanno i mezzi per finire il lavoro, per non essere derisi, se si comincia ma non si riesce a finire (Lc 14, 28-30); Gesù non risparmia elogi al «servo fidato e prudente» per la sua vigilanza e fedeltà (Mt 24, 45-51). L'autore della *Prima lettera a Timoteo* vuole che, chi aspira all'episcopato, «sappia guidare bene la propria famiglia e abbia figli sottomessi e rispettosi, perché se uno non sa guidare la propria famiglia come potrà aver cura della Chiesa di Dio?» (1 Tim 3, 4-5). Il Vangelo ci orienta sempre, anche quando cerchiamo criteri per mettere a profitto i nostri talenti. Al «servo malvagio e pigro», che non ha fatto fruttificare il talento ricevuto, Gesù dice: «Avresti dovuto affidare il mio denaro ai banchieri e così, ritornando, avrei ritirato il mio con l'interesse» (Mt 24, 26-27). Ma quel servo non aveva affidato il denaro alla banca e perciò gli è stata inflitta una dura sanzione. Altri testi del Nuovo Te-

¹⁹ Ivi, n. 9, p. 13-14.

²⁰ Ivi, cap. 5, pp. 21-26 e *passim*.

²¹ Ivi, cap. 6, pp. 26-29.

stamento forniscono utili spunti di riflessione e criteri per l'azione (cf. Mt 6, 19-34; 10, 9-10; 18, 23-35; 20, 1-16; 25, 31-46; Mc 10, 17-31; 2 Tes 3,10; ecc.).

Il consiglio evangelico di povertà, assunto dalla persona consacrata mediante voto o altro vincolo sacro, pone il fondamento alla relazione che colui che intende seguire Gesù povero, deve instaurare con i beni dei quali ha bisogno per realizzare la sua missione. È quanto asserisce il can. 600 del Codice di diritto canonico: «Il consiglio evangelico di povertà, ad imitazione di Cristo che essendo ricco si è fatto povero per noi, oltre ad una vita povera di fatto e di spirito da condursi in operosa sobrietà che non indulga alle ricchezze terrene, comporta la dipendenza e la limitazione nell'usare e nel disporre dei beni, secondo il diritto proprio dei singoli istituti».

Il canone ha un forte spessore teologico e spirituale e riassume una pregevole dottrina sul consiglio evangelico della povertà.²² È un canone nuovo, nel senso che non era presente nel precedente *Codice* del 1917. Le fonti si trovano nei documenti conciliari: *Lumen gentium*, 42; *Perfectae caritatis*, 13.²³ Il canone non ha l'equivalente nel *Codice dei canoni delle Chiese Orientali* (così per l'obbedienza e la castità).

La scelta della povertà ha la sua ragione nella imitazione di Cristo, che essendo ricco si è fatto povero. Il riferimento è a alla seconda *Lettera di Paolo ai Corinzi* (8,9), ma va richiamata anche alla *Lettera ai Filippesi*, 2, 5ss, testo che obbliga a leggere la povertà di Cristo facendo riferimento non solo alla sua vita terrena e al suo stile di povertà, come documentati dai Sinottici (cf. Mt 8,20 e luoghi paralleli), ma occorre fare riferimento al mistero dell'incarnazione, dove la povertà assume dimensioni di straordinaria profondità.

Il canone esplicita varie esigenze del consiglio evangelico di povertà: una vita povera di fatto e di spirito, laboriosa, cioè impegnata nel lavoro e caratterizzata dalla sobrietà, e infine da due elementi strettamente giuridici: la dipendenza e la limitazione nell'uso e nella disposizione dei beni. *Dipendenza* significa che colui che fa la professione di povertà si impegna a non godere più della libertà di disporre dei beni anche se propri. *Limitazione* comporta moderazione nell'uso personale e nella disposizione circa i beni.²⁴ La misura concreta della disposizione e dell'uso dei beni, e il modo di praticare la dipendenza dovranno rispondere all'indole e alle finalità dell'Istituto.²⁵

²² Della vasta letteratura sull'argomento mi limito a segnalare: A. BAMBERG, *Les voeux religieux dans le Code de Droit Canonique*, «Revue de Droit Canonique», 65/1 (2015), pp. 165-184.

²³ Cf. anche decreto *Presbiterorum ordinis*, 16.

²⁴ Cf. V. DE PAOLIS, *La vita consacrata nella Chiesa*, Marcianum Press, Venezia, 2010, p. 80.

²⁵ Sull'insegnamento della storia sul senso del voto di povertà cf. S. PAOLINI, *Il consiglio evangelico della povertà e la gestione dei beni temporali*, in A. ASTE (a cura di), *Povertà evangelica, missione e vita consacrata. I beni temporali negli istituti di vita consacrata e nelle società di vita apostolica*, pp. 41-64; sui beni temporali cf. V. DE PAOLIS, *I beni temporali della Chiesa*, Nuova edizione aggiornata e integrata a cura di A. Perlasca, Bologna 2011; J.-P. SCHOUPE, *Elementi di diritto patrimoniale canonico*, Milano 2008².

La peculiare relazione tra povertà e gestione dei beni trova nel *Codice di diritto canonico* poche, essenziali determinazioni. Sono espresse principalmente nei cann. 634-640, 668, 640 e nel Libro v riguardante *I beni temporali della Chiesa*. Spetta al diritto proprio dell'istituto stabilire norme proprie per l'uso e l'amministrazione dei beni, con l'obiettivo ben preciso di favorire, tutelare e manifestare la povertà propria dell'istituto (can. 635 § 2). Il sistema normativo circa l'uso e l'amministrazione dei beni deve avere come asse portante il consiglio evangelico della povertà come intesa e determinata dall'indole peculiare del singolo istituto di vita consacrata, dalla sua natura e dai suoi fini. Il rinvio al diritto proprio lascia intendere che la povertà non può essere intesa in termini generici, esclusivamente economici o giuridici uguali per tutti, ma piuttosto deve essere riferita a una specifica forma di vita (eremitica, monastica, contemplativa, mendicante, apostolica, secolare), quella di un determinato istituto, alla sua natura, ai suoi fini, a tutela del carisma, che tutti devono custodire (can. 578).

La concezione della povertà ha avuto un forte influsso nella storia della vita consacrata compenetrandosi con essa in maniera istituzionale e realizzandosi in forme sempre nuove.²⁶ Ha impresso all'economia vissuta dagli ordini e dagli istituti caratteristiche peculiari.²⁷ La storia del monachesimo, degli ordini religiosi e degli istituti apostolici è ricca di riforme fatte in nome della povertà e di ritorni alla povertà delle origini. Ci sono stati e ci saranno sempre uomini e donne particolarmente sensibili al desiderio di essere solidali con i poveri, anche in situazioni estreme, identificandosi con Cristo povero. Attualmente, l'economia degli istituti, nella maggioranza dei casi, è costituita dal lavoro, come chiesto dal decreto *Perfectae caritatis*: «Nel loro ufficio (i religiosi) sentano di obbedire alla comune legge del lavoro e, mentre in tal modo si procurano i mezzi necessari al loro sostentamento e alle loro opere, allontanino da sé ogni eccessiva preoccupazione e si affidino alla provvidenza del Padre (cf. Mt 6,25)» (n. 13).

3. RIPENSARE L'ECONOMIA NELLA TOTALITÀ DEL CARISMA (CAN. 635 § 2)

Scrivono i superiori generali nel documento finale del loro convegno del 2002: «È cosa importante mettere bene in relazione economia e vita religiosa nel rispetto dell'identità delle stesse. La vita religiosa non può svolgere bene la sua missione se non dispone delle necessarie risorse economiche; le

²⁶ Si veda l'ampia voce «Povertà» nel *Dizionario degli Istituti di perfezione*, 7, Roma 1983, col. 245-419.

²⁷ Si veda la voce «Economia» nel *Dizionario degli Istituti di perfezione*, 3, Roma 1976, col. 1011-1049.

risorse economiche di una congregazione non saranno ben orientate, se non saranno al servizio della missione». ²⁸

È possibile “mettere bene in relazione economia e vita consacrata” nella misura in cui si conoscono le due realtà e si rispettano le loro identità.

Per quanto riguarda la conoscenza dell'economia, la già citata *Lettera circolare* della CIVCSVA contiene una realistica considerazione: «In quasi tutti gli Istituti gli aspetti economici sono affidati ad una persona, la figura dell'economista/a, a cui si attribuisce un compito tecnico: questo ha generato disinteresse nei confronti dell'economia all'interno delle comunità, favorendo una perdita di contatto con il costo della vita e le fatiche gestionali e provocando, nella realtà che ci circonda, una dicotomia tra economia e missione». ²⁹

Stando così le cose, è chiaro che occorre recuperare il tempo perduto. La *Lettera circolare* contiene una serie di “linee orientative” con le quali è doveroso confrontarsi. ³⁰

Ritengo si debba presentare un modello di economia che abbia al centro la persona ³¹ e non semplicemente l'individuo, ³² si ispiri al bene comune animato dai principi di solidarietà, fraternità e sussidiarietà. ³³

Parlando della vita consacrata si deve tener conto del significativo rinnovamento (*accomodata renovatio*: PC 1) che si è avuto dal Concilio Vaticano II al pontificato di Papa Francesco, in particolare nella spiritualità, nello stile di vita comunitaria, nell'attuazione della missione. Gli istituti di vita consacrata, in particolare quelli internazionali, fondati sul principio della giusta autonomia di vita, specialmente di governo, a loro riconosciuta (can. 586 §§ 1-2), sono impegnati in un processo di inculturazione del Vangelo e del proprio carisma, che contribuisce a purificare, valorizzare ed assumere le ricchezze delle culture dei popoli dove essi operano. ³⁴

²⁸ USG, *Economia e missione nella vita consacrata oggi*, n. 26, p. 18.

²⁹ CIVCSVA, *Linee orientative per la gestione dei beni*, n. 3: Ev 30/1388.

³⁰ Ivi, n. 3: le linee orientative riguardano i Superiori, la formazione iniziale e continua, la formazione degli economisti, i collaboratori laici.

³¹ Si legge nella Bolla d'indizione dell'Anno Santo 2000, *Incarnationis Mysterium*: «Si deve altresì creare una nuova cultura di solidarietà e cooperazione internazionale, in cui tutti – specialmente i paesi ricchi e il settore privato – assumano la responsabilità per un modello di economia a servizio di ogni persona» (n. 12), «AAS», 91 (1999), pp. 129-143: Ev 17/1677-1721. Contribuire a *creare un modello di economia a servizio di ogni persona* era una delle finalità del Giubileo. Si veda anche: GIOVANNI PAOLO II, Messaggio *Paix sur la terre* per la celebrazione della 33^o giornata mondiale della pace (1^o gennaio 2000), 8 dicembre 1999, nn. 15-16, «AAS», 92 (2000), pp. 359-371: Ev 18/2040-2064: 2055-2056.

³² Cf. S. ZAMAGNI, *Il comportamento economico in una società in trasformazione*, in CIVCSVA, *La gestione dei beni ecclesiastici*, pp. 151-175: 151. ³³ Ivi, pp. 171-172.

³⁴ GIOVANNI PAOLO II, Esortazione apostolica post-sinodale *Vita consecrata*, 25 marzo 1996, nn. 47, 51, 79, 80, «AAS», 88 (1996), pp. 377-486: Ev 15/576-577. 585-587. 679-685.

Si tratta, dunque, di mettere in relazione dinamica l'economia e la vita consacrata coinvolgendo sia le persone consacrate che le comunità e gli istituti, mettendo i beni al servizio delle persone e dei carismi, quei carismi che imprimono agli istituti una specifica identità.

Le riflessioni svolte ci consentono di trarre almeno tre orientamenti di un certo rilievo.

Il primo riguarda la subordinazione delle scelte economiche alla testimonianza evangelica. La correlazione tra risorse economiche e missione di una congregazione, è una correlazione obbligata e di subordinazione: le risorse economiche, sono subordinate alla missione che la vita consacrata deve svolgere nel mondo, alle sue caratteristiche e alle sue esigenze. Nelle scelte economiche deve trasparire la testimonianza evangelica della povertà propria del carisma dell'Istituto. Da questa subordinazione deriva che gli istituti come tali sono tenuti ad un uso dei beni moderato, vale a dire misurato alle necessità e allo stile di vita. La moderazione può essere diversa secondo l'indole e le finalità dell'Istituto e della singola comunità.³⁵ In definitiva si estende alla vita consacrata il principio enunciato dalla costituzione *Gaudium et spes* per tutta la Chiesa: «La Chiesa stessa si serve delle cose temporali nella misura che la propria missione richiede» (76).³⁶

Il secondo orientamento riguarda la corresponsabilità nella gestione dei beni. Non solo i superiori e i capitoli insieme con gli amministratori dei beni, ma tutti i membri di un Istituto devono sentire la responsabilità che sia posta la massima attenzione affinché l'amministrazione delle proprie risorse economiche sia sempre al servizio dei fini propri.³⁷ L'orizzonte va allargato.

³⁵ Cf. E. GAMBARI, *I religiosi nel Codice. Commento ai singoli canoni*, Ancora, Milano 1986, p. 198.

³⁶ Si veda quanto raccomanda il decreto *Presbyterorum ordinis*, n. 17; si veda inoltre CIVCSVA, *Linee orientative per la gestione dei beni*, introduzione: «La dimensione economica è intimamente connessa con la persona e la missione. Attraverso l'economia passano scelte molto importanti per la vita, nelle quali deve trasparire la testimonianza evangelica, attenta alle necessità dei fratelli e delle sorelle»: EV 30/1364.

³⁷ Si legge nel motu proprio di Papa Francesco *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»: FRANCESCO, Lettera apostolica *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, Libreria editrice vaticana, Città del Vaticano 2014, *incipit*. Venivano istituiti il Consiglio per l'economia, la Segreteria per l'economia e il Revisore generale. Rilevante il ruolo dei laici: cf. M. RIVELLA, *Dal Consiglio dei quindici Cardinali al Consiglio per l'economia*, in F. LOZUPONE (a

Occorre tener conto di altri soggetti ecclesiali – gli altri Istituti di vita consacrata, le Chiese particolari, altre realtà nazionali e internazionali –, occorre imparare a integrarsi, a fare insieme, a compiere insieme un serio lavoro di discernimento, collaborando nelle valutazioni, nella progettazione organizzativa ed esecutiva.

Il terzo orientamento riguarda i fini per i quali la Chiesa e gli Istituti di vita consacrata hanno il dovere di preservare e amministrare con cura i beni temporali che a loro sono affidati. Il can. 1254 § 2 elenca i grandi fini che consentono alla Chiesa di possedere i beni: «ordinare il culto divino, provvedere a un onesto sostentamento del clero e degli altri ministri, esercitare le opere di apostolato sacro e di carità, specialmente a servizio dei poveri» (can. 1254 § 2). Ciò vale per la Chiesa in generale. Il Concilio Vaticano II aveva insistito sull'aiuto ai poveri,³⁸ sulla predicazione della verità e sulla formazione delle coscienze,³⁹ sulla promozione dell'attività missionaria.⁴⁰ Scorrendo la storia si nota che gli istituti di vita consacrata si sono dedicati, e continuano a dedicarsi, a tutte le opere di misericordia che la tradizione tramanda: istruire, consigliare, consolare, confortare.

La storia della vita consacrata documenta ampiamente l'influsso esercitato dalle varie forme di vita consacrata nella definizione del rapporto dell'uomo con i beni terreni. Non è questo il luogo per approfondire questo tema, non privo di interesse. Mi limito a ricordare la concezione del lavoro nella Regola di S. Benedetto e il suo influsso nel tempo. *L'ora et labora* di San Benedetto non è consistito semplicemente in una via per la santità individuale, ma si è posto quale fondamento della dignità del lavoro e della sua eticità. La scelta della povertà volontaria da parte di S. Francesco d'Assisi operò una vera e propria rivoluzione culturale che ha connotato la moderna economia di mercato. Nel vivace pensiero economico del movimento francescano dei secc. XIII-XIV si trovano le prime riflessioni sistematiche sull'economia, sul valore e il prezzo dei beni, sulla moneta. A ciò è da aggiungere la dottrina economica formulata da S. Tommaso, da S. Antonino da Firenze e dai numerosi religiosi dei secoli XV-XVIII.⁴¹

cura di), *Corresponsabilità e trasparenza nell'amministrazione dei beni della Chiesa*, Aracne, Roma 2015, pp. 101-111; A. SARAI, *Le recenti scelte normative in materia di amministrazione dei beni temporali da parte della Santa Sede*, in GIDDIC – ACI, *I beni temporali nella comunione ecclesiale*, Glossa, Milano 2016 («Quaderni La Mendola», 24), pp. 177-208.

³⁸ Cf. decreto *Apostolicam Actuositatem*, n. 8 (EV 1/944); costituzione pastorale *Gaudium et spes*, n. 42 (EV 1/1450).

³⁹ Cf. decreto *Inter mirifica*, nn. 2, 3 (EV 1/246-250); decreto *Gravissimum educationis*, n. 8 (EV 1/838).

⁴⁰ Cf. decreto *Ad Gentes*, n. 19, 36, 41 (EV 1/1153.1213.1235).

⁴¹ Cf. F. DUCHINI, «Pensiero economico», in *Dizionario degli Istituti di Perfezione*, 6, Roma, 1980, col. 1404-1422.

Un breve accenno va fatto in riferimento agli istituti apostolici dei secc. XIX e XX, alla loro creatività nell'indirizzare le risorse economiche alla testimonianza evangelica che intendevano realizzare. Segnalo una ricerca significativa: *Per carità e per giustizia. Il contributo degli istituti religiosi alla costruzione del welfare italiano*, a cura della Fondazione Zancan (PD) e della CISM e USMI nazionali.⁴² Vanno lette in questo volume le pagine dedicate alla cura dei sordomuti e dei subnormali, alla formazione professionale e al lavoro, ai convitti per le operaie, all'assistenza domiciliare, alla "promozione della giovane", ai migranti, alla protezione degli Ebrei durante il fascismo. L'azione di carità misericordiosa degli istituti è nata per rispondere a situazioni di degrado e povertà sociali conseguenti alle condizioni socio-economiche del tempo (guerre, carestie, ecc.). Secondo la ricerca citata, l'aiuto, in termini di accoglienza, assistenza/cura, educazione e/o istruzione si è concentrato sulle categorie di persone più emarginate e bisognose, quali: le donne (vi fa riferimento 50% degli Istituti interessati nella ricerca), i minori/giovani (41%), gli ammalati (41%), i poveri (38%), gli emarginati (19%). Di non minore interesse è la riflessione su come, nel corso del tempo la risposta ai bisogni è stata ripensata e riorientata nei suoi contenuti caratterizzanti.⁴³ La "fantasia della carità" si rinnova continuamente: è un dono dello Spirito.

4. I COMPITI DEL SUPERIORE MAGGIORE SUI BENI DELL'ISTITUTO. IL RAPPORTO CON L'ECONOMO (CAN. 638 § 1).

Il *Codice di diritto canonico* contiene una legislazione specifica riguardo i beni temporali degli istituti religiosi e la loro amministrazione.⁴⁴ Si tratta dei cann. 634-640, inseriti nel Titolo II, riguardante gli istituti religiosi, nel capitolo II dal titolo "Il governo degli istituti". Dopo aver trattato dei "superiori

⁴² *Per carità e per giustizia. Il contributo degli istituti religiosi alla costruzione del welfare italiano*, a cura della Fondazione «Emanuela Zancan», Padova 2011; cf. anche A. COVA, *Contributo degli enti ecclesiastici alla società italiana* (editoriale), «Non profit», XXI (gennaio/marzo 2015), pp. 5-20.

⁴³ Si veda l'adattamento operato dall'Istituto dei Mercedari, *Ordine della Beata Vergine Maria della Mercede, per la redenzione degli schiavi cristiani*, fondato a Barcellona (Spagna) il 10 agosto 1218, in: *Dizionario degli Istituti di perfezione*, v, col. 1120. L'adattamento delle opere o il loro abbandono è stato proposto ai religiosi dal Concilio Vaticano II, nel decreto *Perfectae Caritatis*, n. 20 (cf. anche *Ecclesiae Sanctae*, I, 28; can. 677 § 1). Si noti la differenza di orientamento tra Pc 20, C1c can. 677 § 1 (gli istituti mantengano le loro opere, le adattino con prudenza) e quanto scrive la CIVCSVA, *Linee orientative per la gestione dei beni*: «Ogni Ivc e Sva definisca quali opere e attività proseguire, quali eliminare o modificare e su quali nuove frontiere iniziare percorsi di sviluppo ... » (n. 1): Ev 30/1369.

⁴⁴ L'amministrazione dei beni degli Istituti secolari è regolata dalle norme del Libro V del C1c, *I beni temporali della Chiesa*, nonché dal diritto proprio (can. 718); i beni temporali delle Società di vita apostolica sono amministrati a norma delle disposizioni del Libro V, *I beni temporali della Chiesa*, dei cann. 636, 638 e 639, nonché del diritto proprio (can. 741 § 1).

e consigli” (cann. 617-630) e dei “capitoli” (cann. 631-633), il legislatore tratta dei “beni temporali e la loro amministrazione” (cann. 634-640). Secondo questo schema rientrano nelle funzioni del governo degli istituti religiosi, non solo gli elementi istituzionali riguardanti le persone (“superiori e consigli”, “capitoli”: governo delle persone), ma anche “i beni temporali e la loro amministrazione” (governo delle cose).⁴⁵ L’autorità dell’Istituto ha il compito di organizzare concretamente, nel quotidiano, la vita dell’Istituto, proteggere la sua fedeltà al progetto carismatico, esercitando unitariamente il “governo delle persone” e il “governo delle cose”.

In base al can. 635 § 1 i beni temporali degli istituti religiosi sono retti dal Libro v *I beni temporali della Chiesa*, ma il § 2 dello stesso canone subito aggiunge: «Tuttavia ogni istituto stabilisca norme adatte circa l’uso e l’amministrazione dei beni, perché sia favorita, tutelata e manifestata la povertà che gli è propria».

L’elaborazione di un diritto proprio riguardante i beni temporali e la loro gestione è fondamentale per un’amministrazione coerente dei beni, in base all’identità dei singoli istituti e al loro modo di intendere la povertà. La missione propria degli Istituti, conferisce all’amministrazione dei beni, connotazioni che richiedono una precisa coerenza con la propria identità carismatica.⁴⁶ Anche le norme del Libro v *I beni temporali della Chiesa* devono essere comprese in riferimento allo spirito, alla vita e alle tradizioni dei singoli Istituti.

Nell’opera di definizione e attuazione delle norme proprie relative alla povertà collettiva, un ruolo fondamentale spetta ai Superiori. Si può applicare ad essi l’obbligo morale e giuridico sancito nel can. 1284 § 1, di agire con la *diligenza del buon padre di famiglia*, formula tradizionale che intende mettere in rilievo l’impegno, il senso di responsabilità e di prudenza, la rettitudine,

⁴⁵ Sull’espressione “governo delle cose” cf. P. GHERRI, *Titoli di responsabilità dei superiori generali degli Ivc in ambito extracanonico*, «Commentarium pro religiosis et missionariis», 95 (2014), pp. 31-55: 37.

⁴⁶ L’apostolato dell’Istituto è uno dei luoghi fondamentali della testimonianza collettiva della povertà e le norme devono regolare la complessa materia. Hanno bisogno di direttive e norme: la scelta delle opere proprie e dei ministeri; la scelta dei mezzi di apostolato e il loro uso (edifici, strumenti di comunicazione, attrezzature, programmi formativi, viaggi, ecc.); il reperimento dei mezzi di sostentamento per le attività, per le forme di solidarietà e carità, sempre in conformità allo spirito fondazionale. Occorre regolare la formazione dei membri e il loro continuo aggiornamento. Per la pratica della povertà si deve tener conto delle condizioni locali, si rendono necessarie direttive comuni, soprattutto se l’Istituto è internazionale. Oltre a quanto stabilito nelle costituzioni e nei codici aggiunti, è utile avere delle norme per la vita della comunità, la sua abitazione, la disponibilità e l’uso di materiali e strumenti, le relazioni interne, l’economia. Cf. Y. SUGAWARA, *Le norme sui beni temporali negli istituti religiosi* (can. 635), in *Iustitia in caritate. Miscellanea di studi in onore di Velasio De Paolis*, Urbaniana University Press, Roma 2005, pp. 411-429.

la fedeltà al carisma proprio dell'Istituto, che devono caratterizzare l'amministrazione dei beni, da cui deve esulare ogni forma di speculazione. La "diligenza del buon padre di famiglia" deve trovare nei Superiori una peculiare adesione.

Nei compiti attribuiti ai Superiori circa i beni dell'Istituto distinguo due aspetti: l'*animazione* e il *governo*.

Per *animazione* intendo il compito dei Superiori, in particolare dei Superiori maggiori, di orientare e di dare senso alla vita economica dell'Istituto alla luce del Vangelo, della dottrina sociale della Chiesa e del carisma proprio.

È compito dei Superiori formare i membri dell'Istituto a superare ogni forma di "dicotomia tra economia e missione", a riscoprire la "dimensione evangelica dell'economia", a gestire le "strutture economiche in ordine ai principi di gratuità, fraternità e giustizia", a vivere la "logica del dono", dando così il "vero contributo allo sviluppo economico, sociale e politico" della società e della stessa Chiesa.⁴⁷

È compito dei Superiori avviare o potenziare i processi formativi, sostenere la comunicazione, favorire la collaborazione all'interno dell'Istituto – delle case tra di loro, delle Province o figure similari tra di loro, in comunione con il governo centrale – con gli altri Istituti e con la Chiesa locale.

È compito dei Superiori riproporre ai membri dell'Istituto le indicazioni rivolte da Papa Francesco ai partecipanti al secondo Simposio internazionale sull'economia organizzato dalla CIVSVA: «Le opere proprie [...] non sono soltanto un mezzo per assicurare la sostenibilità del proprio Istituto, ma appartengono alla fecondità del carisma. Questo comporta chiedersi se le nostre opere manifestano o no il carisma che abbiamo professato, se rispondono o no alla missione che ci è stata affidata dalla Chiesa. Il criterio principale di valutazione delle opere non è la loro redditività, ma se corrispondono al carisma e alla missione che l'Istituto è chiamato a compiere».⁴⁸ Nello stesso Messaggio Papa Francesco sviluppa una intensa riflessione su *Ripensare l'economia*. Ecco uno stimolante passaggio: «Ripensare l'economia richiede competenze e capacità specifiche, ma è una dinamica che riguarda la vita di tutti e di ciascuno. Non è un compito delegabile a qualcuno, ma investe la responsabilità piena di ogni persona».⁴⁹

È compito dei Superiori, opportunamente coadiuvati dagli economisti e da altri membri dell'Istituto, ricordare che il carisma è una realtà viva e

⁴⁷ Sono virgolettate frasi riprese da CIVSVA, *Linee orientative per la gestione dei beni*, in Ev 30/1361-1390.

⁴⁸ FRANCESCO, *Messaggio del Santo Padre ai partecipanti al secondo Simposio internazionale sull'economia organizzato dalla Congregazione per gli Istituti di vita consacrata e le Società di vita apostolica*, 26 novembre 2016, p. 2, fedeltà: in <http://www.vatican.va>.

⁴⁹ Ivi, *Ripensare l'economia*, p. 3.

proprio per questo si sviluppa e si rinnova in ogni aspetto della vita dell'Istituto e dei suoi membri, ivi compresa la vita economica. Richiamando l'esperienza degli inizi dell'Istituto, può essere messo in luce il nesso tra l'ispirazione del carisma e l'accoglienza dei poveri, tra la fiducia nella Provvidenza e la necessaria ricerca della sicurezza economica per la vitalità delle opere. Ripercorrendo le opere realizzate dai fondatori, ci si può chiedere come essi (i fondatori) hanno guardato alla realtà sociale ed economica che li circondava, quali domande li hanno spinti ad agire, quale significatività evangelica hanno inteso imprimere nelle opere realizzate in conformità ai loro tempi. In molti casi i fondatori hanno dimostrato che con risorse materiali molto limitate, l'Istituto ha cominciato bene la missione, è cresciuto e ha prosperato.

Va spiegato come vi sia una povertà da abbracciare e una povertà da combattere.

Per quanto riguarda il *governo* va ricordato che i Superiori hanno ricevuto da Dio, mediante la Chiesa, la potestà, da esercitare in spirito di servizio (can. 618). Per la legge canonica universale, l'amministrazione dei beni ecclesiastici spetta a chi regge immediatamente la persona cui gli stessi beni appartengono, a meno che il diritto particolare non disponga altro (can. 1279). Di fatto, il diritto degli istituti religiosi stabilisce la separazione delle competenze tra superiori ed economi. Dispone il can. 636 § 1: «In ogni istituto, e parimenti in ogni provincia, ci sia l'economista, costituito a norma del diritto proprio e distinto dal Superiore maggiore per amministrare i beni sotto la direzione del rispettivo superiore. Anche nelle comunità locali – aggiunge il canone – si istituisca, per quanto è possibile, un economista distinto dal Superiore locale».

Di conseguenza, negli Istituti religiosi, per quanto riguarda l'amministrazione dei beni, si ha una competenza cumulativa tra il Superiore e gli ufficiali, per cui le spese e gli atti di amministrazione ordinaria possono essere compiuti validamente, sia dai Superiori, sia dagli ufficiali, vale a dire dagli economi e dagli altri amministratori, entro i limiti del loro ufficio (can. 638 § 2). Tuttavia, ai Superiori non è consentito sostituirsi normalmente agli ufficiali, in particolare all'economista e ciò sulla base delle competenze che la stessa legge attribuisce all'economista. L'economista non è un semplice delegato o rappresentante del Superiore. All'economista spetta la gestione vera e propria dei beni. Ha tutta una serie di iniziative specifiche, d'impiego, utilizzo e conservazione dei beni da compiere, che non competono al superiore, al quale spetta invece la vigilanza e i controlli dei rendiconti, la determinazione degli scopi delle rendite e delle risorse dell'istituto, provincia o casa, secondo quanto viene stabilito in modo generale o specifico dal diritto proprio, la direzione dei progetti, concedere le necessarie autorizzazioni per gli atti di maggiore importanza, di straordinaria amministrazione, di alienazione,

il potere di emanare istruzioni sulla materia patrimoniale per una corretta amministrazione (can. 1276 §§ 1-2).⁵⁰

In altra sede e con riferimento ai testi legislativi, vanno esaminate le competenze dei Superiori e degli economi e le loro relazioni. Le relazioni giuridiche tra Superiore ed economo presuppongono che essi abbiano una visione condivisa della gestione dei beni, coltivata nel tempo e non data mai per scontata, sempre conforme al carisma proprio dell'Istituto.

5. ISTANZE DI RINNOVAMENTO

Dal percorso compiuto si possono trarre tre richieste fondamentali di rinnovamento.

La prima istanza la desumo dal Messaggio di Papa Francesco ai partecipanti al secondo Simposio Internazionale sull'economia organizzato dalla CIVCSVA nel novembre 2016. Il Papa concludeva il Messaggio affermando: «Nella fedeltà al carisma ripensate la vostra economia». Non si tratta di una scelta dovuta o di un rispettoso ossequio al Vescovo di Roma. L'invito rivolto ai consacrati di ripensare l'economia nella fedeltà al carisma, è in continuità con la riforma complessiva della Chiesa che Papa Francesco sta perseguendo dall'inizio del suo pontificato. Nel discorso rivolto alla Curia Romana il 22 dicembre 2016, il Papa insisteva nel dire che la riforma è un processo di crescita e soprattutto di *conversione*, e sarà efficace solo e unicamente se si attua con uomini "rinnovati" e non semplicemente con "nuovi" uomini.⁵¹ "Ripensare l'economia nella fedeltà al carisma" significa che il

⁵⁰ Cf. V. DE PAOLIS, *La vita consacrata nella Chiesa*, pp. 427-431; C. BEGUS, *Diritto patrimoniale canonico*, Lateran University Press, Roma 2007, pp. 163-174; V. MOSCA, *Il ruolo dell'economista e i suoi diversi collaboratori nella gestione patrimoniale degli Istituti di vita consacrata e delle Società di vita apostolica*, in A. ASTE (a cura di), *Povertà evangelica, missione e vita consacrata. I beni temporali negli istituti di vita consacrata e nelle società di vita apostolica*, pp. 65-95; L. SABBARESE, *Elementi imprescindibili della responsabilità del superiore maggiore e suo consiglio per l'amministrazione e gestione dei beni*, in "Il denaro deve servire e non governare" (EG 58). *La responsabilità del Superiore Maggiore e suo consiglio per l'amministrazione e gestione dei beni ecclesiastici*, pp. 37-76.

⁵¹ «Essendo la Curia non un apparato immobile, la riforma è anzitutto segno della vivacità della Chiesa in cammino, in pellegrinaggio, e della Chiesa vivente e per questo – perché vivente – *semper reformanda, reformanda* perché è viva. È necessario ribadire con forza che la riforma non è fine a sé stessa, ma è un processo di crescita e soprattutto di *conversione*. La riforma, per questo, non ha un fine estetico, quasi si voglia rendere più bella la Curia; né può essere intesa come una sorta di *lifting*, di *maquillage* oppure di trucco per abbellire l'anziano corpo curiale, e nemmeno come una operazione di chirurgia plastica per togliere le rughe. Cari fratelli, non sono le rughe che nella Chiesa si devono temere, ma le macchie!»: in <http://www.vatican.va>.

In questa prospettiva, occorre rilevare che la riforma sarà efficace solo e unicamente se si attua con uomini "rinnovati" e non semplicemente con "nuovi" uomini. Non basta accontentarsi di cambiare il personale, ma occorre portare i membri della Curia a rinnovarsi spiritualmente, umanamente e professionalmente. La riforma della Curia non si attua in

carisma viene prima dell'economia, che l'Istituto con le sue opere non è un apparato codificato una volta per tutte, immobile, ma, grazie al carisma, è una realtà vivente, in cammino, in pellegrinaggio, capace di intraprendere una rilettura della missione, enucleando le istanze fondative e le caratteristiche identitarie, capace quindi di definire che cosa continuare, che cosa chiudere, che cosa modificare, su quali frontiere iniziare percorsi di sviluppo e di testimonianza della missione in rispondenza ai bisogni di oggi, in coerenza con le istanze dei fondatori. Il ripensamento dell'economia alla luce del carisma non può essere una sorta di *lifting*, di *maquillage*, oppure di trucco per abbellire l'Istituto, anziano o giovane che esso sia, è un processo di crescita e soprattutto di *conversione*, da parte di uomini "rinnovati". Non si tratta di vendere o dismettere le opere, dice il Papa, ma di rileggerle in funzione del carisma. Il ripensamento dell'economia, sottolinea il Papa, deve avvenire attraverso un attento *discernimento* – parola chiave dell'intero Messaggio al quale sto facendo riferimento – attraverso un attento ascolto della Parola di Dio e della storia. La Parola di Dio aiuta ad udire il grido dei poveri e a ritrovare la fiducia nella Provvidenza, come hanno saputo fare i fondatori e le fondatrici; la lettura della storia consente di dare corpo ai bisogni nuovi, alle nuove povertà del popolo di Dio. La proposta di Papa Francesco tocca una delle componenti profonde delle difficoltà attuali della vita consacrata: il ripiegamento su se stessa, sul suo stile di vita e sulle sue opere. Nella Lettera *Scrivo a voi* indirizzata a tutti i consacrati in occasione dell'Anno della vita consacrata Papa Francesco affermava: «Aspetto da voi gesti concreti di accoglienza dei rifugiati, di vicinanza ai poveri, di creatività nella catechesi, nell'annuncio del Vangelo, nell'iniziazione alla vita di preghiera. Di conseguenza auspico lo snellimento delle strutture, il riutilizzo delle grandi case in favore di opere più rispondenti alle attuali esigenze dell'evangelizzazione e della carità, l'adeguamento delle opere ai nuovi bisogni».⁵²

La seconda istanza che segnalo è strettamente unita alla precedente: il ripensamento dell'economia richiede la formazione. La formazione alla dimensione economica in linea col proprio carisma è fondamentale affinché le scelte nella missione possano essere innovative e profetiche.⁵³ Occorre riconoscere che la formazione tecnica degli economisti ha usufruito, in questi

nessun modo con il cambiamento *delle* persone – che senz'altro avviene e avverrà – ma con la conversione *nelle* persone. In realtà, non basta una *formazione permanente*, occorre anche e soprattutto *una conversione e una purificazione permanente*. Senza un *mutamento di mentalità* lo sforzo funzionale risulterebbe vano»: FRANCESCO, *Discorso alla Curia Romana*, giovedì 22 dicembre 2016, in <http://www.vatican.va>.

⁵² FRANCESCO, Lettera apostolica *Scrivo a voi* a tutti i consacrati in occasione dell'Anno della vita consacrata, 21 novembre 2014, n. II, 4, «AAS», 106 (2014), pp. 935-947: Ev 30/1844.

⁵³ Cf. J. R. CARBALLO, *Lineamenti di sintesi*, in CIVCSVA, *La gestione dei beni ecclesiastici*, pp. 265-266.

ultimi anni, di buone opportunità offerte da corsi, convegni e *Master* ad hoc; non si può ugualmente affermare che la visione economica, il significato dei beni temporali nella *sequela Christi* siano stati approfonditi in modo adeguato da parte dei consacrati e dei loro Istituti. È un capitolo da sviluppare.

La terza istanza è di natura istituzionale e ha due versanti: quello della Chiesa universale (diritto universale) e quello degli IVC e delle SVA (diritto proprio).

Da parte della CIVCSVA è stata più volte annunciata una *istruzione* in materia amministrativa. L'attesa è intensa, anche perché le scarse norme del *Codice di diritto canonico* sull'amministrazione dei beni degli istituti religiosi (cann. 634-640) e lo stesso Libro v *I beni temporali della Chiesa*, non sono sufficienti per la gestione dei beni nell'attuale contesto ecclesiale e sociale e per stabilire norme proprie. Da parte degli IVC e delle SVA è atteso un documento⁵⁴ che renda chiare le disposizioni delle leggi, sviluppi e termini più in concreto le modalità di applicazione ed esecuzione delle norme in esse sancite. Nel documento non dovrebbero mancare criteri e orientamenti sulla gestione dei beni propri degli IVC e delle SVA. È opportuno chiarire natura e limiti della corresponsabilità in ambito economico e le forme del suo esercizio mediante gli organismi di partecipazione. Nell'attuale normativa si riscontrano lacune,⁵⁵ dubbi,⁵⁶ incertezze. Trattandosi di materia economica con rilevanza civile, è opportuno che il documento segnali come la Chiesa tuteli i propri beni. Controllo e trasparenza sono due strumenti essenziali per la corretta conduzione di un'opera (una struttura sanitaria, una scuola, una impresa sociale, ecc.) e per il perseguimento dei suoi obiettivi. In questa ottica deve essere promossa la cultura delle regole, tra i membri degli Istituti e i loro collaboratori e consulenti. Va evitato un documento genericista. Si attende un documento chiaramente normativo e giuridicamente vincolante.

Per quanto riguarda il diritto proprio, spetta agli Istituti religiosi dare attuazione a quanto richiesto dal can. 635 § 2, in conformità al diritto universale. La gestione del settore economico e finanziario dell'Istituto richiede norme intimamente legate al carisma dell'Istituto. Raccolte in un apposito codice (regolamento, direttorio, ...), le norme del diritto proprio non possono derogare a quelle universali. Devono riguardare anche gli atti di am-

⁵⁴ Spetterà alla competente autorità ecclesiastica dotata di potestà esecutiva stabilire se si tratterà di un *decreto generale* (can. 31 §§ 1-2, 32) o di una *istruzione* (can. 34 §§ 1-3). Cf. A. W. BUNGE, *Decreto general ejecutivo*, «DGDC», II, pp. 975-978; M. J. CIAURRIZ, *Instrucción*, «DGDC», IV, pp. 674-678.

⁵⁵ Cf. E. SARTI, *Carisma, gestione dei beni ed adeguatezza della governance*, in F. LOZUPONE (a cura di), *Corresponsabilità e trasparenza nell'amministrazione dei beni della Chiesa*, Aracne, Roma 2015, pp. 154-158.

⁵⁶ Cf. L. ŚWITO, M. TOMKIEWICZ, *L'alienazione dei beni ecclesiastici nella prospettiva giuridico-materiale e procedurale. Domande e dubbi*, «Ius Ecclesiae», xxvi (2014), pp. 415-434.

ministrato straordinaria, come richiesto dal can. 638 § 1. Queste norme avranno un carattere prevalentemente giuridico, ma in esse non potrà mancare l'*humus* carismatico.

LA CHIESA COME SOCIETÀ GIURIDICAMENTE PERFETTA

P. GIANDOMENICO MUCCI, S. J.

ABSTRACT: L'articolo riprende la formula *ecclesia societas perfecta inæqualis* che, arbitrariamente usata negli ultimi due secoli come definizione assoluta della Chiesa e successivamente altrettanto arbitrariamente accantonata, è oggi rivalutata. Essa non esprime tutta la realtà del mistero della Chiesa e pertanto non la si può assumere come definizione esaustiva della comunità ecclesiale. Conserva però la sua verità parziale, il suo valore entro il suo limite, ossia in quanto espressione della realtà storicamente sociale della Chiesa e della sua indipendenza dalla società civile e politica.

PAROLE CHIAVE: Chiesa, *societas iuridice perfecta*, diritto pubblico ecclesiastico, indipendenza, giuridicità.

SOMMARIO: 1. Introduzione. – 2. Una formula vera ma limitata. – 3. Il valore di una formula. – 4. Concludendo.

ABSTRACT: The article takes the formula *ecclesia societas perfecta inæqualis* that, arbitrarily used in the last two centuries as an absolute definition of the Church and then just as arbitrarily set aside, is now re-evaluated. It does not express the whole reality of the mystery of the Church and therefore it cannot be taken as exhaustive definition of the ecclesial community. However, it retains its partial truth, its value within its limit, which is as an expression of the historically social reality of the Church and of its independence from civil and politic society.

KEYWORDS: Church, *societas iuridice perfecta*, independence, public ecclesiastical law, juridicity.

