

IUS
ECCLESIAE

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

*

Direttore (Editor): Joaquín Llobell

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

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

Indexes and Databases: ATLA Catholic Periodical and Literature Index® (CPLI®); «Ius Eccle-
siae» 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 Canoni-
co. Bibliografia canonistica: <http://www.giddc.org/bibliokeyword.asp>; Istituto Martín de
Azpilcueta dell'Università di 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

*

Nihil obstat: J.T. Martín de Agar

Imprimatur: Vicariato di Roma
Roma, 12 dicembre 2015

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

ISSN 1120-6462

ISSN ELETTRONICO 1972-5671

Rivista associata all'Unione Stampa Periodica Italiana.



*

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

IUS ECCLESIAE

RIVISTA INTERNAZIONALE
DI DIRITTO CANONICO

VOL. XXVII · N. 3 · 2015

PONTIFICIA UNIVERSITÀ DELLA SANTA CROCE

FABRIZIO SERRA EDITORE

PISA · ROMA

Rivista quadrimestrale

★

Amministrazione e abbonamenti

FABRIZIO SERRA EDITORE S.r.l.

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

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

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

★

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

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

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

★

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

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

Proprietà riservata · All rights reserved

© Copyright 2015 by *Fabrizio Serra editore*, Pisa · Roma.

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

★

www.libraweb.net

Stampato in Italia · Printed in Italy

SOMMARIO

DOTTRINA

- E. BAURA, *Il vescovo e la vita consacrata nella diocesi* 531
J. JAMIN, *Il foro personale del romano pontefice per i capi di stato* 555
J. MIÑAMBRES, *La responsabilità canonica degli amministratori dei beni della Chiesa* 577
S. TESTA BAPPENHEIM, *I simboli religiosi in Europa e negli Stati Uniti* 595

GIURISPRUDENZA

- SUPREMO TRIBUNALE DELLA SEGNAURA APOSTOLICA – Decreto del Prefetto (Burke) in Congresso, *Iurium*, 11 gennaio 2013 (con nota di J. LLOBELL, *Note minime sulla distinzione fra l'«atto amministrativo» e l'«atto “non amministrativo” dell'Amministrazione»*) 619
SUPREMO TRIBUNALE DELLA SEGNAURA APOSTOLICA – Decreto del Prefetto (Burke) in Congresso, *Della rimozione o cessazione dall'ufficio di parroco*, 27 novembre 2010 632
SUPREMO TRIBUNALE DELLA SEGNAURA APOSTOLICA – Decreto del Segretario (Daneels), *Della rimozione o cessazione dall'ufficio di parroco*, 26 maggio 2010 634
SUPREMO TRIBUNALE DELLA SEGNAURA APOSTOLICA – Decreto del Prefetto (Burke) in Congresso, *Della perdita dell'ufficio in applicazione del can. 186*, 20 gennaio 2012 637
SUPREMO TRIBUNALE DELLA SEGNAURA APOSTOLICA – Decreto del Segretario (Daneels), *Della perdita dell'ufficio in applicazione del can. 186*, 15 luglio 2011 640
SUPREMO TRIBUNALE DELLA SEGNAURA APOSTOLICA – Decreto del Prefetto (Burke) in Congresso, *Della perdita dell'ufficio di parroco*, 27 febbraio 2014 (con note, per questi cinque ultimi decreti, di J. CANOSA, *La rilevanza ecclesiale della certezza del diritto* e di F. PUIG, *Stabilità e continuità del titolare dell'ufficio parrocchiale*) 643

RASSEGNA DI BIBLIOGRAFIA

Note bibliografiche

- C. CARDIA, *Libertà religiosa e occidente* (a proposito del libro di J.-P. SCHOUPPE, *La dimension institutionnelle de la liberté de religion dans la jurisprudence de la Cour Européenne des Droits de l'Homme*) 663
B. ESPOSITO, *A proposito del recente libro del card. Antonelli sulla crisi del*

<i>matrimonio e l'eucarestia</i> (E. ANTONELLI, <i>Crisi del Matrimonio & Eucarestia</i>)	677
--	-----