1. INTRODUZIONE

LA dimensione giuridica della Chiesa fu oggetto di una delle critiche mosse dal Card. Montini, Arcivescovo di Milano, nel suo intervento al Concilio del 5 dicembre 1962 sullo schema della Commissione teologica preparatoria:

“Con lo stesso schema vengono presentati gli elementi primari del diritto ecclesiastico, ma non sono sufficientemente esposte le verità che più manifestamente si riferiscono al mistero della Chiesa, alla sua vita mistica e morale, nelle quale consiste la vita della Chiesa propriamente detta”.¹

¹ *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii œcumenici Vaticani Secundi*, vol. 1, pars IV, Città del Vaticano 1971, p. 292.

Dalla concezione giuridica dipendono i concetti-chiave non soltanto del citato schema, ma di tutta l'ecclesiologia cattolica dalla fine del Settecento al Vaticano II, sicché la conoscenza di questi concetti permette di possedere sinteticamente l'ampio panorama della manualistica ecclesiologica, che può apparire perfino stucchevole per la sua ripetitività.² Questi concetti chiavi sono tre: *societas*, *societas perfecta*, *societas inæqualis seu hierarchica*.

Societas. Il concetto considera il corpo della Chiesa separato dalla sua anima di grazia, come se questo corpo singolare potesse esistere indipendentemente dalla grazia e dalle virtù dei membri che lo compongono e la Chiesa, quindi, potesse essere semplicemente definita come "la società di coloro che vivono insieme sotto la gerarchia dotata della doppia potestà di giurisdizione e di ordine".³ Il concetto è stato importato nell'ecclesiologia dalla definizione puramente filosofica della società. Dall'Ottocento, questo passaggio nel campo filosofico-sociologico a quello teologico diventa inavvertito e frequente.⁴

Societas perfecta. Il concetto, già presente nel Bellarmino, e accettato in sede teologica nel secolo XVIII contro le teorie del diritto pubblico che attribuiscono al potere politico l'organizzazione esterna della vita della Chiesa. È significativo che i vescovi francesi fedeli al Papa l'abbiano usato per criticare la cosiddetta costituzione civile del clero imposta dalla rivoluzione nel 1790. Nel secolo XIX, il concetto serve ai canonisti per difendere la libertà d'azione della Chiesa contro le pretese degli Stati liberali. Promossa al rango di tesi giuridica dai cardinali Tarquini e Cavagnis, l'affermazione che la Chiesa è una società originale, autonoma, avente in sé stessa per diritto divino tutti i poteri necessari per il conseguimento del suo fine soprannaturale, e fatta propria da Pio IX nelle allocuzioni concistoriali *Singulari quædam* (1854), *Multis gravibusque* (1860), *Maxima quidem* (1862), nel *Syllabus* (1864) e nell'enciclica *Vix dum a Nobis* (1874). Le date di pubblicazione di questi documenti mostrano la loro relazione con gli eventi politici e militari coevi, italiani ed europei, e spiegano l'assunzione di quella tesi canonistica nel dominio ecclesiologico. Il Concilio Vaticano I ha ripreso il concetto e la tesi nello schema *Supremi Pastoris*, distribuito ai Padri ma mai discusso né votato.

Al concetto si riferisce regolarmente l'attento magistero sociale di Leone XIII sulla natura della società civile e sui rapporti Chiesa-Stato. Nelle encicliche *Diuturnum illud* (1881), *Immortale Dei* (1885), *Libertas Præstantissimum*

² Cfr. G. MUCCI, *La dimensione giuridica della Chiesa nella manualistica preconciolare*, in M. SIMONE (ed.), *Il Concilio venti anni dopo. Le nuove categorie dell'autocomprensione della Chiesa*, Roma 1984, pp. 13-40.

³ L. BILLOT, *Tractatus de Ecclesia Christi*, vol. I, Roma 1927⁵, p. 277.

⁴ Cfr. C. TARQUINI, *Juris ecclesiastici publici institutiones*, Roma 1904, p. 3; J. V. BAINVEL, *De Ecclesia Christi*, Paris 1925, t. 9; A. M. VELLICO, *De Ecclesia Christi. Tractatus apologetico dogmaticus*, Roma 1940, pp. 104 ss.

(1888), *Sapientia christianæ* (1890), *Preclara gratulationis* (1894) e negli studi dei cardinali Cavagnis e Zigliara, quel concetto celebra il suo trionfo. Esso informa ancora il magistero di Pio X nel Compendio della dottrina cristiana per la provincia di Roma (1905), di Benedetto XV nella costituzione *Providentissima* (1917), con la quale è promulgato il Codice di Diritto Canonico, e di Pio XI nell'enciclica *Divini illius* (1929).

Societas inæqualis se hierarchica. È un concetto fondamentale dell'ecclesiologia, manualistica e non, già presente nella lettera *Exortæ in ista* (1876) di Pio IX, ma forse compiutamente formulato da Leone XIII nella lettera al Card. Guibert (1885). Nell'enciclica *Vehementer Nos* (1906), Pio X lo interpreta alla luce della dottrina del Corpo mistico:

“La Scrittura dice e la tradizione dei padri conferma che la Chiesa e il mistico corpo di Cristo amministrato dall'autorità dei pastori e dei dottori, cioè una società di uomini, nella quale alcuni sono a capo di altri (*præsunt*) con la piena e perfetta potestà di reggere, insegnare e giudicare. Perciò questa società, per sua natura, e diseguale (*inæqualis*), sicché nella sola gerarchia risiede il diritto e la autorità (*jus atque auctoritas*) di muovere e dirigere i membri al fine proposto alla società stessa; dovere dei membri (*multitudinis*) e, invece, quello di sopportare di essere governata (*gubernare se pati*) e di obbedire docilmente ai suoi capi (*rectorum sequi ductum obedientes*)”.

Questi tre concetti sono i cardini sui quali, dopo la definizione dogmatica della *Pastor æternus*, gira quella che è stata chiamata la concezione piramidale della Chiesa, nella quale ecclesiologia misterica si contamina, e quasi scompare, con l'ecclesiologia giuridica sotto la pressione dei fenomeni anti-ecclesiali che costituiscono il quadro oggettivo obbligante di quella contaminazione.

Dal tempo della riforma gregoriana, quando l'ecclesiologia cattolica comincia a pensarsi come ecclesiologia prevalentemente o esclusivamente latina, inizia il processo che considera la Chiesa come una sorta di deduzione o espansione del suo vertice romano: un processo che, per la necessità di difendersi contro lo strapotere dello Stato liberale, culmina nel periodo di tempo che intercorre tra i due Concili Vaticani, quando, più che nel passato, si afferma il principio della monarchia spirituale incentrata sul Romano Pontefice.

È il tempo in cui Domenico Palmieri dà al suo trattato ecclesiologico (prima edizione 1877, ultima 1902) il titolo, che oggi fa sorridere, *Tractatus de Romano Pontifice cum prolegomeno de Ecclesia*. È la temperie teologica che suggerisce la fine ironia di Molher: “Dio creò la gerarchia e per la Chiesa si è provveduto più che abbastanza fino alla fine del mondo”.⁵

⁵ Cit. da Y. M. J. CONGAR, *Bulletin d'Écclésiologie* (1939-1946), «Revue des sciences philosophiques et théologiques», 31 (1947), pp. 77-96. Il testo di J. A. Molher in «Theologische Quartalschrift», 3 (1823), p. 497: “Gott schuf die Hierarchie, und für die Kirche ist nun bis zum Weltende mehr als genug gesorgt”.

2. UNA FORMULA VERA MA LIMITATA

La formula che concepisce la Chiesa come *societas perfecta inæqualis* non è errata. E soltanto carente. Il suo limite principale consiste nel fatto di presentare Gesù come fondatore della Chiesa, tacendo sulla sua funzione essenziale di attuale e perenne fondamento della Chiesa stessa, con grave pregiudizio sia dell'evento pasquale sia di quello pneumatologico. È stata la *Lumen Gentium* a restituire un'ecclesiologia equilibrata con la sua fondazione cristologico-trinitaria, senza negare i valori inclusi nella formula *societas perfecta*. Questi valori sono colti nella loro vera luce quando, rinunciando a porli come fondamento ultimo della realtà della Chiesa, sono recepiti nel loro limite sociologico e giuridico, che tocca un aspetto reale ma non esaustivo del *mysterium ecclesiae*.

Il Vaticano II ha dato inoltre nuova dignità al senso escatologico. Se è vero che nella Chiesa e nella teologia non sono mai venuti meno la fede e lo studio di quelli che si solevano chiamare "i novissimi", è stato tuttavia il Concilio a insegnare autorevolmente che per senso escatologico deve intendersi la coscienza ecclesiale secondo la quale tutta la realtà terrestre è impegnata in un movimento, in una storia che ascende verso il suo fine personale, il Cristo pasquale, e riceve da questa finalizzazione il suo significato in quanto storia o movimento o speranza.

È inutile ricordare che il superamento della formula *societas perfecta* ha comportato la restituzione della centralità dello Spirito Santo nella vita della Chiesa, riproponendolo ai fedeli come colui che attua in essi la dottrina e la morale del Vangelo, e non più soltanto come il principio che garantisce loro l'autorità del Magistero. Similmente, la *ecclesia* ha riacquisito il suo originario significato di assemblea dei discepoli di Cristo che vive il suo mistero nella liturgia, ridimensionando il suo vecchio significato di insieme dei mezzi di salvezza o dei membri della gerarchia apostolica che amministra e regola questi mezzi. Insomma, alla concezione piramidale, indotta dalla formula *societas perfecta inæqualis*, è subentrata la concezione della comunione: *communio*, il concetto che meglio esprime la natura della Chiesa, la sua autocomprensione.

3. IL VALORE DI UNA FORMULA

Il lettore potrebbe avere l'impressione che, con i brevi cenni che abbiamo dedicato alla formula di cui stiamo parlando, abbiamo riesumato un tema della storia della teologia della Chiesa, quasi un'operazione archeologica, visto l'oblio caduto su quella formula negli studi ecclesiologici, considerando anzi che né il Vaticano II né il Codice di Diritto Canonico del 1983 la citano espressamente.

A richiamare la nostra attenzione sulla formula è stata la recente pubblicazione di una tesi di laurea presentata alla Facoltà di Diritto Canonico della Pontificia Università Lateranense.⁶ Si tratta di un dotto lavoro di carattere giuridico canonistico, dal taglio non direttamente ecclesiologico, che offre una visione completa dell'argomento finora dispersa e frammentata in studi parziali, che getta maggior luce in quel campo di confine tra ecclesiologia e diritto, con vantaggio dell'una e dell'altro.

Si propone con chiarezza la domanda sul valore dell'espressione *Ecclesia est societas iuridice perfecta*: la Chiesa è realmente tale? E la formula è oggi ancora attuale e applicabile? Non pochi i teologi e canonisti rispondono negativamente e pensano che sia privo di senso la stessa domanda. Altri, stimando la formula la manifestazione di una superata ecclesiologia apologetica, la ritengono per questo ormai improponibile. Altri vorrebbero sostituirla con una formula simile, più familiare al linguaggio odierno del diritto internazionale e meglio accettabile nell'ambito civile: "ordinamento giuridico primario e originario".

Preciando dall'applicabilità della formula alla Chiesa del nostro tempo, che è questione discutibile, non pare potersi negare che essa esprima un aspetto importante. Lo sottolinea l'autore del contributo che stiamo citando.

Fin dai suoi primordi, la Chiesa ha dimostrato la chiara coscienza di non essere riducibile a uno dei tanti elementi che compongono la società politica e di essere, rispetto questa, distinta e indipendente. Il dualismo insegnato da Gelasio I nel secolo v si andrà imponendo, sia pure non senza difficoltà e deviazioni in certe epoche.⁷ Nel secolo xvi, quando il protestantesimo parlerà di una chiesa puramente spirituale, la reazione cattolica ha ribadito la dimensione visibile, sociale e giuridica della Chiesa. È in questo contesto storico che ha la sua gestazione la formula *societas iuridice perfecta*. Successivamente, i canonisti ne hanno fatto il pilastro fondamentale per intendere la relazione tra la società ecclesiale e quella civile.

I Papi dei secoli xix e xx se ne sono serviti per difendere la Chiesa contro l'assolutismo degli Stati e il liberalismo, ossia contro la loro ingerenza nella vita della Chiesa, e la formula è diventata lo strumento per affermare la coscienza che ha la Chiesa di possedere il potere di darsi *ad intra* la propria legislazione e di stabilire *ad extra* relazioni paritarie con gli Stati. Nel secolo che intercorre tra i due Concili Vaticani, il Magistero ha avuto cura di armonizzare la dimensione giuridica con quella teologica, come abbiamo mostrato. Un'opera di complementarità e di equilibrio che è culminata nei documenti del Vaticano II, che parlano della Chiesa come la realtà del mi-

⁶ Cfr. N. P. GUIDI, *La Iglesia como «societas iuridice perfecta»*. Vigencia, alcance y límites de la expresión. Aproximación histórica canónica y desde el derecho internacional, Roma, 2015.

⁷ Cfr. *ivi*, pp. 26-28.

stero salvifico di Dio inserito nella storia, nella quale si sviluppa e vive come una società organizzata con fine, mezzi e ordinamenti indipendenti da quelli della società civile e politica.

“La Chiesa è definita non soltanto come popolo di Dio ma anche come società visibile e organizzata gerarchicamente con a capo il successore di Pietro che la governa insieme ai vescovi che sono in comunione con lui; questa Chiesa possiede una costituzione sociale e giuridica derivata dei suoi elementi di istituzione divina; in modo speciale, quei canoni che descrivono i diritti nativi che la Chiesa si riferiscono ad essa come un soggetto giuridico con un ordinamento proprio che gode di sovranità e indipendenza”.⁸ Il testo commenta sinteticamente i canoni ecclesiologici del Codice del 1983 che, come ha fatto anche la documentazione conciliare, non cita mai esplicitamente la formula, ma ne ripete il contenuto essenziale.

“Tanto poco è scomparso dal linguaggio conciliare il termine *societas*, che esso è applicato alla Chiesa in vari passaggi significativi, sebbene sia utilizzato in un modo nuovo soprattutto quando è riferito all’aspetto istituzionale della comunità cristiana. Che sia mutato il paradigma ecclesiologico non toglie che la Chiesa continui ad essere sia società giuridicamente perfetta sia *societas inæqualis*. Il problema sta nella pretesa di proporre questo modello come se fosse capace di spiegare la Chiesa esaustivamente e non soltanto un suo aspetto parziale, sebbene anche questo appartenga alla sua natura e non lo si possa negare”.⁹

4. CONCLUDENDO

La promulgazione della *Lumen Gentium* e la rivalutazione delle immagini bibliche per definire e descrivere la Chiesa sono state l’occasione, nel periodo post-conciliare, e certo senza la volontà e l’intenzione del Concilio, della vivace contestazione, da parte di alcune tendenze antiggiuridiche, della natura giuridica della Chiesa e del suo diritto, come se l’ecclesialità dovesse necessariamente significare la negazione della giuridicità.

Oggi si è diventati più prudenti e la riflessione tende sempre più a placare l’emotività acrimoniosa. Sembra pacifico ammettere che la Chiesa, prolungamento storico del Mistero dell’Incarnazione, è una comunità riunita nella professione dell’unica fede, dei sacramenti e del governo che ha il suo vertice nel Romano Pontefice. Il fatto di essere una tale comunità, tutta rivolta a un fine ultimo soprannaturale e composta di creature umane, la costituisce società, *visibilis compago*, e dotata, per la sua dimensione sociale di giuridicità: *ubi societas ibi ius*. Questa giuridicità, che può essere comparata soltanto analogicamente con quella dello Stato, comporta un corpo normativo

⁸ *Ibidem*, 320.

⁹ *Ibidem*, 321.

proprio che esprime il fine che la Chiesa persegue, le sue peculiarità, il tipo di sovranità che esercita. Non si vede la ragione che opporrebbe l'aspetto comunionale della Chiesa all'aspetto sociale regolato dal suo diritto, che è espressione e custode di quel fine e dei mezzi e dei comportamenti che ad esso conducono.

“Di conseguenza, la formula *Ecclesia est societas iuridice perfecta* manifesta una realtà che appartiene essenzialmente alla costituzione fondamentale della Chiesa”. Rifiutare la formula in ciò che ha di sostanziale, significherebbe “da un lato contraddire la dimensione sociale della Chiesa (della quale è derivazione logica e necessaria) e, dall'altro lato, negare che la sua sovranità ha in Cristo la sua origine e fondamento. La formula, “non si riferisce esclusivamente a una categoria difensiva in previsione di possibili ingerenze esterne ma altresì alla sovranità esercitata all'interno della Chiesa caratterizzata dall'unità organizzativa e dall'indipendenza”. Entro questi limiti, resta il valore della formula, a condizione che con essa non si pretenda di presentare in forma onnicomprensiva tutto il mistero della Chiesa “in modo unilaterale e assoluto”, come spesso è avvenuto in passato; e “si può e si deve depurarla da quegli elementi contingenti che la vincolano a un contesto apologetico o una concezione della società che non è più l'attuale”.¹⁰

¹⁰ *Ibidem*, 323. Cfr. qui nota 1.

RASSEGNA DI BIBLIOGRAFIA

Recensioni

PIERO AMENTA, *Lo scioglimento del vincolo matrimoniale canonico: storia, legislazione e prassi*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2017 («Coll. Studi giuridici», CXX), pp. 222.

IL volume che presentiamo raccoglie – opportunamente riviste e riorganizzate per la pubblicazione – le lezioni tenute dall’A. agli studenti della Pontificia Università Gregoriana, dove insegna la materia come docente invitato nella Facoltà di Diritto Canonico. Una materia forse nota solo agli specialisti e, nei Paesi di lunga tradizione cattolica, solo nella forma del ricorso al Papa per ottenere la dispensa *super rato*. Il volume era già uscito nel 2008, sempre per i tipi della Libreria Editrice Vaticana («Studi giuridici», LXXIX), rapidamente esaurito, ma che nel frattempo ha ottenuto tre traduzioni, in lingua inglese (Canada), in lingua spagnola (Madrid) ed in lingua portoghese (Brasile).

Il nucleo originario del volume è quindi costituito dal testo preparato per le lezioni frontali, che l’A. ha arricchito con un approfondimento storico e dottrinale sulle varie questioni che implica la materia. Per questo dedica una lunga trattazione all’evoluzione storica senza la quale la legislazione attuale risulterebbe incomprensibile. Di fatto, sempre la Chiesa ha affermato l’indissolubilità del matrimonio sia naturale che sacramentale. Allo stesso tempo, però, ha

ugualmente sostenuto di poter sciogliere il vincolo matrimoniale meramente naturale *in favorem fidei*, cioè quando a giudizio del Romano Pontefice, ciò risulta utile o necessario alla vita della fede della parte credente.

Lo studio privilegia poi l’attenzione alla normativa speciale, non contenuta nel vigente Codice, con una esposizione che tiene conto della prassi della Curia Romana. È proprio quest’ultimo elemento a costituire la novità del volume che, quando uscì la prima volta, si trovò a coprire un’area poco esplorata da parte degli studiosi. Ma oggi, che il panorama degli studi giuridici ecclesiastici si è arricchito di vari contributi sulla materia dello scioglimento del vincolo, è proprio l’esposizione dei casi in riferimento alla prassi della Curia Romana, a costituire la novità distintiva del volume rispetto ad altri. Detta prassi, che l’A. mostra di conoscere bene a livello teorico e per diretta esperienza, non è solo un criterio ausiliario d’interpretazione della norma canonica (cfr. can. 19 CIC/83), ma è anche all’origine della normativa speciale vigente in certe materie, come quella che tratta l’A., ed è anche la fonte degli istituti giuridici oggi vigenti nell’ordinamento della Chiesa.

Il volume, nella presente edizione, beneficia di un titolo più appropriato, di una bibliografia più ampia, di una migliore sistemazione della materia e dell’adeguamento alle mutazioni della

disciplina e della prassi intervenute negli ultimi anni, come specifica l'A. stesso nella sua introduzione.

L'opera si presenta divisa in tre parti, di varia consistenza. La seconda parte è quella più propriamente canonica: essa parte dal chiarimento del rapporto che intercorre tra indissolubilità del vincolo e pratica ecclesiale della dissoluzione, e dove l'A. presenta il diritto sostantivo e la giurisprudenza della Curia Romana tanto in materia di *favor fidei* come in materia di *rato et non consummato*. In questa parte non sono trascurati argomenti di fondo come ad esempio la natura della dispensa pontificia, la spinosa questione di cosa debba intendersi con l'espressione *humano modo*, che il Concilio Vaticano II attribuisce all'atto coniugale e che il Codice ha recepito nel can. 1061, § 1, come anche la natura del processo c. d. amministrativo che presiede all'accertamento delle condizioni per ottenere la grazia pontificia. La prima parte, invece, relativamente breve, è costituita di due soli capitoli, e spiega il posto che occupano nella riflessione teologica i due elementi della indissolubilità del vincolo ed il valore della copula coniugale, partendo dal dato biblico e patristico passando per la teologia medievale fino ad arrivare al Concilio Vaticano II. Interessante risulta essere la trattazione del fondamento teologico e canonico del potere del Romano Pontefice e della possibilità di delegare tale potestà ad altri soggetti, di fatto fino ad oggi sempre negata. La terza parte, per affermazione dello stesso A., può sembrare estranea alla materia del volume, e di fatto lo è, dal punto di vista strettamente tecnico e sistematico. Tratta della normativa e della giurisprudenza in materia di separazione dei coniugi senza dissoluzione del vincolo e del processo

di presunta morte del coniuge, procedure ormai divenute rare nella Chiesa, ma che l'A. ha scelto ugualmente di illustrare, fedele all'intento iniziale di mostrare la fecondità della prassi costante della Curia Romana quale scaturigine di alcuni istituti giuridici tuttora vigenti.

Nella presentazione il card. De Paolis scrive: "L'Autore, un tempo Ufficiale della Congregazione per il culto divino e i Sacramenti e [...] attualmente Prelato Uditore della Rota Romana, con il suo libro rende un prezioso servizio, con acutezza e chiarezza, a quanti vogliono avvicinarsi alla dottrina ed alla disciplina della Chiesa sul matrimonio [...] soprattutto a quanti sono impegnati nelle aule universitarie ad approfondire questa materia in tutte le sue implicazioni". Aggiungiamo che il volume può risultare molto utile anche a quanti, operatori del diritto, si occupano nelle varie diocesi del mondo ad accogliere le richieste dei fedeli e svolgere i processi raccogliendo la materia destinata poi al giudizio della Curia Romana, prima di essere presentata al Santo Padre. Ed anche noi, con il card. De Paolis, auguriamo al volume una ampia diffusione tra gli studiosi ed operatori del diritto, certi che oggi come sempre, ci sia un bisogno vitale, anche nella Chiesa, di quel *iustum* che non è altro che il riconoscimento del piano creatore di Dio e della sua traduzione nel diritto umano.

BRUNO ESPOSITO, O. P.

GIANLUCA BELFIORE, *I processi di nullità matrimoniale nella riforma di Papa Francesco*, Edizioni Grafis-Troina, Studio Teologico S. Paolo, Catania, 2017, pp. 188 + IV.

«VOLONTIERI accolgo l'invito a presentare il testo di Gianluca Belfiore

sulla recente riforma del processo matrimoniale canonico: è infatti doveroso promuovere la diffusione di strumenti validi che siano di aiuto a conoscerla con rigore, così come è altrettanto impellente contrastare la propagazione di idee e interpretazioni gratuite, che non hanno alcun fondamento nella nuova disciplina e che non di rado si discostano dai criteri ermeneutici stabiliti dall'ordinamento canonico» (p. 1). Le parole iniziali della *Presentazione del Prof. Arroba Conde* sono un'attestazione autorevole del pregio del testo recensito. L'opera costituisce appunto una esposizione documentata e ben argomentata della riforma processuale attuata con i m. p. *Mitis iudex Dominus Iesus* e *Mitis et misericors Iesus*. Il volume, al di là dell'esame della nuova normativa, si sofferma ampiamente sui presupposti, il contesto ecclesiale e la "implementazione" della novella codiciale nello sforzo di essere in linea con lo spirito e gli intenti del provvedimento legislativo (si considera solo l'assetto della Chiesa latina). La specifica attenzione ai profili dell'organizzazione giudiziaria determina una concentrazione sull'intricata situazione italiana, con l'approfondimento della realtà siciliana, ove l'Autore (Cancelliere del Tribunale Ecclesiastico Diocesano Siracusano) ha maturato una diretta esperienza, per così dire, sul campo e nelle vicissitudini della delicata attuazione iniziale del disposto.

Il lavoro costituisce una rielaborazione della tesi di laurea in teologia discussa nell'ottobre 2016, diretta dal prof. Guglielmo Giombanco (recentemente nominato Vescovo di Patti). La genesi accademica dello scritto, non solo garantisce un buon approfondimento della tematica (cfr. *Bibliografia*, pp. 173-186), ma assicura uno sviluppo sistema-

tico attento e meditato e una struttura semplice e intellegibile. In una fase di commento del dettato piuttosto convulsa e nervosa si apprezza in modo particolare lo sforzo di *riepilogo* e *sistemazione concettuale*. L'origine del testo e il taglio espositivo non deve far pensare però ad un'opera meramente divulgativa e didascalica, non manca la riflessione circa i contenuti della riforma del processo di nullità matrimoniale e l'esame delle virtualità e criticità dell'intervento legislativo. La formazione di don Belfiore è piuttosto inconsueta, si tratta infatti di un promettente giurista civile (avvocato e ricercatore universitario) approdato alla vocazione e agli studi ecclesiastici. La formazione pregressa (dottorato di ricerca e collaborazione nella didattica e nella ricerca accademica) fa sì che la tesi non sia un lavoro ingenuo e compilativo ma un'opera abbastanza elaborata e matura. Una sorta di valenza comparatistica è stata sottolineata dallo stesso prof. Arroba: «Così procede il nostro autore nell'analisi di alcune delle questioni disputate in questi mesi, ragionando cioè con i concetti comuni ad altri ordinamenti processuali, rifuggendo dalla sola esegesi letterale della norma in cui pare inciampino alcuni commentatori. Sono quindi presentate in modo intelligibile e potenzialmente condivisibile per qualsiasi giurista formato, non canonista, i contenuti dei canoni riformati, illustrati con rigore nei capitoli II, III e IV» (p. III). Il giovane chierico quindi, ancorché ancora in fase di affinamento canonistico, dimostra già una discreta padronanza e soprattutto una buona sensibilità per il diritto nella Chiesa.

Il testo si articola in *cinque capitoli* ed una *conclusione generale* (a parte la puntualizzazione sull'assetto dei tribunali). L'apparato critico è abbastanza accura-

to e aggiornato (si tratta chiaramente di una materia in continua evoluzione e sviluppo).

Il *primo capitolo* inserisce la riforma nel dibattito relativo alla pastorale e alla giustizia matrimoniale canonica (*La riforma dei processi nel dibattito precedente il motu proprio di Papa Francesco*, ove comunque si parla anche della XIV Assemblea Generale Ordinaria del Sinodo dei Vescovi). La scelta di far precedere l'esame del *Motu proprio* dalla presentazione del *contesto ecclesiale di riferimento* si rivela particolarmente felice e opportuna. Tale impostazione aiuta infatti a comprendere le ragioni e le motivazioni alla base dell'intervento. La matrice del provvedimento normativo esposta nel Proemio – condivisa e argomentata da Belfiore – è quella della “sinodalità” e della sensibilità pastorale. Le vicende relative alla *Dignitas connubii* e la discussione dottrinale sulla celerità e la semplificazione procedimentale è riportata sinteticamente ma con una certa attenzione. Interessante è poi l'esame del mandato e del *modus procedendi* della Commissione redattrice del testo (pp. 45-48).

La presentazione generale della nuova normativa (cap. II. *La riforma di Papa Francesco: aspetti generali e normativa applicabile alla generalità dei processi*), dopo aver esposto la composizione formale del documento, dedica ampio spazio all'analisi del Proemio (§ 2. *Il proemio: porta della riforma*, pp. 51-62), si sofferma poi sull'indagine pregiudiziale, sui titoli di competenza e sul mutato assetto dei tribunali. La puntualizzazione della difesa dell'indissolubilità come chiave ermeneutica dell'intero sistema matrimoniale canonico (espressamente e ripetutamente sottolineata dal Papa), ancorché rischi di risultare ingenua e

scontata, è quanto mai calzante e opportuna. Anche gli otto criteri fondamentali sono esposti puntualmente e brevemente commentati. L'indagine pastorale, i fori competenti e l'organizzazione giudiziaria sono presentati con correttezza, linearità e semplicità, senza eludere le possibili difficoltà (accentuata idealità e flessibilità, impreparazione degli addetti, *forum shopping*, ecc.).

Il *terzo capitolo* si sofferma sul *processo ordinario*. L'analisi dei diversi passaggi esamina la centralità del Vicario giudiziale nella fase introduttiva, la diversa impostazione e formulazione delle norme sulla dichiarazione delle parti e sul *testis unus*, la facilitazione del passaggio al procedimento *super rato*, l'esecutività della sentenza non impugnata e l'*appellatio mere dilatoria*. L'Autore ha cura di precisare e commentare brevemente solo i profili innovativi della disciplina.

Il *quarto capitolo* è dedicato al *processus brevior coram Episcopo*. La completa novità dell'istituto giustifica un maggior approfondimento rispetto al capitolo precedente, nei limiti comunque di un testo piuttosto sobrio ed essenziale. Premesso un inquadramento della figura del Vescovo-giudice e un confronto col processo contenzioso orale, l'attenzione maggiore è dedicata alle *Condizioni di procedibilità* di questa forma processuale (pp. 100-120), ove si analizzano i requisiti soggettivi e oggettivi e si compie una disamina dell'art. 14 § 1 delle Regole Procedurali. Segue l'esposizione della dinamica del *processus brevior* (fase iniziale, sessione istruttoria, momento decisorio). Anche in questo caso si presenta la normativa e si evidenziano succintamente le principali questioni interpretative (individuazione del Vescovo, determinazione del consenso delle parti, evidenza della nullità, criterio di

scelta del rito, funzione e poteri istruttori, forma della sentenza, impugnazione e trattazione dell'appello, *suffraganeus antiquior*, ecc.).

L'ultimo capitolo esamina la *situazione dei tribunali regionali*. La trattazione riporta analiticamente la sequenza dei provvedimenti e degli interventi al riguardo dei diversi organi (Decano della Rota, Pontificio Consiglio per i Testi Legislativi, Segnatura Apostolica, Segretario Generale della CEI, oltre ovviamente al ruolo del Romano Pontefice) che si sono susseguiti fino al Tavolo di lavoro del luglio 2016. L'esposizione, evitando accenti eccessivamente polemici, aiuta a comprendere il clima di smarrimento e confusione presente in una parte dell'episcopato italiano. L'Autore lamenta la mancanza di indicazioni univoche e di un'adeguata normativa transitoria. L'quanto traumatica esperienza siciliana e la disparità delle scelte e delle soluzioni organizzative assunte in Italia manifestano – a suo giudizio – una incerta ricezione del disposto circa l'auspicata "conversione" delle strutture giudiziarie.

Le due principali linee di sviluppo dell'opera sono quelle maggiormente sottolineate nella Presentazione: 1) la *continuità o dipendenza delle scelte normative dalle richieste o esigenze palesate dall'episcopato mondiale* e 2) il *rischio della frizione o forzatura tra l'impianto del Motu proprio e la sua attuazione e applicazione pratica*. Per quanto riguarda il primo profilo Gianluca Belfiore ha voluto esplicitamente inserire il testo normativo nel contesto sinodale e dimostrare il collegamento del disposto con la preoccupazione pastorale del Pontefice. Il ricorso alle circostanze storiche, alla *ratio legis* e alla finalità della riforma è sicuramente necessario ed illuminante. Per quanto concerne il secondo aspetto,

l'Autore con un po' di amarezza costata (almeno in Italia) una certa frustrazione dell'auspicato potenziamento della dimensione diocesana della giustizia matrimoniale. Don Belfiore, concentrandosi prevalentemente sull'assetto organizzativo (forse la specifica focalizzazione poteva essere indicata anche nel titolo del volume), rileva: «Gli ultimi interventi sembrano mettere tutte le scelte sullo stesso piano, sacrificando il principio della prossimità, il primato del Vescovo-giudice, la dimensione diocesana tanto chiaramente raccomandata dal M.I.D.I.» (p. 164). Ci sembra che lo spirito di collaborazione, un po' di sano pragmatismo e la specificità del caso italiano abbiano consigliato in molti casi di far prevalere l'efficienza dell'esistente e il bene concretamente possibile (la sopravvivenza degli sperimentati tribunali regionali) sull'idea o il modello astratto, senza rinunciare per ciò stesso al disegno legislativo (un Pastore e un conseguente tribunale sensibili, vicini e accessibili).

Il volume non si limita comunque all'impostazione assiologica e all'organizzazione giudiziaria, esamina il processo di nullità matrimoniale a tutto campo, prospetta le questioni più dibattute, delinea alcune soluzioni e lascia saggiamente aperte tematiche da esplorare maggiormente (p. 168). Si tratta dunque di una *presentazione della riforma completa, semplice e ragionata*. Il testo evidentemente sarà inevitabilmente superato dal succedersi della speculazione specialistica e dalla formazione della prassi e della giurisprudenza, il pregio principale resterà ad ogni modo l'*inserimento della riforma in questo delicato periodo storico* (qualcuno parla di snodo epocale), con gli atti e i documenti che l'hanno caratterizzata, da non smarrire

o lasciare nell'oblio, anche come monito per l'avvenire. La memoria e la sequela del provvedimento legislativo, ancorché tanto corta e ravvicinata (difficile da contenere proprio per la sua rapida evoluzione), è un indispensabile chiave di lettura critica del presente, soprattutto per i "non addetti ai lavori" o per giuristi non canonisti.

MASSIMO DEL POZZO

GIORGIO DEGIORGI, *I minori nella legislazione della Chiesa*, Marcianum Press, Venezia 2015, pp. 368.

L'OGGETTIVO del presente saggio con il quale l'autore, sacerdote salesiano, ha conseguito il dottorato in Diritto Canonico presso la Facoltà San Pio X di Venezia, è delineare la posizione che ha nel diritto della Chiesa latina il minore considerato da una duplice prospettiva: come *soggetto attivo*, titolare di diritti che in determinate circostanze può esercitare personalmente, e come *soggetto passivo*, destinatario di una peculiare tutela da parte di altri, in primo luogo i genitori. Partendo dal dato di fatto dell'assenza nel Codice di una sezione dedicata ai minorenni, la ricerca intende verificare se nell'ordinamento canonico vi sia o meno sul punto un'incompletezza del dato normativo; ciò ha comportato individuare e analizzare tutti i canoni che contengono un riferimento diretto o indiretto ai minori secondo un metodo di indagine caratterizzato, secondo l'autore, dalla trasversalità e dalla sinteticità. Quest'ultima caratteristica, senza nulla togliere alla profondità dell'analisi, fa riferimento alla necessità di collocare e dunque comprendere ogni singola norma all'interno di istituti giuridici e temi più ampi, dei quali è stato necessario di volta in volta tracciare in sintesi il qua-

dro normativo generale. L'opera è articolata in sei capitoli.

Il primo, dal carattere storico, offre una panoramica su come la Chiesa abbia riservato fin dalle origini una particolare attenzione ai minori. Dopo un breve paragrafo dedicato alla tematica nella Bibbia, viene presentato lo sviluppo della legislazione canonica sui minori attraverso una selezione di fonti patristiche e relative ai periodi dello *ius novum* e dello *ius novissimum*, fino alla codificazione pio-benedettina.

I capitoli successivi si riferiscono al diritto vigente. Il secondo, dal titolo "La nozione di minore nel Codice di Diritto Canonico", prende l'avvio dallo studio della terminologia adoperata dal testo normativo per riferirsi a tali soggetti (*minor, infans, puer*, ecc.), per poi soffermarsi sulla fondamentale disposizione del can. 98 § 2 che introduce il concetto di potestà genitoriale, cui è soggetto il minorenni nell'esercizio dei suoi diritti. Tale potestà non è assoluta ma, come specifica il canone, è limitata dal diritto divino e da specifiche disposizioni positive, studiate nei capitoli seguenti, che in certe situazioni garantiscono al minore la piena libertà di autodeterminazione. Ciò che emerge da un'analisi complessiva è la natura intrinsecamente ministeriale della potestà genitoriale; prima che essere un diritto dei genitori, essa si presenta come un dovere fondato sullo specifico e inalienabile *munus* di padre e madre conseguente alla generazione di un nuovo soggetto umano, bisognoso di tutela e di un graduale accompagnamento verso un esercizio sempre più autonomo dei propri diritti.

Il terzo capitolo è dedicato al diritto del minore all'educazione. La riflessione prende l'avvio dalla disamina dei soggetti educanti, tra i quali al primo

posto vi sono i genitori che hanno «il dovere gravissimo e il diritto primario» (can. 1136) di curare l'educazione dei loro figli; segue poi la presentazione delle diverse dimensioni (fisica, sociale, culturale, morale, religiosa, cattolica) che insieme configurano la formazione umana «integrale» (can. 795) e del ruolo che nell'ambito educativo hanno i mezzi di comunicazione sociale. L'autore si sofferma inoltre su due questioni specifiche: la prima riguarda l'educazione religiosa dei figli nei matrimoni misti; in tali unioni la differente appartenenza ecclesiale dei genitori, quando essa è realmente vissuta e non meramente formale, può generare conflitti di non facile soluzione sulle modalità di educare la prole. La seconda questione riguarda il corretto equilibrio da ricercarsi, tenuto conto dell'età dei figli e della loro progressiva maturazione, tra il diritto-dovere dei genitori di educarli religiosamente e la salvaguardia del principio della libera adesione in materia di fede. Da questo punto di vista non sarebbe accettabile né un atteggiamento impositivo, né all'opposto un atteggiamento neutrale e rinunciatario a qualsiasi proposta di tipo religioso.

Il quarto capitolo ha per tema il diritto ai sacramenti e alla scelta dello stato di vita. Nella disciplina canonica sacramentale, contenuta nel Libro IV del Codice, trovano spazio numerose disposizioni dedicate specificamente ai minori, analizzate nel dettaglio nei paragrafi successivi. Nel regolare l'accesso ai sacramenti emerge la particolare attenzione della Chiesa nel tutelare l'esercizio dei diritti spirituali di questi soggetti ai quali, come ad ogni *christifidelis*, sono dovuti gli aiuti che provengono dai beni salvifici affidati da Dio alla comunità ecclesiale (can. 213). In questo ambito la pote-

stà genitoriale presenta dei limiti. Uno di essi, ad esempio, dipende dal diritto di chi ha raggiunto l'età della ragione di chiedere personalmente il battesimo, a prescindere dalla volontà eventualmente contraria dei genitori. Circa la scelta dello stato di vita, le norme pongono in primo piano la libertà che il minore deve avere nel prendere una decisione così rilevante dal punto di vista esistenziale, sul presupposto che compito dei genitori, e di ogni altro educatore, è quello di guidare ad una scelta matura e non di imporre i propri desideri. I limiti di età stabiliti dal Codice per l'accesso ai sacramenti dello stato di vita e per l'ingresso nella vita religiosa hanno proprio la funzione di favorire l'adeguata maturità di scelta.

Il quinto capitolo è dedicato al minore nel diritto penale e processuale. Nel primo ambito il minore è preso in considerazione da una duplice prospettiva: a) quale potenziale autore di reati, evidenziando come il Legislatore abbia tenuto conto della peculiare condizione del soggetto nello stabilire il diverso grado di imputabilità a seconda dell'età; b) quale eventuale vittima di quei reati particolarmente odiosi previsti dalla normativa sui *delicta graviora*. Segue lo studio della capacità processuale del minore, il quale di norma sta in giudizio tramite i suoi genitori oppure il tutore o curatore, ferma restando la possibilità di agire personalmente nelle cause spirituali e ad esse connesse se ha già compiuto i quattordici anni (can. 1478). Anche in questi ambiti emerge dunque la particolare tutela attribuita dall'ordinamento al minore.

L'ultimo capitolo, intitolato "Il diritto alla vita e alla famiglia", presenta le disposizioni canoniche per la promozione e la tutela della vita. Lo sguardo si al-

larga su tematiche che, pur non essendo riferite direttamente ai minori, sono per loro natura connesse con i diritti del nascituro. A partire da una riflessione sul contenuto del *bonum prolis*, condotta alla luce del diritto naturale e del magistero ecclesiale, l'autore presenta le problematiche scaturenti dalle nuove forme di genitorialità, legate all'uso delle tecniche di fecondazione artificiale, che ledono alcuni diritti fondamentali di chi viene così generato. Vengono infine studiate le norme canoniche su filiazione, adozione, luogo d'origine e domicilio.

L'ampia e dettagliata ricerca permette all'autore di concludere che la normativa canonica sui minori, sebbene dispersa in più luoghi del Codice, gode di un'intrinseca coerenza e organicità. L'ordinamento canonico prende in considerazione il minore ogni qual volta egli viene a contatto con uno dei *munera Ecclesiae*, riconoscendogli speciali diritti cui corrispondono relativi doveri da parte di quei soggetti che ne assumono la tutela, in primo luogo i genitori, titolari di una specifica potestà. Emerge il quadro di una normativa garantista, indirizzata alla realizzazione di quel "superiore interesse" del minore che nella normativa ecclesiale corrisponde al bene integrale del soggetto e dunque, in ultima analisi, alla sua salvezza.

In conclusione l'opera di Degiorgi si caratterizza per originalità e sistematicità. Pur essendo reperibili già diversi articoli che tematizzavano la posizione del minore in settori specifici del diritto canonico (specie nell'ambito dei *delicta graviora*), mancava un testo che affrontasse la tematica in maniera organica prendendo in considerazione l'intero Codice. L'autore non si è limitato ad una mera esegesi dei canoni ma ha sempre mantenuto uno sguardo d'insieme

più ampio, assicurando così organicità all'argomentazione. L'opera pertanto si consiglia sia agli specialisti che potranno trovare utili spunti per successivi approfondimenti, sia a coloro che, interessati alle tematiche relative ai minori, vogliono conoscere sul punto la specifica normativa della Chiesa.

FRANCESCO CATOZZELLA

BENEDICT NDUBUEZE EJEH, *I chierici nel popolo di Dio. Profilo giuridico*, Marcianum Press, Venezia 2017, pp. 316.

IL Professor Ejech della Facoltà di Diritto Canonico San Pio X di Venezia ha pubblicato un recente studio sul profilo giuridico dei chierici, per i tipi della Marcianum Press. Si tratta di un contributo assai valido e prezioso per tre motivi, specialmente: anzitutto, per lo spessore scientifico, come il continuo riferirsi alle fonti, alla normativa e alla dottrina dimostra; poi, perché la materia viene espressa in modo veramente chiaro e completo; infine, perché – come lo stesso titolo lascia intuire fin da subito – l'approccio con cui la tematica viene affrontata si fonda sul dato teologico, con particolare riguardo alla posizione che i chierici hanno all'interno del popolo di Dio, secondo quanto evidenziato dal Concilio Vaticano II. Il volume si apre con un'articolata prefazione di S. Ecc. mons. Juan Ignacio Arrieta, Segretario del Pontificio Consiglio per i Testi Legislativi. È questo un intervento corposo che assume quasi la veste di un saggio introduttivo, impreziosendo ulteriormente l'opera, che è aggiornata fino all'ultima *Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis*, emanata dalla Congregazione per il Clero l'8 dicembre 2016. Si tratta, pertanto, di uno dei primi studi

completi sulla materia che già consideri anche le recentissime ultime disposizioni e riflessioni concernenti l'argomento.

La prima parte si intitola: «*La Chiesa e la comunione dei fedeli: il locus ecclesio-logicus dello stato clericale*» (pp. 39-112). Queste pagine sono propedeutiche ad affrontare poi le questioni più prettamente giuridiche che ineriscono i chierici. Difatti, qui l'Autore espone le necessarie basi teologiche su cui si fonda lo stato clericale, mostrando come la stessa sistematica del Codice sia significativamente espressione della rinnovata concezione che il Concilio Vaticano II ha avuto in proposito, collocando i chierici non sopra al resto dei fedeli, ma anch'essi all'interno del popolo di Dio – di cui, in quanto battezzati, fanno parte –, che essi, a speciale titolo e consacrazione, sono chiamati a servire in modo ministeriale. Per dare tale inquadramento, Egeh dedica il primo capitolo al popolo di Dio (pp. 39-53), rifacendosi alla Scrittura, alla canonistica, al Concilio e all'ecclesiologia. In seguito, proseguendo nell'analisi consequenziale dei canoni, l'Autore si sofferma nel secondo capitolo sul concetto di comunione (pp. 55-74), emerso essere come quello meglio definente la natura della Chiesa. Qui egli ben evidenzia la radicale uguaglianza che sussiste fra i fedeli in forza del battesimo e la necessaria diversificazione che, all'interno del popolo di Dio, deve darsi in base alle funzioni (principio di varietà). Di qui, nel terzo capitolo Egeh giunge a delineare la Chiesa come una società *sui generis* (pp. 75-92) perché – come ricorda la *Lumen gentium* al numero 8 – in essa, a somiglianza del Verbo incarnato, coesistono elementi visibili (umani e terreni) ed elementi invisibili (divini e celesti). In modo immediato e preciso, l'Autore richiama la

dottrina sulla relazione tra la Chiesa di Cristo e la Chiesa Cattolica, riferendosi al *subsistit in* utilizzato dal Concilio, da leggersi correttamente secondo quanto la Congregazione per la Dottrina della Fede ha inequivocabilmente indicato nella *Mysterium Ecclesiae* del 1973 e nella *Dominus Jesus* del 2000. In seguito, si passa ad analizzare la Chiesa nella sua strutturazione universale e particolare. Così, nel quarto capitolo, si analizzano gli stati di vita ecclesiali (pp. 93-112): nella Chiesa, se comune è la vocazione alla santità derivante dal battesimo, diversi sono gli stati di vita attraverso i quali ciascuno è chiamato a perseguire tale obiettivo. Con buon approfondimento l'Autore osserva come, secondo parte della dottrina, l'uso del termine *status* richiamerebbe troppo la passata concezione di ineguaglianza giuridica tra i fedeli, così da renderlo inadeguato ad essere applicato oggi ai membri della Chiesa e al loro profilo canonico, essendo preferibile, magari, parlare di *condizione giuridica* personale. Tuttavia, nota Egeh come quest'ultima espressione sia impiegata dal Legislatore per le circostanze contingenti di vita dei fedeli, mentre il termine *status* viene riferito alle stabili forme di vita delle persone nella Chiesa, sicché sembra ragionevole conservarne l'utilizzo (cfr. p. 94).

Si giunge, in tal modo, alla seconda parte dello studio: «*Lo stato clericale nell'ordinamento canonico*» (pp. 115-300), nella quale vengono affrontate le questioni prettamente giuridiche attinenti allo statuto del fedele chierico. L'Autore, nel quinto capitolo, affronta il tema della formazione dei ministri sacri (pp. 115-143), distinguendo opportunamente tra sacra ordinazione e stato clericale: l'una costituisce il momento d'ingresso nell'altro, ma le due realtà non sono

identiche, potendo il fedele perdere lo stato clericale *ad normam iuris*, mentre rimane indelebile e perpetuo il carattere conferito con l'ordine sacro (cfr. p. 116). Riflettendo sulle modifiche introdotte dal m. p. *Omnium in mentem* di Benedetto XVI, Egeh si domanda se i diaconi, pur avendo ricevuto l'ordine, debbano davvero ritenersi tra i fedeli che, avendo ricevuto unicamente il battesimo, esercitano solamente il sacerdozio comune. Richiamando il magistero, nonché il Catechismo della Chiesa Cattolica al numero 1554, l'Autore rammenta giustamente che i diaconi, infatti, non esercitano il sacerdozio ministeriale, a differenza dei sacerdoti (presbiteri e vescovi) (cfr. pp. 119-121). Un valido contributo alla riflessione è poi offerto dal Professore quando analizza la norma canonica secondo la quale i candidati al sacerdozio debbano risiedere nel seminario durante il tempo della formazione *per quattuor saltem annos* (cfr. can. 235 §1): parte della dottrina ritiene che tale disposizione significhi l'obbligo di dimorare nel seminario per almeno quattro anni, senza che il Vescovo possa dispensare da ciò; mentre altri Autori ritengono che, in combinato disposto col §2 dello stesso can. 235 e considerando la precedente legislazione canonica, per motivi legittimi la formazione, a prudente giudizio del Vescovo, possa tenersi anche fuori dal seminario, per esempio affidando il candidato ad un sacerdote pio ed idoneo (cfr. pp. 131-133). Altra questione dipanata da Egeh è se il seminario, che gode *ipso iure* di personalità giuridica ecclesiastica, debba intendersi come *universitas rerum* o *personarum*: opportunamente, lo studio evidenzia come la normativa consideri il seminario non in quanto *coetus personarum*, quanto piuttosto come istituzione

di formazione (cfr. pp. 133-136), tracciando così una valida pista per la soluzione della discussione. Inoltre, l'Autore – con profondità di analisi – rileva come, attualmente, in forza del m. p. *Ministorum institutio* dato da Benedetto XVI nel 2013, vi sia una concorrenza sulla competenza ad erigere i seminari interdiocesani tra la Congregazione per il Clero ed i Vescovi diocesani, non essendo stato espressamente abrogato il can. 237 §2 (cfr. p. 140). Dopo questa interessante panoramica generale, Egeh analizza le norme ed il programma della formazione sacerdotale (pp. 145-170), secondo anche le più recenti disposizioni, come accennavamo all'inizio di questa recensione, esponendo con precisione anche le norme inerenti l'intervento dei periti, specialmente in campo psicologico, luogo dove non di rado possono darsi abusi ed illeciti. Si illustrano con precisione le qualità personali necessarie per l'ammissione in seminario, nonché l'idoneità sacramentale per lo stesso, indagando anche sulla dimissione e riammissione al percorso formativo, in una lettura canonistica della fattispecie molto valida (cfr. pp. 161-163). Positivo è pure il fatto che l'Autore rifletta su come debba intendersi il fatto che, chi sia stato ordinato per il diaconato transeunte, non possa essere interdetto all'accesso al presbiterato se non per una causa canonica, anche occulta, salvo sempre il diritto di ricorso contro l'interdizione (can. 1030). Non esiste, infatti, un diritto all'ordinazione, tuttavia, secondo Egeh, si deve ritenere che sussista quantomeno una fondata pretesa giuridica all'ordinazione sacerdotale in questo caso, essendo il candidato già stato valutato in precedenza come idoneo al diaconato in vista del presbiterato (cfr. p. 165). Viene richiamata l'opinione di Pighin che sot-

tolinea, giustamente, come un eventuale interdetto in tal senso debba essere motivato, se non si vuole che cada nel vuoto la possibilità del ricorso, fondata sul principio che si propone di tutelare la giustizia nella Chiesa contro eventuali arbitri (cfr. B. F. PIGHIN, *Diritto sacramentale canonico*, Marcianum Press, Venezia 2016, p. 221, qui citato a p. 166). Nel capitolo settimo, l'Autore studia i responsabili della formazione sacerdotale e le dimissioni (pp. 171-190). Di queste pagine, crediamo sia interessante – da un punto di vista squisitamente giuridico – evidenziare come Ejeh, oltre ad analizzare con precisione tutti i soggetti implicati nel caso ed i vari ambiti della formazione, dipani l'incertezza su come debba intendersi la norma che prescrive che il rettore eserciti il ruolo di parroco – eccetto che per la materia matrimoniale – per *omnibus qui in seminario sunt* (can. 262): per il Nostro, ciò va inteso non in senso personale, ma territoriale, difatti queste persone, una volta fuori dai confini territoriali del seminario, non hanno più per “parroco” il rettore (cfr. pp. 175-176). Di particolare pregio è il capitolo ottavo, dedicato all'incardinazione o ascrizione dei chierici (pp. 191-211), poiché offre un'ampia panoramica storica sulla nascita e sull'evoluzione dell'istituto, con abbondanti riferimenti alle fonti e alla dottrina, fino ad evidenziare il cambiamento di prospettiva sulla materia, assunto dalla Chiesa già con l'enciclica *Fidei donum* di Pio XII, laddove si passa a privilegiare una visione di ministero in funzione della Chiesa universale, non più quindi strettamente vincolata ad una dimensione meramente particolare. Su questa base il Concilio ha ripreso la materia, confermando tale linea, che è passata nel Codice di Diritto Canonico vigente (cfr. capitolo nono,

pp. 213-235), dove per l'appunto, come riferisce Ejeh citando valida dottrina, l'incardinazione assume un'impostazione eminentemente pastorale che fonda su un unico titolo giuridico-teologico, ovvero il servizio alla Chiesa (cfr. J. HERRANZ, *Incardinación y Transmigración de los clérigos seculares*, p. 63, in *Vitam impendere magisterio*, LEV, Città del Vaticano 1993, pp. 57-69, qui citato a p. 215). Tutta l'attuale legislazione viene esposta con schematica chiarezza da Ejeh, partendo dalla tipologia di ordinazione (in via ordinaria: originaria e successiva-derivata; e in via straordinaria), per giungere a studiare alcune questioni problematiche relative all'istituto in parola. Non manca un cenno al trasferimento del chierico *manenete incardinatione*, con la relativa questione se la *licentia transmigrandi* costituisca o meno, per il chierico oratore, un diritto soggettivo. Finalmente, al capitolo decimo, l'Autore scandaglia fin nei dettagli lo statuto giuridico del chierico: diritti e doveri (pp. 237-271), in un'elencazione completa, precisa e approfondita. Lo studio si conclude con un ultimo capitolo, l'undecimo, dedicato alla perdita dello stato clericale e alla riammissione al sacro ministero (pp. 273-295), che si apre con una premessa generale la quale ben evidenzia come si possa perdere lo stato clericale, ma non già il carattere sacro impresso con l'ordinazione, il quale è permanente appunto. Ejeh studia le modalità attraverso le quali tale stato possa perdersi. Conveniamo con lui nel prendere coscienza di come le cause di nullità dell'ordine sacro possano fare riferimento ad un apparato normativo sostantivo molto modesto e di scarso rilievo, sicché i criteri di giudizio sulla realtà dell'ordine sacro si ricavano in gran parte dalla dottrina e dalla prassi

dei competenti dicasteri della Curia Romana (cfr. p. 278). L'auspicio che se ne può ricavare, quantunque l'Autore non lo abbozzi, è quello che si possa avere uno sviluppo legislativo che colmi un simile vuoto. Il Professore, inoltre, trova incongruente anche il fatto che l'ipotesi di dispensa dallo stato clericale (di competenza dicasteriale) differenzi dalla dispensa dal celibato (di esclusiva competenza del Romano Pontefice), benché la prassi le unisca: infatti, sarebbe buona cosa – secondo Egeh – una modifica legislativa in ordine a questa prassi, perché un esonero dallo stato clericale e dagli obblighi inerenti, che non integrasse la dispensa del celibato, lascerebbe quest'ultimo privo di motivo oggettivo ed istituzionale (cfr. p. 290). Tuttavia, l'Autore forse avrebbe dovuto accennare alla ragione per cui tale dispensa sia stata riservata per sé dal Romano Pontefice, come segno dell'importanza della questione e la maggiore tutela dell'Ordine Sacro. Infine, si rileva un vuoto legislativo anche in merito alla riammissione allo stato clericale, che viene regolata dalla prassi della Curia Romana attuata in base ai regolamenti interni, a cui la dottrina fa riferimento (cfr. p. 294).

L'opera finisce ha una conclusione generale (pp. 297-300) che richiama il percorso sviluppato lungo il corso delle pagine; presentando poi una valida bibliografia (pp. 303-315), indice dello spessore scientifico dello studio.

L'augurio è che questo prezioso volume divenga oggetto di attenzione non solo da parte dei canonisti e degli studenti delle facoltà di Diritto canonico (ai quali è rivolto primariamente), ma anche dei vescovi, dei formatori e degli alunni dei seminari, perché in esso non si trattano aspetti interessanti solo per gli "addetti ai lavori", ma viene esposta

la dottrina su cui la norma si fonda e così si può capire sia la *ratio* della stessa legislazione, sia lo stato clericale in tutti i suoi aspetti, e ciò permetterà ai candidati di meglio prepararsi al ministero, e ai superiori di agire correttamente, evitando ogni indebita arbitrarità.

GIOVANNI PARISE

LUIGI SABBARESE, ELIAS FRANK, *Scioglimento in favorem fidei del matrimonio non sacramentale. Norme e procedura*, Seconda edizione, Urbaniana University Press, Roma 2016, pp. 144.

È GIUNTA alla seconda edizione, riveduta, ampliata, aggiornata e corretta rispetto a quella del 2010, la pubblicazione dei proff. Sabbarese e Frank della Pontificia Università Urbaniana di Roma. I due docenti, con metodo scientifico e chiarezza accademica, analizzano ed espongono qui la vigente normativa canonica in materia di scioglimento *in favorem fidei* di un matrimonio non sacramentale, non senza darne prima il necessario inquadramento storico, segnando le linee lungo le quali l'istituto si è formato e sviluppato nel corso dei secoli, perfezionandosi ed evolvendo. Davvero apprezzabili sono i rimandi – abbondanti e precisi – alla dottrina, ai documenti e alla giurisprudenza, che fanno sì che il volume diventi prezioso strumento di studio e di approfondimento, proponendo una sintesi attuale circa la questione.

Fin dall'Introduzione (cfr. p. 10), gli Autori ricordano anzitutto che il motivo per il quale la Chiesa, depositaria del diritto naturale, secondo l'esclusiva competenza del Romano Pontefice, può sciogliere un matrimonio naturale non sacramentale è il *favor fidei*, ossia la *salus animarum*: così, fin dall'epoca apostolica

con il noto testo che sancisce il cd. privilegio paolino (1 Cor 7, 12-15), la Chiesa ha messo in atto la potestà di dispensare in favore della fede. Gli Autori bene distinguono la fattispecie del privilegio paolino dallo scioglimento *in favorem fidei*, talora detto anche privilegio petrino e rilevano come, nel corso dei secoli, specialmente a motivo dei territori di missioni, si sia reso necessario ampliare tali istituti per far fronte alle nuove situazioni, fino a giungere alle Costituzioni apostoliche del secolo xvi, al *Codex* del 1917 e del 1983, e alle Istruzioni del 1934, del 1973 e, ultimamente, del 2001.

Dopo un'Introduzione (pp. 13-25) in cui si chiarisce in che cosa consista l'istituto in analisi e come debba distinguersi dal privilegio paolino, la prima parte del volume, curata dal prof. Sabbarese, è dedicata all'analisi delle norme contenute nella vigente Istruzione *Potestas Ecclesiae*, che disciplina la fattispecie (cfr. pp. 29-82). Nel primo capitolo, "*prassi dello scioglimento dei matrimoni non sacramentali*" (pp. 30-38) si espone con molta precisione l'evoluzione storica dello scioglimento *in favorem fidei*, con ricchi e preziosi riferimenti ai casi trattati che sono serviti a segnare il passo di tale cammino. Si prosegue con l'analisi del motivo prudenziale che ha portato alla fine a soprassedere dall'includere nel Codice del 1983 e nel Codice per le Chiese Orientali qualche canone che regolasse la materia, nonostante negli Schemi preparatori si fossero inserite proposte in tal senso. Il secondo capitolo, "*norme sostantive per lo scioglimento dei matrimoni non sacramentali*" (pp. 39-50), con molta precisione studia le tre Istruzioni emanate in materia nel 1934 (*Connubia inita*), nel 1973 (*Ut notum est*) e nel 2001 (*Potestas Ecclesiae*), evidenziando novità e differenze tra di esse. La vigente Istruzione

viene dunque esaminata nel dettaglio, fin al decimo articolo, ovvero nella parte sostantiva. È al capitolo terzo, "*norme procedurali per lo scioglimento dei matrimoni non sacramentali*" (pp. 51-82), che i rimanenti articoli dell'Istruzione – quelli cioè che determinano la disciplina da seguirsi *in procedendo* – vengono studiati, inquadrandoli in base ai principi di diritto che presiedono, nel Codice, al processo ed instaurando un interessante e fecondo confronto con la normativa precedente in materia, sottolineando le novità, ma anche i punti che potrebbero eventualmente essere oggetto di maggiore chiarimento, citando costantemente valida dottrina in materia. Si tratta, quindi, di una parte preziosa, che offre molti spunti di approfondimento allo studioso e a chi, *ratione officii*, si trovi nella Chiesa a dover trattare la materia, dovendola così conoscere e comprendere nell'insieme più ampio della disciplina canonica processuale. Pertanto, leggendo queste pagine non solo si avrà modo di essere condotti con precisione e chiarezza estreme all'interno di ogni particolare dell'istituto materia dello studio, ma anche si potranno richiamare tutti quegli elementi validi in generale in ogni processo canonico (parti, ministri, prove, procedure,...), ovviamente con i dovuti distinguo perché lo scioglimento *in favorem fidei*, come ben sottolineano gli Autori, non è un diritto da difendere mediante processo giudiziale, ma è una grazia che viene concessa per via amministrativa dal Sommo Pontefice nell'esercizio della sua suprema cura pastorale. Interessante, poi, appare la sottolineatura di p. 63, laddove si ricorda che il can. 1561 CIC e il can. 1242 CCEO prevedono che la legge particolare possa permettere che siano altri oltre all'istruttore a porre domande diretta-

mente alla parte o al teste, mentre ciò rimane escluso per l'istituto in analisi a norma di quanto prescritto all'art. 14 §3 dell'Istruzione *Potestas Ecclesiae*. Di rilievo, poi, è anche il chiarimento della distribuzione di competenze, in seguito al motu proprio di Benedetto XVI *Quaerit semper* del 30 agosto 2011, che – modificando la Costituzione apostolica *Pastor bonus* – trasferisce la competenza circa il matrimonio rato e non consumato dalla Congregazione per il Culto Divino e la Disciplina dei Sacramenti al nuovo Ufficio istituito presso il Tribunale della Rota Romana. Si deve dunque avere chiara in mente la distinzione fra fattispecie per determinare esattamente quale sia l'organismo della Curia Romana adatto a studiare il caso (cfr. p. 68). Il capitolo termina con una interessante lista completa di tutti gli elementi necessari che il Vescovo deve raccogliere ed inviare nel dossier che – conclusa l'istruttoria locale – dovrà inoltrare alla Congregazione per la Dottrina della Fede affinché si dia la fase decisoria (cfr. pp. 80-82).

La seconda parte del volume è, invece, a cura del prof. Frank e si sofferma nello specifico sulla procedura per lo scioglimento del vincolo matrimoniale in favore della fede (pp. 85-104), componendosi di due capitoli, il primo dei quali è dedicato all'analisi della "procedura di scioglimento nella fase diocesana/eparchiale" (pp. 85-97). Questa parte, di indubbio interesse perché ben aiuta ad addentrarsi nei particolari della procedura prescritta, tuttavia non manca di qualche ridondanza, riprendendo alcune questioni ed osservazioni già in precedenza avanzate nel volume. La precisione e la schematicità rigorosa ed accurata con cui si espone la trattazione, la ricchezza dei riferimenti a documenti e a dottrina, costituiscono comunque un indub-

bio vantaggio al lettore e sono proficui e preziosi elementi per lo studioso. Infine, il secondo capitolo di questa parte offre "cenni sulla fase apostolica dello scioglimento in favorem fidei" (pp. 99-104); è in queste pagine che maggiormente si aggiunge qualcosa rispetto a quanto esposto in precedenza. Anche qui si notano gli abbondanti riferimenti in calce, che denotano lo spessore e la scientificità dello studio.

Ciò che rende ancora più preziosa la pubblicazione in parola è la parte dedicata alle "Appendici" (pp. 107-134). Difatti, qui non solo troviamo riassunto in modo schematico tutto ciò che finora è stato esposto in merito alla normativa che regola l'istituto in questione (una interessante sinossi delle tre Istruzioni citate; le note riguardanti gli aspetti documentali e procedurali delle cause in favore della fede, date dalla Congregazione per la Dottrina della Fede e una tabella riassuntiva delle possibili fattispecie di scioglimento secondo *Potestas Ecclesiae*), ma anche vengono offerti *specimen* (di libello, di decreto di costituzione di tribunale amministrativo/delegato, di citazione della parte oratrice, di domande per l'istruttoria, di assenza della parte convenuta, di *summarius*, di dichiarazione *ex art. 5 §2* di *Potestas Ecclesiae*) che indubbiamente saranno di valido aiuto a chi si trova ad operare nel campo: il volume, quindi, non si limita alla sola riflessione scientifica, ma si presenta anche come strumento concreto e pratico di notevole prestigio.

Anche la bibliografia aggiornata e vasta posta in conclusione, assieme all'indice degli autori, dei canoni e delle materie di cui l'opera tratta conferiscono alla stessa un *plus* non solo a livello scientifico ed accademico, ma anche da un punto di vista della sua utilità e frui-

bilità, tanto da parte degli studiosi canonisti, quanto da parte di chi necessita di approfondire la materia a motivo di un incarico affidatogli.

In conclusione, l'auspicio è che questo strumento arrivato alla seconda edizione, ora ulteriormente migliorato ed

impresiosito, possa giungere nelle mani di quante più persone possibili, affinché la fattispecie in questione possa essere capita nel suo senso più intimo e venga, così, trattata al meglio.

GIOVANNI PARISE

DOCUMENTI

ATTI DI PAPA FRANCESCO

COSTITUZIONE APOSTOLICA *VULTUM DEI QUÆRERE* SULLA VITA CONTEMPLATIVA FEMMINILE*

1. **L**A ricerca del volto di Dio attraversa la storia dell'umanità, da sempre chiamata a un dialogo d'amore con il Creatore.¹ L'uomo e la donna, infatti, hanno una dimensione religiosa insopprimibile che orienta il loro cuore alla ricerca dell'Assoluto, a Dio, del quale percepiscono – non sempre consapevolmente – il bisogno. Questa ricerca accomuna tutti gli uomini di buona volontà. Anche molti che si professano non credenti confessano questo anelito profondo del cuore, che abita e anima ogni uomo e ogni donna desiderosi di felicità e pienezza, appassionati e mai sazi di gioia.

Sant'Agostino nelle *Confessioni* lo ha espresso con efficacia: «Ci hai fatti per te e inquieto è il nostro cuore finché non riposa in te».² Inquietudine del cuore che nasce dall'intuizione profonda che è Dio a cercare per primo l'uomo, attraendolo misteriosamente a Sé.

La dinamica della ricerca attesta che nessuno basta a sé stesso e impone di incamminarsi, alla luce della fede, per un esodo dal proprio io autocentrato, attratti dal Volto del Dio santo e insieme dalla «terra sacra che è l'altro»,³ per sperimentare una più profonda comunione.

Questo pellegrinaggio alla ricerca del Dio vero, che è proprio di ogni cristiano e di ogni consacrato in forza del Battesimo, diventa, per l'azione dello Spirito Santo, *sequela pressius Christi*, cammino di configurazione a Cristo Signore, che viene espresso con singolare efficacia dalla consacrazione religiosa, e in modo particolare dalla vita monastica, fin dalle origini considerata come un modo particolare di attuazione del Battesimo.

2. Le persone consacrate, che per la stessa consacrazione «seguono il Si-

* Vedi alla fine del documento la nota di G. RURANSKI, *Verso il rinnovamento della vita contemplativa femminile*.

¹ Cfr. Conc. Ecum. Vat. II, Cost. past. *Gaudium et spes*, 19.

² I, 1, 1: *PL* 32, 661.

³ Cfr. Esort. ap. *Evangelii gaudium* (24 novembre 2013), 169, «AAS», 105 (2013), p. 1091.

gnore in maniera speciale, in modo profetico»,⁴ sono chiamate a scoprire i segni della presenza di Dio nella vita quotidiana, a diventare interlocutori sapienti che sanno riconoscere le domande che Dio e l'umanità ci pongono. La grande sfida per ogni consacrato e ogni consacrata è la capacità di continuare a cercare Dio «con gli occhi della fede, in un mondo che ne ignora la presenza»⁵ riproponendo all'uomo e alla donna di oggi la vita casta, povera e obbediente di Gesù come segno credibile e affidabile e divenendo, in questo modo, «esegesi vivente della Parola di Dio».⁶

Fin dal nascere della vita di speciale consacrazione nella Chiesa, uomini e donne, chiamati da Dio e innamorati di Lui, hanno vissuto la loro esistenza totalmente orientati alla ricerca del suo Volto, desiderosi di trovare e contemplare Dio nel cuore del mondo. La presenza di comunità poste come città sul monte e lampade sul lucerniere (cfr. *Mt* 5,14-15), pur nella semplicità della vita, raffigura visibilmente la meta verso cui cammina l'intera comunità ecclesiale che «avanza sulle strade del tempo con lo sguardo fisso alla futura ricapitolazione di tutto in Cristo»,⁷ preannunciando in questo modo la gloria celeste.⁸

3. Se per tutti i consacrati acquistano particolare risonanza le parole di Pietro: «Signore, è bello per noi stare qui!» (*Mt* 17,4), le persone contemplative, che in profonda comunione con tutte le altre vocazioni della vita cristiana «sono raggi dell'unica luce di Cristo riflessa sul volto della Chiesa»,⁹ «per carisma specifico dedicano molto tempo delle loro giornate ad imitare la Madre di Dio, che meditava assiduamente le parole e i fatti del Figlio suo (cfr. *Lc* 2,19.51), e Maria di Betania, che, seduta ai piedi del Signore, ascoltava la sua parola (cfr. *Lc* 10,38)».¹⁰ La loro vita “nascosta con Cristo in Dio” (cfr. *Col* 3,3) diventa così figura dell'amore incondizionato del Signore, il primo contemplativo, indica la tensione cristocentrica di tutta la loro vita fino a poter dire con l'Apostolo: «Per me il vivere è Cristo!» (*Fil* 1,21), ed esprime il carattere totalizzante che costituisce il dinamismo profondo della vocazione alla vita contemplativa.¹¹

⁴ Lett. ap. *A tutti i consacrati* in occasione dell'Anno della Vita Consacrata (21 novembre 2014), II, 2, «AAS», 106 (2014), p. 941.

⁵ GIOVANNI PAOLO II, Esort. ap. postsin. *Vita consecrata* (25 marzo 1996), 68, «AAS», 88 (1996), p. 443.

⁶ BENEDETTO XVI, Esort. ap. postsin. *Verbum Domini* (30 settembre 2010), 83, «AAS», 102 (2010), p. 754.

⁷ GIOVANNI PAOLO II, Esort. ap. postsin. *Vita consecrata* (25 marzo 1996), 59, «AAS», 88 (1996), p. 432.

⁸ Cfr. CIC can. 573/1.

⁹ GIOVANNI PAOLO II, Esort. ap. postsin. *Vita consecrata* (25 marzo 1996), 16, «AAS», 88 (1996), p. 389.

¹⁰ BENEDETTO XVI, Esort. ap. postsin. *Verbum Domini* (30 settembre 2010), 83, «AAS», 102 (2010), p. 754.

¹¹ Cfr. GIOVANNI PAOLO II, Esort. ap. postsin. *Vita consecrata* (25 marzo 1996), 18, «AAS», 88 (1996), p. 391-392.

Come uomini e donne che abitano la storia umana, i contemplativi, attirati dal fulgore di Cristo, «il più bello tra i figli dell'uomo» (*Sal* 45,3), si collocano nel cuore stesso della Chiesa e del mondo¹² e trovano nella ricerca sempre incompiuta di Dio il principale segno e criterio dell'autenticità della loro vita consacrata. San Benedetto, il Padre del monachesimo occidentale, sottolinea che il monaco è colui che cerca Dio per tutta la vita, e nell'aspirante alla vita monastica chiede di verificare «*si revera Deum quaerit*», se veramente cerca Dio.¹³

In particolare, innumerevoli donne consacrate, nel corso dei secoli fino ai nostri giorni, hanno orientato e continuano a orientare «tutta la loro vita e attività alla contemplazione di Dio»,¹⁴ quale segno e profezia della Chiesa vergine, sposa e madre; segno vivo e memoria della fedeltà con cui Dio, attraverso gli eventi della storia, continua a sostenere il suo popolo.

4. La vita monastica, elemento di unità con le altre confessioni cristiane¹⁵ si configura in uno stile proprio che è profezia e segno e che «può e deve attirare efficacemente tutti i membri della Chiesa a compiere con slancio i doveri della vocazione cristiana». ¹⁶ Le comunità di oranti, e in particolare quelle contemplative, «che nella forma della separazione dal mondo, si trovano più intimamente unite a Cristo, cuore del mondo»,¹⁷ non propongono una realizzazione più perfetta del Vangelo ma, attuando le esigenze del Battesimo, costituiscono un'istanza di discernimento e convocazione a servizio di tutta la Chiesa: segno che indica un cammino, una ricerca, ricordando all'intero popolo di Dio il senso primo ed ultimo di ciò che esso vive.¹⁸

STIMA, LODE E RENDIMENTO DI GRAZIE PER LA VITA CONSACRATA E LA VITA CONTEMPLATIVA MONASTICA

5. Fin dai primi secoli la Chiesa ha manifestato grande stima e sincero amore nei confronti degli uomini e delle donne che, docili alla chiamata del Padre e alla mozione dello Spirito, hanno scelto di seguire Cristo «più da vicino»,¹⁹ per dedicarsi a Lui con cuore indiviso (cfr. *1 Cor* 7,34). Mossi dall'amore incondizionato a Cristo e all'umanità, soprattutto ai poveri e ai sofferenti, sono chiamati a riprodurre nelle diverse forme – vergini consacrate, vedove,

¹² Cfr. Conc. Ecum. Vat. II, Cost. dogm. *Lumen gentium*, 44; Giovanni Paolo II, Esort. ap. postsin. *Vita consecrata* (25 marzo 1996), 3.29, «AAS», 88 (1996), p. 379.402.

¹³ *Regola* 58, 7.

¹⁴ GIOVANNI PAOLO II, Esort. ap. postsin. *Vita consecrata* (25 marzo 1996), 8, «AAS», 88 (1996), p. 382-383.

¹⁵ IDEM, Lett. ap. *Oriente lumen* (2 maggio 1995), 9, «AAS», 87 (1995), p. 754.

¹⁶ Conc. Ecum. Vat. II, Cost. dogm. *Lumen gentium*, 44.

¹⁷ BENEDETTO XVI, Esort. ap. postsin. *Verbum Domini* (30 settembre 2010), 83, «AAS», 102 (2010), p. 754.

¹⁸ Cfr. Conc. Ecum. Vat. II, Decr. *Perfectae caritatis*, 5.

¹⁹ *Ibid.*, 1.

eremiti, monaci e religiosi – la vita terrena di Gesù: casto, povero e obbediente.²⁰

La vita contemplativa monastica, in larga parte declinata al femminile, si è radicata nel silenzio del chiostro generando frutti preziosi di grazia e di misericordia. La vita contemplativa femminile ha sempre rappresentato nella Chiesa e per la Chiesa il cuore orante, custode di gratuità e di ricca fecondità apostolica ed è stata testimone visibile di misteriosa e multiforme santità.²¹

Dalla primitiva esperienza individuale delle vergini consacrate a Cristo, sbocciata come frutto spontaneo dall'esigenza di risposta d'amore all'amore di Cristo-sposo, si è presto passati ad uno stato definito e ad un ordine riconosciuto dalla Chiesa, che iniziò ad accogliere la professione di verginità emessa pubblicamente. Con il passare dei secoli la maggior parte delle vergini consacrate si riunirono, dando vita a forme di vita cenobitica, che la Chiesa nella sua sollecitudine ebbe cura di custodire con un'adeguata disciplina, in base alla quale era prevista la clausura come custodia dello spirito e della finalità prettamente contemplativa che questi cenobi si proponevano. Nel tempo dunque, attraverso la sinergia tra l'azione dello Spirito che opera nel cuore dei credenti e sempre suscita nuove forme di sequela, e la cura materna e sollecita della Chiesa, si modellarono le forme di vita contemplativa e integralmente contemplativa,²² come le conosciamo oggi. Mentre in occidente lo spirito contemplativo si è declinato in una molteplicità di carismi, in oriente ha mantenuto una grande unità,²³ dando sempre e comunque testimonianza della ricchezza e della bellezza di una vita interamente dedicata a Dio.

Nel corso dei secoli l'esperienza di queste sorelle, centrata nel Signore quale primo ed unico amore (cfr. *Os* 2,21-25), ha generato copiosi frutti di santità e di missione. Quanta efficacia apostolica si irradia dai monasteri attraverso la preghiera e l'offerta! Quanta gioia e profezia grida al mondo il silenzio dei chiostri!

Per i frutti di santità e di grazia che il Signore ha da sempre suscitato attraverso la vita monastica femminile, innalziamo all'«altissimo, onnipotente e bon Signore» l'inno di ringraziamento: «Laudato si'».²⁴

6. Carissime sorelle contemplative, che ne sarebbe senza di voi della Chiesa e di quanti vivono nelle periferie dell'umano e operano negli avamposti dell'evangelizzazione? La Chiesa apprezza molto la vostra vita interamente donata. La Chiesa conta sulla vostra preghiera e sulla vostra offerta per por-

²⁰ Cfr. GIOVANNI PAOLO II, Esort. ap. postsin. *Vita consecrata* (25 marzo 1996), 14, «AAS», 88 (1996), p. 387.

²¹ Cfr. Conc. Ecum. Vat. II, Cost. dogm. *Lumen gentium*, 46; IDEM, Decr. *Christus Dominus*, 35; IDEM, Decr. *Perfectae caritatis*, 7. 9; CIC can. 674. ²² Cfr. CIC can. 667 § 2-3.

²³ Cfr. GIOVANNI PAOLO II, Lett. ap. *Oriente lumen* (2 maggio 1995), 9, «AAS», 87 (1995), p. 754. ²⁴ FRANCESCO D'ASSISI, *Cantico delle creature*, 1: FF 263.

tare agli uomini e alle donne del nostro tempo la buona notizia del Vangelo. La Chiesa ha bisogno di voi!

Non è facile che questo mondo, per lo meno quella larga parte di esso che obbedisce a logiche di potere, economiche e consumistiche, comprenda la vostra speciale vocazione e la vostra missione nascosta, eppure ne ha immensamente bisogno. Come il marinaio in alto mare ha bisogno del faro che indichi la rotta per giungere al porto, così il mondo ha bisogno di voi. Siate fari, per i vicini e soprattutto per i lontani. Siate fiaccole che accompagnano il cammino degli uomini e delle donne nella notte oscura del tempo. Siate sentinelle del mattino (cfr. *Is* 21,11-12) che annunciano il sorgere del sole (cfr. *Lc* 1,78). Con la vostra vita trasfigurata e con parole semplici, ruminare nel silenzio, indicateci Colui che è via, verità e vita (cfr. *Gv* 14,6), l'unico Signore che offre pienezza alla nostra esistenza e dona vita in abbondanza (cfr. *Gv* 10,10). Gridateci come Andrea a Simone: "Abbiamo trovato il Signore" (cfr. *Gv* 1,40); annunciate, come Maria di Magdala il mattino della risurrezione: «Ho visto il Signore!» (*Gv* 20,18). Tenete viva la profezia della vostra esistenza donata. Non abbiate timore di vivere la gioia della vita evangelica secondo il vostro carisma.

ACCOMPAGNAMENTO E GUIDA DELLA CHIESA

7. Il Magistero conciliare e pontificio ha manifestato sempre una particolare sollecitudine nei confronti di tutte le forme di vita consacrata attraverso importanti pronunciamenti. Tra questi, particolare attenzione meritano i grandi documenti del Concilio Vaticano II: la Costituzione dogmatica sulla Chiesa *Lumen gentium* e il Decreto sul rinnovamento della vita religiosa *Perfectae caritatis*.

Il primo colloca la vita consacrata all'interno dell'ecclesiologia del popolo di Dio, al quale appartiene a pieno titolo, per la comune chiamata alla santità e per le sue radici nella consacrazione battesimale.²⁵ Il secondo chiede ai consacrati un rinnovamento adeguato alle mutate condizioni dei tempi, offrendo i criteri irrinunciabili di tale rinnovamento: fedeltà a Cristo, al Vangelo, al proprio carisma, alla Chiesa e all'uomo di oggi.²⁶

Non possiamo dimenticare l'Esortazione apostolica post-sinodale *Vita consecrata*, del mio predecessore san Giovanni Paolo II. Questo documento, che raccoglie la ricchezza del Sinodo dei Vescovi sulla vita consacrata, contiene elementi sempre molto validi per continuare il rinnovamento della vita consacrata e rinvigorirne la significatività evangelica nel nostro tempo (cfr. soprattutto nn. 59 e 68).

²⁵ Conc. Ecum. Vat. II, Cost. dogm. *Lumen gentium*, 44.

²⁶ Cfr. IDEM, Decr. *Perfectae caritatis*, 2.

Ma neppure possiamo dimenticare, a dimostrazione del costante e illuminante accompagnamento di cui è stata oggetto la vostra vita contemplativa, i seguenti documenti:

- Le Norme direttive emanate dalla Congregazione per gli Istituti di Vita Consacrata e le Società di Vita Apostolica (CIVCSVA) *Potissimum Institutioni*, del 2 febbraio 1990, con ampi spazi interamente dedicati alla vostra forma specificamente contemplativa di vita consacrata (cap. IV, 78-85).

- Il documento interdicasteriale *Sviluppi*, del 6 gennaio 1992, che rileva il problema della scarsità delle vocazioni alla vita consacrata in generale e, in misura minore, alla vostra (n. 81).

- Il *Catechismo della Chiesa Cattolica*, promulgato con la Cost. ap. *Fidei depositum* l'11 ottobre 1992, importantissimo per far conoscere e comprendere a tutti i fedeli la vostra forma di vita: in particolare nn. 915-933 dedicati a tutte le forme; n. 1672 sulla vostra consacrazione non sacramentale e sulla benedizione degli Abati e delle Abbadesse; n. 1974 con il 2102 sul collegamento fra i dieci comandamenti e la professione dei consigli evangelici; n. 2518 che presenta il vincolo stretto fra la purezza del cuore proclamata dalla sesta Beatitudine, garante della visione di Dio, e l'amore alle verità della fede; nn. 1691 e 2687 che esaltano la perseverante intercessione a Dio elevata nei monasteri contemplativi, luoghi insostituibili per armonizzare preghiera personale con preghiera condivisa; e n. 2715 che pone, quale prerogativa dei contemplativi, lo sguardo fisso su Gesù e sui misteri della sua vita e del suo ministero.

- L'Istruzione della CIVCSVA *Congregavit nos*, del 2 febbraio 1994, che ai nn. 10 e 34 collega il silenzio e la solitudine con le esigenze profonde della comunità di vita fraterna e sottolinea la coerenza fra separazione dal mondo e atmosfera quotidiana di raccoglimento.

- L'Istruzione della CIVCSVA *Verbi Sponsa, Ecclesia*, del 13 maggio 1999 che, agli artt. 1-8, offre una mirabile sintesi storico-sistematica dell'intero Magistero supremo precedente sul senso missionario escatologico della vita claustrale delle monache contemplative.

- Infine, l'Istruzione della CIVCSVA *Ripartire da Cristo*, del 19 maggio 2002, che invita con grande forza a contemplare sempre il volto di Cristo; presenta le monache e i monaci al vertice della lode corale e della preghiera silenziosa della Chiesa (n. 25) e, al tempo stesso, li loda per aver sempre privilegiato e posto al centro la Liturgia delle Ore e la celebrazione eucaristica (*ibid.*).

8. A cinquant'anni dal Concilio Vaticano II, dopo le dovute consultazioni e attento discernimento, ho ritenuto necessario offrire alla Chiesa, con particolare riferimento ai monasteri di rito latino, la presente Costituzione Apostolica, che tenesse conto sia dell'intenso e fecondo cammino percorso dalla Chiesa stessa negli ultimi decenni, alla luce degli insegnamenti del Concilio Ecumenico Vaticano II, sia delle mutate condizioni socio-culturali. Questo

tempo ha visto un rapido progresso della storia umana: con essa è opportuno intessere un dialogo che però salvaguardi i valori fondamentali su cui è fondata la vita contemplativa, la quale, attraverso le sue istanze di silenzio, di ascolto, di richiamo all'interiorità, di stabilità, può e deve costituire una sfida per la mentalità di oggi.

Con questo Documento desidero ribadire il mio personale apprezzamento, unitamente al riconoscimento grato di tutta la Chiesa, per la singolare forma di *sequela Christi* che conducono le monache di vita contemplativa, che per non poche è vita integralmente contemplativa, dono inestimabile e irrinunciabile che lo Spirito Santo continua a suscitare nella Chiesa.