Recensioni

L. BIANCALANI, <i>Il pensiero antropologico di Giovanni Paolo II ed i canoni 1095-1096: prospettive di pastorale familiare</i> (M.F. Nogara)	687
P. GHERRI, <i>Introduzione al diritto amministrativo canonico. Fondamenti</i> (M. Rivella)	690
GRUPPO ITALIANO DOCENTI DI DIRITTO CANONICO (a cura di), <i>Il diritto nel mistero della Chiesa. IV: Prassi amministrativa e procedure speciali</i> (J. Canosa)	693
A. PEREGO (a cura di), <i>La Chiesa Cattolica: la questione della sovranità</i> (M. del Pozzo)	696
A.P. TAVANI, <i>Fede e consenso matrimoniale</i> (H. Franceschi)	699
E. TEJERO, <i>El evangelio de la casa y de la familia</i> (R. Basta)	703

DOCUMENTI

Atti di Papa Francesco

<i>Lettera Apostolica in forma di Motu proprio del Sommo Pontefice Francesco per l'Istituzione della Segreteria per la Comunicazione, 27 giugno 2015</i> (con nota di F. PUIG, <i>Istituzione della Segreteria per la Comunicazione</i>)	707
---	-----

Legislazione particolare

ITALIA. DIOCESI DI MILANO, <i>Decreto di costituzione dell'«Ufficio diocesano per l'accoglienza dei fedeli separati»</i> , 6 maggio 2015, (con nota di M. MOSCONI, <i>Il nuovo «Ufficio diocesano per l'accoglienza dei fedeli separati» dell'Arcidiocesi di Milano</i>)	711
---	-----

COLLABORATORI DI QUESTO FASCICOLO

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

CARLO CARDIA, Ordinario di Diritto canonico ed ecclesiastico. Università di Roma III

BRUNO ESPOSITO, Ordinario di Diritto canonico. Pontificia Università san Tommaso d'Aquino, Roma

JÜRGEN JAMIN, Incaricato di Storia del Diritto canonico. Facoltà di Diritto Canonico San Pio X

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

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

MARINO MOSCONI, Cancelliere Arcivescovile di Milano

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

STEFANO TESTA BAPPENHEIM, Professore di diritto ecclesiastico all'Università di Camerino (Svizzera)

Hanno collaborato anche: R. BASTA, J. CANOSA, H. FRANCESCHI, M. F. NOGARA, M. DEL POZZO, M. RIVELLA.

DOTTRINA

IL VESCOVO E LA VITA CONSACRATA NELLA DIOCESI*

EDUARDO BAURA

ABSTRACT: Muovendo dalla dottrina del Concilio Vaticano II circa la potestà del vescovo diocesano, la categoria del fedele e il ruolo della vita consacrata nella Chiesa, l'articolo prende in esame i diritti coinvolti nel rapporto tra la vita consacrata e la gerarchia ecclesiastica. Alla luce dell'ecclesiologia conciliare si mettono in risalto i principi giuridici sottostanti alle norme che regolano il comportamento del vescovo diocesano nei confronti della vita consacrata. Si studia la portata dell'istituto dell'esenzione e del principio di autonomia.

PAROLE CHIAVE: vescovo diocesano, vita consacrata, fedele, esenzione, autonomia.

ABSTRACT: Starting from the teaching of the Second Vatican Council about the authority of the diocesan bishop, the category of the faithful and the role of consecrated life in the Church, the article examines the rights involved in the relationship between consecrated life and Church hierarchy. In the light of conciliar ecclesiology the study highlights the legal principles underlying the rules governing the behavior of the diocesan bishop with regard to the consecrated life. The article studies the scope of exemption and of the principle of autonomy.

KEY WORDS: diocesan bishop, consecrated life, faithful, exemption, autonomy.

SOMMARIO: 1. Introduzione. Il Concilio Vaticano II e il rapporto tra gerarchia ecclesiastica e vita consacrata. – 2. La vita consacrata e la gerarchia ecclesiastica. – 2.1. Il fedele consacrato nei confronti della gerarchia della Chiesa. – 2.2. I rapporti della vita consacrata con la gerarchia. – 3. La presenza della vita consacrata nella Chiesa particolare. – 3.1. La vita consacrata nella Chiesa particolare e nella Chiesa universale. Il tema dell'esenzione. – 3.2. Il compito del vescovo rispetto agli istituti di vita consacrata e ai loro membri. – 3.3. Il sacerdozio dei consacrati nella diocesi.

* In occasione dell'anno dedicato alla vita consacrata, si pubblica parzialmente l'articolo dello stesso titolo destinato al volume degli atti del Convegno tenutosi a Venezia il 30 aprile 2015, organizzato dalla Facoltà di Diritto Canonico San Pio X (Venezia), dal titolo *Povertà evangelica, missione e vita consacrata*.

INTRODUZIONE. IL CONCILIO VATICANO II E IL RAPPORTO TRA
GERARCHIA ECCLESIASTICA E VITA CONSACRATA

TALVOLTA sembrerebbe che si faccia un uso eccessivo dell'invocazione del Concilio Vaticano II quale fonte ove trovare le ragioni profonde di un istituto canonico o di un settore disciplinare, come se tutto fosse nato in quella assise conciliare o lì tutto fosse stato modificato. Tuttavia, nella materia oggetto della presente relazione risaltano tre punti del magistero conciliare che fanno riesaminare il rapporto tra i vescovi e la vita consacrata. Mi riferisco all'approfondimento della potestà e della funzione del vescovo nella Chiesa particolare, alla riscoperta della categoria di *christifideles* e della sua potenzialità e alla conseguente comprensione della vita consacrata principalmente in chiave della specifica missione ecclesiale che è chiamata a compiere. Inoltre, emerge un dato di fatto incontestabile, e cioè il cambiamento disciplinare operato in seguito all'ultimo Concilio, come si può percepire nell'emblematico spostamento del perno su cui poggia il vigente impianto normativo relativo ai rapporti tra il vescovo e gli istituti di vita consacrata, in virtù del quale esso non è più costituito dall'essenzone, per quanto questo istituto possa continuare ad essere in vigore, bensì dal principio di autonomia degli istituti di vita consacrata. Inoltre appare molto significativo il fatto che il motuproprio, applicativo del Concilio, emanato dal Beato Paolo VI, dedicatesse ampio spazio a dare delle norme precise sulla competenza del vescovo diocesano in materia di vita consacrata, recepite sostanzialmente dal vigente Codice di diritto canonico.¹ Il tema comprende questioni assai delicate – si pensi alla competenza del vescovo nella sua Chiesa particolare o all'autonomia e rispetto del patrimonio spirituale degli istituti di vita consacrata –, sicché non risulta strano che prima della promulgazione del Codice i Dicasteri competenti della Curia romana avessero voluto emanare uno specifico documento relativo ai rapporti tra i vescovi e gli istituti di vita consacrata,² documento che però, per mandato dello stesso Romano Pontefice, è attualmente oggetto di revisione perché possa aiutare meglio a risolvere gli eventuali problemi tra i vescovi e gli istituti religiosi.³

¹ Cfr. PAOLO VI, *Motu proprio Ecclesiae sanctae*, del 6 agosto 1966 («AAS», 58 [1966], pp. 760-761).

² Cfr. S. CONGREGAZIONE PER I RELIGIOSI E GLI ISTITUTI SECOLARI – S. CONGREGAZIONE PER I VESCOVI, *Mutuae relationes*, 14 maggio 1978 («AAS», 70 [1978], pp. 473-506) (utilizzo la versione italiana di *Enchiridion Vaticanum*, 6). Il documento ha suscitato l'interesse della dottrina; cfr., per esempio, D.J. ANDRÉS, *Obispos y religiosos en la Iglesia. Comentario al Documento "Mutuae relationes" de 14 mayo 1978*, «Revista Española de Derecho Canónico», 34 (1978), pp. 525-657, con un interessante appendice bibliografica sul tema, e J. BEYER, *Ad documentum "Notae directivae pro mutuis relationibus inter episcopos et religiosos" adnotationes*, «Periodica», 68 (1979), pp. 563-611.

³ Nel colloquio di Papa Francesco con i Superiori generali tenutosi il 29 novembre 2013, il

La normativa del Codice contenente il nuovo orientamento, ricco di conseguenze pratiche, per di più in un ambito di grande importanza per la vita della Chiesa, non poteva, logicamente, passare inavvertita dalla dottrina canonistica, la quale, al contrario, ha prestato grande attenzione al tema, come lo dimostra la vasta produzione letteraria sull'argomento. Proprio per questo motivo, non è il mio intento quello di riprodurre in dettaglio lo studio delle singole questioni giuridiche che l'analisi dei rapporti tra il vescovo e la vita consacrata presenta, bensì solo quello di evidenziare i principi giuridici, ovvero le esigenze di giustizia sottostanti a tali rapporti. Essendo cambiati alcuni criteri normativi di fondo in seguito all'ultimo Concilio ecumenico, e, soprattutto, tenendo conto del fatto che l'individuazione dei diritti e dei doveri giuridici coinvolti nelle relazioni tra il vescovo e la vita consacrata dipende dalla concezione che si abbia del ruolo del vescovo e della funzione ecclesiale della vita consacrata, cercherò di presentare le mie riflessioni muovendo dai principi ecclesiologici che sulla materia ha messo in luce il Concilio Vaticano II.