Nei casi in cui si rendesse necessario o comunque opportuno, la Congregazione per gli Istituti di Vita Consacrata e le Società di Vita Apostolica esaminerà le questioni e stabilirà accordi con la Congregazione per l'Evangelizzazione dei Popoli e la Congregazione per le Chiese Orientali.

ELEMENTI ESSENZIALI DELLA VITA CONTEMPLATIVA

9. La vita contemplativa, dai primi secoli fino ai nostri giorni, è rimasta sempre viva nella Chiesa, nel succedersi di periodi di grande vigore ed altri di decadenza, grazie alla presenza costante del Signore, unita alla capacità propria della Chiesa stessa di rinnovarsi e di adattarsi ai cambiamenti della società: sempre essa ha mantenuto viva la ricerca del volto di Dio e l'amore incondizionato a Cristo, quale suo elemento specifico e caratteristico.

La vita consacrata è una storia di amore appassionato per il Signore e per l'umanità: nella vita contemplativa questa storia si dipana, giorno dopo giorno, attraverso l'appassionata ricerca del volto di Dio, nella relazione intima con Lui. A Cristo Signore, che «ci ha amato per primo» (1 Gv 4,19) e «ha dato se stesso per noi» (Ef 5,2), voi donne contemplative rispondete con l'offerta di tutta la vostra vita, vivendo in Lui e per Lui, «a lode della Sua gloria» (Ef 1,12). In questa dinamica di contemplazione siete voce della Chiesa che instancabilmente loda, ringrazia, geme e supplica per tutta l'umanità, e con la vostra preghiera siete collaboratrici di Dio stesso e rialzate le membra cadenti del suo corpo ineffabile.²⁷

A partire dalla preghiera personale e comunitaria, voi scoprite il Signore come tesoro della vostra vita (cfr. Lc 12,34), il vostro bene, «tutto il bene, il sommo bene», la vostra «ricchezza a sufficienza»²⁸ e, certe nella fede che «solo Dio basta»,²⁹ avete scelto la parte migliore (cfr. Lc 10,42). Avete consegnato la vostra vita, fissando il vostro sguardo nel Signore, ritirandovi nella cella del vostro cuore (cfr. Mt 6,5), nella solitudine abitata del chiostro e nella

²⁷ Cfr. CHIARA D'ASSISI, *III Lettera a Sant'Agnes di Boemia*, 8: FF 2886.

²⁸ FRANCESCO D'ASSISI, *Lodi al Dio altissimo*, 3. 5: FF 261.

²⁹ TERESA D'AVILA, *Obras completas. Poesías*, Editorial Monte Carmelo, Burgos 2011, 1368.

vita fraterna in comunità. In questo modo siete immagine di Cristo che cerca l'incontro con il Padre sul monte (cfr. *Mt* 14,23).

10. La Chiesa nei secoli ci ha sempre indicato Maria quale *summa contemplatrix*.³⁰ Dall'annunciazione alla risurrezione, attraverso il pellegrinaggio della fede culminato ai piedi della croce, Maria resta in contemplazione del Mistero che la abita. In Maria intravediamo il cammino mistico della persona consacrata, stabilita nell'umile sapienza che gusta il mistero del compimento ultimo.

Sull'esempio della Vergine Madre, il contemplativo è la persona centrata in Dio, è colui per il quale Dio è l'*unum necessarium* (cfr. *Lc* 10,42), di fronte a cui tutto si ridimensiona, perché guardato con occhi nuovi. La persona contemplativa capisce l'importanza delle cose, ma queste non rubano il suo cuore e non bloccano la sua mente, sono anzi una scala per arrivare a Dio: tutto per lei «porta significazione»³¹ dell'Altissimo! Chi si immerge nel mistero della contemplazione vede con occhi spirituali: questo gli permette di contemplare il mondo e le persone con lo sguardo di Dio, là dove invece gli altri «hanno occhi e non vedono» (*Sal* 115,5; 135,16; cfr. *Ger* 5,21), perché guardano con gli occhi della carne.

11. Contemplare, allora, è avere, in Cristo Gesù, che ha il volto costantemente rivolto verso il Padre (cfr. *Gv* 1,18), uno sguardo trasfigurato dall'azione dello Spirito, sguardo in cui fiorisce lo stupore per Dio e le sue meraviglie; è avere una mente limpida, in cui risuonano le vibrazioni del Verbo e la voce dello Spirito quale soffio di brezza leggera (cfr. *1 Re* 19,12). Non a caso la contemplazione nasce dalla fede, che della contemplazione è porta e frutto: solo attraverso l'"eccomi" fidente (cfr. *Lc* 2,38) si può entrare nel Mistero.

In questa quiete silenziosa e assorta della mente e del cuore si possono insinuare varie tentazioni, per cui la vostra contemplazione può diventare terreno di combattimento spirituale, che voi sostenete coraggiosamente a nome e a beneficio della Chiesa intera, che vi sa sentinelle fedeli, forti e tenaci nella lotta. Tra le tentazioni più insidiose per un contemplativo, ricordiamo quella chiamata dai padri del deserto "demonio meridiano": è la tentazione che sfocia nell'apatia, nella *routine*, nella demotivazione, nell'accidia paralizzante. Come ho scritto *Evangelii gaudium*, questo porta lentamente alla «psicologia della tomba, che poco a poco trasforma i cristiani in mummie da museo. Delusi dalla realtà, dalla Chiesa o da se stessi, vivono la costante tentazione di attaccarsi a una tristezza dolciastra, senza speranza, che si impadronisce del cuore come "il più prezioso degli elisir del demonio"». ³²

³⁰ Cfr. DIONIGI IL CERTOSINO, *Enarrationes in cap. 3 Can. Cant.* XI, 6, in *Doctoris Ecstatici D. Dionysii Cartusiani Opera Omnia*, VII, Typis Cartusiae, Monstrolii 1898, 361.

³¹ FRANCESCO D'ASSISI, *Cantico delle creature*, 4: FF 263.

³² N. 83, «AAS», 105 (2013), pp. 1054-1055.

TEMI OGGETTO DI DISCERNIMENTO E DI REVISIONE DISPOSITIVA

12. Per aiutare le contemplative a raggiungere il fine proprio della loro specifica vocazione sopra descritto, invito a riflettere e discernere sui seguenti dodici temi della vita consacrata in generale e, in particolare, della tradizione monastica: formazione, preghiera, Parola di Dio, Eucaristia e Riconciliazione, vita fraterna in comunità, autonomia, federazioni, clausura, lavoro, silenzio, mezzi di comunicazione e asceti. Questi temi saranno attuati, ulteriormente, con modalità appropriate secondo le specifiche tradizioni carismatiche delle diverse famiglie monastiche, in armonia con le disposizioni della Parte finale della presente Costituzione e con le indicazioni applicative particolari che saranno date quanto prima dalla Congregazione per gli Istituti di Vita Consacrata e le Società di Vita Apostolica.

FORMAZIONE

13. La formazione della persona consacrata è un itinerario che deve portare alla configurazione al Signore Gesù e all'assimilazione dei suoi sentimenti nella sua totale oblazione al Padre; si tratta di un processo che non finisce mai, destinato a raggiungere in profondità tutta la persona, affinché ogni suo atteggiamento e gesto riveli la piena e gioiosa appartenenza a Cristo, e perciò richiede la continua conversione a Dio. Esso mira a formare il cuore, la mente e la vita facilitando l'integrazione delle dimensioni umana, culturale, spirituale e pastorale.³³

In particolare, la formazione della persona consacrata contemplativa tende a un'armonica condizione di comunione con Dio e con le sorelle, all'interno di una atmosfera di silenzio protetto dalla clausura quotidiana.

14. Dio Padre è il formatore per eccellenza, ma in questa opera "artigianale" si serve di mediazioni umane, i formatori e le formatrici, fratelli e sorelle maggiori, la cui missione principale è quella di mostrare «la bellezza della sequela del Signore ed il valore del carisma in cui essa si compie».³⁴

La formazione, specialmente quella permanente, «esigenza intrinseca alla consacrazione religiosa»,³⁵ ha il suo *humus* nella comunità e nella vita quotidiana. Per questo motivo ricordino le sorelle che il luogo ordinario dove avviene il cammino formativo è il monastero e che la vita fraterna in comunità, in tutte le sue manifestazioni, deve favorire tale cammino.

15. Dato l'attuale contesto socio-culturale e religioso, i monasteri prestino grande attenzione al discernimento vocazionale e spirituale, senza lasciar-

³³ Cfr. GIOVANNI PAOLO II, Esort. ap. postsin. *Vita consecrata* (25 marzo 1996), 65, «AAS», 88 (1996), 441; CIC can. 664.

³⁴ *Ibid.*, 66, «AAS», 88 (1996), p. 442.

³⁵ *Ibid.*, 69, «AAS», 88 (1996), p. 444; cfr. CIC can. 661.

si prendere dalla tentazione del numero e della efficienza;³⁶ assicurino un accompagnamento personalizzato delle candidate e promuovano per loro percorsi formativi adeguati, fermo restando che alla formazione iniziale e a quella dopo la professione temporanea «si deve riservare un ampio spazio di tempo»,³⁷ per quanto possibile non inferiore a nove anni, né superiore a dodici.³⁸

PREGHIERA

16. La preghiera liturgica e personale è un'esigenza fondamentale per alimentare la vostra contemplazione: se «la preghiera è il "midollo" della vita consacrata»,³⁹ a maggior ragione lo è della vita contemplativa. Oggi tante persone non sanno pregare. Molti semplicemente non sentono il bisogno di pregare o riducono la loro relazione con Dio a una supplica nei momenti di prova, quando non sanno a chi rivolgersi. Altri riducono la loro preghiera a una semplice lode nei momenti di felicità. Recitando e cantando le lodi del Signore con la Liturgia delle Ore, voi vi fate voce anche di queste persone e, come fecero i profeti, intercedete per la salvezza di tutti.⁴⁰ La preghiera personale vi aiuterà a rimanere unite al Signore, come i tralci alla vite, e così la vostra vita porterà frutto in abbondanza (cfr. *Gv* 15,1-15). Ricordate, però, che la vita di preghiera e la vita contemplativa non possono essere vissute come ripiegamento su voi stesse, ma devono allargare il cuore per abbracciare l'umanità intera, particolarmente quella che soffre.

Attraverso la preghiera di intercessione, voi avete un ruolo fondamentale nella vita della Chiesa. Pregate e intercedete per tanti fratelli e sorelle che sono carcerati, migranti, rifugiati e perseguitati, per tante famiglie ferite, per le persone senza lavoro, per i poveri, per i malati, per le vittime delle dipendenze, per citare alcune situazioni che sono ogni giorno più urgenti. Voi siete come quelle persone che portarono un paralitico davanti al Signore, perché lo guarisse (cfr. *Mc* 2,1-12). Attraverso la preghiera voi, giorno e notte, avvicinate al Signore la vita di tanti fratelli e sorelle che per diverse situazioni non possono raggiungerlo per fare esperienza della sua misericordia risanatrice, mentre Lui li attende per fare loro grazia. Con la vostra preghiera potete guarire le piaghe di tanti fratelli.

³⁶ Congregazione per gli Istituti di Vita Consacrata e le Società di Vita Apostolica, Istr. *Ripartire da Cristo. Un rinnovato impegno della vita consacrata nel Terzo Millennio* (19 maggio 2002), 18.

³⁷ Cfr. GIOVANNI PAOLO II, Esort. ap. postsin. *Vita consecrata* (25 marzo 1996), 65, «AAS», 88 (1996), p. 441.

³⁸ Cfr. CIC cann. 648/1 e 3; 657/2.

³⁹ *Saluto al termine della Santa Messa*, 2 febbraio 2016: «L'Osservatore Romano», 4 febbraio 2016, p. 6; cfr. CIC can. 673.

⁴⁰ Cfr. Conc. Ecum. Vat. II, Cost. *Sacrosanctum Concilium*, 83; CIC cann. 1173; 1174/1.

La contemplazione di Cristo ha nella Vergine Maria il suo modello insuperabile. Il volto del Figlio le appartiene a titolo singolare. Madre e Maestra di perfetta conformazione al Figlio, con la sua presenza esemplare e materna è di grande sostegno nella quotidiana fedeltà alla preghiera (cfr. *At* 1,14) particolarmente filiale.⁴¹

17. Il libro dell'Esodo ci mostra che Mosè con la sua preghiera decide la sorte del suo popolo, garantendone la vittoria sul nemico quando riesce a tenere alte le braccia per invocare l'aiuto del Signore (cfr. 17,11). Questo testo mi pare un'immagine molto espressiva della forza e dell'efficacia della vostra preghiera in favore di tutta l'umanità e della Chiesa, particolarmente delle sue membra più deboli e bisognose. Anche oggi, come allora, possiamo pensare che le sorti dell'umanità si decidono nel cuore orante e nelle braccia alzate delle contemplative. Ecco perché vi esorto ad essere fedeli, secondo le vostre Costituzioni, alla preghiera liturgica e a quella personale, che è preparazione e prolungamento di quella. Vi esorto a «nulla anteporre all'*opus Dei*»,⁴² affinché niente vi ostacoli, niente vi separi, niente si interponga nel vostro ministero orante.⁴³ In questo modo vi trasformerete, attraverso la contemplazione, nell'immagine di Cristo⁴⁴ e le vostre comunità diventeranno vere scuole di preghiera.

18. Tutto questo richiede una spiritualità basata sulla Parola di Dio, sulla forza della vita sacramentale, sull'insegnamento del magistero della Chiesa e sugli scritti dei vostri fondatori e fondatrici; una spiritualità che vi faccia diventare figlie del cielo e figlie della terra, discepole e missionarie, secondo il vostro stile di vita. Richiede, inoltre, una formazione progressiva alla vita di preghiera personale e liturgica e alla stessa contemplazione, senza dimenticare che questa si alimenta principalmente della "bellezza scandalosa" della Croce.

CENTRALITÀ DELLA PAROLA DI DIO

19. Uno degli elementi più significativi della vita monastica in generale è la centralità della Parola di Dio nella vita personale e comunitaria. Lo sottolinea san Benedetto, quando ai suoi monaci chiede di ascoltare volentieri le sante letture: «*lectiones sanctas libenter audire*».⁴⁵ Durante i secoli il monachismo è stato custode della *lectio divina*. Poiché oggi questa è raccomandata a

⁴¹ Cfr. BENEDETTO XVI, *Catechesi* (28 dicembre 2011): *Insegnamenti* VII/2 (2011), 980-985; CIC can. 663/4; Congregazione per gli Istituti di Vita Consacrata e le Società di Vita Apostolica, Istr. *Il servizio dell'autorità e l'obbedienza*, 11 maggio 2008, 31.

⁴² BENEDETTO, *Regola*, 43, 3.

⁴³ Cfr. FRANCESCO D'ASSISI, *Regola non bollata*, XXIII, 31: FF 71.

⁴⁴ Cfr. CHIARA D'ASSISI, *III lettera ad Agnese di Boemia*, 12. 13: FF 2888.

⁴⁵ *Regola*, 4, 55.

tutto il popolo di Dio e richiama a tutti i consacrati religiosi,⁴⁶ voi siete chiamate a farne il nutrimento della vostra contemplazione e della vostra vita quotidiana, in modo da poter condividere questa esperienza trasformante della Parola di Dio con i sacerdoti, i diaconi, gli altri consacrati e i laici. Sentite questa condivisione come una vera missione ecclesiale.

Indubbiamente, la preghiera e la contemplazione sono i luoghi più adeguati per accogliere la Parola di Dio, ma, allo stesso tempo, sia la preghiera sia la contemplazione scaturiscono dall'ascolto della Parola. Tutta la Chiesa, e particolarmente le comunità integralmente dedite alla contemplazione, hanno bisogno di riscoprire la centralità della Parola di Dio, che, come ha ricordato il mio predecessore san Giovanni Paolo II, è la «prima fonte di ogni spiritualità».⁴⁷ Occorre che la Parola alimenti la vita, la preghiera, la contemplazione, il cammino quotidiano e diventi principio di comunione per le vostre comunità e fraternità. Esse sono infatti chiamate ad accoglierla, meditarla, contemplarla, viverla insieme, comunicando e condividendo i frutti che nascono da questa esperienza. In tal modo potrete crescere in un'autentica spiritualità di comunione.⁴⁸ A questo proposito vi esorto ad «evitare il rischio di un approccio individualistico, tenendo presente che la Parola di Dio ci è data proprio per costruire comunione, per unirvi nella Verità nel nostro cammino verso Dio. [...] Perciò il testo sacro deve sempre essere accostato nella comunione ecclesiale».⁴⁹

20. La *lectio divina* o *lettura orante della Parola* è l'arte che aiuta a compiere il passaggio dal testo biblico alla vita, è l'ermeneutica esistenziale della Sacra Scrittura, grazie alla quale possiamo colmare la distanza tra spiritualità e quotidianità, tra fede e vita. Il processo messo in atto dalla *lectio divina* intende portarci dall'ascolto alla conoscenza, e dalla conoscenza all'amore.

Grazie al movimento biblico, che ha preso nuova forza soprattutto dopo la promulgazione della Costituzione dogmatica *Dei Verbum* del Concilio Vaticano II, oggi si propone a tutti un costante avvicinamento alla Sacra Scrittura attraverso la lettura orante e assidua del testo biblico, in modo tale che il dialogo con Dio si faccia realtà quotidiana del popolo di Dio. La *lectio divina* deve aiutarvi a coltivare un cuore docile, saggio e intelligente (cfr. *1 Re*

⁴⁶ Cfr. BENEDETTO XVI, Esort. ap. postsin. *Verbum Domini* (30 settembre 2010), 86, «AAS», 102 (2010), p. 757; CIC can. 663/3.

⁴⁷ Esort. ap. postsin. *Vita consecrata* (25 marzo 1996), 94, «AAS», 88 (1996), p. 469; cfr. CIC can. 758.

⁴⁸ Cfr. Congregazione per gli Istituti di Vita Consacrata e le Società di Vita Apostolica, Istr. *Ripartire da Cristo. Un rinnovato impegno della vita consacrata nel Terzo Millennio* (19 maggio 2002), 25; Giovanni Paolo II, Lett. ap. *Novo millennio ineunte* (6 gennaio 2001), 43, «AAS», 93 (2001), p. 297.

⁴⁹ Cfr. BENEDETTO XVI, Esort. ap. postsin. *Verbum Domini* (30 settembre 2010), 86, «AAS», 102 (2010), p. 758; CIC cann. 754-755.

3,9.12), per discernere ciò che viene da Dio e ciò che invece può portare lontano da Lui; ad acquisire quella sorta di istinto soprannaturale, che ha permesso ai vostri fondatori e fondatrici di non conformarsi alla mentalità del mondo, ma di rinnovare la propria mente, «per poter discernere la volontà di Dio, ciò che è buono, a lui gradito e perfetto» (*Rm* 12,2).⁵⁰

21. La vostra giornata, personale e comunitaria, sia scandita dalla Parola di Dio. Le vostre comunità e fraternità diventeranno, così, scuole dove la Parola viene ascoltata, vissuta e annunciata a quanti vi incontreranno.

Non dimenticate infine che «la *lectio divina* non si conclude nella sua dinamica fino a quando non arriva all'azione (*actio*), che muove l'esistenza credente a farsi dono per gli altri nella carità». ⁵¹ In questo modo essa produrrà abbondanti frutti nel cammino di conformazione a Cristo, meta di tutta la nostra vita.

SACRAMENTI DELL'EUCARISTIA E DELLA RICONCILIAZIONE

22. L'Eucaristia è il sacramento per eccellenza dell'incontro con la persona di Gesù: in essa «si racchiude tutto il bene spirituale della Chiesa, cioè lo stesso Cristo». ⁵² L'Eucaristia, cuore della vita di ogni battezzato e della stessa vita consacrata, lo è in modo particolare della vita contemplativa. Infatti, l'offerta della vostra esistenza vi innesta in modo particolare nel mistero pasquale di morte e risurrezione che si attua nell'Eucaristia. Lo spezzare insieme il pane, infatti, ripete e attualizza il dono di sé compiuto da Gesù che «si è spezzato, si spezza per noi» e ci chiede a nostra volta «di darci, di spezzarci per gli altri». ⁵³ Perché questo ricco mistero si compia e si manifesti vitalmente, si richiede che la celebrazione dell'Eucaristia sia preparata con cura, decoro e sobrietà, e vi si partecipi pienamente, con fede e consapevolezza.

Nell'Eucaristia lo sguardo del cuore riconosce Gesù. ⁵⁴ San Giovanni Paolo II ci ricorda: «Contemplare Cristo implica saperlo riconoscere ovunque Egli si manifesti, nelle sue molteplici presenze, ma soprattutto nel Sacramento vivo del suo corpo e del suo sangue. La Chiesa vive del Cristo eucaristico, da Lui è nutrita, da Lui è illuminata. L'Eucaristia è mistero di fede e insieme "mistero di luce". Ogni volta che la Chiesa la celebra, i fedeli possono rivivere in qualche modo l'esperienza dei due discepoli di Emmaus: "si aprirono loro

⁵⁰ Cfr. GIOVANNI PAOLO II, Esort. ap. postsin. *Vita consecrata* (25 marzo 1996), 94, «AAS», 88 (1996), p. 470.

⁵¹ BENEDETTO XVI, Esort. ap. postsin. *Verbum Domini* (30 settembre 2010), 87, «AAS», 102 (2010), p. 759.

⁵² Conc. Ecum. Vat. II, Decr. *Presbyterorum Ordinis*, 5; cfr. *CIC* can. 899.

⁵³ *Omelia* per la Solennità del Santissimo Corpo e Sangue di Cristo (26 maggio 2016): «L'Osservatore Romano», 27-28 maggio 2016, p. 8; cfr. *CIC* can. 663/2.

⁵⁴ Cfr. GIOVANNI PAOLO II, *Omelia* per la Solennità del Santissimo Corpo e Sangue di Cristo (14 giugno 2001), 3, «AAS», 93 (2001), p. 656.

gli occhi e lo riconobbero” (*Lc 24,31*)». ⁵⁵ L’Eucaristia, pertanto, vi introduce quotidianamente nel mistero dell’amore, che è amore sponsale: «Cristo è lo Sposo della Chiesa come Redentore del mondo. L’Eucaristia è il sacramento della nostra redenzione. È il sacramento dello Sposo, della Sposa». ⁵⁶

Pertanto, è lodevole la tradizione di prolungare la celebrazione con l’adorazione eucaristica, momento privilegiato per assimilare interiormente il pane della Parola spezzato durante la celebrazione e continuare l’azione di rendimento di grazie.

23. Dall’Eucaristia scaturisce l’impegno di conversione continua, che trova la sua espressione sacramentale nella Riconciliazione. La frequente celebrazione personale o comunitaria del sacramento della Riconciliazione o della Penitenza sia per voi occasione privilegiata per contemplare il volto misericordioso del Padre, Gesù Cristo, ⁵⁷ per rinnovare il vostro cuore e purificare il vostro rapporto con Dio nella contemplazione.

Dall’esperienza gioiosa del perdono ricevuto da Dio in questo sacramento scaturisce la grazia di diventare profeti e ministri di misericordia e strumenti di riconciliazione, perdono e pace, profeti e ministri di cui il nostro mondo oggi ha particolarmente bisogno.

VITA FRATERNA IN COMUNITÀ

24. La vita fraterna in comunità è un elemento essenziale della vita religiosa in genere, e in modo particolare della vita monastica, pur nella pluralità dei carismi.

La relazione di comunione è manifestazione di quell’amore che, sgorgando dal cuore del Padre, ci inonda attraverso lo Spirito che Gesù stesso ci dona. Solo rendendo visibile questa realtà, la Chiesa, famiglia di Dio, è segno di una profonda unione con Lui e si propone come la dimora entro cui questa esperienza è possibile ed è vivificante per tutti. Cristo Signore, chiamando alcuni a condividere la sua vita, forma una comunità che rende visibile «la capacità di comunione dei beni, dell’affetto fraterno, del progetto di vita e di attività, che proviene dall’aver accolto l’invito a seguirlo più liberamente e più da vicino». ⁵⁸ La vita fraterna, in virtù della quale i consacrati e le consacrate cercano di formare «un cuore solo e un’anima sola» (*At 4,32*), sull’esempio delle prime comunità cristiane, si «propone come eloquente confessione trinitaria». ⁵⁹

⁵⁵ IDEM, Lett. enc. *Ecclesia de Eucharistia* (17 aprile 2003), 6, «AAS», 95 (2003), p. 437.

⁵⁶ IDEM, Lett. ap. *Mulieris dignitatem* (15 agosto 1988), 26, «AAS», 80 (1988), p. 1716.

⁵⁷ Cfr. Bolla *Misericordiae Vultus*, 1, «AAS», 107 (2015), p. 399; *CIC* cann. 664; 630.

⁵⁸ Congregazione per gli Istituti di Vita Consacrata e le Società di Vita Apostolica, Istr. *La vita fraterna in comunità. Congregavit nos in unum Christi amor* (2 febbraio 1994), 10.

⁵⁹ GIOVANNI PAOLO II, Esort. ap. postsin. *Vita consecrata* (25 marzo 1996), 21, «AAS», 88 (1996), p. 395.

25. La comunione fraterna è riflesso del modo di essere e di donarsi di Dio, è testimonianza che «Dio è amore» (1 Gv 4, 8.16). La vita consacrata confessa di credere e di vivere dell'amore del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo, e perciò la comunità fraterna diventa riflesso della grazia del Dio Trinità d'Amore.

Diversamente dagli eremiti, che vivono «nel silenzio della solitudine»⁶⁰ e godono anch'essi di grande stima da parte della Chiesa, la vita monastica comporta la vita comunitaria in un continuo processo di crescita, che conduca a vivere un'autentica comunione fraterna, una *koinonia*. Ciò richiede che tutti i suoi membri si sentano costruttori della comunità e non soltanto fruitori dei benefici che possono ricevere da essa. Una comunità esiste in quanto nasce e si edifica con l'apporto di tutti, ciascuno secondo i propri doni, coltivando una forte spiritualità di comunione, che conduca a sentire e vivere la mutua appartenenza.⁶¹ Solo in tal modo la vita comunitaria diventerà un aiuto reciproco nella realizzazione della vocazione propria di ciascuno.⁶²

26. Voi che avete abbracciato la vita monastica, ricordate sempre che gli uomini e le donne del nostro tempo si aspettano da voi una testimonianza di vera comunione fraterna che con forza manifesti, nella società segnata da divisioni e disuguaglianze, che è possibile e bello vivere insieme (cfr. *Sal* 133,1), nonostante le differenze generazionali, di formazione e, a volte, culturali. Le vostre comunità siano segni credibili che queste differenze, lungi dal costituire un impedimento alla vita fraterna, la arricchiscono. Ricordatevi che unità e comunione non significano uniformità, e che si nutrono di dialogo, condivisione, aiuto reciproco e profonda umanità, specialmente nei confronti dei membri più fragili e bisognosi.

27. Ricordate, infine, che la vita fraterna in comunità è anche la prima forma di evangelizzazione: «Da questo tutti sapranno che siete miei discepoli: se avete amore gli uni per gli altri» (Gv 13,34-35). Per questo vi esorto a non trascurare i mezzi per rinsaldarla, così come la propone e la attualizza la Chiesa,⁶³ vigilando costantemente su questo aspetto della vita monastica, delicato e di non secondaria importanza. Insieme alla condivisione della Parola e dell'esperienza di Dio e al discernimento comunitario, «si possono ricordare anche la correzione fraterna, la revisione di vita e altre forme tipiche della tradizione. Sono modi concreti di porre al servizio degli altri e di

⁶⁰ CIC, can. 603.

⁶¹ Cfr. GIOVANNI PAOLO II, Lett. ap. *Novo millennio ineunte* (6 gennaio 2001), 43, «AAS», 93 (2001), pp. 296-297.

⁶² Cfr. Conc. Ecum. Vat. II, Decr. *Perfectae caritatis*, 15; CIC, can. 602.

⁶³ Cfr. Congregazione per gli Istituti di Vita Consacrata e le Società di Vita Apostolica, Istr. *La vita fraterna in comunità. Congregavit nos in unum Christi amor* (2 febbraio 1994); CIC cann. 607/2; 608; 665; 699/1.

far riversare nella comunità i doni che lo Spirito abbondantemente elargisce per la sua edificazione e per la sua missione nel mondo». ⁶⁴

Come ho detto recentemente nel mio incontro con i consacrati convenuti a Roma per la conclusione dell'Anno della Vita Consacrata, ⁶⁵ sia vostra premura la prossimità verso le sorelle che il Signore vi ha regalato come dono prezioso. D'altra parte, come ricordava san Benedetto, è fondamentale nella vita comunitaria «venerare gli anziani e amare i giovani». ⁶⁶ In questa tensione da armonizzare tra memoria e futuro promesso si radica anche la fecondità della vita fraterna in comunità.

L'AUTONOMIA DEI MONASTERI

28. L'autonomia favorisce la stabilità di vita e l'unità interna di ogni comunità, garantendo le condizioni migliori per la contemplazione. Tale autonomia non deve significare tuttavia indipendenza o isolamento, particolarmente dagli altri monasteri dello stesso Ordine o dalla propria famiglia carismatica.

29. Coscienti che «nessuno costruisce il futuro isolandosi, né soltanto con le proprie forze, ma riconoscendosi nella verità di una comunione che sempre si apre all'incontro, al dialogo, all'ascolto, all'aiuto reciproco», ⁶⁷ abbiate cura di preservarvi «dalla malattia dell'autoreferenzialità» ⁶⁸ e custodite il valore della comunione tra i diversi monasteri come cammino che apre al futuro, aggiornando e attualizzando in questo modo i valori permanenti e codificati della vostra autonomia. ⁶⁹

LE FEDERAZIONI

30. La federazione è un'importante struttura di comunione tra monasteri che condividono il medesimo carisma, affinché non rimangano isolati.

Scopo principale delle federazioni è promuovere la vita contemplativa nei monasteri che ne fanno parte, secondo le esigenze del proprio carisma, e garantire l'aiuto nella formazione permanente e iniziale, nonché nelle necessità concrete, attraverso lo scambio di monache e la condivisione dei beni materiali; in funzione di questi scopi, esse dovranno essere favorite e moltiplicate. ⁷⁰

⁶⁴ *Ibid.*, 32; cfr. *CIC* cann. 619; 630; 664.

⁶⁵ Cfr. *Discorso ai partecipanti al Giubileo della vita consacrata*, 1 febbraio 2016: «L'Osservatore Romano», 1-2 febbraio 2016, p. 8.

⁶⁶ BENEDETTO, *Regola*, IV, 70-71.

⁶⁷ Lett. ap. *A tutti i consacrati in occasione dell'Anno della Vita Consacrata* (21 novembre 2014), II, 3, «AAS», 106 (2014), p. 943.

⁶⁸ *Ibid.*

⁶⁹ Cfr. *ibid.*; *CIC* cann. 614-615; 628/2-1; 630/3; 638/4; 684/3; 688/2; 699/2; 708; 1428/1-2.

⁷⁰ Cfr. *CIC* cann. 582; 684/3.

LA CLAUSURA

31. La separazione dal mondo, necessaria per quanti seguono Cristo nella vita religiosa, ha per voi, sorelle contemplative, una manifestazione particolare nella clausura, che è il luogo dell'intimità della Chiesa sposa: «Segno dell'unione esclusiva della Chiesa sposa con il suo Signore, sommamente amato». ⁷¹

La clausura è stata codificata in quattro diverse forme e modalità: ⁷² oltre a quella comune a tutti gli Istituti religiosi, ve ne sono tre caratteristiche delle comunità di vita contemplativa, dette papale, costituzionale e monastica. La clausura papale è quella «conforme alle norme date dalla Sede Apostolica» ⁷³ ed «esclude compiti esterni di apostolato». ⁷⁴ La clausura costituzionale viene definita dalle norme delle proprie Costituzioni; e la clausura monastica, pur conservando il carattere di «una più rigorosa disciplina» ⁷⁵ rispetto a quella comune, permette di associare alla funzione primaria del culto divino forme più ampie di accoglienza e di ospitalità, sempre secondo le proprie Costituzioni. La clausura comune è la meno chiusa delle quattro. ⁷⁶

La pluralità di modi di osservare la clausura all'interno di uno stesso Ordine deve essere considerata una ricchezza e non un impedimento alla comunione, armonizzando sensibilità diverse in una unità superiore. ⁷⁷ Tale comunione potrà concretizzarsi in diverse forme di incontro e di collaborazione, soprattutto nella formazione permanente e iniziale. ⁷⁸

IL LAVORO

32. Il lavoro è anche per voi partecipazione all'opera che Dio creatore porta avanti nel mondo. Tale attività vi mette in stretta relazione con quanti lavorano con responsabilità per vivere del frutto delle proprie mani (cfr. *Gen* 3,19), per contribuire all'opera della creazione e servire l'umanità; in particolare vi fa essere solidali con i poveri che non possono vivere senza lavorare e che spesso, pur lavorando, hanno bisogno del provvidenziale aiuto dei fratelli.

Affinché il lavoro non estingua lo spirito di contemplazione, come ci insegnano i grandi santi contemplativi, e affinché la vostra sia una vita «povera

⁷¹ GIOVANNI PAOLO II, Esort. ap. postsin. *Vita consecrata* (25 marzo 1996), 59, «AAS», 88 (1996), p. 431. ⁷² Cfr. *ibid.*, 59; CIC can. 667. ⁷³ CIC, can. 667 § 3.

⁷⁴ *Ibid.*, can. 674.

⁷⁵ *Ibid.*, can. 667 § 2.

⁷⁶ Cfr. *ibid.*, can. 667/1.

⁷⁷ Cfr. J. M. BERGOGLIO, *Intervento del 13 ottobre 1994 al Sinodo dei Vescovi su La vita consecrata e la sua missione nella Chiesa e nel mondo* (riportato in: «Vida Religiosa», 115, n. 7, luglio-settembre 2013).

⁷⁸ Cfr. Lett. ap. *A tutti i consacrati in occasione dell'Anno della Vita Consacrata* (21 novembre 2014), II, 3, «AAS», 106 (2014), p. 942-943.

di fatto e di spirito da consumarsi in operosa sobrietà» come impone a voi la professione, con voto solenne, del consiglio evangelico di povertà,⁷⁹ il lavoro sia compiuto con devozione e fedeltà, senza lasciarsi condizionare dalla mentalità efficientistica e dall'attivismo della cultura contemporanea. Sia per voi ancora e sempre valido il motto della tradizione benedettina "*ora et labora*", che educa a trovare un rapporto equilibrato tra la tensione verso l'Assoluto e l'impegno nelle responsabilità quotidiane, tra la quiete della contemplazione e l'alacrità nel servizio.

IL SILENZIO

33. Nella vita contemplativa, particolarmente in quella integralmente contemplativa, considero importante prestare attenzione al silenzio abitato dalla Presenza, come spazio necessario di ascolto e di *ruminatio* della Parola e presupposto per uno sguardo di fede che colga la presenza di Dio nella storia personale, in quella dei fratelli e delle sorelle che il Signore vi dona e nelle vicende del mondo contemporaneo. Il silenzio è vuoto di sé stessi per fare spazio all'accoglienza; nel rumore interiore non si può ricevere niente e nessuno. La vostra vita integralmente contemplativa richiede «tempo e capacità di fare silenzio per ascoltare»⁸⁰ Dio e il grido dell'umanità. Taccia dunque la lingua della carne e parli quella dello Spirito, mossa dall'amore che ognuna di voi ha per il suo Signore.⁸¹

In questo vi è di esempio il silenzio di Maria Santissima, che ha potuto accogliere la Parola perché era donna di silenzio: non un silenzio sterile, vuoto; al contrario, un silenzio pieno, ricco. Quello della Vergine Madre è anche un silenzio ricco di carità, che dispone all'accoglienza dell'Altro e degli altri.

I MEZZI DI COMUNICAZIONE

34. Nella nostra società la cultura digitale influisce in modo decisivo nella formazione del pensiero e nel modo di rapportarsi con il mondo e, particolarmente, con le persone. Questo clima culturale non lascia immuni le comunità contemplative. Certamente questi mezzi possono essere strumenti utili per la formazione e la comunicazione, ma vi esorto a un prudente discernimento affinché siano al servizio della formazione alla vita contemplativa e delle comunicazioni necessarie, e non occasione di dissipazione o di evasione dalla vita fraterna in comunità, né danno per

⁷⁹ Cfr. CIC can. 600.

⁸⁰ *Messaggio per la XLVIII Giornata Mondiale delle Comunicazioni Sociali* (1 giugno 2014): «AAS», 106 (2014), 114; cfr. Congregazione per gli Istituti di Vita Consacrata e le Società di Vita Apostolica, Istr. *La vita fraterna in comunità. Congregavit nos in unum Christi amor* (2 febbraio 1994), 10 e 34.

⁸¹ Cfr. CHIARA D'ASSISI, IV *Lettera ad Agnese*, 35: FF 2908.

la vostra vocazione, né ostacolo per la vostra vita interamente dedicata alla contemplazione.⁸²

L'ASCESI

35. L'ascesi, con tutti i mezzi che la Chiesa propone per il dominio di sé e la purificazione del cuore, porta anche a liberarci da tutto quello che è proprio della "mondanità" per vivere la logica del Vangelo che è logica di dono, particolarmente dono di sé, come esigenza di risposta al primo e unico amore della vostra vita. In questo modo potrete rispondere anche alle attese dei fratelli e delle sorelle, nonché alle esigenze morali e spirituali intrinseche a ciascuno dei tre consigli evangelici da voi professati con voto solenne.⁸³

A questo proposito, la vostra vita interamente donata acquista un forte senso profetico: sobrietà, distacco dalle cose, consegna di sé stessi nell'obbedienza, trasparenza nelle relazioni, tutto per voi è reso più radicale ed esigente dalla scelta di rinuncia anche «allo spazio, ai contatti, a tanti beni del creato [...] come modo particolare di donare il "corpo"». ⁸⁴ L'aver scelto una vita di stabilità diventa segno eloquente di fedeltà per il nostro mondo globalizzato e abituato a spostamenti sempre più rapidi e facili, con il rischio di non mettere mai radici.

Anche l'ambito delle relazioni fraterne è reso più esigente dalla vita claustrale,⁸⁵ che impone nelle comunità relazioni continue e ravvicinate. Voi potete essere di esempio e aiuto al popolo di Dio e all'umanità di oggi, segnata e a volte lacerata da tante divisioni, a restare accanto al fratello e alla sorella anche là dove vi sono diversità da comporre, tensioni e conflitti da gestire, fragilità da accogliere. L'ascesi è anche mezzo per prendere contatto con la propria debolezza e affidarla alla tenerezza di Dio e della comunità.

Infine, l'impegno ascetico è necessario per portare avanti con amore e fedeltà il proprio dovere quotidiano, come occasione di condivisione con la sorte di tanti fratelli nel mondo e di offerta silenziosa e feconda per loro.

LA TESTIMONIANZA DELLE MONACHE

36. Care sorelle, quanto ho scritto in questa Costituzione Apostolica rappresenta per voi, che avete abbracciato la vocazione contemplativa, un valido aiuto per rinnovare la vostra vita e la vostra missione nella Chiesa e nel mon-

⁸² Cfr. CIC can. 666.

⁸³ Cfr. *Saluto dopo la S. Messa per i consecrati e le consacrate*, 2 febbraio 2016: «L'Osservatore Romano», 4 febbraio 2016, p. 6; CIC cann. 599-601; 1191-1192.

⁸⁴ GIOVANNI PAOLO II, Esort. ap. postsin. *Vita consecrata* (25 marzo 1996), 59, «AAS», 88 (1996), p. 431.

⁸⁵ Congregazione per gli Istituti di Vita Consacrata e le Società di Vita Apostolica, Istr. *La vita fraterna in comunità. Congregavit nos in unum Christi amor* (2 febbraio 1994), 10.

do. Il Signore possa realizzare nei vostri cuori la sua opera e trasformarvi interamente in Lui, fine ultimo della vita contemplativa;⁸⁶ e le vostre comunità o fraternità siano vere scuole di contemplazione e orazione.

Il mondo e la Chiesa hanno bisogno di voi, come “fari” che illuminano il cammino degli uomini e delle donne del nostro tempo. Questa sia la vostra profezia. La vostra scelta non è un fuggire dal mondo per paura, come alcuni pensano. Voi continuate a stare nel mondo, senza essere del mondo (cfr. *Gv* 18,19) e, benché separate da esso, mediante segni che esprimono la vostra appartenenza a Cristo, non cessate di intercedere costantemente per l’umanità, presentando al Signore i suoi timori e le sue speranze, le sue gioie e le sue sofferenze.⁸⁷

Non privateci di questa vostra partecipazione alla costruzione di un mondo più umano e quindi anche più evangelico. Unite a Dio, ascoltate il grido dei vostri fratelli e sorelle (cfr. *Es* 3,7; *Gc* 5,4) che sono vittime della «cultura dello scarto»,⁸⁸ o che semplicemente hanno bisogno della luce del Vangelo. Esercitatevi nell’arte di ascoltare, «che è più che sentire»,⁸⁹ e praticate la “spiritualità dell’ospitalità”, accogliendo nel vostro cuore e portando nella vostra preghiera quanto riguarda l’uomo creato a immagine e somiglianza di Dio (cfr. *Gen* 1,26). Come ho scritto nell’Esortazione apostolica *Evangelii gaudium*, «intercedere non ci separa dalla vera contemplazione, perché la contemplazione che lascia fuori gli altri è un inganno».⁹⁰

In questo modo la vostra testimonianza sarà come un necessario complemento di quella di coloro che, contemplativi nel cuore del mondo, danno testimonianza al Vangelo restando pienamente immersi nelle realtà e nella costruzione della città terrena.

37. Carissime sorelle contemplative, sapete bene che anche la vostra, come ogni altra forma di vita consacrata «è dono alla Chiesa, nasce nella Chiesa, cresce nella Chiesa, è tutta orientata alla Chiesa».⁹¹ Siate dunque in profonda comunione con la Chiesa, per diventare in essa prolungamento vivo del mistero di Maria vergine, sposa e madre, che accoglie e custodisce la Parola per restituirla al mondo, contribuendo a far nascere e crescere Cristo nel cuore degli uomini assetati, anche se spesso inconsapevolmente, di Colui che è «via, verità e vita» (*Gv* 14,6). Come Maria, siate anche voi “scala” attraverso la quale Dio scende per incontrare l’uomo e l’uomo sale per incontrare Dio e contemplare il suo volto nel volto di Cristo.

⁸⁶ Cfr. CHIARA D’ASSISI, *III Lettera ad Agnese*, 12-13: FF 2888; *IV Lettera ad Agnese*, 15. 16: FF 2902.

⁸⁷ Cfr. Conc. Ecum. Vat. II, Cost. past. *Gaudium et spes*, 4.

⁸⁸ Esort. ap. *Evangelii gaudium* (24 novembre 2013), 53, «AAS», 105 (2013), p. 1042; cfr. *ibid.* 187ss, «AAS», 105 (2013), pp. 1098 ss.

⁸⁹ *Ibid.*, 171, «AAS», 105 (2013), p. 1091.

⁹⁰ *Ibid.*, 281, «AAS», 105 (2013), p. 1133.

⁹¹ J. M. BERGOGLIO, *Intervento* del 13 ottobre 1994 al Sinodo dei Vescovi su *La vita consacrata e la sua missione nella Chiesa e nel mondo* (riportato in: «Vida Religiosa», 115, n. 7, luglio-settembre 2013).

CONCLUSIONE DISPOSITIVA

Alla luce di quanto fin qui considerato, dispongo e stabilisco ciò che segue.
 Art. 1. A tenore del can. 20 del *CIC* e considerati con molta attenzione i 37 articoli che precedono, con la promulgazione e la pubblicazione della presente Costituzione Apostolica *Vultum Dei quaerere* rimangono derogati:

1. I canoni del *CIC* che, in parte, risultino direttamente contrari a qualsiasi articolo della presente Costituzione;
2. e, più in particolare, gli articoli dispositivo-normativi:
 - della Costituzione Apostolica *Sponsa Christi* di Pio XII del 1950: *Statuta generalia Monialium*;
 - dell'Istr. *Inter praeclara* della Sacra Congregazione dei Religiosi;
 - dell'Istr. *Verbi Sponsa*, della CIVCSVA, 13 maggio 1999, sulla vita contemplativa e la clausura delle monache.

Art. 2 §1. Questa Costituzione è rivolta sia alla Congregazione per gli Istituti di Vita Consacrata e le Società di Vita Apostolica, sia ai singoli monasteri femminili di vita contemplativa o integralmente contemplativa, federati o non federati.

§2. Sono materie regolate da questa Costituzione Apostolica quelle elencate sopra al n. 12 e sviluppate ai nn. 13-35.

§3. La Congregazione per gli Istituti di Vita Consacrata e le Società di Vita Apostolica – qualora necessario in accordo con la Congregazione per le Chiese Orientali o la Congregazione per l'Evangelizzazione dei Popoli – regolerà le distinte modalità di attuazione di queste norme costitutive, secondo le diverse tradizioni monastiche e tenendo conto delle differenti famiglie carismatiche.

Art. 3 §1. I singoli monasteri curino con particolare attenzione, attraverso strutture adeguate da individuarsi nell'elaborazione del progetto di vita comunitaria, la formazione permanente, che è come l'*humus* di ogni fase della formazione, già a partire da quella iniziale.

§2. Per assicurare una formazione permanente adeguata, le federazioni promuovano la collaborazione tra i monasteri attraverso lo scambio di materiale formativo e mediante l'uso dei mezzi di comunicazione digitale, salvaguardando sempre la necessaria discrezione.

§3. Oltre alla cura nella scelta delle sorelle chiamate come formatrici ad accompagnare le candidate nel cammino di maturazione personale, i singoli monasteri e le federazioni potenzino la formazione delle formatrici e delle loro collaboratrici.

§4. Le sorelle chiamate a svolgere il delicato servizio della formazione possono, *servatis de iure servandis*, frequentare corsi specifici di formazione anche fuori del proprio monastero, mantenendo un clima adeguato e coerente

con le esigenze del carisma proprio. La Congregazione per gli Istituti di Vita Consacrata e le Società di Vita Apostolica emanerà norme particolari in questa materia.

§5. I monasteri presteranno speciale attenzione al discernimento spirituale e vocazionale, assicureranno alle candidate un accompagnamento personalizzato e promuoveranno itinerari formativi adeguati, tenendo sempre presente che alla formazione iniziale va riservato un ampio spazio di tempo.

§6. Nonostante la costituzione di comunità internazionali e multiculturali manifesti l'universalità del carisma, si deve assolutamente evitare il reclutamento di candidate da altri Paesi con l'unico fine di salvaguardare la sopravvivenza del monastero. Siano elaborati dei criteri per assicurare il compimento di ciò.

§7. Per assicurare una formazione di qualità, secondo le circostanze, si promuoveranno case di formazione iniziale comuni a vari monasteri.

Art. 4 §1. Considerando che la preghiera è il cuore della vita contemplativa, ogni monastero verificherà il ritmo della propria giornata per valutare se il Signore è il centro di essa.

§2. Si valuteranno le celebrazioni comunitarie chiedendosi se sono veramente incontro vivo con il Signore.

Art. 5 §1. Data l'importanza della *lectio divina*, ogni monastero stabilisca tempi e modi adeguati per questa esigenza di lettura/ascolto, *ruminatio*, orazione, contemplazione e condivisione delle Sacre Scritture.

§2. Considerando che la condivisione dell'esperienza trasformante della Parola con i sacerdoti, i diaconi, gli altri consacrati e i laici è espressione di vera comunione ecclesiale, ogni monastero individuerà le modalità di questa irradiazione spirituale *ad extra*.

Art. 6 §1. Ogni monastero nella elaborazione del proprio progetto comunitario e fraterno, oltre alla preparazione accurata delle celebrazioni eucaristiche, preveda congrui tempi di adorazione eucaristica, offrendo la possibilità anche ai fedeli della Chiesa locale di prendervi parte.

§2. Si ponga particolare cura nella scelta dei cappellani, dei confessori e dei direttori spirituali, considerando la specificità del carisma proprio e le esigenze della vita fraterna in comunità.

Art. 7 §1. Coloro che sono chiamate ad esercitare il ministero dell'autorità, oltre a curare la propria formazione, siano guidate da un reale spirito di fraternità e di servizio, per favorire un clima gioioso di libertà e di responsabilità così da promuovere il discernimento personale e comunitario e la comunicazione nella verità di quanto si fa, si pensa e si sente.

§2. Il progetto comunitario accolga volentieri e incoraggi lo scambio dei doni umani e spirituali di ogni sorella, per il reciproco arricchimento e il progresso della fraternità.

Art. 8 §1. All'autonomia giuridica deve corrispondere una reale autonomia

di vita, che significa: un numero anche minimo di sorelle, purché la maggior parte non sia di età avanzata; la necessaria vitalità nel vivere e trasmettere il carisma; la reale capacità formativa e di governo; la dignità e la qualità della vita liturgica, fraterna e spirituale; la significatività e l'inserimento nella Chiesa locale; la possibilità di sussistenza; un'adeguata struttura dell'edificio monastico. Questi criteri vanno considerati nella loro globalità e in una visione d'insieme.

§2. Qualora non sussistano i requisiti per una reale autonomia di un monastero, la Congregazione per gli Istituti di Vita Consacrata e le Società di Vita Apostolica valuterà l'opportunità di costituire una commissione *ad hoc* formata dall'Ordinario, dalla Presidente della federazione, dall'Assistente federale e dalla Abbadessa o Priora del monastero. In ogni caso, tale intervento abbia come obiettivo il mettere in atto un processo di accompagnamento per una rivitalizzazione del monastero, oppure per avviarne la chiusura.

§3. Questo processo potrebbe prevedere anche l'affiliazione ad un altro monastero o l'affidamento alla Presidente della federazione, se il monastero è federato, con il suo Consiglio. In ogni caso la decisione ultima compete alla Congregazione per gli Istituti di Vita Consacrata e le Società di Vita Apostolica.

Art. 9 §1. Inizialmente tutti i monasteri dovranno far parte di una federazione. Se per ragioni speciali un monastero non potrà essere federato, con il voto del capitolo, si chiedi il permesso alla Santa Sede, alla quale compete fare l'adeguato discernimento, per consentire al monastero di non appartenere ad una federazione.

§2. Le federazioni potranno essere configurate non tanto e non solo secondo un criterio geografico, ma di affinità di spirito e di tradizioni. Le modalità per attuare ciò verranno indicate dalla Congregazione per gli Istituti di Vita Consacrata e le Società di Vita Apostolica.

§3. Sarà pure garantito l'aiuto nella formazione e nelle necessità concrete attraverso lo scambio di monache e la condivisione di beni materiali, come disponga la Congregazione per gli Istituti di Vita Consacrata e le Società di Vita Apostolica, che stabilirà inoltre le competenze della Presidente e del Consiglio della Federazione.

§4. Si favorirà l'associazione, anche giuridica, dei monasteri all'Ordine maschile corrispondente. Si favoriranno anche le Confederazioni e la costituzione di Commissioni internazionali dei diversi Ordini, con statuti approvati dalla Congregazione per gli Istituti di Vita Consacrata e le Società di Vita Apostolica.

Art. 10 §1. Ogni monastero, dopo un serio discernimento e rispettando la propria tradizione e quanto esigono le Costituzioni, chiedi alla Santa Sede quale forma di clausura vuole abbracciare, qualora si richiedi una forma diversa da quella vigente.

§2. Una volta scelta e approvata una delle forme previste di clausura, ogni monastero abbia cura di attenersi e di vivere secondo ciò che essa comporta.

Art. 11 §1. Anche se alcune comunità monastiche possono avere delle rendite, in accordo con il diritto proprio, non si esimano comunque dal dovere di lavorare.

§2. Per le comunità dedite alla contemplazione, il frutto del lavoro non abbia soltanto lo scopo di assicurare un sostentamento dignitoso ma anche, quando possibile, di sovvenire alle necessità dei poveri e dei monasteri bisognosi.

Art. 12. Il ritmo giornaliero di ogni monastero preveda opportuni momenti di silenzio, così che venga favorito il clima di preghiera e di contemplazione.

Art. 13. Ogni monastero preveda nel suo progetto comunitario i mezzi idonei attraverso i quali si esprime l'impegno ascetico della vita monastica, in modo da renderla più profetica e credibile.

DISPOSIZIONE FINALE

Art. 14 §1. La Congregazione per gli Istituti di Vita Consacrata e le Società di Vita Apostolica emanerà, secondo lo spirito e le norme della presente Costituzione Apostolica, una nuova Istruzione sulle materie annoverate al n. 12.

§2. Gli articoli delle Costituzioni o Regole dei singoli Istituti, una volta adattati alle nuove disposizioni, dovranno essere sottoposti all'approvazione della Santa Sede.

Dato a Roma presso San Pietro, il giorno 29 giugno, Solennità dei SS. Pietro e Paolo, dell'anno 2016, quarto del mio pontificato.

FRANCESCO

VERSO IL RINNOVAMENTO DELLA VITA CONTEMPLATIVA FEMMINILE

1. RILEVANZA DELLA VITA CONTEMPLATIVA DELLE MONACHE

PAPA FRANCESCO con la Cost. ap. *Dei vultum quaerere* esprime la Sua sollecitudine per tutta la vita contemplativa femminile. La Costituzione è del 29 giugno 2016, cioè al culmine dell'Anno Santo della Misericordia, e manifesta la particolare attenzione del Sommo Pontefice verso questa forma di vita consacrata. Il Pontefice non esita a riaffermare – in linea con il rinnovamento indicato dal Concilio Vaticano II – che la vita contemplativa nel corpo ecclesiale trova apprezzamento ed è fonte di santità.⁹² Senz'altro la

⁹² Il Pontefice fa un riferimento ai passi dei documenti nei quali la vita consacrata e in particolare quella contemplativa trova il suo pieno riconoscimento come sorgente di santità e

Costituzione è frutto dell'Anno della Vita Consacrata e della riflessione che il Papa ha esposto su di essa. Secondo noi la Costituzione va vista in continuità non soltanto con i due grandi Eventi appena menzionati, ma soprattutto per la sintonia con l'insegnamento dei suoi predecessori: San Giovanni Paolo II e Benedetto XVI. Analizzando il testo possiamo constatare come esso sia fondato nella dottrina del Concilio Vaticano II e come, il Papa attuale, voglia realizzare il rinnovamento della vita monastica femminile con il contributo dei due Papi precedenti.⁹³

L'affetto del Santo Padre verso questa forma di *sequela Christi* deriva dalla totale dedizione a Dio nella contemplazione.⁹⁴ Questo significa che la vocazione monastica vissuta dalle donne consacrate non resta priva del suo valore anche nel nostro tempo. Il Papa dichiara che questa forma di vita, in cui si vive una speciale separazione dal mondo, è al servizio di tutto il Popolo di Dio ed è il segno profetico per l'intera Chiesa di Cristo.⁹⁵ Da questo profetismo della vita contemplativa possiamo desumere la preoccupazione del Santo Padre perché le monache possano svolgere in modo fecondo la loro missione coscienti dei mutamenti sociali e culturali degli ultimi decenni.

2. VALENZA GIURIDICA DEL DOCUMENTO E LA SUA STRUTTURA

La Cost. ap. *Dei vultum quaerere* è una legge universale speciale perché riguarda tutti i monasteri delle monache.⁹⁶ Questo richiede, per la sicurezza giuridica, di rispettare quanto stabilito dal CIC per le leggi ecclesiastiche e soprattutto l'obbligo della promulgazione da quanto stabilito dal can. 7 e can. 8.⁹⁷ Nella parte dispositiva della Costituzione è espressamente ordinato che «con la promulgazione e la pubblicazione della presente Costituzione (...) rimangono derogati» non solo «i canoni del CIC che, in parte, risultino direttamente contrari a qualsiasi articolo della presente Costituzione», ma «più in particolare, gli articoli dispositivo-normativi» della Cost. ap. *Sponsa Christi* e delle due Istr.: *Inter Praeclara* e *Verbi Sponsa*.⁹⁸ Ci troviamo dunque

di spirito di servizio verso gli altri. Cfr. CONCILIO VATICANO II, Cost. dogm. *Lumen gentium*, n. 46; Decr. *Perfectae caritatis*, n. 7; FRANCESCO, Cost. ap. *Dei vultum quaerere*, n. 5.

⁹³ Secondo noi una particolare rilevanza acquistano le due Esort. ap. postsin.: *Vita Consecrata* di Giovanni Paolo II e *Verbum Domini* di Benedetto XVI.

⁹⁴ Cfr. FRANCESCO, Cost. ap. *Dei vultum quaerere*, n. 3. ⁹⁵ Cfr. *ibid.*, nn. 4-5.

⁹⁶ Cfr. G. BRUGNOTTO, *Comment. al can. 12-13*, in REDAZIONE DI QDE (a cura di), *Codice di Diritto Canonico commentato*, Ancora, Milano 2001, p. 106.

⁹⁷ Per l'approfondimento del concetto della promulgazione e per alcuni problemi legati alla normativa e la prassi odierna sulla promulgazione vedi E. BAURA, *Parte generale del diritto canonico. Diritto e sistema normativo*, EDUSC, Roma 2013, pp. 259-277.

⁹⁸ FRANCESCO, Cost. ap. *Dei vultum quaerere*, art. 1. Cfr. PIO XII, Cost. ap. *Sponsa Christi*, 21 novembre 1950, «AAS», 43 (1951), pp. 1-24; SACRA CONGREGAZIONE DEI RELIGIOSI, Istr. *Inter praecelara*, 23 novembre 1950, «AAS», 43 (1951), pp. 37-44; CIVCSVA, Istr. *Verbi Sponsa*, 13 maggio 1999, in EV, vol. 18, pp. 514-577.

nel caso particolare previsto dal can. 20: la Costituzione deroga le precedenti leggi universali che riguardano le monache, ma lascia in vigore quanto stabilito dal diritto proprio.

Quanto alla struttura, la Costituzione è divisa in due parti. La prima di 37 numeri possiede il carattere dottrinale e nella sua parte centrale contiene i 12 temi che sono l'oggetto di discernimento. I temi sono i seguenti: «formazione, preghiera, parola di Dio, Eucaristia e Riconciliazione, vita fraterna in comunità, autonomia, federazioni, clausura, lavoro, silenzio, mezzi di comunicazione e asceti».⁹⁹ La seconda parte di natura normativa racchiude 14 articoli che danno le disposizioni sulle questioni presentate nella prima parte della Costituzione. Vale la pena sottolineare che la stessa Costituzione prevede che per eseguire le disposizioni in essa contenute verrà pubblicata un'Istruzione.¹⁰⁰ Ciò potrà chiarire il contenuto delle singole disposizioni ma anche essere d'aiuto a tutti coloro che saranno responsabili della loro esecuzione.

3. I DESTINATARI DELLA COSTITUZIONE

La Costituzione è destinata «ai singoli monasteri femminili di vita contemplativa o integralmente contemplativa, federati o non federati», e «con particolare riferimento ai monasteri di rito latino».¹⁰¹ Si tratta sempre di monasteri, dove si osserva una clausura più rigorosa di quella osservata nelle case di altri istituti religiosi.¹⁰² Questi possono essere monasteri delle monache interamente ordinati alla vita contemplativa ed anche monasteri che, pur essendo contemplativi, svolgono una qualche attività apostolica.¹⁰³ Nei monasteri integralmente contemplativi è osservata la clausura papale e in quelli contemplativi la clausura è delineata dalle proprie costituzioni.¹⁰⁴ Un'altra caratteristica riguarda l'erezione dei succitati monasteri. Tali monasteri, secondo la disposizione del CIC, oltre al previo consenso di un vescovo diocesano per l'erezione, devono ricevere anche la licenza della Santa Sede.¹⁰⁵

⁹⁹ *Ibid.*, n. 12.

¹⁰¹ *Ibid.*, n. 8; art. 2 §1.

¹⁰² Can 667 §2: «Strictior disciplina clausurae in monasteriis ad vitam contemplativam ordinatis servanda est».

¹⁰³ Cfr. S. RECCHI, *Comment. al can. 667*, in REDAZIONE DI QDE (a cura di), *Codice di Diritto Canonico...*, cit., p. 568.

¹⁰⁴ *Ibid.*

¹⁰⁵ Can 609 §2: «Ad erigendum monasterium monialium requiritur insuper licentia Apostolicae Sedis». Per Andrés tale obbligo, che non è richiesto per i monasteri maschili, deriva dalla cura e l'aiuto che Santa Sede vuole dare ai monasteri delle monache. Cfr. D. J. ANDRÉS, *Comment. al can. 609*, in Á. MARZO, J. MIRAS, R. RODRÍGUEZ-OCAÑA (a cura di), *Exegetical Commentary on the Code of Canon Law*, Wilson & Lafleur-Midwest Theological Forum, Montreal-Chicago (IL) 2004, vol. II, 2, p. 1589.

¹⁰⁰ Cfr. *ibid.*, art. 14 §1; can. 34.

La Costituzione si riferisce particolarmente ai monasteri di rito latino, ma è rilevante anche per i monasteri di rito orientale. Tuttavia, per questi ultimi, se da una parte la sua attuazione deve prendere in considerazione tutto il patrimonio rituale e la tradizione monastica delle Chiese Orientali, d'altra deve tenere conto che sono rette dalle disposizioni del CCEO.¹⁰⁶

Destinatario della Costituzione è ugualmente la CIVCSVA, che in base alle competenze assegnatele dalla Cost. ap. *Pastor Bonus* si occupa di tutto ciò che riguarda la vita e l'attività degli istituti e le società di vita apostolica nella Chiesa Latina.¹⁰⁷ Pertanto questo dicastero è responsabile per la realizzazione delle disposizioni della Costituzione, specialmente tramite la preparazione di un'Istruzione sulle materie in essa trattate.¹⁰⁸ Quando necessario, la CIVCSVA, in accordo con la Congregazione per le Chiese Orientali e la Congregazione per l'Evangelizzazione dei Popoli, curerà l'attuazione delle disposizioni della Costituzione per i monasteri che dipendono dalle ultime due Congregazioni.¹⁰⁹ Questo richiede una stretta collaborazione tra questi Dicasteri salvaguardando le loro specifiche competenze.¹¹⁰ In questo caso è opportuno avere presente la procedura prevista dall'art. 21 §1 della Cost. ap. *Pastor Bonus* per gli affari che sono di competenza di più Dicasteri.¹¹¹ Il §2 del medesimo articolo prevede inoltre l'istituzione delle commissioni interdicasteriali permanenti per gli affari «*quae mutua crebraque consultatione egeant*».¹¹² Tale possibilità va sempre presa in considerazione per tutelare tutto ciò che appartiene al patrimonio dei vari riti.

¹⁰⁶ Per uno studio dettagliato del regime giuridico della vita consacrata nel CCEO vedi D. SALACHAS, *La vita consacrata nel Codice dei Canonici delle Chiese Orientali (CCEO)*, EDB, Bologna 2006.

¹⁰⁷ Cfr. FRANCESCO, Cost. ap. *Dei vultum quaerere*, art. 2 §1; PB, art. 105, art. 108.

¹⁰⁸ Cfr. FRANCESCO, Cost. ap. *Dei vultum quaerere*, art. 14 §1.

¹⁰⁹ Cfr. *ibid.*, n. 8; art. 2 §3.

¹¹⁰ Quanto alle competenze della Congregazione per le Chiese Orientali queste rivedono tutto ciò che riguarda le Chiese Orientali e perciò anche le persone e il loro stato, inclusi i loro diritti e doveri. Le competenze della Congregazione per l'Evangelizzazione dei popoli sulla vita consacrata riguardano l'attività missionaria degli istituti di vita consacrata sui territori ad essa soggetti. Va tenuta presente la riforma della Curia Romana in corso iniziata da Papa Francesco. Per J. L. Arrieta uno dei suoi presupposti è il coordinamento e la collaborazione tra i Dicasteri. Cfr. PB, art. 56, art. 58 §1, art. 89, art. 90 §1; J. I. ARRIETA, *Presupposti organizzativi della riforma della Curia Romana*, «*Ius Ecclesiae*», 27 (2015), p. 51.

¹¹¹ PB, art. 21 §1: «*Negotia, quae plurium Dicasteriorum competentiam attingunt, a Dicasteriis, quorum interest, simul examinentur. Ut consilia conferantur, a Moderatore Dicasterii, quod res agere coepit, conventus convocetur, sive ex officio sive rogatu alius Dicasterii, cuius interest. Si tamen subiecta materia id postulet, res deferatur ad plenariam sessionem Dicasteriorum, quorum interest. Conventui praeest Dicasterii Moderator, qui eundem coëgit, vel eiusdem Secretarius, si soli Secretarii conveniant*».

¹¹² *Ibid.*, §2.

4. L'OBBLIGO DI ESSERE MONASTERO FEDERATO

Il can. 582 del CIC prevede per gli istituti di vita consacrata vari tipi di raggruppamenti riservati alla Santa Sede; uno di essi è la federazione.¹¹³ In riferimento alla federazione monastica Jiménez Echabe scrive che «è raggruppamento dei vari monasteri dello stesso ordine religioso sotto il medesimo superiore con la finalità di creare e offrire un aiuto reciproco e la coordinazione tra i monasteri membri».¹¹⁴ Con la Cost. ap. *Dei vultum quaerere* è stato fatto un importante passaggio: dalla federazione ritenuta un istituto facoltativo a quello obbligatorio per tutti i monasteri delle monache. Così viene modificata la posizione espressa nell'Istr. *Verbi Sponsa* secondo la quale ogni monastero delle monache era libero di decidere se federarsi o no.¹¹⁵ La non appartenenza ad una federazione sarà un'eccezione. Tale circostanza è prevista dalla Costituzione ed è sempre richiesto il permesso della Santa Sede.¹¹⁶

È fondamentale cercare di capire le ragioni di quest'innovazione introdotta dalla Costituzione. Con la nuova legislazione Papa Francesco risponde a esigenze concrete di tanti monasteri di monache che trovano difficile vivere il loro carisma. Basta pensare ai reali problemi di tante comunità monastiche femminili dei giorni nostri come p. es. la carenza delle vocazioni, l'anzianità delle monache, le difficoltà economiche, l'inadeguata formazione, con il conseguente indebolimento della speranza verso il futuro. L'istituzione della federazione vuole andare incontro a questi problemi dei monasteri femminili di vita contemplativa o integralmente contemplativa. Il Pontefice invoca l'affinità spirituale e di tradizione dei monasteri come un criterio vitale nella configurazione delle federazioni.¹¹⁷ In questo senso il criterio geografico, pur essendo valido, non è il criterio principale. Questo dimostra che l'obbligo di far parte della federazione ha lo scopo di aiutare a stabilire autentici legami di comunione tra i monasteri membri fondati sulla medesima esperienza carismatica.¹¹⁸ Questi legami sono costituiti giuridicamente

¹¹³ Per i diversi tipi dei raggruppamenti previsti dal CIC vedi V. DE PAOLIS, *La vita consacrata nella Chiesa*, Marcianum Press, Venezia 2010, pp. 152-163.

¹¹⁴ La traduzione è dell'autore. Il testo originale è il seguente: «es la agrupación de varios monasterios de una misma orden religiosa bajo un mismo superior, con la finalidad de crear y ofrecer una ayuda mutua y coordinación entre los monasterios miembros». A. JIMÉNEZ ECHABE, *Federación monástica*, in J. OTADUY, A. VIANA, J. SEDANO (a cura di), *Diccionario general de derecho canónico*, vol. III, Aranzadi, Pamplona 2012, p. 950.

¹¹⁵ Cfr. CIVCSVA, Istr. *Verbi Sponsa*, n. 27.

¹¹⁶ Prima di chiedere tale permesso si richiede il voto del capitolo. Tuttavia la decisione di essere un monastero non federato spetterà unicamente alla Santa Sede. Cfr. FRANCESCO, Cost. ap. *Dei vultum quaerere*, art. 9 §1.

¹¹⁷ Cfr. *ibid.*, art. 9 §2.

¹¹⁸ Cfr. *ibid.*, n. 30.

tramite la federazione, che garantisce la stretta collaborazione ed il reciproco sostegno nei vari aspetti della vita dei monasteri federati.¹¹⁹

La questione che ci poniamo ora riguarda quale fisionomia giuridica acquista la federazione con la Cost. ap. *Dei vultum quaerere*. Ci chiediamo se le disposizioni dell'attuale Costituzione, particolarmente quelle che riguardano la Presidente della Federazione e il suo Consiglio, possono essere intese non soltanto come disposizioni di sostegno ma anche di governo.¹²⁰ Analizziamo di seguito alcune delle disposizioni della Costituzione che possono illuminarci.

Nella parte dispositiva si prevede l'istituzione di una commissione *ad hoc* con il compito di avviare il processo di rivitalizzazione del monastero; tale processo potrà orientarsi anche verso la chiusura del monastero.¹²¹ La commissione sarà composta «dall'Ordinario, dalla Presidente della federazione, dall'Assistente federale e dalla Abbadessa o Priora del monastero».¹²² Dall'analisi delle disposizioni possiamo dire che il ruolo di questa commissione è di consulenza perché la decisione finale è unicamente di competenza della CIVCSVA.¹²³ Tuttavia la Costituzione prevede anche una terza possibilità. Essa consiste nell'affiliazione del monastero a un altro, oppure, qualora si tratti del monastero federato del suo affidamento alla Presidente della Federazione insieme al suo Consiglio.¹²⁴ Quanto all'affiliazione pensiamo che essa riguardi le figure indicate dal CIC nel can. 580 e nel can. 582. Inoltre, è necessaria un'attenta riflessione sulla fusione tenendo conto delle sue implicanze giuridiche.¹²⁵ Un problema interpretativo riguarda l'affidamento del monastero alla Presidente della Federazione e al suo Consiglio. Questo affidamento si fonda sui legami derivati dall'appartenenza alla federazione. Desumiamo che tale affidamento sia forma di un più stretto legame tra monastero federato e la Presidente della Federazione con il suo Consiglio. Poiché quest'affidamento è riservato alla CIVCSVA spetterà a questo dicastero di stabilire le competenze della Presidente e del Consiglio in questione.¹²⁶ Secondo noi solo da questo momento si potrà vedere se la fisionomia della federazione viene modificata con eventuali interventi di governo riguardanti il monastero.

¹¹⁹ Cfr. T. RINCÓN-PÉREZ, *La vida consagrada en la Iglesia latina. Estatuto teológico-canónico*, EUNSA, Pamplona 2001, p. 124.

¹²⁰ Istr. *Verbi sponsa* esclude qualsiasi forma di esercizio di governo da parte della federazione sul monastero federato. La federazione non può essere rappresentante dell'Ordine e deve rispettare l'autonomia del monastero. Cfr. CIVCSVA, Istr. *Verbi Sponsa*, n. 28; V. DE PAOLIS, *La vita consacrata nella Chiesa*, cit., p. 158; T. RINCÓN-PÉREZ, *Comment. al can. 582*, in Á. MARZOA, J. MIRAS, R. RODRÍGUEZ-OCAÑA (a cura di), *Exegetical Commentary...*, cit., p. 1493.

¹²¹ Cfr. FRANCESCO, Cost. ap. *Dei vultum quaerere*, art. 8 §2.

¹²² *Ibid.*

¹²³ Cfr. *ibid.*, §3.

¹²⁴ Cfr. *ibid.*

¹²⁵ Cfr. J. BEYER, *Il diritto della vita consacrata*, Ancora, Milano 1989, pp. 78-79.

¹²⁶ Cfr. FRANCESCO, Cost. ap. *Dei vultum quaerere*, art. 9 §3.

Riteniamo che l'ampia discrezionalità concessa alla CIVCSVA sia un punto delicato che richiede una continua, adeguata e aggiornata conoscenza della vita monastica femminile. Tale discrezionalità va esercitata, da parte del dicastero, tenendo conto dei particolari diritti. Da un lato vi sono i diritti riconosciuti agli ordini monastici e ai singoli monasteri come il diritto alla giusta autonomia.¹²⁷ Dall'altro lato, vi sono i diritti fondamentali dei fedeli che ogni monaca possiede in virtù del battesimo. Basti menzionare il diritto alla propria spiritualità oppure il diritto al proprio rito.¹²⁸ La CIVCSVA ha pertanto il dovere di garantire che l'attuazione delle disposizioni rispetti questi diritti. Questo esige un coretto discernimento e parimenti esclude l'applicazione automatica delle disposizioni e ogni arbitrarità.¹²⁹

5. AUTONOMIA E COMUNIONE TRA I MONASTERI

Nella Costituzione Papa Francesco approfondisce il rapporto tra l'autonomia giuridica e l'autonomia di vita dei monasteri femminili.¹³⁰ Ai nostri occhi ci sembra che, per il Pontefice, questi due concetti siano uniti e non vadano separati. L'autonomia giuridica deve rispondere alla realtà concreta in cui si trova un monastero delle monache. Riteniamo che con questa osservazione si possa approfondire il concetto della giusta autonomia considerato dal can. 586.¹³¹ Nel caso in cui non ci sia una reale autonomia di vita, il richiamo al diritto di autonomia giuridica potrebbe provocare situazioni di ingiustizia. Pensiamo al caso di un monastero che nel momento del suo sviluppo e consolidamento abbia avuto la capacità di una reale autonomia che ora, a causa del suo declino, l'abbia persa.¹³² Tutto questo – a nostro avviso – dimostra che la legislazione di Papa Francesco serve a garantire, a ogni monastero delle monache, ciò che gli è dovuto per vivere in modo profondo e senza ostacoli il proprio carisma. La giusta autonomia dei monasteri, in effetti, non può portare all'isolamento e alla totale indipendenza.¹³³ Essa, da una parte, esprime la propria identità e libertà e dall'altra permette di stabilire vincoli di comunione tra i monasteri. La comunione non si contrappone

¹²⁷ Cfr. can. 586 §1.

¹²⁸ Cfr. can. 214. Per una ricca presentazione dei diritti e dei doveri fondamentali dei fedeli vedi J. HERVADA, *Diritto costituzionale canonico*, Giuffrè, Milano 1989, pp. 92-138.

¹²⁹ Cfr. J. MIRAS, J. CANOSA, E. BAURA, *Compendio di diritto amministrativo canonico*, EDUSC, Roma 2009, pp. 79-80.

¹³⁰ Cfr. FRANCESCO, Cost. ap. *Dei vultum quaerere*, nn. 28-29; art 8 §1.

¹³¹ Can. 586 §1: «Singulis institutis iusta autonomia vitae, praesertim regiminis, agnoscitur, qua gaudeant in Ecclesia propria disciplina atque integrum servare valeant suum patri-monium, de quo in can. 578».

¹³² P. es. l'autonomia nella formazione potrebbe causare una ingiustizia a una novizia o ad una monaca in formazione nel caso in cui tale autonomia le impedirebbe di ricevere una formazione adeguata.

¹³³ Cfr. FRANCESCO, Cost. ap. *Dei vultum quaerere*, n. 28.

alla giusta autonomia, anzi la valorizza e rivela la dimensione ecclesiale della vita dei monasteri. Per questo il Pontefice chiede alle monache di custodire «il valore della comunione tra i diversi monasteri come cammino che apre al futuro, aggiornando e attualizzando in questo modo i valori permanenti e codificati della (...) autonomia». ¹³⁴ Su questo sfondo i monasteri possono arricchirsi reciprocamente con la mutua collaborazione nei vari campi della loro vita.

6. LE INNOVAZIONI RIGUARDO ALLA CLAUSURA

Un altro argomento sul quale ci soffermiamo è la clausura. Le disposizioni della Costituzione *Dei vultum quaerere* sulla clausura sono state oggetto di chiarimento da parte del Prefetto della CIVCSVA in risposta ad alcuni dubbi sorti dopo la pubblicazione della Costituzione. ¹³⁵ Occorre notare che la Costituzione non introduce una nuova forma di clausura per i monasteri delle monache ma specifica il contenuto del can. 667 configurando la clausura in quattro forme. ¹³⁶ La prima forma di clausura è comune a tutti gli istituti religiosi. ¹³⁷ Le altre tre forme riguardano i monasteri di vita contemplativa e la clausura da loro osservata che può essere: papale, costituzionale e monastica. ¹³⁸ Tra queste tre figure di clausura l'ultima, cioè quella monastica, necessita un ulteriore approfondimento.

In riferimento alla clausura monastica, il Prefetto della CIVCSVA ha precisato che non si tratta di una nuova forma di clausura bensì di «una particolare espressione di clausura costituzionale introdotta dall'istruzione *Verbi Sponsa* (n. 13)». ¹³⁹ Infatti, l'Istr. *Verbi Sponsa* distingue due forme di clausura costituzionale. La prima è quella dei monasteri di vita prevalentemente (principalmente) contemplativa. ¹⁴⁰ La seconda, denominata nel n. 31 della Cost. ap. *Dei vultum quaerere* la clausura monastica, riguarda, come lo chiarisce il n. 13 dell'Istr. *Verbi Sponsa*, quelli «monasteri di monache della veneranda tradizione monastica» che non essendo integralmente contemplativi osservano la clausura definita dalle proprie costituzioni. ¹⁴¹ Così troviamo la spiegazione della triplice distinzione della clausura di monache usata dalla Cost. ap. *Dei vultum quaerere*.

Il chiarimento del Prefetto della CIVCSVA si concentra inoltre sul fatto se le disposizioni della Costituzione sulla clausura sono già in vigore. La que-

¹³⁴ *Ibid.*, n. 29.

¹³⁵ Cfr. CIVCSVA, Lettera del 1 novembre 2016 (Prot. Sp.R. L 20/2016).

¹³⁶ Cfr. FRANCESCO, Cost. ap. *Dei vultum quaerere*, n. 31; CIVCSVA, Lettera del 1 novembre 2016.

¹³⁷ Cfr. FRANCESCO, Cost. ap. *Dei vultum quaerere*, n. 31.

¹³⁸ Cfr. CIVCSVA, Lettera del 1 novembre 2016.

¹³⁹ *Ibid.*

¹⁴⁰ Cfr. CIVCSVA, Istr. *Verbi Sponsa*, n. 12.

¹⁴¹ *Ibid.*, n. 13. Si tratta dunque di distinguere nel concetto di clausura costituzionale dei monasteri delle monache quelle di antica tradizione dalle altre.

stione è spiegata dal Cardinale Prefetto nel modo seguente: «Per il momento i monasteri devono stare a quanto stabilito dalle Costituzioni di ciascun Ordine in quanto, nonostante la pubblicazione della Costituzione Apostolica, le Costituzioni, parimenti approvate dalla Santa Sede, in quanto diritto proprio, hanno prevalenza sulla normativa comune». ¹⁴² Le ragioni di questa dichiarazione si fondano nella disposizione del can. 20, secondo la quale «*lex universalis minime derogat iuri particulari aut speciali, nisi aliud in iure expresse caveatur*». Mettiamo in risalto che nell'art. 1 della conclusione dispositiva della Costituzione non si dispone espressamente dell'*abrogatio* o della *derogatio* del diritto particolare vale a dire del diritto proprio degli Ordini monastici femminili.

L'innovazione della Costituzione in riferimento alla clausura delle comunità monastiche si può esprimere nelle considerazioni riportate di seguito. La legislazione non riduce il ruolo della clausura nella vita monastica femminile ma impone l'obbligo di un serio discernimento sulla clausura da osservare. ¹⁴³ Quest'obbligo dal nostro punto di vista non è solo morale ma anche giuridico. Ogni monastero ha il dovere di discernere e di chiedere «alla Santa Sede quale forma di clausura vuole abbracciare, qualora si richieda una forma diversa da quella vigente». ¹⁴⁴ Questo significa che il discernimento può anche portare alla decisione di non mutare la forma di clausura quando quella in vigore risulterà la più adeguata. Inoltre, la Costituzione prevede «la pluralità di modi di osservare la clausura all'interno di uno stesso Ordine». ¹⁴⁵ I diversi monasteri appartenenti allo stesso Ordine potranno scegliere la forma di clausura più adatta per la loro vita. Quanto a questa possibilità, il Prefetto della CIVCSVA dichiara: «Nell'istruzione applicativa questo Dicastero indicherà il dato essenziale di ciascuna forma di clausura che sarà inserito nel testo delle Costituzioni di ciascun Ordine, in modo da offrire ai monasteri la possibilità di scegliere la forma di clausura più adeguata alle esigenze della loro vita contemplativa o integralmente contemplativa». ¹⁴⁶

7. CONCLUSIONE

La Cost. ap. *Dei vultum quaerere* è un rilevante passo verso il rinnovamento della vita monastica femminile. Il documento vuole essere al servizio del carisma di vita contemplativa e aiutare ogni monastero e ogni monaca a vivere con sempre maggiore pienezza la loro vocazione nella Chiesa. Analizzando il testo della Costituzione abbiamo potuto constatare come essa non vuole essere solo un atto normativo ma una legislazione orientata alla vita dei monasteri delle monache al giorno d'oggi. La Costituzione – dal nostro punto

¹⁴² CIVCSVA, Lettera del 1 novembre 2016.

¹⁴³ Cfr. FRANCESCO, Cost. ap. *Dei vultum quaerere*, art. 10 §1.

¹⁴⁴ *Ibid.*

¹⁴⁵ *Ibid.*, n. 31.

¹⁴⁶ CIVCSVA, Lettera del 1 novembre 2016.

di vista – ha una certa flessibilità, che le permette di rispondere in modo più adeguato alle condizioni concrete dei monasteri delle monache nelle varie parti del mondo. Riteniamo, inoltre, che l’attuazione delle disposizioni della Costituzione siano anche una sfida. La sfida riguarda anzitutto la CIVCSVA alla quale è stato affidato il compito di preparare l’istruzione applicativa. La costituzione, per quanto spetta ai procedimenti concreti, spesso rinvia alla futura Istruzione o alla stessa CIVCSVA. Dal coordinamento e dal lavoro di questo Dicastero dipenderà quando e come le prescrizioni della Costituzione verranno attuate. Il compito del Dicastero non termina con gli argomenti sopra trattati. Un compito ulteriore, forse quello più difficile, riguarda il lavoro per far comprendere e armonizzare autonomia e comunione nella propria federazione. Non c’è dubbio che questo è una sfida anche per gli stessi Ordini delle monache che dovranno adattare il proprio diritto secondo le nuove disposizioni. Infine, ci auguriamo che questa nuova normativa di Papa Francesco sia accolta nelle sue finalità e possa ravvivare e rinvigorire la vita delle monache nella Chiesa.

GRZEGORZ RURANSKI, OMI

DISCORSO DEL SANTO PADRE FRANCESCO
IN OCCASIONE DELL'INAUGURAZIONE
DELL'ANNO GIUDIZIARIO
DEL TRIBUNALE DELLA ROTA ROMANA,
21 GENNAIO 2017*

CARI Giudici, Officiali, Avvocati e Collaboratori del Tribunale Apostolico della Rota Romana, rivolgo a ciascuno di voi il mio cordiale saluto, ad iniziare dal Collegio dei Prelati Uditori con il Decano, Mons. Pio Vito Pinto, che ringrazio per le sue parole, e il pro-Decano che da poco è stato nominato in questo incarico. Auguro a tutti voi di lavorare con serenità e con fervido amore alla Chiesa in questo Anno giudiziario che oggi inauguriamo.

Oggi vorrei tornare sul tema del rapporto tra fede e matrimonio, in particolare sulle prospettive di fede insite nel contesto umano e culturale in cui si forma l'intenzione matrimoniale. San Giovanni Paolo II ha messo bene in luce, basandosi sull'insegnamento della Sacra Scrittura, «quanto profondo sia il legame tra la conoscenza di fede e quella di ragione [...]. La peculiarità che distingue il testo biblico consiste nella convinzione che esista una profonda e inscindibile unità tra la conoscenza della ragione e quella della fede» (Enc. *Fides et ratio*, 16). Pertanto, quanto più si allontana dalla prospettiva di fede, tanto più «l'uomo s'espone al rischio del fallimento e finisce per trovarsi nella condizione dello "stolto". Per la Bibbia, in questa stoltezza è insita una minaccia per la vita. Lo stolto infatti si illude di conoscere molte cose, ma in realtà non è capace di fissare lo sguardo su quelle essenziali. Ciò gli impedisce di porre ordine nella sua mente (cfr. *Pro* 1,7) e di assumere un atteggiamento adeguato nei confronti di sé stesso e dell'ambiente circostante. Quando poi giunge ad affermare "Dio non esiste" (cfr. *Sal* 14[13],1), rivela con definitiva chiarezza quanto la sua conoscenza sia carente e quanto lontano egli sia dalla verità piena sulle cose, sulla loro origine e sul loro destino» (*ibid.*, 17).

Da parte sua, Papa Benedetto XVI, nel suo ultimo Discorso a voi rivolto, ricordava che «solo aprendosi alla verità di Dio [...] è possibile comprendere, e realizzare nella concretezza della vita anche coniugale e familiare, la verità dell'uomo quale suo figlio, rigenerato dal Battesimo [...]. Il rifiuto

* Vedi alla fine del documento il commento di MONTSERRAT GAS-AIXENDRI, *Tutelare la formazione del vincolo familiare. Apertura alla verità e fede di fronte alla validità del matrimonio.*

della proposta divina, in effetti conduce ad uno squilibrio profondo in tutte le relazioni umane [...], inclusa quella matrimoniale» (26 gennaio 2013, 2). È quanto mai necessario approfondire il rapporto fra *amore* e *verità*. «L'amore ha bisogno di verità. Solo in quanto è fondato sulla verità l'amore può perdurare nel tempo, superare l'istante effimero e rimanere saldo per sostenere un cammino comune. Se l'amore non ha rapporto con la verità, è soggetto al mutare dei sentimenti e non supera la prova del tempo. L'amore vero invece unifica tutti gli elementi della nostra persona e diventa una luce nuova verso una vita grande e piena. Senza verità l'amore non può offrire un vincolo solido, non riesce a portare l'“io” al di là del suo isolamento, né a liberarlo dall'istante fugace per edificare la vita e portare frutto» (Enc. *Lumen fidei*, 27).

Non possiamo nasconderci che una mentalità diffusa tende ad oscurare l'accesso alle verità eterne. Una mentalità che coinvolge, spesso in modo vasto e capillare, gli atteggiamenti e i comportamenti degli stessi cristiani (cfr. Esort. ap. *Evangelii gaudium*, 64), la cui fede viene svigorita e perde la propria originalità di criterio interpretativo e operativo per l'esistenza personale, familiare e sociale. Tale contesto, carente di valori religiosi e di fede, non può che condizionare anche il consenso matrimoniale. Le esperienze di fede di coloro che richiedono il matrimonio cristiano sono molto diverse. Alcuni partecipano attivamente alla vita della parrocchia; altri vi si avvicinano per la prima volta; alcuni hanno una vita di preghiera anche intensa; altri sono, invece, guidati da un più generico sentimento religioso; a volte sono persone lontane dalla fede o carenti di fede.

Di fronte a questa situazione, occorre trovare validi rimedi. Un primo rimedio lo indico nella formazione dei giovani, mediante un adeguato cammino di preparazione volto a riscoprire il matrimonio e la famiglia secondo il disegno di Dio. Si tratta di aiutare i futuri sposi a cogliere e gustare la grazia, la bellezza e la gioia del vero amore, salvato e redento da Gesù. La comunità cristiana alla quale i nubendi si rivolgono è chiamata ad annunciare cordialmente il Vangelo a queste persone, perché la loro esperienza di amore possa diventare un sacramento, un segno efficace della salvezza. In questa circostanza, la missione redentrice di Gesù raggiunge l'uomo e la donna nella concretezza della loro vita di amore. Questo momento diventa per tutta la comunità una straordinaria occasione di missione. Oggi più che mai, questa preparazione si presenta come una vera e propria occasione di evangelizzazione degli adulti e, spesso, dei cosiddetti lontani. Sono, infatti, numerosi i giovani per i quali l'approssimarsi delle nozze costituisce l'occasione per incontrare di nuovo la fede da molto tempo relegata ai margini della loro vita; essi, per altro, si trovano in un momento particolare, caratterizzato spesso anche dalla disponibilità a rivedere e a cambiare l'orientamento dell'esistenza. Può essere, quindi, un tempo favorevole per rinnovare il proprio incontro con la persona di Gesù Cristo, con il messaggio del Vangelo e con la dottrina della Chiesa.

Occorre, pertanto, che gli operatori e gli organismi preposti alla pastorale familiare siano animati da una forte preoccupazione di rendere sempre più efficaci gli itinerari di preparazione al sacramento del matrimonio, per la crescita non solo umana, ma soprattutto della fede dei fidanzati. Scopo fondamentale degli incontri è quello di aiutare i fidanzati a realizzare un inserimento progressivo nel mistero di Cristo, nella Chiesa e con la Chiesa. Esso comporta una progressiva maturazione nella fede, attraverso l'annuncio della Parola di Dio, l'adesione e la sequela generosa di Cristo. La finalità di questa preparazione consiste, cioè, nell'aiutare i fidanzati a conoscere e a vivere la realtà del matrimonio che intendono celebrare, perché lo possano fare non solo validamente e lecitamente, ma anche fruttuosamente, e perché siano disponibili a fare di questa celebrazione una tappa del loro cammino di fede. Per realizzare tutto questo, c'è bisogno di persone con specifica competenza e adeguatamente preparate a tale servizio, in una opportuna sinergia fra sacerdoti e coppie di sposi.

In questo spirito, mi sento di ribadire la necessità di un «nuovo catecumenato» in preparazione al matrimonio. Accogliendo gli auspici dei Padri dell'ultimo Sinodo Ordinario, è urgente attuare concretamente quanto già proposto in *Familiaris consortio* (n. 66), che cioè, come per il battesimo degli adulti il catecumenato è parte del processo sacramentale, così anche la preparazione al matrimonio diventi parte integrante di tutta la procedura sacramentale del matrimonio, come antidoto che impedisca il moltiplicarsi di celebrazioni matrimoniali nulle o inconsistenti.

Un secondo rimedio è quello di aiutare i novelli sposi a proseguire il cammino nella fede e nella Chiesa anche dopo la celebrazione del matrimonio. È necessario individuare, con coraggio e creatività, un progetto di formazione per i giovani sposi, con iniziative volte ad una crescente consapevolezza del sacramento ricevuto. Si tratta di incoraggiarli a considerare i vari aspetti della loro quotidiana vita coppia, che è segno e strumento dell'amore di Dio, incarnato nella storia degli uomini. Faccio due esempi. Anzitutto, l'amore del quale la nuova famiglia vive ha la sua radice e fonte ultima nel mistero della Trinità, per cui essa porta questo sigillo nonostante le fatiche e le poverità con cui deve misurarsi nella propria vita quotidiana. Un altro esempio: la storia d'amore della coppia cristiana è parte della storia sacra, perché abitata da Dio e perché Dio non viene mai meno all'impegno che ha assunto con gli sposi nel giorno delle nozze; Egli infatti è «un Dio fedele e non può rinnegare se stesso» (2 Tm 2,13).

La comunità cristiana è chiamata ad accogliere, accompagnare e aiutare le giovani coppie, offrendo occasioni e strumenti adeguati – a partire dalla partecipazione alla Messa domenicale – per curare la vita spirituale sia all'interno della vita familiare, sia nell'ambito della programmazione pastorale in parrocchia o nelle aggregazioni. Spesso i giovani sposi vengono lasciati a sé

stessi, magari per il semplice fatto che si fanno vedere meno in parrocchia; ciò avviene soprattutto con la nascita dei bambini. Ma è proprio in questi primi momenti della vita familiare che occorre garantire maggiore vicinanza e un forte sostegno spirituale, anche nell'opera educativa dei figli, nei confronti dei quali sono i primi testimoni e portatori del dono della fede. Nel cammino di crescita umana e spirituale dei giovani sposi è auspicabile che vi siano dei gruppi di riferimento nei quali poter compiere un cammino di formazione permanente: attraverso l'ascolto della Parola, il confronto sulle tematiche che interessano la vita delle famiglie, la preghiera, la condivisione fraterna.

Questi due rimedi che ho indicato sono finalizzati a favorire un idoneo contesto di fede nel quale celebrare e vivere il matrimonio. Un aspetto così determinante per la solidità e verità del sacramento nuziale, richiama i parroci ad essere sempre più consapevoli del delicato compito che è loro affidato nel gestire il percorso sacramentale matrimoniale dei futuri nubendi, rendendo intelligibile e reale in loro la sinergia tra *foedus* e *fides*. Si tratta di passare da una visione prettamente giuridica e formale della preparazione dei futuri sposi, a una fondazione sacramentale *ab initio*, cioè a partire dal cammino verso la pienezza del loro *foedus*-consenso elevato da Cristo a sacramento. Ciò richiederà il generoso apporto di cristiani adulti, uomini e donne, che si affianchino al sacerdote nella pastorale familiare per costruire «il capolavoro della società», cioè «la famiglia: l'uomo e la donna che si amano» (*Catechesi*, 29 aprile 2015) secondo «il luminoso piano di Dio» (*Parole al Concistoro Straordinario*, 20 febbraio 2014).

Lo Spirito Santo, che guida sempre e in tutto il Popolo santo di Dio, assista e sostenga quanti, sacerdoti e laici, si impegnano e si impegneranno in questo campo, affinché non perdano mai lo slancio e il coraggio di adoperarsi per la bellezza delle famiglie cristiane, nonostante le insidie rovinose della cultura dominante dell'effimero e del provvisorio.

Cari fratelli, come ho detto varie volte, occorre grande coraggio a sposarsi nel tempo in cui viviamo. E quanti hanno la forza e la gioia di compiere questo passo importante devono sentire accanto a loro l'affetto e la vicinanza concreta della Chiesa. Con questo auspicio vi rinnovo l'augurio di buon lavoro per il nuovo anno che il Signore ci dona. Vi assicuro la mia preghiera e conto anch'io sulla vostra, mentre di cuore di imparto la Benedizione Apostolica.

FRANCESCO

TUTELARE LA FORMAZIONE DEL VINCOLO FAMILIARE.
 APERTURA ALLA VERITÀ E FEDE DI FRONTE
 ALLA VALIDITÀ DEL MATRIMONIO

SOMMARIO: 1. Introduzione. – 2. Il contesto del Discorso. – 3. Fede e ragione di fronte al matrimonio. – 4. Fede e apertura alla verità. – 5. I diversi contesti della fede. – 6. Le proposte per rivitalizzare la pastorale familiare. – 7. Conclusioni.

1. INTRODUZIONE

DALL'INIZIO del suo pontificato il Santo Padre Francesco ha espresso come priorità pastorale la preoccupazione per la famiglia, cosciente del suo ruolo fondamentale nella Chiesa, invitando a riscoprirla come soggetto imprescindibile per la nuova evangelizzazione.¹ Questo impegno si è fatto palese nella convocazione di due assemblee sinodali su questo argomento e nella pubblicazione dell'Esortazione Apostolica *Amoris laetitia*. Anche la riforma del processo di nullità del matrimonio canonico mediante il *Motu proprio Mitis Iudex Dominus Iesus* va collocata in questo contesto. Infine, i suoi discorsi alla Rota contribuiscono a completare il quadro della sua "tabella di marcia" nel processo iniziato per rinnovare la pastorale sulla famiglia.

All'origine di questa preoccupazione del Santo Padre c'è la situazione di crisi che sta soffrendo l'istituzione matrimoniale e familiare. Oggi l'Occidente vive sotto una specie di tirannia dell'artificialità,² nella quale le leggi tentano di ridefinire la famiglia d'accordo con l'ideologia di moda, a prescindere dal suo fondamento antropologico, cioè, il naturale legame tra amore, sessualità, accoglienza della vita umana e impegno matrimoniale. "Avanza in molti paesi una decostruzione giuridica della famiglia che tende ad adottare forme basate quasi esclusivamente sul paradigma dell'autonomia della volontà".³ Così, la relativizzazione culturale del concetto di natura – soprattutto da parte dell'ideologia di *gender* – da un lato, ed il positivismo giuridico dall'altro, presentano alle donne e agli uomini di oggi una realtà paradossalmente irreali: una visione distorta che è in contraddizione con le aspirazioni più profonde dei loro cuori.⁴

I Sinodi sulla famiglia hanno constatato le difficoltà che molti hanno per comprendere e vivere la realtà familiare: l'individualismo esacerbato, la fra-

¹ Cfr. SEGRETERIA DEL SINODO DEI VESCOVI, III Assemblea Generale Straordinaria, *Relatio Synodi* del 18-10-2014, n. 2.

² Cfr. C. CAFFARRA, *Fede e cultura di fronte al matrimonio*, in H. FRANCESCHI (a cura di), *Matrimonio e famiglia. La questione antropologica*, EDUSC, Roma 2015, p. 26.

³ FRANCESCO, Esortazione apostolica *Amoris laetitia*, n. 53.

⁴ Cfr. C. CAFFARRA, *Fede e cultura di fronte al matrimonio*, cit., p. 27; *Relatio Synodi*, 18-10-2014, nn. 11 e 33.

gilità affettiva e la difficoltà di assumere gli impegni nel contesto della cultura del provvisorio, dove l'amore oblativo caratteristico della famiglia viene scambiato per una affettività cieca.⁵ Questo oscuramento antropologico, caratteristico della postmodernità, non solo si è installato nel piano della teoria, ma si è anche radicato nei costumi e negli stili di vita quotidiani di non pochi. Nel constatare il contesto sociale e culturale nel quale vivono oggi molte famiglie, il Santo Padre solleva questioni come quella della capacità dell'essere umano di comprendere i rapporti familiari e di stabilire un autentico patto coniugale, il rapporto tra dimensione naturale e soprannaturale del matrimonio ed il ruolo della fede nella costituzione del vincolo matrimoniale cristiano.

2. IL CONTESTO DEL DISCORSO

Non è un caso che per il terzo anno consecutivo il Papa dedichi il suo Discorso d'inizio dell'anno giudiziario alla Rota Romana a trattare della questione del rapporto tra fede e matrimonio. Nel Discorso del 2015 il Pontefice aveva esaminato il contesto culturale in cui si forma l'intenzione matrimoniale e le possibili conseguenze sulla validità del matrimonio dei fedeli.⁶ Il Santo Padre faceva allora riferimento ad una sorta di mondanità spirituale nella quale "la fede rimane priva del suo valore orientativo e normativo, lasciando campo aperto ai compromessi con il proprio egoismo e con le pressioni della mentalità corrente, diventata dominante attraverso i mass media".⁷ "«Il matrimonio tende ad essere visto come una mera forma di gratificazione affettiva che può costituirsi in qualsiasi modo e modificarsi secondo la sensibilità di ognuno» (Esort. ap. *Evangelii gaudium*, 66), spingendo i nubendi alla riserva mentale circa la stessa permanenza dell'unione, o la sua esclusività, che verrebbero meno qualora la persona amata non realizzasse più le proprie aspettative di benessere affettivo".⁸

Queste situazioni potrebbero essere ricondotte a quello che il Codice chiama errore determinante la volontà (cfr. can. 1099), qualora l'abbandono di una prospettiva di fede sfociasse in una falsa conoscenza del matrimonio. In effetti, l'allontanamento da Dio comporta una perdita del vigore e della chiarezza sul piano etico e anche sul piano della conoscenza della realtà stessa del matrimonio, la quale appare anche mediata dalla cultura in cui si vive.⁹ Il soggetto che si trova in questa situazione – chi non ha vissuto in un

⁵ FRANCESCO, Esortazione apostolica *Amoris laetitia*, n. 39.

⁶ Si veda a questo proposito M. GAS AIXENDRI, *Cultura, fede e conoscenza del disegno divino sul matrimonio*, «Ius Ecclesiae», 27 (2015), pp. 467-477.

⁷ FRANCESCO, *Allocuzione al Tribunale della Rota Romana*, 23-01-2015.

⁸ *Ibidem*.

⁹ Cfr. C. J. ERRÁZURIZ M., *La rilevanza canonica della sacramentalità del matrimonio e della sua dimensione familiare*, «Ius Ecclesiae», 7 (1995), p. 568.

contesto cristiano – non di rado potrebbe avere una concezione errata del matrimonio e concepirlo come un rapporto che si configura secondo i desideri delle parti – dissolubile, non esclusivo, non fecondo – il quale differisce sostanzialmente dal progetto divino sul matrimonio.

Nel Discorso alla Rota dell'anno 2016 il Papa affrontava la fondamentale questione del rapporto tra verità e famiglia, in quanto la Rota è allo stesso tempo Tribunale della famiglia e, inseparabilmente, Tribunale della verità del vincolo sacro. Il Santo Padre ricordava allora che la missione della Chiesa riguardo alla famiglia si riassume nel “proclamare il disegno di Dio Creatore e Redentore sulla sacralità e bellezza dell'istituto familiare”. Non fu casuale la scelta di questo argomento nel momento in cui si discuteva in Italia di una importante modifica nel Diritto di famiglia. In quel contesto il Papa ricordava il dovere della Chiesa d'indicare al mondo che “non può esserci confusione tra la famiglia voluta da Dio e ogni altro tipo di unione”.¹⁰ Il Pontefice sollevava anche la questione sulla percezione della verità che riguarda la famiglia da parte dei fedeli allontanatisi dalla Chiesa e sulla ipotetica rilevanza della mancanza di fede personale riguardo alla validità del loro consenso matrimoniale. “La Chiesa sa che, tra i cristiani, alcuni hanno una fede forte, formata dalla carità, rafforzata dalla buona catechesi e nutrita dalla preghiera e dalla vita sacramentale, mentre altri hanno una fede debole, trascurata, non formata, poco educata, o dimenticata”. Il Santo Padre si chiedeva se questo fatto potesse incidere in qualche misura sulla validità del loro matrimonio. In continuità con quanto affermava nel 2015 e con il magistero precedente, il Papa ribadiva che “la qualità della fede non è condizione essenziale del consenso matrimoniale, che, secondo la dottrina di sempre, può essere minato solo a livello naturale”.¹¹

“Le mancanze della formazione nella fede e anche l'errore circa l'unità, l'indissolubilità e la dignità sacramentale del matrimonio viciano il consenso matrimoniale soltanto se determinano la volontà (cfr. CIC, can. 1099). Proprio per questo gli errori che riguardano la sacramentalità del matrimonio devono essere valutati molto attentamente”.¹² In questa valutazione va tenuto conto che il consenso matrimoniale “può essere minato solo a livello naturale”. Su questo punto Francesco ripropone l'interpretazione che Giovanni Paolo II fece nel Discorso alla Rota del 2003 sui capi di nullità dell'errore e dell'esclusione che riguardano la sacramentalità: “per le due figure è decisivo tener presente che un atteggiamento dei nubendi che non tenga conto della dimensione soprannaturale nel matrimonio, può renderlo nullo solo se ne intacca la validità sul piano naturale nel quale è posto lo stesso se-

¹⁰ FRANCESCO, *Allocuzione al Tribunale della Rota Romana*, 22-1-2016.

¹¹ *Ibidem*.

¹² FRANCESCO, *Allocuzione al Tribunale della Rota Romana*, 22-1-2016.

gno sacramentale. La Chiesa cattolica ha sempre riconosciuto i matrimoni tra i non battezzati, che diventano sacramento cristiano mediante il Battesimo dei coniugi, e non ha dubbi sulla validità del matrimonio di un cattolico con una persona non battezzata se si celebra con la dovuta dispensa”.¹³

3. FEDE E RAGIONE DI FRONTE AL MATRIMONIO

Nel Discorso del 2017 il Santo Padre torna “sul tema del rapporto tra fede e matrimonio, in particolare sulle prospettive di fede insite nel contesto umano e culturale in cui si forma l’intenzione matrimoniale”.¹⁴ A questo proposito riprende l’insegnamento di San Giovanni Paolo II sul legame tra la conoscenza di fede e quella di ragione. “Quanto più si allontana dalla prospettiva di fede, tanto più l’uomo s’espone al rischio del fallimento e finisce per trovarsi nella condizione dello *stolto*. Per la Bibbia, in questa stoltezza è insita una minaccia per la vita. Lo stolto infatti si illude di conoscere molte cose, ma in realtà non è capace di fissare lo sguardo su quelle essenziali. Ciò gli impedisce di porre ordine nella sua mente [...] e di assumere un atteggiamento adeguato nei confronti di sé stesso e dell’ambiente circostante. Quando poi giunge ad affermare *Dio non esiste* [...], rivela con definitiva chiarezza quanto la sua conoscenza sia carente e quanto lontano egli sia dalla verità piena sulle cose, sulla loro origine e sul loro destino”.¹⁵

Affermare la continuità tra la conoscenza della fede e quella della ragione non significa negare l’autonomia della ragione naturale e la sua capacità di conoscere la verità sul matrimonio, che non è, primariamente, una realtà di fede, ma “esiste nell’economia della creazione”, poiché è “lo stesso patto coniugale istituito dal Creatore «al principio»”.¹⁶ San Giovanni Paolo II ricordava nell’Enciclica *Veritatis splendor*, che la ragione naturale ha la capacità di conoscere il disegno di Dio sulla creazione.¹⁷ Il matrimonio e la famiglia non sono realtà esclusive dei credenti, ma patrimonio di tutta l’umanità, secondo una felice espressione di Benedetto XVI.¹⁸

Certamente la rilevanza ecclesiale del matrimonio è legata alla sua realtà soprannaturale e sacramentale. Tuttavia, il valore giuridico del matrimonio

¹³ GIOVANNI PAOLO II, *Allocuzione al Tribunale della Rota Romana*, 30-1-2003, n. 8.

¹⁴ FRANCESCO, *Allocuzione al Tribunale della Rota Romana*, 21-1-2017.

¹⁵ GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Fides et ratio* nn. 16 e 17, citata testualmente nel Discorso.

¹⁶ GIOVANNI PAOLO II, Esortazione apostolica *Familiaris consortio*, n. 68.

¹⁷ GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Veritatis splendor*, n. 40. Il testo fonda le affermazioni nel noto testo del Concilio Vaticano II: Costituzione pastorale *Gaudium et Spes* n. 36: “le cose create e le stesse società hanno leggi e valori propri, che l’uomo gradatamente deve scoprire, usare e ordinare”.

¹⁸ BENEDETTO XVI, *La famiglia, patrimonio dell’umanità*. Discorso ai partecipanti all’Assemblea plenaria del Pontificio Consiglio per la famiglia, 13-5-2006.

nella Chiesa ha come presupposto la dimensione di diritto naturale che lo caratterizza sostanzialmente.¹⁹ L'espressione giuridica del matrimonio cristiano riposa sul fatto fondamentale che la famiglia fa parte del disegno di Dio sulla creatura umana. In questo modo gli elementi che costituiscono e strutturano il matrimonio quale rapporto di giustizia non rispondono a una legge *exterius data*, ma a una normatività *natura indita*. Così la dimensione giuridica del matrimonio nella Chiesa è intimamente unita al suo essere istituzione di diritto naturale.²⁰

Nell'odierno contesto sociale secolarizzato, anche dentro la Chiesa, occorre riscoprire la dimensione trascendente intrinseca al matrimonio e alla famiglia, superando la falsa dicotomia tendente a separare gli aspetti profani dai religiosi, come se esistessero due matrimoni.²¹ Si corre il rischio d'ideologizzare la nozione di matrimonio, rivendicando una concezione diversa da parte di un credente o di un non credente. Il matrimonio nella Chiesa è invece la stessa realtà naturale evidenziata dalla ragione, la quale è stata assunta ed elevata da Cristo a segno e mezzo di salvezza.²²

4. FEDE E APERTURA ALLA VERITÀ

Il forte soggettivismo ed il relativismo etico che contraddistinguono la cultura contemporanea potrebbero mettere in discussione in alcuni casi la capacità dell'uomo di percepire e costruire il matrimonio così come è stato voluto da Dio. Papa Francesco accenna all'ultimo intervento di Benedetto XVI alla Rota nel quale si riferiva a questo aspetto. Il Pontefice emerito affermava che “solo aprendosi alla verità di Dio, infatti, è possibile comprendere, e realizzare nella concretezza della vita anche coniugale e familiare, la verità dell'uomo quale suo figlio, rigenerato dal Battesimo”, aggiungendo che “il rifiuto della proposta divina, in effetti conduce ad uno squilibrio profondo in tutte le relazioni umane [...], inclusa quella matrimoniale”.²³

Occorre notare che Benedetto utilizza due termini diversi per riferirsi a due situazioni personali opposte: “apertura” e “rifiuto”. Da una parte afferma che l'*apertura alla verità* è necessaria per comprendere e realizzare il disegno divino sul creato. Come capire questo termine? Il senso sarebbe a nostro avviso appunto quello contrario alla “chiusura”. È aperto chi cioè

¹⁹ C. J. ERRÁZURIZ, *Il matrimonio e la famiglia quale bene giuridico ecclesiale. Introduzione al diritto matrimoniale canonico*, EDUSC, Roma 2016, p. 17.

²⁰ M. GAS AIXENDRI, *La dimensión jurídica del matrimonio canónico a la luz del magisterio reciente. Observaciones a propósito de la reforma del proceso de nulidad realizado por el Motu proprio Mitis Iudex*, «Ius Canonicum», 57 (2017), p. 108.

²¹ GIOVANNI PAOLO II, *Allocuzione al Tribunale della Rota Romana*, 1-2-2001, n. 3.

²² *Ibidem*, n. 4.

²³ BENEDETTO XVI, *Allocuzione al Tribunale della Rota Romana*, 26-01-2013, n. 2.

non realizza un atto volontario di chiusura al piano divino sul matrimonio. Non occorre un atto esplicito di adesione al disegno di Dio sul matrimonio, basta non realizzare un atto di rifiuto. E questo perché l'immagine di Dio si trova “nella dualità uomo-donna e nella loro comunione interpersonale. Perciò, *la trascendenza è insita nell'essere stesso del matrimonio, già dal principio*, perché lo è nella stessa distinzione naturale tra l'uomo e la donna nell'ordine della creazione”.²⁴

Questo è esattamente il senso delle affermazioni di *Familiaris consortio*: “la decisione cioè di impegnare nel loro irrevocabile consenso coniugale tutta la loro vita in un amore indissolubile ed in una fedeltà incondizionata, implica realmente, anche se non in modo pienamente consapevole, un atteggiamento di profonda obbedienza alla volontà di Dio, che non può darsi senza la sua grazia”. Infatti, “questi fidanzati, in forza del loro battesimo, sono realmente già inseriti nell'Alleanza sponsale di Cristo, con la Chiesa e che, per la loro retta intenzione, hanno accolto il progetto di Dio sul matrimonio”.²⁵

Nel Catechismo della Chiesa Cattolica si sottolinea il fatto che la Santissima Trinità dona al battezzato la grazia santificante che “lo rende capace di credere in Dio, di sperare in lui e di amarlo per mezzo delle virtù teologali” così che “tutto l'organismo della vita soprannaturale del cristiano ha la sua radice nel santo Battesimo”.²⁶ Papa Francesco ricordava nel Discorso alla Rota del 2016 che “l'*habitus fidei* è infuso nel momento del Battesimo e continua ad avere influsso misterioso nell'anima, anche quando la fede non è stata sviluppata e psicologicamente sembra essere assente”.²⁷ A quest'affermazione soggiace un fatto teologico importante: la sacramentalità del matrimonio ha la sua radice nel sacramento del Battesimo.²⁸ Attraverso il Battesimo la persona è capace di agire come un cristiano. E in riferimento al matrimonio si può affermare che il battezzato ha la capacità di sposarsi come un figlio di Dio, di modo che la sua unione veramente matrimoniale abbia il significato sacramentale. Il fedele è capace – anche per la fede informale ricevuta nel Battesimo – di porre il segno sacramentale.²⁹ L'Esortazione *Amoris laetitia* – riprendendo le Catechesi sull'amore umano di Giovanni Paolo II – ricorda

²⁴ GIOVANNI PAOLO II, *Allocuzione al Tribunale della Rota Romana*, 30-1-2003, n. 3.

²⁵ GIOVANNI PAOLO II, Esortazione apostolica *Familiaris consortio*, n. 68.

²⁶ *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 1266.

²⁷ FRANCESCO, *Allocuzione al Tribunale della Rota Romana*, 22-1-2016.

²⁸ T. RINCÓN-PÉREZ, *Fe para la celebración del matrimonio*, in J. OTADUY, A. VIANA, J. SEDANO (COORD.), *Diccionario General de Derecho Canónico*, vol. III, Cizur Menor 2012, p. 942.

²⁹ La fede, in quanto virtù o abito infuso è radicata nell'anima del cristiano per il Battesimo. Per garantire la valida celebrazione del matrimonio sacramentale basterebbe quella fede che è infusa e che non va mai cancellata. M. GAS AIXENDRI, *È possibile un matrimonio valido senza fede?*, in H. FRANCESCHI, M. A. ORTIZ (a cura di), *Ius et matrimonium. Temi di diritto matrimoniale e processuale canonico*, EDUSC, Roma 2015, p. 147.

infatti che “nei battezzati, le parole e i gesti si trasformano in un linguaggio che manifesta la fede”.³⁰ Nello stesso testo si ribadisce che gli sposi sono i ministri del sacramento la cui centralità è nel consenso dell’uomo e della donna, che è ciò che di per sé stabilisce il vincolo sacramentale.³¹ Così, “non è raro che i nubendi, spinti al vero matrimonio dall’*instinctus naturae*, nel momento della celebrazione abbiano una coscienza limitata della pienezza del progetto di Dio, e solamente dopo, nella vita di famiglia, scoprono tutto ciò che Dio Creatore e Redentore ha stabilito per loro”.³² L’atteggiamento di apertura – intesa come non chiusura – al dono di Dio, al suo disegno sulla persona e sulla famiglia costituisce la “retta intenzione” necessaria per la validità del matrimonio, che è sostenuta dalla fede battesimale.

D’altra parte, Papa Benedetto affermava che “il rifiuto della proposta divina [...] conduce ad uno squilibrio profondo in tutte le relazioni umane [...] inclusa quella matrimoniale”.³³ L’uomo e la donna possono anche non accogliere il progetto divino sul matrimonio, facendo venir meno la rettitudine dell’intenzione. Ma perché questo accada, occorre un atteggiamento attivo nei nubendi, di *positivo rifiuto* di ciò che la Chiesa celebra nel matrimonio, rigettando di fatto lo stesso matrimonio.³⁴ Si giungerebbe così ad un rifiuto esplicito e formale di ciò che la Chiesa intende compiere quando si celebra il matrimonio dei battezzati. Così, la *chiusura* a Dio o il *rifiuto* del suo disegno sull’unione tra un uomo e una donna e del suo valore nell’ordine della grazia potrebbero giungere a compromettere la validità stessa del patto qualora si traducesse in un *rifiuto* dello stesso matrimonio ovvero dei suoi elementi o proprietà essenziali.³⁵

5. I DIVERSI CONTESTI DELLA FEDE

Ogni unione matrimoniale per il fatto di essere autentica donazione tra un uomo e una donna, esclusiva, fedele e feconda, è di per sé aperta alla comunione con l’altro e alla trascendenza.³⁶ Lo stesso Papa Francesco nel suo

³⁰ FRANCESCO, Esortazione apostolica *Amoris laetitia*, n. 213. Infatti, il corpo “si trasforma nel linguaggio dei ministri del sacramento, coscienti che nel patto coniugale si manifesta e si realizza il mistero”: GIOVANNI PAOLO II, *Catechesi* 27-6-1984, n. 4.

³¹ FRANCESCO, Esortazione apostolica *Amoris laetitia*, n. 75.

³² FRANCESCO, *Allocuzione al Tribunale della Rota Romana*, 22-1-2016.

³³ BENEDETTO XVI, *Allocuzione al Tribunale della Rota Romana*, 26-01-2013, n. 2. Il corsivo è nostro.

³⁴ Cfr. GIOVANNI PAOLO II, Esortazione apostolica *Familiaris consortio*, n. 68: “quando, al contrario, nonostante ogni tentativo fatto, i nubendi mostrano di *rifiutare in modo esplicito e formale ciò che la Chiesa intende compiere quando si celebra il matrimonio dei battezzati*, il pastore d’anime non può ammetterli alla celebrazione”. Il corsivo è nostro.

³⁵ Cfr. BENEDETTO XVI, *Allocuzione al Tribunale della Rota Romana*, 26-01-2013, n. 2.

³⁶ Cfr. M. GAS AIXENDRI, *Cultura, fede e conoscenza del matrimonio*, cit., p. 472.

Discorso del 2016 faceva esplicito riferimento alla conoscenza per connaturalità del matrimonio. Potrebbe succedere che “i nubendi, spinti al vero matrimonio dall’*instinctus naturae*, nel momento della celebrazione abbiano una coscienza limitata della pienezza del progetto di Dio, e solamente dopo, nella vita di famiglia, scoprono tutto ciò che Dio Creatore e Redentore ha stabilito per loro”. In questo caso, abbiamo una conoscenza vera, anche se limitata, la quale rende possibile un consenso naturalmente sufficiente a creare il vincolo coniugale.

Occorre leggere in questa prospettiva le parole del Papa nel Discorso che commentiamo: “una mentalità che coinvolge, spesso in modo vasto e capillare, gli atteggiamenti e i comportamenti degli stessi cristiani [...], la cui fede viene svigorita e perde la propria originalità di criterio interpretativo e operativo per l’esistenza personale, familiare e sociale. Tale contesto, carente di valori religiosi e di fede, non può che condizionare anche il consenso matrimoniale”.³⁷ La validità o meno di ogni matrimonio dovrà così essere valutata caso per caso, senza che si possano fare generalizzazioni o “equazioni matematiche” applicabili a tutte le situazioni soggettive di mancanza di fede, senza “alcun facile automatismo tra carenza di fede e invalidità dell’unione matrimoniale”.³⁸

Dall’affermazione che la mancanza di fede possa condurre a un’errata concezione dell’unione coniugale non si può dedurre tuttavia che l’atto esplicito di fede personale sia necessario per esprimere un valido consenso matrimoniale. Non si può infatti affermare che solo i credenti possono sposarsi validamente e che un’unione coniugale esclusiva, fedele e feconda non sia possibile anche tra i non credenti.³⁹ Sarebbe sbagliato supporre che solo chi ha una fede viva possa comprendere il progetto divino sul matrimonio, proprio perché questo disegno si trova nell’essere uomo e nell’essere donna come *inclinatio naturalis*. La fede soprannaturale non apporta al cristiano una nuova conoscenza necessaria per prestare un consenso naturalmente valido.⁴⁰

D’altra parte, come far dipendere la validità del matrimonio, bene pubblico di primordiale importanza sociale, da un fatto che non viene dalla libera decisione umana? L’atto di fede personale infatti non è qualcosa che dipende interamente dal soggetto che lo pone, ma ha bisogno dell’aiuto divino. Il Catechismo della Chiesa insegna che “credere è un atto dell’intelletto che, sotto la spinta della volontà mossa da Dio per mezzo della grazia, dà il proprio consenso alla verità divina”.⁴¹

³⁷ FRANCESCO, *Allocuzione al Tribunale della Rota Romana*, 21-1-2017.

³⁸ BENEDETTO XVI, *Allocuzione al Tribunale della Rota Romana*, 26-01-2013, n. 4.

³⁹ Cfr. BENEDETTO XVI, *Allocuzione al Tribunale della Rota Romana*, 26-01-2013, n. 2.

⁴⁰ FRANCESCO, *Allocuzione al Tribunale della Rota Romana*, 22-1-2016.

⁴¹ *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 155.

Bisogna anche tener conto – come sottolinea il Papa in questo Discorso – del fatto che le situazioni soggettive di mancanza di fede operativa sono molto eterogenee e non vanno interpretate univocamente né hanno le stesse conseguenze: “le esperienze di fede di coloro che richiedono il matrimonio cristiano sono molto diverse. Alcuni partecipano attivamente alla vita della parrocchia; altri vi si avvicinano per la prima volta; alcuni hanno una vita di preghiera anche intensa; altri sono, invece, guidati da un più generico sentimento religioso; a volte sono persone lontane dalla fede o carenti di fede”.⁴² Viene quasi spontaneo fare il collegamento tra queste parole di Francesco e quelle di *Familiaris consortio*, dove Giovanni Paolo II concludeva che non era possibile la determinazione di un grado minimo di fede personale per ammettere i nubendi alla celebrazione del matrimonio: “la fede, infatti, di chi domanda alla Chiesa di sposarsi può esistere in gradi diversi ed è dovere primario dei pastori di farla riscoprire, di nutrirla e di renderla matura. [...] Voler stabilire ulteriori criteri di ammissione alla celebrazione ecclesiale del matrimonio, che dovrebbero riguardare il grado di fede dei nubendi, comporta oltre tutto gravi rischi. Quello, anzitutto, di pronunciare giudizi infondati e discriminatori; il rischio, poi, di sollevare dubbi sulla validità di matrimoni già celebrati, con grave danno per le comunità cristiane, e di nuove ingiustificate inquietudini per la coscienza degli sposi; si cadrebbe nel pericolo di contestare o di mettere in dubbio la sacramentalità di molti matrimoni di fratelli separati dalla piena comunione con la Chiesa cattolica, contraddicendo così la tradizione ecclesiale”.⁴³ Inoltre, come segnala Ortiz, un accento troppo soggettivista della fede lascerebbe in ombra la sua incidenza in positivo, in quanto la fede sostiene le scelte veramente matrimoniali e il matrimonio e la famiglia come via di evangelizzazione.⁴⁴ Torneremo su questo aspetto più avanti.

Sarebbe a nostro avviso in aperto contrasto con lo *ius connubii* qualsiasi interpretazione che intendesse concedere operatività giuridica alla fede soggettiva dei nubendi oltre l'esigenza della retta intenzione di sposarsi. Richiedere per la validità del vincolo dei fedeli requisiti o attuazioni non esigibili ai non battezzati, equivarrebbe a stabilire una ingiustificata limitazione al diritto fondamentale a sposarsi,⁴⁵ collocando il fedele in una posizione di svantaggio rispetto a chi fedele non è, il che contraddirebbe apertamente

⁴² FRANCESCO, *Allocuzione al Tribunale della Rota Romana*, 21-1-2017.

⁴³ GIOVANNI PAOLO II, *Esortazione apostolica Familiaris consortio*, n. 68.

⁴⁴ Cfr. M. A. ORTIZ, *Fede e consenso matrimoniale* in H. FRANCESCHI (a cura di), *Matrimonio e famiglia. La questione antropologica*, cit., p. 122.

⁴⁵ La dottrina è unanime nello stabilire tre note essenziali agli impedimenti, quali limitazioni allo *ius connubii*: il loro carattere eccezionale; l'essere stabiliti in modo espresso; l'essere interpretati in senso stretto. Cfr. Z. GROCHOLEWSKI, *L'esclusione della dignità sacramentale del matrimonio come capo autonomo di nullità matrimoniale*, «Monitor Ecclesiasticus», 121 (1996), p. 329.

la logica dell'elevazione soprannaturale.⁴⁶ Questo è il motivo per il quale la commissione codificatrice rifiutò la proposta di introdurre quale impedimento il “notorio abbandono della fede cattolica”: in effetti, chi abbandona la fede, perfino aperta e pubblicamente, non perde il diritto al connubio, il quale per lui non può che essere sacramentale se sposa un altro battezzato.⁴⁷ Tale esigenza è una manifestazione del rispetto dell'ordinamento canonico verso i diritti fondamentali della persona.⁴⁸

Francesco ricorda infine la necessità di approfondire il rapporto fra amore e verità, citando un celebre passo dell'enciclica *Lumen fidei*: “l'amore ha bisogno di verità. Solo in quanto è fondato sulla verità l'amore può perdurare nel tempo, superare l'istante effimero e rimanere saldo per sostenere un cammino comune. Se l'amore non ha rapporto con la verità, è soggetto al mutare dei sentimenti e non supera la prova del tempo. L'amore vero invece unifica tutti gli elementi della nostra persona e diventa una luce nuova verso una vita grande e piena. Senza verità l'amore non può offrire un vincolo solido, non riesce a portare l' “io” al di là del suo isolamento, né a liberarlo dall'istante fugace per edificare la vita e portare frutto”.⁴⁹ Con questo si chiude il cerchio: la fede va intesa come apertura alla verità – cioè il disegno divino sulla persona e sul rapporto tra l'uomo e la donna – nella quale si fonda il vero amore, quello capace di generare l'autentico vincolo matrimoniale e familiare.

6. LE PROPOSTE PER REVITALIZZARE LA PASTORALE FAMILIARE

Nella seconda parte del Discorso, dopo aver constatato le sfide che l'attuale cultura pone alla formazione di autentiche famiglie cristiane, il Papa propone due rimedi specifici che senz'altro dovranno guidare l'azione pastorale della Chiesa nei prossimi decenni: la preparazione dei giovani al matrimonio e un accompagnamento efficace alle famiglie.

Già nell'Esortazione apostolica *Amoris laetitia* il Papa – alla stregua di *Evangeli gaudium* – chiede una sorta di conversione nell'azione pastorale della Chiesa per quanto riguarda la famiglia.⁵⁰ Il Pontefice propone in questo im-

⁴⁶ Cfr. M. GAS AIXENDRI, *Ammissione al matrimonio sacramentale e fede dei nubenti*, in M. A. ORTIZ (a cura di), *Ammissione alle nozze e prevenzione della nullità del matrimonio*, Giuffrè, Milano 2005, p. 277.

⁴⁷ Cfr. «Communicationes», 9 (1977), 144; T. RINCÓN-PÉREZ, *Criterios de validez, de licitud y de eficacia sacramental*, in *El matrimonio cristiano. Sacramento de la creación y de la redención*, Pamplona 1997, p. 423.

⁴⁸ Cfr. P. MONETA, *I soggetti tenuti ad osservare la forma canonica*, in J. CARRERAS (a cura di), *La giurisdizione della Chiesa sul matrimonio e sulla famiglia*, Giuffrè, Milano 1998, p. 173.

⁴⁹ FRANCESCO, Lettera enciclica *Lumen fidei*, n. 27.

⁵⁰ Sulla questione si veda A.S. SÁNCHEZ-GIL, *La pastorale dei fedeli in situazioni di manifesta indisposizione morale. La necessità di un nuovo paradigma canonico-pastorale dopo l'«Evangeli gaudium»*, «Ius Ecclesiae», 26 (2014), pp. 555-578.

portante documento una *pastorale del vincolo*. Cosa significa questa espressione? Ce lo dice lo stesso Pontefice: occorre apportare “elementi che aiutino sia a maturare l’amore sia a superare i momenti duri”.⁵¹

6. 1. *La preparazione al matrimonio*

Alla stregua di questa idea, il Discorso del 2016 richiamava a un’urgenza pastorale che “coinvolge tutte le strutture della Chiesa, spinge a convergere verso un comune intento ordinato alla preparazione adeguata al matrimonio, in una sorta di nuovo catecumenato”.⁵² Anche nel Discorso di quest’anno ribadisce questa necessità nell’impostare la pastorale di preparazione al matrimonio: “come per il battesimo degli adulti il catecumenato è parte del processo sacramentale, così anche la preparazione al matrimonio diventi parte integrante di tutta la procedura sacramentale del matrimonio, come antidoto che impedisca il moltiplicarsi di celebrazioni matrimoniali nulle o inconsistenti”.⁵³ Questo cammino di preparazione ha un senso del tutto positivo, ed è “volto a riscoprire il matrimonio e la famiglia secondo il disegno di Dio. Si tratta di aiutare i futuri sposi a cogliere e gustare la grazia, la bellezza e la gioia del vero amore, salvato e redento da Gesù”.⁵⁴

“La comunità cristiana alla quale i nubendi si rivolgono è chiamata ad annunciare cordialmente il Vangelo a queste persone [...]. Questo momento diventa per tutta la comunità una straordinaria occasione di missione. Oggi più che mai, questa preparazione si presenta come una vera e propria occasione di evangelizzazione degli adulti e, spesso, dei cosiddetti lontani”.⁵⁵ In effetti, come ricordavamo prima, occorre ricordare che la fede sostiene le scelte veramente matrimoniali e il matrimonio e la famiglia sono una autentica via di evangelizzazione.⁵⁶ “Sono, infatti, numerosi i giovani per i quali l’approssimarsi delle nozze costituisce l’occasione per incontrare di nuovo la fede da molto tempo relegata ai margini della loro vita; essi, per altro, si trovano in un momento particolare, caratterizzato spesso anche dalla disponibilità a rivedere e a cambiare l’orientamento dell’esistenza”.⁵⁷ In *Amoris laetitia* infatti, il Papa propone un itinerario per aiutare le persone a vivere secondo la vita di Gesù, meta di ogni azione evangelizzatrice. In questo senso l’esortazione contiene una importante novità nel capitolo

⁵¹ FRANCESCO, Esortazione apostolica *Amoris laetitia*, n. 211.

⁵² FRANCESCO, *Allocuzione al Tribunale della Rota Romana*, 22-1-2016. L’idea del nuovo catecumenato collegato al matrimonio implica il comprendere il matrimonio e la famiglia come vocazione e missione specifica dei fedeli laici.

⁵³ FRANCESCO, *Allocuzione al Tribunale della Rota Romana*, 21-1-2017.

⁵⁴ *Ibidem*.

⁵⁵ *Ibidem*.

⁵⁶ M. A. ORTIZ, *Fede e consenso matrimoniale* in H. FRANCESCHI (a cura di), *Matrimonio e famiglia. La questione antropologica*, cit., p. 122.

⁵⁷ FRANCESCO, *Allocuzione al Tribunale della Rota Romana*, 21-1-2017.

quarto, dove si parla della via dell'amore e della carità che viene applicata alla famiglia.

Le strutture ecclesiali hanno un ruolo importante in questo compito di preparazione, ma ancora più rilevante è quello degli stessi fedeli laici nelle proprie famiglie, luogo naturale della preparazione al matrimonio.⁵⁸ La famiglia è il solo ambito in cui si ama ciascuno in un modo incondizionato ed è il contesto adatto per imparare la dinamica del dono di sé, così sconosciuta all'uomo e alla donna di oggi. Nella famiglia s'impara ad amare attraverso il tessuto dato e ricevuto nei diversi "amori familiari": tra genitori, tra genitori e figli, tra figli e genitori, tra fratelli, ecc. È urgente che i genitori abbiano presente lo straordinario potere educativo della vita quotidiana nei focolari, tante volte sprecata o sottovalutata di fronte ad altri aspetti della vita (rapporti personali, professionali, sport, ecc.).⁵⁹ Nella vita familiare, attraverso i compiti quotidiani dove s'impara come per osmosi cosa significa, nella pratica, amare. Questa prima formazione affettiva in seno alla famiglia costituisce la base della preparazione remota al matrimonio.⁶⁰ Infine, il Papa ricorda che la finalità di questa preparazione è "aiutare i fidanzati a conoscere e a vivere la realtà del matrimonio che intendono celebrare, perché lo possano fare non solo validamente e lecitamente, ma anche fruttuosamente, e perché siano disponibili a fare di questa celebrazione una tappa del loro cammino di fede".⁶¹

6. 2. *Accompagnamento familiare*

Il secondo rimedio per rinnovare la pastorale familiare proposto dal Santo Padre in questo Discorso è il cosiddetto accompagnamento alle famiglie. Infatti, come lui stesso faceva notare in *Amoris laetitia*, più importante di una pastorale dei fallimenti è lo sforzo pastorale per consolidare i matrimoni e così prevenire le rotture.⁶² Il Discorso propone di "individuare, con coraggio e creatività, un progetto di formazione per i giovani sposi, con iniziative volte ad una crescente consapevolezza del sacramento ricevuto. Si tratta di incoraggiarli a considerare i vari aspetti della loro quotidiana vita coppia, che è segno e strumento dell'amore di Dio, incarnato nella storia degli uomini".⁶³

L'accompagnamento è necessario per tutti e in tutti i momenti del ciclo vitale familiare: e non solo qualcosa per particolari momenti di diffi-

⁵⁸ Cfr. *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 1632.

⁵⁹ Cfr. M. GAS AIXENDRI, P. LACORTE TIERZ, *La famiglia quale realtà originaria. Mostrare, educare, accompagnare*, in H. FRANCESCHI (a cura di), *Matrimonio e famiglia. La questione antropologica*, cit., p. 294.

⁶⁰ Cfr. GIOVANNI PAOLO II, *Esortazione Apostolica Familiaris Consortio*, n. 66.

⁶¹ FRANCESCO, *Allocuzione al Tribunale della Rota Romana*, 21-1-2017.

⁶² Cfr. FRANCESCO, *Esortazione apostolica Amoris laetitia*, n. 307.

⁶³ FRANCESCO, *Allocuzione al Tribunale della Rota Romana*, 21-1-2017.

coltà. Nelle circostanze ordinarie questo compito di accompagnare avrà una finalità solo preventiva di situazioni di crisi. Accompagnare è particolarmente importante nei primi anni della vita familiare, e deve aiutare a identificare, comprendere e dare senso alle difficoltà della convivenza. È volta all'acquisizione di buone disposizioni e all'utilizzo di strumenti di comunicazione e di negoziazione che aiutino gli sposi ad armonizzare la loro convivenza.⁶⁴

Si devono accompagnare in modo speciale le famiglie in difficoltà. Questo richiede partire dalla base che le crisi non sono necessariamente patologie o insuccessi irreparabili. Le crisi sono sempre una minaccia e un problema, ma sono anche una sfida ed un'opportunità per migliorare, occasione di rinnovamento e di riscoperta di nuovi profili nelle persone e nei legami. Ogni critica, ogni chiedersi ciò che la famiglia è, acquista un valore particolare: non manifesta né crisi né, ancora meno la fine, piuttosto sottolinea una transizione e qualsiasi transizione deve essere guidata con il fine di cambiare ciò che va modificato e lasciare fermo ciò che deve rimanere.⁶⁵ L'amore coniugale richiede un processo di apprendimento, di purificazione e di maturazione: ogni crisi può essere un'opportunità per incrementare e migliorare la qualità di questo amore.⁶⁶

Infine, come indica il Santo Padre, il compito di accompagnamento familiare richiede una formazione specifica.⁶⁷ Occorre tener presente quale è la dinamica specifica dei rapporti di famiglia, le loro peculiarità e differenze rispetto agli altri legami. Si deve partire dalla famiglia quale "comunità di vita e di amore" per far sì che gli strumenti e le risorse adoperate conducano all'unione e non solo alla non aggressione.⁶⁸ Occorre adeguare gli strumenti e le tecniche per risolvere i conflitti e le crisi, alla natura specifica dell'ambito familiare. Negli ultimi decenni si sono sviluppati in diversi ambienti professionali (educativo, commerciale, terzo settore, ecc.) diversi strumenti per la mediazione in situazioni di conflitto (negoziiazione, coaching, gestione emozionale, ecc.). Alcuni hanno tentato di applicare questi strumenti e tecniche all'ambito familiare. Molti paesi hanno introdotto leggi sulla mediazione e hanno creato la figura professionale del mediatore familiare, applicando queste metodologie per diminuire la conflittualità nel processo di rottura della famiglia. Ma non si è fatto alcuno sforzo per utilizzarle nella ricomposizione dell'unità familiare e per ottenere la piena riconciliazione. I conflitti familiari hanno una natura specifica e diversa dai rapporti di lavoro e da altri

⁶⁴ Cfr. M. GAS AIXENDRI, P. LACORTE TIERZ, *La famiglia quale realtà originaria*, cit., p. 299.

⁶⁵ F. D'AGOSTINO, *Una filosofia della famiglia*, Giuffrè, Milano 2003, p. 15.

⁶⁶ Cfr. BENEDETTO XVI, Lettera Enciclica *Deus caritas est*, n. 5.

⁶⁷ Cfr. FRANCESCO, *Allocuzione al Tribunale della Rota Romana*, 21-1-2017: "Per realizzare tutto questo, c'è bisogno di persone con specifica competenza e adeguatamente preparate a tale servizio".

⁶⁸ Cfr. M. GAS AIXENDRI, P. LACORTE TIERZ, *La famiglia quale realtà originaria*, cit., p. 300.

tipi di rapporti umani. Risolvere queste situazioni richiede di adattare le risorse e gli strumenti alla natura dei vincoli familiari.⁶⁹

Osserviamo che in molti paesi non esiste un profilo professionale specificamente preparato per collaborare nel ripristino dei legami familiari in situazioni di semplice difficoltà e di crisi non patologica. In molti paesi troviamo due profili professionali che vengono chiamati in causa nei casi di conflitti di famiglia: gli psichiatri (o psicoterapeuti) ed i mediatori. Il terapeuta, com'è noto, interviene per trattare le patologie. Il mediatore da parte sua dovrebbe aiutare affinché le rotture siano indolori. Paradossalmente nella preparazione di questi professionisti non si considera il ripristino dell'unità familiare come la migliore delle soluzioni e nella pratica si occupano solo di prestare aiuto nel processo di rottura. D'altra parte, coloro che collaborano a diverso titolo nei diversi campi (parrocchie, associazioni, ecc.), con notevole sforzo, lo fanno spesso senza una specifica preparazione, a tempo parziale, e a titolo volontario e gratuito. Trasformare la situazione in cui vive la famiglia oggi richiede un lavoro organico e profondo affinché l'accompagnamento abbia un vero impatto a livello sociale (non dobbiamo rivolgerci solo ai cattolici ma a tutte le famiglie). Perciò questo compito non può essere lasciato alla buona volontà di alcuni, ma richiede un lavoro realizzato con continuità e anche con professionalità, almeno da alcuni.⁷⁰

7. CONCLUSIONI

L'invito di Papa Francesco ad una conversione pastorale delle strutture ecclesiali si dovrebbe tradurre in una più attenta valutazione della situazione delle singole persone, aiutandole ad accettare il disegno divino sulla famiglia insito nei loro cuori. È oggi più che mai importante esaminare quale sia la volontà reale di coloro che chiedono di sposarsi in Chiesa.

La cosiddetta "crisi della conoscenza illuminata dalla fede"⁷¹ non significa che un atto di fede esplicito sia richiesto per porre in atto una autentica volontà matrimoniale. Significa piuttosto che una determinata situazione d'incredenza e allontanamento dalle verità della fede potrebbe condurre più facilmente che in passato a configurare un oggetto matrimoniale falso, cioè sprovvisto di alcuni dei suoi elementi o proprietà essenziali. Nel contesto

⁶⁹ *Ibidem.*

⁷⁰ Vanno certamente valutate molto positivamente tante iniziative portate avanti da associazioni, movimenti, parrocchie, ecc. E anche il lavoro delle singole persone che si occupano in modo impegnativo e generoso per aiutare tante famiglie in difficoltà. L'esperienza mostra purtroppo che questo lavoro è spesso insufficiente. L'aiuto alle famiglie richiede molto tempo e poter contare su persone preparate e dedicate esclusivamente a questo compito. Inoltre si dovrà contare indubbiamente su tanti altri (principalmente altre famiglie) che, adeguatamente guidati, possano collaborare efficacemente in questo appassionante compito.

⁷¹ FRANCESCO, *Allocuzione al Tribunale della Rota Romana*, 23-01-2015.

culturale nel quale oggi viviamo – almeno in Occidente – forse è più rilevante l'errore che può invalidare il consenso, come suggerisce Papa Francesco negli ultimi interventi alla Rota. Non è impossibile volere un vero matrimonio, ma potrebbe essere più facile cadere in una specie di errore pratico, poiché le ideologie si sono trasformate in stili di vita, i quali non hanno un influsso solo nell'ambito del pensiero e delle idee, ma anche creano modelli di condotta che influiscono nella presa di decisioni.

La constatazione di questa realtà non dovrebbe comunque farci cadere nel disfattismo o in una sorta di pessimismo antropologico. “I grandi valori del matrimonio e della famiglia cristiana corrispondono alla ricerca che attraversa l'esistenza umana”.⁷² Siamo pienamente con Caffarra d'accordo quando afferma che la ricostruzione della visione cristiana del matrimonio nella cultura dell'Occidente è da pensarsi come un processo lungo e difficile. “La prima necessità è la riscoperta delle evidenze originarie riguardanti il matrimonio e la famiglia. Togliere dagli occhi del cuore la cataratta delle ideologie, le quali ci impediscono di vedere la realtà. È la pedagogia [socratico-agostiniana] del maestro interiore, non semplicemente del consenso. Cioè: recuperare quel «conosci te stesso» che ha accompagnato il cammino spirituale dell'Occidente”.⁷³ Le evidenze originali sono scritte nella natura della persona umana, poiché la verità del matrimonio non è una *lex exterius data*, ma una *veritas indita*.⁷⁴

“Si tratta di passare da una visione prettamente giuridica e formale della preparazione dei futuri sposi, a una fondazione sacramentale *ab initio*, cioè a partire dal cammino verso la pienezza del loro *foedus* – consenso elevato da Cristo a sacramento”.⁷⁵ Infatti, con parole di Giovanni Paolo II, “appare in tutta la sua urgenza, la necessità di un'evangelizzazione e catechesi pre e post-matrimoniale, messe in atto da tutta la comunità cristiana, perché ogni uomo ed ogni donna che si sposano, celebrino il sacramento del matrimonio non solo validamente ma anche fruttuosamente”.⁷⁶ L'eventuale disconoscimento o la mancata corrispondenza a tale dignità da parte dei nubendi rende temporaneamente inoperante il dono, e la fruttuosità rimane solo come potenzialità da attualizzare. Potenzialità tutta da rivalutare, che al contempo conferma la logica divina della salvezza, la quale non viene imposta come condizione né come imposizione, ma come dono al quale la persona umana corrisponde liberamente.

MONTSERRAT GAS-AIXENDRI

⁷² FRANCESCO, Esortazione apostolica *Amoris laetitia*, n. 57, riportando parole della *Relatio Synodi* 18-10-2014, n. 11.

⁷³ C. CAFFARRA, *Fede e cultura di fronte al matrimonio*, cit., p. 27.

⁷⁴ Cfr. *ibidem*.

⁷⁵ FRANCESCO, *Allocuzione al Tribunale della Rota Romana*, 21-1-2017.

⁷⁶ GIOVANNI PAOLO II, Esortazione Apostolica *Familiaris consortio*, n. 68.

STATUTO DELL'UFFICIO DEL LAVORO DELLA SEDE APOSTOLICA*

Nota introduttiva

IL presente testo dello «Statuto dell'Ufficio del Lavoro della Sede Apostolica», approvato, in data 7 luglio 2009, dal Papa Benedetto XVI ed entrato in vigore il 1° gennaio 2010, riporta tutte le modifiche disposte da Papa Francesco negli anni successivi alla sua promulgazione e precisamente:

- *Rescripta ex Audientia Ss.mi Prot. N. 37.314/G.N. del 4 agosto 2015 e Prot. N. 37.380/G.N. del 24 novembre 2015*, relativi alla composizione del Consiglio dell'ULSA (Art. 6) a seguito del M.P. *Fidelis dispensator et prudens* del 24 febbraio 2014 e del M.P. L'attuale contesto comunicativo del 27 giugno 2015.

- *Rescriptum ex Audientia Ss.mi Prot. N. 302.265/A del 14 giugno 2016* (Artt. 9; 11-16 e 21) che introduce il tentativo obbligatorio di conciliazione per tutti, innanzi al Direttore, a cui può seguire, in caso di mancato accordo, l'opzione del ricorso al Collegio o al Tribunale entro il termine uniforme di decadenza di sessanta giorni; ne è stata stabilita l'immediata entrata in vigore.

- *Rescriptum ex Audientia Ss.mi Prot. N. 320.205/A del 28 novembre 2016*, relativi alla composizione del Consiglio dell'ULSA (Art. 6) a seguito del M.P. *I beni temporali* del 4 luglio 2016.

Venti anni orsono, il 1° gennaio 1989, il mio venerato predecessore Giovanni Paolo II, con Motu Proprio «Nel primo anniversario», istituiva l'Ufficio del Lavoro della Sede Apostolica, con il compito di contribuire a «far sì che nella particolare comunità di lavoro, operante alle dipendenze del Papa, sia fattivamente onorata la dignità di ciascun collaboratore; siano riconosciuti, tutelati, armonizzati e promossi i diritti economici e sociali di ogni membro; siano sempre più fedelmente adempiuti i rispettivi doveri; sia stimolato un vivo senso di responsabilità; sia reso sempre migliore il servizio».

Ponendo l'accento soprattutto sulla missione ecclesiale e pastorale di coloro che prestano servizio nella Santa Sede, in quanto è partecipazione alla missione universale del Romano Pontefice, si affidavano al nascente Ufficio la realizzazione e il consolidamento di una vera e propria comunità di lavoro,

* Vedi alla fine del documento il commento di ALESSIO SARAIS, *Alcune recenti modifiche allo statuto dell'ufficio del lavoro della Sede Apostolica*.

come puntualmente descritta nella Lettera del Sommo Pontefice Giovanni Paolo II circa il significato del lavoro prestato alla Sede Apostolica, del 20 novembre 1982, e venivano fissate la sua competenza, le funzioni e gli scopi.

Tali peculiari prerogative erano riaffermate nel 1994 nel Motu Proprio «La sollecitudine» con il quale il Servo di Dio Giovanni Paolo II approvava in via definitiva lo Statuto dell'ULSA. Con tale documento il Papa, ribadendo la concezione tipicamente comunitaria dei rapporti di lavoro e la natura specifica del servizio reso alla Santa Sede, chiedeva all'Ufficio del Lavoro della Sede Apostolica di proseguire nel consolidamento della comunità di lavoro con interventi volti a promuovere il pieno adempimento delle Norme poste alla sua tutela e a comporre eventuali questioni che dovessero sorgere in materia di lavoro.

Alla luce dei principi sopra richiamati, che ne hanno ispirato e dettato la costituzione, nonché dell'apprezzato impegno dei componenti l'Ufficio del Lavoro succedutisi nel tempo per realizzare i compiti statutari con autentico spirito di fede e di servizio ecclesiale, desidero riaffermare la peculiare funzione attribuita all'Ufficio del Lavoro della Sede Apostolica di contribuire, in sintonia con Amministrazioni, Organismi ed Enti, alla promozione e al consolidamento dell'auspicata comunità di lavoro, esempio di corresponsabilità e di solidarietà cristiana.

Al passo con le trasformazioni sociali, culturali e del mondo del lavoro in genere, nonché del cammino di sensibilizzazione e di collaborazione realizzato all'interno dei vari Organismi vaticani, l'ULSA avverte il compito particolare che è chiamato oggi a sviluppare nella formazione professionale, spirituale e sociale del personale coerentemente con la missione ecclesiale di tutti coloro che collaborano con il Successore di Pietro nel suo ministero al servizio della Chiesa universale.

Nell'ambito delle proprie funzioni, l'Ufficio non mancherà pertanto di adoperarsi per la partecipazione a iniziative interne o esterne volte all'elevazione culturale e all'aggiornamento professionale del personale così da alimentare la necessaria identificazione di ciascuno con i valori e gli ideali dell'istituzione.

La presente Lettera Apostolica in forma di Motu Proprio, con la quale approvo l'unito Statuto, ordino che sia pubblicata in Acta Apostolicae Sedis.

Quanto stabilito dispongo che abbia pieno e stabile valore a partire dal 1° gennaio 2010, nonostante qualsiasi disposizione contraria, pur meritevole di speciale menzione.

Dato a Roma, dal Palazzo Apostolico, il 7 luglio dell'anno 2009, quinto del Pontificato.

BENEDETTO PP. XVI

STATUTO DELL'UFFICIO DEL LAVORO DELLA SEDE APOSTOLICA (ULSA)

CAPO I

DEFINIZIONE, COMPETENZA E FUNZIONI

Art. 1

Definizione

1. L'Ufficio del Lavoro è l'Organo preposto alla promozione e al consolidamento della comunità di lavoro della Sede Apostolica.

Esso è regolato dal presente Statuto.

Art. 2

Competenza

1. L'attività dell'Ufficio si riferisce al lavoro, in tutte le sue forme ed espressioni, prestato dal personale alle dipendenze della Curia Romana, del Governatorato dello Stato della Città del Vaticano e degli Organismi o Enti gestiti amministrativamente, in modo diretto, dalla Sede Apostolica (in seguito denominati Amministrazioni).

La competenza può essere estesa ad altri Organismi o Enti unicamente con provvedimenti della Superiore Autorità.

2. La specifica qualifica di personale dipendente è determinata dai Regolamenti e dalle tabelle organiche delle singole Amministrazioni.

Sono esclusi dalla competenza del medesimo Ufficio i rapporti di lavoro non dipendente o di prestazione d'opera.

3. In caso di controversia la certificazione della natura di Organismo o Ente gestito amministrativamente in modo diretto dalla Sede Apostolica è rimessa alla Segreteria di Stato.

Art. 3

Funzioni

1. L'Ufficio, attraverso i suoi organi e in collaborazione con le Amministrazioni, partecipa allo sviluppo della comunità di lavoro e in particolare:

a) elabora e propone modifiche, integrazioni e abrogazioni ed esprime pareri sugli atti normativi e sui Regolamenti delle singole Amministrazioni;

b) promuove l'uniformità nell'applicazione dei Regolamenti generali e particolari e l'unità di indirizzo nella gestione del personale, anche per favorirne la mobilità tra Amministrazioni e ruoli diversi;

c) favorisce il miglioramento, nel quadro delle compatibilità, delle condizioni economiche, assistenziali e previdenziali del personale;

d) raccoglie, elabora e diffonde informazioni necessarie e utili al perseguimento dei suoi fini istituzionali;

e) predisporre e attua programmi di studio e di ricerca sul lavoro e stimola, attraverso la partecipazione a qualificate iniziative, l'elevazione culturale e l'aggiorna-

mento di metodi, strumenti e professionalità, nonché l'attuazione di piani di formazione del personale;

f) promuove la conciliazione e, in mancanza, procede alla decisione delle controversie individuali, plurime o collettive, in materia di lavoro, tra le Amministrazioni e i loro dipendenti o ex-dipendenti, entro i limiti di competenza di cui all'Art. 2.

CAPO II

STRUTTURA DELL'UFFICIO

Art. 4

Organi

1. L'Ufficio è costituito da: – la Presidenza – il Consiglio – il Direttore – il Collegio di conciliazione e arbitrato.

Sezione I

LA PRESIDENZA

Art. 5

Nomina e compiti della Presidenza

1. La Presidenza è composta dal Presidente, nominato dal Santo Padre, e da due Assessori, nominati dal Cardinale Segretario di Stato, esperti nei problemi del lavoro e nella organizzazione e gestione del personale e non appartenenti alle Amministrazioni di cui all'Art. 2.

Il Presidente e gli Assessori sono nominati per un quinquennio.

2. La Presidenza, nell'ambito delle sue competenze, formula proposte legislative e regolamentari e fornisce pareri alla Segreteria di Stato.

3. Il Presidente: a) rappresenta l'Ufficio in ogni sede;

b) convoca e presiede le riunioni della Presidenza e del Consiglio;

c) dirige e indirizza, attraverso il Direttore, l'attività dell'Ufficio;

d) promuove, con l'ausilio del Direttore, l'uniformità nell'applicazione dei Regolamenti e l'unità di indirizzo nella gestione del personale delle singole Amministrazioni;

e) presenta all'Autorità competente le proposte dell'Ufficio in materia di normativa del lavoro;

f) tiene informato il Consiglio, e ne promuove il parere, sullo stato dei problemi e delle iniziative adottate dalla Presidenza;

g) dispone la notifica agli interessati delle deliberazioni degli organi collegiali dell'Ufficio e rende noti, ove ne sia richiesto, i provvedimenti delle Superiori Autorità in materia di lavoro.

Sezione II

IL CONSIGLIO

Art. 6

Composizione, nomina e compiti del Consiglio

1. Il Consiglio, presieduto dal Presidente dell'ULSA, è composto da:

– i due Assessori, di cui all'Art. 5 comma 1; – un rappresentante della Congregazione per l'Evangelizzazione dei Popoli;
 – un rappresentante della Segreteria per l'Economia;
 – un rappresentante dell'Amministrazione del Patrimonio della Sede Apostolica;
 – un rappresentante della Segreteria per la Comunicazione;
 – un rappresentante della Fabbrica di San Pietro;
 – un rappresentante del Governatorato dello Stato della Città del Vaticano;
 – quattro membri del personale di cui un ecclesiastico, un religioso o religiosa e due laici, previa consultazione del personale. Tutti i Membri sono nominati dal Cardinale Segretario di Stato.

2. In caso di cessazione o decadenza di uno dei Membri, anche per assenza ingiustificata a tre sedute consecutive o per perdita della qualità che ha determinato la nomina, si procede con le stesse modalità alla sua sostituzione, per il periodo di tempo rimanente del mandato.

3. Il Consiglio dura in carica cinque anni. Le procedure di designazione devono essere avviate tre mesi prima della scadenza.

4. Il Consiglio è organo di consulenza e di elaborazione delle proposte normative nelle materie previste dall'Art. 3.

Esso può essere investito delle funzioni di conciliazione delle controversie a norma dell'Art. 14 comma 2.

Art. 7

Convocazione e deliberazioni del Consiglio

1. Il Consiglio deve essere convocato almeno tre volte l'anno ed ogni volta che la Presidenza lo giudica necessario o che sette componenti del Consiglio lo richiedono.

2. La convocazione è inviata mediante lettera raccomandata, contenente l'ordine del giorno, almeno dieci giorni prima dell'adunanza.

3. L'ordine del giorno è stabilito dal Presidente che vi include anche gli argomenti eventualmente proposti da almeno quattro componenti.

4. Il Consiglio delibera con la presenza della maggioranza dei suoi componenti e a maggioranza assoluta dei presenti. A parità di voti spetta al Presidente la decisione finale.

5. I verbali di tutte le adunanze sono trasmessi al Cardinale Segretario di Stato.

Art. 8

Commissioni speciali

1. Il Consiglio può affidare la disamina di determinati problemi a speciali Commissioni referenti, delle quali possono essere chiamati a far parte rappresentanti delle Amministrazioni e del personale, nonché esperti esterni.

2. Le Commissioni devono riferire nel termine fissato dal Consiglio, formulando, ove ne siano in grado, proposte su cui il Consiglio delibera.

3. I componenti delle Commissioni sono nominati dal Presidente che ne stabilisce le modalità di lavoro.

Sezione III
IL DIRETTORE

Art. 9
Nomina e compiti

1. Il Direttore è nominato dal Santo Padre, dura in carica cinque anni e può essere rinnovato nell'incarico.
2. L'incarico di Direttore non può essere ricoperto da persona che rivesta o abbia rivestito compiti dirigenziali in una delle Amministrazioni di cui all'Art. 2.
3. Il Direttore:
 - a) coadiuva il Presidente nel dirigere il personale dell'Ufficio ed esprime il suo parere sulle assunzioni e sulle nomine del medesimo;
 - b) partecipa con voto consultivo e funzioni di attuario alle adunanze del Consiglio e della Presidenza;
 - c) collabora con il Presidente nella programmazione delle adunanze del Consiglio e della Presidenza e nella preparazione dei provvedimenti, dei quali cura l'esecuzione;
 - d) assicura il collegamento tra l'Ufficio e le Amministrazioni;
 - e) tiene i rapporti con le rappresentanze del personale;
 - f) cura lo studio e l'istruttoria di proposte concernenti le normative e i programmi di formazione del personale;
 - g) promuove l'attuazione, secondo le indicazioni della Presidenza e in collaborazione con le singole Amministrazioni, degli indirizzi di promozione della formazione e della mobilità del personale;
 - h) esperisce il tentativo obbligatorio di conciliazione per le controversie in materia di lavoro di competenza del Collegio o del Tribunale dello Stato della Città del Vaticano.

Sezione IV
IL COLLEGIO DI CONCILIAZIONE E ARBITRATO

Art. 10
Composizione, nomina e compiti del Collegio

1. Il Collegio di conciliazione e arbitrato è composto da persone qualificate per preparazione giuridica, prudenza ed equanimità, nominate dal Cardinale Segretario di Stato, il quale sceglie tra i Membri il Presidente.
2. I Membri del Collegio durano in carica cinque anni e possono essere confermati nell'incarico.
3. Il Collegio di conciliazione e arbitrato ha il compito di dirimere le controversie in materia di lavoro.
Esso esamina e decide le singole controversie per il tramite di Commissioni costituite da tre Membri ciascuna.
4. Il Presidente fissa semestralmente il calendario delle udienze e la composizione delle Commissioni, designando chi le presiede.
In caso di impedimento di uno dei tre Membri il Presidente provvede alla sua sostituzione con altro Membro del Collegio.

5. In assenza del Presidente della Commissione la presidenza spetta al più anziano, in ordine di nomina, dei Membri della Commissione presenti.

A parità di data di nomina l'anzianità dei Membri della Commissione è determinata dall'età.

CAPO III

CONTROVERSIE

Art. 11

Presentazione dell'istanza

1. Chiunque ritiene di essere stato leso da un provvedimento amministrativo in materia di lavoro, salvo che lo stesso risulti approvato in forma specifica dal Sommo Pontefice, può proporre istanza all'Ufficio del Lavoro oppure può adire l'Autorità giudiziaria vaticana, previo tentativo obbligatorio di conciliazione innanzi al Direttore dell'ULSA, quale condizione di procedibilità.

2. Qualora i Regolamenti delle rispettive Amministrazioni lo prevedano con specifiche norme, la persona che si ritiene lesa, prima di avvalersi dei mezzi di cui al presente articolo, deve, sotto pena di inammissibilità della propria istanza, esperire in tutti i suoi gradi il ricorso interno.

3. Le controversie, sia individuali che plurime o collettive, per violazione della specifica normativa applicabile al rapporto di lavoro, entro l'ambito della competenza definita dall'Art. 2, trovano soluzione attraverso le forme di conciliazione di cui appresso e, in caso di fallita conciliazione, attraverso l'esame e la decisione del Collegio di conciliazione e arbitrato.

Sono controversie collettive quelle riferibili a un interesse di una intera categoria di dipendenti.

Sono controversie plurime quelle relative alla medesima questione giuridica o alle medesime richieste prospettate da più dipendenti in un unico ricorso o in singoli ricorsi preliminarmente riuniti.

4. Ogni diritto derivante dal rapporto di lavoro si prescrive nel termine di cinque anni, con decorrenza dal giorno in cui può essere fatto valere.

La presentazione dell'istanza al Direttore per l'espletamento del tentativo obbligatorio di conciliazione, interrompe i termini di prescrizione fino alla notifica alle parti del verbale che conclude la fase di conciliazione obbligatoria.

5. Sono escluse dalla istanza e dal ricorso le materie di competenza delle Commissioni Disciplinari previste nei Regolamenti Generali delle Amministrazioni di cui all'Art. 2.

Art. 12

Termini per la presentazione dell'istanza

1. L'istanza va proposta dall'interessato all'Ufficio entro trenta giorni dalla notifica, ovvero, in sua mancanza, dall'effettiva conoscenza del provvedimento contro il quale si intende ricorrere. Nelle ipotesi di competenza esclusiva dell'Autorità giudiziaria vaticana, l'istanza al Direttore per l'espletamento del tentativo obbligatorio di conciliazione deve essere proposta entro il termine di cui all'Art. 11 comma 4.

2. Nel caso di cui all'Art. 11 comma 2 il termine decorre dalla data della notifica della decisione con la quale l'Amministrazione ha respinto definitivamente il ricorso interno.

3. Il medesimo termine di trenta giorni per proporre l'istanza all'Ufficio è stabilito in caso di silenzio-rigetto dell'Amministrazione, qualora la stessa non adotti alcuna decisione entro novanta giorni dal ricevimento del ricorso dell'interessato di cui all'Art. 11 comma 2.

Art. 13

Modalità di presentazione dell'istanza

1. L'istanza di cui all'Art. 12 deve contenere:

- a) il nome e il cognome di colui che la propone nonché, ai fini delle comunicazioni a lui dirette, l'elezione del suo domicilio nella Città del Vaticano o in Italia;
- b) l'indicazione dell'Amministrazione convenuta e del provvedimento impugnato o le ragioni che si intendono porre a fondamento dell'istanza;
- c) gli elementi che il ricorrente ritenga di addurre a sostegno delle sue ragioni, con l'indicazione delle prove che si intendono presentare;
- d) la prova, nel caso di istanza avverso il silenzio-rigetto, della data di ricevimento da parte dell'Amministrazione del ricorso interno.

2. L'istanza è presentata mediante lettera raccomandata con avviso di ricevimento o direttamente all'Ufficio del Lavoro, e viene annotata nell'apposito registro.

Art. 14

Ammissibilità o inammissibilità dell'istanza

1. Il Direttore entro trenta giorni dal ricevimento dell'istanza, verificata l'esistenza dei presupposti di cui all'Art. 13, decide circa l'ammissibilità della stessa.

2. Il Direttore può, con l'autorizzazione del Presidente, rimettere il tentativo di conciliazione al Consiglio.

3. Avverso la dichiarazione di inammissibilità può essere proposto reclamo, entro dieci giorni dalla comunicazione, allo stesso Direttore, con le modalità dell'articolo precedente.

Il Direttore entro trenta giorni accoglie o respinge il reclamo.

4. Contro il rigetto del reclamo è ammesso, entro sessanta giorni, ricorso al Collegio di conciliazione e arbitrato, il quale si pronuncia circa l'ammissibilità dell'istanza e, in caso affermativo, può affidare al Direttore il tentativo di conciliazione.

La decisione con la quale il Collegio dichiara inammissibile l'istanza è inappellabile.

Art. 15

Tentativo obbligatorio di conciliazione da parte del Direttore

1. Il Direttore, ammessa l'istanza, convoca le parti per il tentativo di conciliazione.

2. L'espletamento del tentativo di conciliazione costituisce condizione di procedibilità di qualsiasi domanda proposta in relazione a controversie di lavoro, siano esse individuali che plurime o collettive, davanti all'Ufficio del Lavoro o all'Autorità giudiziaria vaticana.

L'improcedibilità deve essere rilevata, anche d'ufficio, non oltre la prima udienza davanti al Collegio di conciliazione e arbitrato o al Tribunale dello Sato della Città del Vaticano.

3. Il ricorrente deve comparire personalmente e, soltanto in caso di motivato impedimento, può farsi sostituire da un procuratore speciale autorizzato a conciliare nominato con atto pubblico o scrittura privata autenticata. Egli può farsi assistere da persona scelta nell'ambito dei dipendenti o pensionati della propria o di altra Amministrazione o da un Avvocato iscritto all'Albo.

4. L'Amministrazione convenuta, ricevuta la copia dell'istanza, deve comunicare al Direttore, almeno cinque giorni prima della data fissata per il tentativo di conciliazione, il nome del proprio delegato autorizzato a conciliare e depositare, nello stesso termine, una memoria con la indicazione delle proprie ragioni e degli elementi di prova di cui intende avvalersi.

5. Il procedimento obbligatorio di conciliazione deve essere definito entro novanta giorni dalla data di ammissione dell'istanza se esperito di fronte al Direttore, entro centottanta giorni se è rimesso al Consiglio.

Il termine può essere prorogato una sola volta, per non più della metà della sua durata, per accordo scritto tra le parti o con provvedimento motivato, rispettivamente, del Direttore o del Presidente.

Scaduti i termini di cui ai precedenti commi, nei successivi sessanta giorni a pena di decadenza, può essere proposto ricorso, a norma dell'Art. 16, al Collegio di conciliazione e arbitrato oppure all'Autorità giudiziaria vaticana.

6. Del tentativo di conciliazione il Direttore deve redigere verbale che, in caso di motivato impedimento del ricorrente, può essere sottoscritto dal suo procuratore speciale.

In caso di esito positivo tale verbale costituisce titolo esecutivo.

In difetto di conciliazione il Direttore ricorda nel verbale alle parti che, nei successivi sessanta giorni, hanno facoltà di proporre ricorso al Collegio ai sensi dell'Art. 16 o all'Autorità giudiziaria.

L'Amministrazione è tenuta a comparire per esperire il tentativo di conciliazione innanzi al Direttore dell'ULSA.

L'eventuale mancata comparizione equivale ad esito negativo del tentativo di conciliazione, e se ne deve dare atto nel relativo verbale ai fini della successiva determinazione delle spese di giudizio da parte del Collegio o dell'Autorità giudiziaria vaticana.

Art. 16

Ricorso al Collegio di conciliazione e arbitrato

1. Il Collegio è investito della controversia a seguito di ricorso, da presentarsi al Direttore entro sessanta giorni dalla data del verbale di non riuscita del tentativo di conciliazione o dalla scadenza dei termini di cui all'Art. 15 comma 5.

Qualora entro sessanta giorni dalla data di formazione del verbale negativo o dalla data di scadenza dei termini predetti, le parti non abbiano proposto ricorso al Collegio o all'Autorità giudiziaria vaticana, il Direttore con suo provvedimento dichiara chiusa la controversia per inattività delle stesse.

2. Il ricorso deve contenere, a pena di inammissibilità, l'indicazione delle parti e del provvedimento impugnato, l'esposizione dei fatti e la specificazione dei motivi di impugnativa, la determinazione dell'oggetto, l'indicazione delle prove su cui esso si fonda.

Del ricorso e dei documenti allegati devono essere depositate cinque copie. Nel ricorso deve anche essere indicato il domicilio eletto dell'eventuale avvocato del ricorrente nella Città del Vaticano o in Roma, ai sensi dell'Art. 175 del Codice di procedura civile vaticano.

Il ricorso è trasmesso immediatamente al Collegio a cura del Direttore insieme ai documenti ad esso allegati e agli atti del procedimento del tentativo di conciliazione.

3. Il ricorso è presentato mediante lettera raccomandata con avviso di ricevimento o direttamente all'Ufficio del Lavoro, e viene annotato nell'apposito registro.

Art. 17

Procedura del ricorso davanti al Collegio

1. Entro dieci giorni dal ricevimento del ricorso il Presidente del Collegio fissa l'udienza, indica la Commissione ed il relatore e dispone la trasmissione del ricorso e dei documenti all'Amministrazione.

Tra la data della trasmissione del ricorso e quella fissata per l'udienza devono intercorrere almeno trenta giorni.

2. L'Amministrazione può presentare le sue deduzioni e le eventuali richieste istruttorie fino a dieci giorni prima dell'udienza.

Le predette deduzioni, con i documenti allegati, vanno depositate in cinque copie, di cui una per la controparte. Quest'ultima ha facoltà di rispondere per iscritto, depositando cinque copie delle sue controdeduzioni, non oltre cinque giorni prima dell'udienza.

3. Nel caso l'Amministrazione convenuta eccepisca l'incompetenza del Collegio perché essa non è Organismo o Ente gestito amministrativamente, in modo diretto, dalla Sede Apostolica, il Presidente del Collegio sospende il procedimento e chiede al Presidente dell'ULSA di formulare istanza di certificazione alla Segreteria di Stato ai sensi dell'Art. 2 comma 3, allegando copia di tutti gli atti del procedimento.

Dell'ordinanza viene data immediata notizia alle parti.

4. A seguito della certificazione della Segreteria di Stato il Presidente del Collegio dichiara l'incompetenza dell'ULSA oppure fissa nuova udienza dandone comunicazione alle parti venti giorni prima.

I termini del procedimento sono sospesi fino alla data del decreto che fissa la nuova udienza.

Art. 18

Svolgimento dell'udienza

1. All'udienza il ricorrente deve comparire personalmente; l'Amministrazione viene rappresentata da un delegato autorizzato a conciliare.

Nell'udienza la Commissione tenta nuovamente la conciliazione. Il tentativo può essere rinnovato fino alla pubblicazione della decisione. Nel caso di conciliazione la

Commissione ne redige processo verbale, che ha efficacia di titolo esecutivo.

2. Se il tentativo di conciliazione ha esito negativo, la Commissione procede all'interrogatorio libero delle parti. Il rifiuto a rendere detto interrogatorio costituisce comportamento valutabile dalla Commissione ai fini della decisione.

La Commissione può delegare uno dei suoi membri per l'assunzione dei mezzi di prova. Le parti possono presentare, entro sette giorni prima dell'udienza, brevi memorie illustrative.

3. Nella discussione orale le parti non possono riferire quanto già esposto per iscritto, ma debbono limitarsi ad illustrare brevemente le questioni più importanti della causa ed esporre le osservazioni in ordine a quanto affermato dalla controparte nella memoria scritta.

4. Per quanto lo consente la natura non giudiziaria del Collegio, al procedimento si applicano le disposizioni del Codice di procedura civile vaticano.

5. La difesa delle parti può essere assunta esclusivamente da un avvocato ammesso a patrocinare a norma dell'Art. 1 dell'annessa APPENDICE.

6. Le notificazioni degli atti del Collegio relativi ai procedimenti di conciliazione e arbitrato sono effettuate attraverso le Poste Vaticane a mezzo di raccomandata con avviso di ricevimento.

Art. 19

Decisione del ricorso

1. Entro centoventi giorni dalla data di presentazione del ricorso la Commissione si riunisce per la decisione in camera di consiglio, nella quale delibera a maggioranza dei voti.

Se il numero dei ricorsi pendenti non consente di rispettare il suddetto termine, il Presidente del Collegio dispone una congrua proroga rendendone edotte le parti.

2. Le decisioni devono portare l'intestazione «Ufficio del Lavoro della Sede Apostolica – Collegio di conciliazione e arbitrato» seguita dalla composizione della Commissione (Presidente e Membri), lo svolgimento del fatto, la risoluzione delle eventuali questioni pregiudiziali o incidentali, la motivazione in diritto, il dispositivo, la data della decisione stessa, le firme dei componenti il Collegio e, infine, il sigillo dell'Ufficio.

3. In caso di accoglimento del ricorso la Commissione annulla, in tutto o in parte, il provvedimento impugnato e decide nel merito della controversia.

4. Le decisioni della Commissione sono inappellabili salvo che nei casi di revocazione o di querela di nullità, ai quali si applicano le disposizioni dell'Art. 18 comma

4.

Esse diventano esecutive non appena sono notificate alle parti.

Art. 20

Computo dei termini

1. Tutti i termini inerenti le attività di conciliazione e arbitrato dell'ULSA sono sospesi dall' 11 agosto al 20 settembre di ogni anno, nonché nei giorni festivi e non festivi che per regolamento o per disposizione speciale siano giorni di vacanza.

Art. 21

Procedura per la designazione del Consiglio

1. Tre mesi prima della cessazione del Consiglio, devono essere avviate le procedure di designazione del nuovo Consiglio in base all'Art. 6 del presente Statuto.

APPENDICE

L'ALBO DEGLI AVVOCATI È TENUTO DAL COLLEGIO DI CONCILIAZIONE
E ARBITRATO SOTTO LA VIGILANZA DEL PRESIDENTE DELL'ULSA

La difesa della controversia dinanzi al Collegio di conciliazione e arbitrato dell'Ufficio del Lavoro della Sede Apostolica può essere assunta, oltre che dagli Avvocati della Rota Romana che abbiano la laurea in giurisprudenza civile, anche dagli iscritti allo speciale Albo istituito con la presente normativa.

Art. 2

Possono essere iscritti all'Albo i laureati in giurisprudenza civile aventi esperienza forense e speciale competenza in materia di lavoro e che eccellano per preparazione giuridica e probità di vita.

Art. 3

L'iscrizione all'Albo va richiesta con domanda diretta al Presidente dell'ULSA corredata dei documenti che accertino le sopra descritte qualità, con espressa dichiarazione che il richiedente è domiciliato a Roma.

Art. 4

L'iscrizione all'Albo è disposta dal Presidente dell'ULSA, assunte eventuali informazioni e udito il parere del Presidente del Collegio di conciliazione e arbitrato. L'iscrizione ha durata triennale e può essere confermata di triennio in triennio fino al compimento del 75° anno di età.

Art. 5

Il Presidente dell'ULSA non è tenuto a motivare il diniego dell'iscrizione e non è ammesso alcun ricorso contro tale provvedimento.

Art. 6

L'esercizio dell'attività di difesa da parte degli iscritti all'Albo è subordinato al giuramento prestato nelle mani del Presidente dell'ULSA o di un suo Delegato secondo la formula allegata.

Art. 7

I consulenti legali e i responsabili degli uffici delle Amministrazioni interessate ad una controversia possono difendere le rispettive Amministrazioni dinanzi al Collegio di conciliazione e arbitrato dell'ULSA.

Art. 8

Ove qualcuno degli iscritti venga meno ai sopra accennati doveri, il Presidente dell'ULSA, anche a mezzo di un suo Delegato, espletata l'istruttoria del caso, sentito l'interessato e il Collegio di conciliazione e arbitrato, dispone con proprio decreto, non soggetto a reclamo, la sua eventuale cancellazione dall'Albo.

ALCUNE RECENTI MODIFICHE ALLO STATUTO DELL'UFFICIO DEL LAVORO DELLA SEDE APOSTOLICA

L'ART. 36 della Costituzione Apostolica "Pastor Bonus" sulla Curia Romana (PB) prevede un Ufficio Centrale del Lavoro chiamato ad occuparsi, secondo la propria competenza, "della prestazione del lavoro nella Curia Romana e delle questioni ad essa connesse".¹ La norma ha trovato concreta attuazione con il *Motu proprio* di Giovanni Paolo II "Nel primo anniversario" del 1° gennaio 1989² che ha istituito l'Ufficio del Lavoro della Sede Apostolica (ULSA)³

¹ GIOVANNI PAOLO II, *Costituzione Apostolica sulla Curia Romana "Pastor Bonus"*, 28 giugno 1988, «AAS», 80 (1988), pp. 841-930. Alla Cost. Ap. è allegato uno specifico *Adnexum II*, dal titolo "I collaboratori della Sede Apostolica come costituenti una comunità di lavoro di cui agli articoli 33-36".

² GIOVANNI PAOLO II, *Lettera Apostolica in forma di Motu proprio con la quale viene istituito l'Ufficio del Lavoro della Sede Apostolica "Nel primo anniversario"*, 1° gennaio 1989, «AAS», 81 (1989), pp. 145-155. Nel testo è espresso come l'ULSA sia istituito per dare applicazione alla PB (art. 33-36) ed all'*Adnexum II*. Sullo Statuto dell'ULSA del 1989, A. ESQUIVIAS, *Nota allo Statuto dell'Ufficio del Lavoro della Sede Apostolica (ULSA)*, «Ius Ecclesiae», 2 (1990), pp. 333-341; L. MATTIOLI, *L'Ufficio del Lavoro della Sede Apostolica secondo lo Statuto unito al M.P. "Nel primo anniversario" dell'1.1.1989*, in P. A. BONNET, C. GULLO (a cura di), *La Curia Romana nella Cost. Ap. "Pastor Bonus"*, Città del Vaticano 1990, pp. 505-520; N. DE MARTINIS, *Lettera Apostolica in forma di Motu Proprio con la quale viene istituito l'Ufficio del Lavoro della Sede Apostolica*, *Adnotationes*, «Apollinaris», 62 (1989), pp. 445-450.

³ Sull'Ufficio del Lavoro della Sede Apostolica: N. DE MARINIS, *L'istituzione dell'ULSA e la gestione dei rapporti di lavoro presso la Sede Apostolica*, «Il diritto del lavoro», 34 (1989), pp. 243-248; dello stesso Autore, voce "Ufficio del lavoro della Santa Sede", in *Enc. del dir.*, XLV, Milano 1992, pp. 713-720; S. CARMIGNANI CARIDI, *Ufficio del Lavoro della Sede Apostolica (ULSA)*, in *Enciclopedia Giuridica*, Roma 1994, pp.1-8; N. DEL RE, *Ufficio del Lavoro della Sede Apostolica*, in *Mondo vaticano passato e presente*, Città del Vaticano 1995, pp. 1060-1062; D. BACCHETTI, *ULSA: primi passi*, «Il diritto ecclesiastico», 1 (1996), pp. 228-234; A. VITALONE, *Ufficio del Lavoro della Sede Apostolica (ULSA)*, in *Enciclopedia Giuridica*, Agg. XV, Roma 2006, pp. 1-4; G. CORBELLINI, voce "Ufficio del Lavoro della Sede Apostolica", in J. OTADUY, A. VIANA, J. SEDANO (a cura di), *Diccionario general de Derecho canónico*, Pamplona 2012, pp. 726-733; più di recente ed in modo assai approfondito G. CORBELLINI, W. HILGEMAN, *Il diritto del lavoro nello Stato della Città del Vaticano e l'Ufficio del Lavoro della Sede Apostolica*, «Forum Canonicum», 7 (2012), pp. 25-56 e di nuovo in «Iura Orientalia», IX (2013), pp. 60-90: le citazioni di seguito sono riferite a quest'ultima pubblicazione.

e ne ha approvato contestualmente lo Statuto “ad experimentum” per il successivo quinquennio.

L’Ufficio si è configurato fin dall’inizio come “organismo destinato alla realizzazione e al consolidamento di una vera e propria *comunità di lavoro*, i cui pilastri portanti sono quelle caratteristiche del lavoro umano” quali si possono dedurre dalla Dottrina sociale della Chiesa, per cui il lavoro è insieme “prerogativa della persona”, “dovere e diritto” e comunque sempre “servizio”.

Papa Wojtyła nel 1994 con il *Motu proprio* “La sollecitudine”⁴ approvava in maniera definitiva lo Statuto dell’ULSA, con alcune modifiche rese opportune dall’esperienza dell’attività dell’Ufficio di quegli anni. In tale occasione il Pontefice ha voluto “riaffermare la funzione, attribuita all’Ufficio del Lavoro della Sede Apostolica, di organo della medesima” con una propria “specifica identità istituzionale”, in quanto “preposto alla tutela dei legittimi interessi degli appartenenti alla comunità di lavoro della Santa Sede, per assicurare armonia e perequazione, nella pluralità, diversità e specificità delle mansioni, favorendo una corretta applicazione dei principi della giustizia sociale, a garanzia dell’unità di tale comunità e della crescita dei rapporti interpersonali in seno alla medesima”.

Nel 2009, sotto il Pontificato di Benedetto XVI, con il *Motu proprio* “Venti anni orsono”⁵ viene approvato il nuovo Statuto dell’ULSA, dal momento che il precedente, a distanza di due decenni dall’istituzione dell’organismo, necessitava di alcuni interventi di adeguamento: il testo normativo entra in vigore il 1° gennaio 2010.

Papa Ratzinger nel *Motu proprio* citato si sofferma a “riaffermare la peculiare funzione attribuita all’Ufficio del Lavoro della Sede Apostolica di contribuire, in sintonia con Amministrazioni, organismi ed enti, alla promozione e al consolidamento dell’auspicata comunità di lavoro, esempio di corresponsabilità e di solidarietà cristiana”, chiamando l’Ufficio anche a sviluppare adeguate attività “nella formazione professionale, spirituale e sociale del personale, coerentemente con la missione ecclesiale di tutti coloro che collaborano con il Successore di Pietro nel suo ministero al servizio della Chiesa universale”.

Lo Statuto del 2009, tuttora vigente, ha subito peraltro recentemente alcune modifiche. Un primo intervento è venuto a seguito di una serie di in-

⁴ GIOVANNI PAOLO II, *Lettera Apostolica in forma di Motu proprio con la quale viene approvato lo Statuto definitivo dell’Ufficio del Lavoro della Sede Apostolica* “La sollecitudine”, 30 settembre 1994, «AAS», 86 (1994), pp. 841-855. Sul documento, J. CANOSA, *Note sullo Statuto definitivo dell’Ufficio del Lavoro della Sede Apostolica*, «Ius Ecclesiae», 8 (1996), pp. 816-818.

⁵ BENEDETTO XVI, *Lettera in forma di Motu proprio con la quale viene approvato il nuovo Statuto dell’Ufficio del Lavoro della Sede Apostolica* “Venti anni orsono”, 7 luglio 2009, «AAS», 101 (2009), pp. 712-726. Sul tema, A. PERLASCA, *Commento al nuovo Statuto dell’Ufficio del Lavoro della Sede Apostolica*, «Ius Ecclesiae», 12 (2010), pp. 243-268.

terventi successivi (*Rescriptum* “ex audientia SS.mi” rispettivamente del 4 agosto 2015,⁶ del 24 novembre 2015⁷ e da ultimo del 28 novembre 2016⁸) che hanno modificato la composizione del Consiglio dell’ULSA, alla luce del percorso in atto di riforma della Curia Romana voluto da Papa Francesco,⁹ in particolare in seguito all’istituzione di alcuni nuovi organismi di Curia ed al mutato riparto di competenze fra i Dicasteri.

Una seconda più incisiva novella è stata operata dal *Rescriptum* “ex audientia SS.mi” del 14 giugno 2016¹⁰ che ha introdotto il tentativo obbligatorio di conciliazione per tutti, innanzi al Direttore dell’ULSA, a cui può seguire, in caso di mancato accordo, l’opzione del ricorso al Collegio di Conciliazione e Arbitrato (CCA) o al Tribunale vaticano, entro il termine uniforme di decadenza di sessanta giorni.

Quanto al primo aspetto, va evidenziato come la riforma di alcune importanti strutture della Curia Romana non ha direttamente coinvolto l’ULSA, né risulta che al momento siano state oggetto di discussione del Consiglio dei Cardinali specifiche ipotesi in questo senso. Peraltro, da un punto di vista della formale attribuzione delle competenze, pur nell’ambito dei procedimenti di revisione in atto, resta ad oggi pienamente vigente la PB¹¹

⁶ *Rescriptum* “ex audientia Ss.mi” del 4 agosto 2015, Prot. n. 37.314/G.N.

⁷ *Rescriptum* “ex audientia Ss.mi” del 24 novembre 2015, Prot. n. 37.380/G.N.

⁸ *Rescriptum* “ex audientia Ss.mi” del 28 novembre 2016, Prot. n. 320.205/A.

⁹ Come noto, il Pontefice, recependo alcuni “suggerimenti emersi nel corso delle Congregazioni generali di Cardinali precedenti al Conclave”, ha voluto istituire “un Consiglio di Cardinali, con il compito di aiutar[lo] nel governo della Chiesa universale e di studiare un progetto di revisione della Costituzione Apostolica *Pastor Bonus* sulla Curia Romana”: cfr. FRANCESCO, *Chirografo con il quale viene istituito un Consiglio di cardinali per aiutare il Santo Padre nel governo della Chiesa universale e per studiare un progetto di revisione della Costituzione Apostolica “Pastor Bonus” sulla Curia Romana*, 28 settembre 2013, «Bollettino della Sala stampa della Santa Sede» [Bo622], 30 settembre 2013. L’istituzione dell’organismo era peraltro già stata anticipata pubblicamente dal Papa all’Angelus del 13 aprile 2013. La composizione del Consiglio è stata integrata quindi con la partecipazione alle relative sessioni da parte del Cardinale Segretario di Stato dal luglio 2014: cfr. in proposito «Bollettino della Sala stampa della Santa Sede» [Bo491], 2 luglio 2014. Le sessioni di lavoro del Consiglio sono state oltre quindici (I sessione: 1-3 ottobre 2013; II sessione: 3-5 dicembre 2013; III sessione: 17-19 febbraio 2014; IV sessione: 28-30 aprile 2014; V sessione: 1-4 luglio 2014; VI sessione: 15-17 settembre 2014; VII sessione: 9-11 dicembre 2014; VIII sessione: 9-11 febbraio 2015; IX sessione: 13-15 marzo 2015; X sessione: 8-10 giugno 2015; XI sessione: 14-16 settembre 2015; XII sessione: 10-12 dicembre 2015; XIII sessione: 8-9 febbraio 2016; XIV sessione: 11-13 aprile 2016; XV sessione: 6-8 giugno 2016; XVI sessione: 12-14 settembre 2016; XVII sessione: 12-14 dicembre 2016; XVIII sessione: 13-15 febbraio 2017; XIX sessione: 24-26 aprile 2017, XX sessione: 12-14 giugno 2017).

¹⁰ *Rescriptum* “ex audientia SS.mi” del 14 giugno 2016, Prot. n. 302.265/A.

¹¹ Cfr. FRANCESCO, *Lettera al Cardinale Segretario di Stato sulla riforma di alcune strutture della Curia Romana*, 14 ottobre 2015 (pubblicata sul sito internet della Santa Sede, url <https://w2.vatican.va/content/francesco/it/letters/2015/documents/papa-francesco_20151014_

ed in particolare l'art. 36 che contempla l'Ufficio del Lavoro.

Per assicurare un corretto ed efficiente esercizio dei propri compiti istituzionali, l'ULSA presenta una composizione articolata.¹² L'Ufficio infatti, essendo in certo senso trasversale ed avendo competenza sui rapporti di lavoro di tutti i Dicasteri e gli Uffici della Santa Sede e dello SCV, opera più efficacemente attraverso un'adeguata rappresentanza al proprio interno di altri organismi coinvolti a vario titolo nella gestione del rapporto di servizio dei dipendenti. In relazione a questo aspetto con la recente novella sono intervenuti dei cambiamenti che riflettono il riformato assetto delle strutture della Curia Romana: nell'ambito del processo di riforma della Curia, contestualmente all'istituzione di nuovi Dicasteri e alla ridefinizione delle strutture di quelli esistenti, si è ravvisata quindi anche l'opportunità di un'adeguata rappresentanza di alcuni di essi all'interno del Consiglio dell'ULSA.

Si è pertanto provveduto in questo senso attraverso alcuni interventi di modifica dello Statuto dell'ente, operati con successivi *Rescripta* "ex audientia SS.mi".

Con il *Rescriptum* del 4 agosto 2015 viene modificato l'art. 6 dello Statuto dell'ULSA ed è inserito tra i componenti del Consiglio dell'Ufficio un rappresentante della Segreteria per l'Economia, istituita con il *Motu proprio* "Fidelis dispensator et prudens" del 24 febbraio 2014.¹³

Con ulteriore *Rescriptum* del 24 novembre 2015, il Consiglio è integrato con un rappresentante della Segreteria per la Comunicazione, eretta con il *Motu proprio* "L'attuale contesto comunicativo" del 27 giugno 2015.¹⁴

lettera-parolin.html>, consultato in data 3 marzo 2017): "Mentre il percorso di riforma di alcune strutture della Curia Romana [...] sta procedendo secondo il programma stabilito [...] desidero anzitutto ribadire come il presente periodo di transizione non sia affatto tempo di *vacatio legis*. Pertanto, confermo che sono ancora pienamente in vigore la Cost. Ap. *Pastor Bonus*, con le successive modifiche ad essa apportate, ed il *Regolamento Generale della Curia Romana*".

¹² Cfr. GIOVANNI PAOLO II, *Discorso ai membri dell'Ufficio del Lavoro della Sede Apostolica*, 17 aprile 1989, «L'Osservatore Romano», 17-18 aprile 1989, p. 6: nel servizio all'ULSA "ciascuno reca in questo lavoro competenze ed esperienze diverse: chi viene a far parte di questo Ufficio come esperto in diritto del lavoro, chi come rappresentante dell'Amministrazione, chi come rappresentante dei diversi ambienti del personale, chi, infine, come garante dell'equità nei rapporti di lavoro. La diversità delle competenze diventa ricchezza per l'Ufficio" (n. 4). Peraltro la professionalità richiesta ai componenti dell'ULSA è in qualche modo "doppia": si richiede infatti "una vera professionalità, ciascuno nell'ambito del compito che gli è proprio: competenza nelle materie da trattare, efficienza nei metodi, responsabilità in tutto"; e poi si richiede anche "un altro genere di professionalità: quella che proviene dalla conoscenza e dal costante riferimento alla Dottrina sociale della Chiesa" (n. 6).

¹³ FRANCESCO, *Lettera Apostolica in forma di Motu proprio per la costituzione di una nuova struttura di coordinamento degli affari economici e amministrativi della Santa Sede e dello Stato della Città del Vaticano* "Fidelis dispensator et prudens", 24 febbraio 2014, «AAS», 106 (2014), pp. 164-165.

¹⁴ FRANCESCO, *Lettera Apostolica in forma di Motu proprio. Istituzione della Segreteria per la Co-*

Da ultimo, con il *Rescriptum* del 28 novembre 2016 entra a far parte del Consiglio anche un rappresentante dell'Amministrazione del Patrimonio della Sede Apostolica (APSA), le cui competenze sono state ridefinite a seguito del *Motu proprio* "Confermando una tradizione" dell'8 luglio 2014¹⁵ e del *Motu proprio* "I beni temporali" del 4 luglio 2016.¹⁶

Alla luce delle modificazioni sopra riferite, ai sensi dell'art. 6 dello Statuto novellato, il Consiglio dell'ULSA risulta attualmente composto dai seguenti dodici membri:

- due Assessori della Presidenza dello stesso ULSA;
- un rappresentante della Congregazione per l'Evangelizzazione dei Popoli;
- un rappresentante della Segreteria per l'Economia;
- un rappresentante dell'Amministrazione del Patrimonio della Sede Apostolica;
- un rappresentante della Segreteria per la Comunicazione;
- un rappresentante della Fabbrica di San Pietro;
- un rappresentante del Governatorato dello SCV;
- quattro membri del personale di cui un ecclesiastico, un religioso o religiosa e due laici.

Alla luce delle modifiche intervenute, l'attuale composizione risulta dare opportunamente spazio ad alcune delle nuove strutture che si sono determinate con i recenti cambiamenti e rispecchiare il nuovo attuale assetto della riformata Curia Romana. A questo proposito non possono escludersi in futuro ancora altri interventi sulla composizione del Consiglio, in parallelo con eventuali successive evoluzioni nell'articolazione delle strutture della Santa Sede e dei relativi Uffici.

Ai sensi dell'art. 3, comma 1, lett. f) del vigente Statuto, l'Ufficio del Lavoro "promuove la conciliazione e, in mancanza, procede alla decisione delle controversie individuali, plurime o collettive, in materia di lavoro, tra le Amministrazioni e i loro dipendenti o ex-dipendenti", entro i limiti della propria competenza. Si tratta di una declinazione importante dell'attività dell'Ufficio che "si riferisce al lavoro, in tutte le sue forme ed espressioni,

municazione "L'attuale contesto comunicativo", 27 giugno 2015, «Bollettino della Sala stampa della Santa Sede» [B0515], 27 giugno 2015, e in «Communicationes», 47 (2015), p. 56-57. In argomento F. PUIG, *Istituzione della Segreteria per la Comunicazione*, «Ius Ecclesiae», 27 (2015), pp. 708-710.

¹⁵ FRANCESCO, *Lettera Apostolica in forma di Motu proprio: Trasferimento della Sezione Ordinaria dell'Amministrazione del Patrimonio della Sede Apostolica alla Segreteria per l'Economia* "Confermando una tradizione", 8 luglio 2014, «AAS», 106 (2014), pp. 618-620.

¹⁶ FRANCESCO, *Lettera Apostolica in forma di Motu proprio circa alcune competenze in materia economica-finanziaria* "I beni temporali", 4 luglio 2016, «Bollettino della Sala stampa della Santa Sede» [B0508], 9 luglio 2016.

prestato dal personale alle dipendenze della Curia Romana, del Governatorato dello Stato della Città del Vaticano e degli Organismi o Enti gestiti amministrativamente, in modo diretto, dalla Sede Apostolica”.¹⁷

Tra le competenze peculiari dell’Ufficio rientra quindi quella di promuovere la conciliazione nelle controversie in materia di lavoro e, in caso di esito negativo, decidere la questione esso stesso, attraverso il CCA – alternativamente all’autorità giudiziaria –, con una pronuncia che ha ad ogni effetto il valore di una sentenza, imponendosi alle parti.

Il procedimento di reclamo dei provvedimenti in materia di lavoro viene oggi a declinarsi in termini diversi rispetto al passato. Con il *Rescriptum* “*ex audientia Ss.mi*” del 14 giugno 2016 sono stati infatti modificati gli art. 9, 11-16 e 21 dello Statuto dell’ULSA ed il tentativo di conciliazione davanti al Direttore dell’Ufficio è diventato oggi sempre *obbligatorio*, assumendo tecnicamente la forma di *condizione di procedibilità* del successivo ricorso: solo in caso di esito negativo del tentativo di conciliazione è possibile quindi esperire il ricorso al CCA o al Tribunale vaticano entro il termine di decadenza portato in entrambi i casi a sessanta giorni. Le novità introdotte da questa riforma sono peraltro entrate immediatamente in vigore.¹⁸

Oggi dunque la trattazione contenziosa di un’azione in materia di lavoro trova due sbarramenti pregiudiziali, vale a dire:

a) la *condizione di ammissibilità* relativa al previo esaurimento degli eventuali ricorsi gerarchici previsti avverso l’atto impugnato all’interno dell’Amministrazione interessata (art. 11, comma 2, St.): ove tale condizione manchi, l’organo giudicante non entra nel merito, e deve quindi dichiarare l’azione *inammissibile*;

b) la *condizione di procedibilità* relativa al previo esperimento del tentativo di conciliazione tra le parti davanti al Direttore dell’ULSA (art. 15, comma 2, St. nella nuova formulazione); in mancanza, l’azione viene dichiarata *improcedibile* e non viene decisa nel merito.

Solo quindi dopo tutti i possibili ricorsi gerarchici interni (come peraltro già era) ed il tentativo di conciliazione (come disposto con la recente riforma del 2016), la causa, a scelta del ricorrente, potrà essere correttamente introdotta per la decisione alternativamente presso il CCA dell’ULSA o presso l’autorità giudiziaria vaticana.¹⁹ Un esito in questo senso era già stato peraltro auspicato autorevolmente in passato²⁰ e risponde certamente non solo

¹⁷ Art. 2, comma 1, St.

¹⁸ Cfr. *Rescriptum* 14 giugno 2016, cit., ultimo capoverso: “Il Santo Padre ha disposto che il nuovo testo dei sopra citati articoli [art. 9, 11-16, e 21 dello Statuto dell’ULSA] sia pubblicato in *Acta Apostolicae Sedis*, stabilendone l’*immediata entrata in vigore*”.

¹⁹ Cfr. art. 11, comma 1, St. che pone il principio dell’alternatività tra impugnazione al CCA o all’autorità giudiziaria, per cui *electa una via, non datur recursus ad alteram*.

²⁰ Cfr. N. PICARDI, *Relazione del Promotore di Giustizia per l’inaugurazione dell’Anno Giudi-*

ad una scelta di economia dei mezzi processuali e di deflazione del contenzioso, ma anche alla stessa *ratio* sottesa alla gestione dei rapporti di lavoro *sub umbra Petri*, che quasi ontologicamente dovrebbero essere quanto più alieni possibile da profili di esacerbata litigiosità e contrapposizione in sede contenziosa.²¹

In una comunità ove tutti condividono, ciascuno esercitando la propria attività ed il proprio lavoro, uno speciale servizio al Sommo Pontefice e alla missione universale della Chiesa, quando insorgono problemi o questioni, lo strumento più opportuno per risolverli appare certamente la conciliazione tra le parti, riservandosi la decisione autoritativa contenziosa solo quale *extrema ratio* quando ogni accordo condiviso tra le parti risulti concretamente impraticabile. Proprio in questa direzione si pone quindi la riforma che valorizza il tentativo di conciliazione davanti al Direttore dell'ULSA, rendendolo in ogni caso necessario per la proposizione del successivo ricorso: le parti sono "obbligate" ad incontrarsi, a parlare, a confrontarsi e ad esporre le rispettive ragioni, nella ricerca di una soluzione condivisa che eviti il contenzioso.²² A questo scopo, l'adempimento in questione è delineato oggi come condizione di procedibilità dell'azione, senza il quale quindi la causa non è validamente proponibile e non può essere correttamente radicata presso l'organo decidente, sia esso il CCA o il giudice vaticano.

Questo aspetto peraltro, teso a valorizzare il profilo conciliativo nella trattazione delle controversie in tema di lavoro, si pone pienamente nel solco delle indicazioni date dai Romani Pontefici circa i compiti e le finalità dell'ULSA.²³

ziario, Città del Vaticano, 14 gennaio 2012. A p. 107 si rileva l'avviso dell'Ufficio del Promotore di Giustizia, che riteneva "utile rendere obbligatorio, quale condizione di ammissibilità della via giurisdizionale, il tentativo di conciliazione avanti al Direttore dell'ULSA (prima fase), spostando, così, la scelta fra le due vie alternative (il c.d. *doppio binario*) solo dopo l'insuccesso del primo tentativo di conciliazione".

²¹ Sulla base di questi presupposti, G. CORBELLINI, W. HILGEMAN, *Il diritto del lavoro* cit., p. 90, parla della comunità di lavoro quale "sistema che, rispondendo ai dettami del Magistero Pontificio, concretizzi una vera e propria *pax socialis* nel territorio vaticano".

²² Evidentemente, non potendosi comprimere il diritto di scelta radicato nel rispetto dell'autonomia privata e nel diritto fondamentale alla difesa dei diritti del singolo, la norma novellata rende obbligatoria non la conciliazione di per sé, impossibile in caso di irriducibile contrapposizione tra le parti, ma un tentativo serio e leale tra le parti per la ricerca di una soluzione condivisa della controversia.

²³ In effetti la centralità della conciliazione come metodo di risoluzione delle controversie è in qualche modo connaturata ad un rapporto di lavoro inserito in una concezione tipicamente comunitaria, come è per il servizio svolto per la Santa Sede. In questo senso, già Giovanni Paolo II nel M.P. "Nel primo anniversario", cit., istitutivo dell'ULSA, sottolineava come proprio per questa concezione comunitaria dei rapporti di lavoro "è considerata la natura specifica del servizio reso alla Santa Sede, non è concepibile il ricorso a metodi rivendicativi di forza; occorrerà pertanto promuovere le vie del dialogo sincero per la ricerca

La scelta fatta dalla riforma, nel senso dell'obbligatorietà del tentativo di conciliazione, è dunque pienamente in continuità con l'attenzione prestata dal legislatore verso questo istituto, quale strumento principale per la risoluzione dei contrasti all'interno della comunità di lavoro a servizio della Santa Sede. Non a caso infatti, anche prima delle recenti riforme statutarie, la soluzione conciliativa veniva considerata preferibile ad ogni decisione unilateralmente imposta: ne è prova il fatto che, pure nella fase contenziosa presso il CCA, la Commissione deve previamente esperire un (ulteriore) tentativo di conciliazione tra le parti e può decidere nel merito la causa solo in caso di esito negativo, di cui si deve comunque dare atto a verbale. Non solo: anche dopo questo tentativo, in ogni momento prima della decisione finale della Commissione, le parti possono sempre addivenire ad una soluzione conciliativa condivisa ed in quel caso il procedimento contenzioso si arresta, venendo meno la materia del contendere.²⁴

Da un punto di vista sistematico, l'introduzione dell'obbligatorietà del tentativo di conciliazione ha comportato una serie di interventi di novella su diversi articoli dello Statuto dell'ULSA, che si vanno ora singolarmente ad evidenziare per delineare nel complesso l'impianto che ne consegue.

Come già detto, il tentativo è stato configurato tecnicamente come *condizione di procedibilità* dell'azione (art. 11, comma 1 St.). Tra le competenze positive del Direttore dell'ULSA è stata inserita quella relativa al "tentativo *obbligatorio* di conciliazione per le controversie in materia di lavoro di competenza del Collegio o del Tribunale dello SCV" (art. 9, comma 2, lett. h, St.). Trattandosi di passaggio reso obbligatorio anche per chi poi sceglie la prosecuzione in via giudiziaria, al fine di evitare eventuali pregiudizi o successive preclusioni all'azione, è stato previsto che "la presentazione dell'istanza al Direttore per l'espletamento del tentativo obbligatorio di conciliazione, interrompe i termini di prescrizione fino alla notifica alle parti del verbale che conclude la fase di conciliazione obbligatoria" (art. 11, comma 4, St.).

comune di soluzioni, ricorrendo in primo luogo alle previste procedure di conciliazione". Ancora GIOVANNI PAOLO II, *Discorso ai membri dell'Ufficio del Lavoro della Sede Apostolica*, cit., indicava per il raggiungimento degli scopi dell'Ufficio, oltre alla "collaborazione sincera", "il dialogo nella ricerca di soluzioni", elementi tipici della procedura conciliativa, ove le parti si incontrano per superare le reciproche contrapposizioni. Anche Benedetto XVI nel suo Discorso all'ULSA del 19 dicembre 2008, poneva l'accento sull'importante servizio cui l'Ufficio del Lavoro è chiamato, volto a "prevenire ogni eventuale dissidio concernente i lavoratori alle dipendenze della Sede Apostolica, e cercarne, se necessario, il sollecito componimento mediante un dialogo sincero ed oggettivo, ponendo in essere le previste procedure": cfr. BENEDETTO XVI, *Discorso ai membri dell'Ufficio del Lavoro della Sede Apostolica*, 19 dicembre 2008, «Bollettino ULSA», 16 (2008), pp. 11-12.

²⁴ Cfr. art. 18, commi 1 e 2, St.

Ancora, viene stabilito che la mancanza della condizione di procedibilità dovuta all'assenza del tentativo di conciliazione, in qualsiasi tipo di controversia di lavoro – sia essa individuale che plurima o collettiva – possa essere *rilevata anche d'ufficio*, entro la prima udienza davanti al CCA o al Tribunale dello SCV (art. 15, comma 2, St.). Valorizzando il momento della conciliazione il cui tentativo diventa necessario, il legislatore della riforma in qualche modo lo rende anche più pregnante, prevedendo non a caso che in esso il ricorrente possa avvalersi della difesa tecnica di un avvocato (art. 15, comma 3, St.), mentre in precedenza la parte poteva solo essere assistita da altro dipendente o pensionato di un ufficio della Santa Sede, dello SCV o di ente collegato.

Il termine per presentare ricorso al CCA o al Tribunale dello SCV a seguito di fallimento del tentativo di conciliazione è portato con la riforma da trenta a sessanta giorni (art. 15, comma 5, St.), uniformandolo a quello entro cui adire l'autorità giudiziaria.

Per favorire un fattivo esperimento del tentativo di conciliazione si è anche in qualche modo voluta stimolare l'Amministrazione interessata, che ha emanato l'atto di cui il ricorrente si lamenta, ad una costruttiva partecipazione al procedimento, innanzi tutto garantendone la presenza.

L'Amministrazione è quindi "tenuta a comparire per esperire il tentativo di conciliazione innanzi al Direttore dell'ULSA". "L'eventuale mancata comparizione equivale ad esito negativo del tentativo di conciliazione", non potendosi evidentemente trovare un accordo transattivo se una delle parti non interviene: tuttavia l'assenza ha una conseguenza negativa diretta, dovendosene dare atto a verbale "ai fini della successiva determinazione delle spese di giudizio da parte del Collegio o dell'Autorità giudiziaria vaticana" (art. 15, comma 6, St.).

L'esito auspicato di tutto l'impianto normativo così riformato è, come già detto, certamente quello di ridurre il contenzioso e favorire la soluzione delle controversie nell'ambito di procedure conciliative concordate. Se questo tuttavia è un risultato solo tendenziale, che sarà la prassi applicativa a dimostrare fino a che punto potrà essere effettivamente raggiunto, ciò che in concreto di sicuro si determina fin da subito con questa riforma è l'ampliamento delle competenze dell'ULSA e del numero delle procedure in materia di lavoro che si incardineranno presso l'Ufficio. Oggi infatti, per impugnare anche in sede giudiziaria un provvedimento ritenuto lesivo in materia di lavoro o una conseguente richiesta risarcitoria, la questione dovrà essere necessariamente e previamente trattata presso il Direttore dell'ULSA, attraverso l'esperimento del tentativo obbligatorio di conciliazione tra le parti. Anche nelle ipotesi di riserva di giurisdizione dell'autorità giudiziaria, in cui in precedenza non era dato scegliere se adire il CCA o il giudice perché si trattava *ratione materiae* di questioni necessariamente devolute al Tribunale,

oggi si dovrà comunque prima fare un passaggio obbligatorio all'ULSA per il tentativo di conciliazione: così si evince chiaramente dalla norma novellata che prescrive che “nelle ipotesi di competenza esclusiva dell’Autorità giudiziaria vaticana, l’istanza al Direttore per l’espletamento del tentativo obbligatorio di conciliazione deve [comunque] essere proposta” entro il termine di prescrizione del diritto (art. 12, comma 1, St.).

Alla luce delle recenti modifiche statutarie e dell’ampliamento delle rispettive attribuzioni con la previsione dell’obbligatorietà del tentativo di conciliazione – ed anche nel mutato contesto istituzionale e organizzativo della Curia riformata – lo scopo peculiare dell’ULSA resta quello di “promuovere e garantire in ogni settore lavorativo della Sede Apostolica un clima di responsabilità e di partecipazione, facendo sì che tutti si sentano ben consapevoli di essere cooperatori, a vario titolo, del ministero universale del Successore di Pietro”.²⁵

Le maggiori responsabilità attribuite all’Ufficio in tema di tentativo obbligatorio di conciliazione ed il raccordo rafforzato con le altre Amministrazioni attraverso la partecipazione diretta al Consiglio dell’ULSA dei rappresentanti di alcuni dei nuovi Dicasteri di Curia, oltre che gli orizzonti allargati in tema di formazione e aggiornamento professionale dei dipendenti sulle nuove recenti discipline, rendono oggi l’Ufficio del Lavoro ancora più centrale nel suo ruolo istituzionale di garanzia del buon andamento nei rapporti alle dipendenze della Santa Sede e delle sue articolazioni, per assicurare un corretto ed armonioso sviluppo nello svolgimento del servizio.

Oggi dunque in maniera più efficace, anche grazie alle evoluzioni dello Statuto di cui qui si è cercato di dar conto, l’ULSA si pone come organismo a tutela del complesso dei valori a cui partecipano quanti, “collaborando a qualunque titolo ed in qualsiasi forma con il Papa [...] coadiuvano la sua missione universale, chiamati a costituire anch’essi una comunione di intenzioni e di propositi, di principi e di norme, alla quale meglio di ogni altra si adatta il titolo di *comunità*”.²⁶

ALESSIO SARAIS

²⁵ Così T. BERTONE, *Lettera del Cardinale Segretario di Stato al Cardinale Presidente dell’ULSA in occasione del 25° anniversario della pubblicazione della lettera del Sommo Pontefice Giovanni Paolo II “circa il significato del lavoro prestato alla Sede Apostolica”*, 19 novembre 2007, «Bollettino ULSA», 15 (2008), pp. 5-7.

²⁶ *Adnexum II PB*, cit., n. 2.

INDICAZIONI PER I COLLABORATORI

LE collaborazioni devono inviarsi al Direttore della Rivista per posta elettronica in formato Word o RTE.

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 nella lingua in cui è scritto lo studio e in inglese; complessivamente non devono superare i 1000 caratteri, spazi inclusi. 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 razionali della Rivista;

B) pubblicabile dopo alcune correzioni (indicate);

C) pubblicabile subordinatamente ad adeguata rielaborazione (se ne devono indicare motivatamente le ragioni);

D) non pubblicabile.

I giudizi dei Valutatori saranno inviati in forma anonima all'Autore dello scritto nel termine di 60 giorni utili dal momento dell'arrivo dell'originale alla Segreteria della Rivista.

Il testo da giudicare deve essere considerato come sottoposto a segreto fino alla pubblicazione e il giudizio dei Valutatori dovrà comunque rimanere segreto.

Una volta pubblicato il testo, l'autore riceverà un file pdf con l'estratto del suo contributo. La *Fabrizio Serra editore* permette agli Autori l'utilizzo del PDF della versione finale pubblicata di un loro articolo per l'auto-archiviazione (sul sito personale dell'Autore) e/o per l'archiviazione in un archivio libero (su un server non-profit) *gratuitamente* dopo 18 mesi dalla pubblicazione. Deve essere citata la fonte della pubblicazione e deve essere attivato un link alla home page ufficiale dell'Editore. Per altri usi, vedi www.libraweb.net/openaccess.php.

COMPOSTO IN CARATTERE SERRA DANTE DALLA
FABRIZIO SERRA EDITORE, PISA · ROMA.
STAMPATO E RILEGATO NELLA
TIPOGRAFIA DI AGNANO, AGNANO PISANO (PISA).

★

Luglio 2017

(CZ 2 · FG 3)





FABRIZIO SERRA EDITORE

Pisa · Roma

www.libraweb.net

Fabrizio Serra Regole editoriali, tipografiche & redazionali

Seconda edizione

Prefazione di Martino Mardersteig · Postfazione di Alessandro Olschki

Con un'appendice di Jan Tschichold

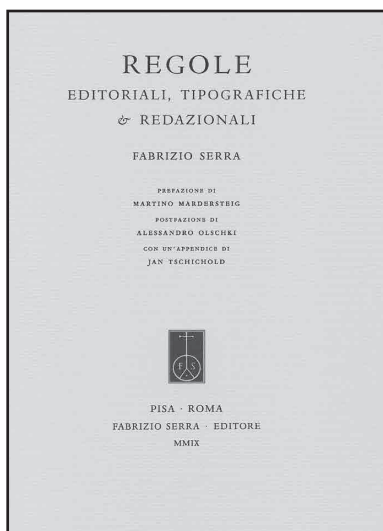
DALLA 'PREFAZIONE' DI MARTINO MARDERSTEIG

[...] **O**GGI abbiamo uno strumento [...], il presente manuale intitolato, giustamente, 'Regole'. Varie sono le ragioni per raccomandare quest'opera agli editori, agli autori, agli appassionati di libri e ai cultori delle cose ben fatte e soprattutto a qualsiasi scuola grafica. La prima è quella di mettere un po' di ordine nei mille criteri che l'autore, il curatore, lo studioso applicano nella compilazione dei loro lavori. Si tratta di semplificare e uniformare alcune norme redazionali a beneficio di tutti i lettori. In secondo luogo, mi sembra che Fabrizio Serra sia riuscito a cogliere gli insegnamenti provenienti da oltre 500 anni di pratica e li abbia inseriti in norme assolutamente valide. Non possiamo pensare che nel nome della proclamata 'libertà' ognuno possa comporre e strutturare un libro come meglio crede, a meno che non si tratti di libro d'artista, ma qui non si discute di questo tema. Certe norme, affermate e consolidate nel corso dei secoli (soprattutto sulla leggibilità), devono essere rispettate anche oggi: è assurdo sostenere il contrario. [...] Fabrizio Serra riesce a fondere la tradizione con la tecnologia moderna, la qualità di ieri con i mezzi disponibili oggi. [...]

*

DALLA 'POSTFAZIONE' DI ALESSANDRO OLSCHKI

[...] **Q**UESTE succinte considerazioni sono soltanto una minuscola sintesi del grande impegno che Fabrizio Serra ha profuso nelle pagine di questo manuale che ripercorre minuziosamente le tappe che conducono il testo proposto dall'autore al traguardo della nascita del libro; una guida puntualissima dalla quale trarranno beneficio non solo gli scrittori ma anche i tipografi specialmente in questi anni di transizione che, per il rivoluzionario avvento dell'informatica, hanno sconvolto la figura classica del 'proto' e il tradizionale intervento del compositore.



Non credo siano molte le case editrici che curano una propria identità redazionale mettendo a disposizione degli autori delle norme di stile da seguire per ottenere una necessaria uniformità nell'ambito del proprio catalogo. Si tratta di una questione di immagine e anche di professionalità. Non è raro, purtroppo, specialmente nelle pubblicazioni a più mani (atti di convegni, pubblicazioni in onore, etc.) trovare nello stesso volume testi di differente impostazione redazionale: specialmente nelle citazioni bibliografiche delle note ma anche nella suddivisione e nell'impostazione di eventuali paragrafi: la considero una sciatteria editoriale anche se, talvolta, non è facilmente superabile. [...]

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