Nell'analizzare la relazione tra i vescovi e la vita consacrata ci si accorge subito della necessità di distinguere diversi tipi di rapporti: quello fra il singolo fedele consacrato e il vescovo, la relazione tra l'istituto e la gerarchia ecclesiastica in generale e con il vescovo diocesano in particolare, la relazione del sacerdote appartenente alla vita consacrata con il vescovo diocesano. Tenendo conto di questa complessità, articolerò il mio lavoro premettendo alcune considerazioni sul rapporto tra la vita consacrata e la gerarchia ecclesiastica in generale (sia essa quella suprema oppure quella locale), distinguendo tra le relazioni dei singoli fedeli consacrati con la gerarchia e i rapporti esistenti tra gli istituti di vita consacrata e la gerarchia ecclesiastica. In un secondo luogo, esaminerò le dimensioni universale e particolare della vita consacrata e, quindi, il ruolo del vescovo diocesano nei confronti degli istituti di vita consacrata e dei loro membri nonché rispetto alle opere da loro svolte.

Come si può facilmente intuire, ognuno degli argomenti elencati meriterebbe un trattamento specifico, ragion per cui mi limiterò ad evidenziare i principi ecclesiologici e giuridici che, a mio avviso, sottostanno a questa materia.

Romano Pontefice aveva dichiarato che *Mutuae relationes* «risponde a un certo tempo e non è più attuale» («La Civiltà Cattolica», 165 [2014], p. 15). Nella conferenza stampa di presentazione dell'anno dedicato alla vita consacrata, il Segretario della Congregazione per gli istituti di vita consacrata e società di vita apostolica dichiarò che «instretta collaborazione con la Congregazione per i Vescovi, per mandato del Santo Padre, si stanno dando i primi passi per la revisione del documento *Mutuae relationes* sui rapporti tra i Vescovi e i religiosi nella Chiesa» (<https://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2014/01/31/0072/00149.html>. Consultato il 26 aprile 2015). Il tema è attualmente molto sentito, come si può desumere dalla lettura dei diversi articoli della Rivista della Congregazione per gli istituti di vita consacrata e società di vita apostolica «Sequela Christi», 39 (2013/2), che trattano del tema da diverse angolature (teologica, pastorale e anche giuridica); in alcuni di questi si pone l'accento sulla speciale responsabilità del vescovo nei confronti degli istituti diocesani.

Va peraltro osservato che riguardo alle relazioni fra il vescovo diocesano e gli istituti di vita consacrata, il compito del canonista sarà quello di determinare i diritti dell'autorità ecclesiastica locale e quelli degli istituti e dei loro membri, alla luce dei principi che reggono i rapporti della vita consacrata con la gerarchia ecclesiastica in generale, i quali dipendono a loro volta dall'essenza stessa della vita consacrata e dalla costituzione gerarchica della Chiesa. Per l'individuazione delle prerogative del vescovo diocesano si dovrà poi tenere conto della distribuzione di competenze fra la sede Apostolica e le autorità locali.

2. LA VITA CONSACRATA E LA GERARCHIA ECCLESIASTICA

2. 1. *Il fedele consacrato nei confronti della gerarchia della Chiesa*

Il fedele cristiano non è solamente un battezzato isolato, ma egli è membro del Popolo di Dio. La sua posizione giuridica costituzionale all'interno di questo Popolo è stata descritta mediante quattro aspetti, che tratteggiano bene, a mio parere, lo statuto giuridico del fedele: la *condicio communionis* ovvero la relazione di comunione riguardo alla fede ed ai mezzi salvifici; la *condicio libertatis*, che consente al fedele di raggiungere il suo bene spirituale mediante l'esercizio della sua libertà; la *condicio subiectionis* o vincolazione all'ordine gerarchico della Chiesa istituito da Cristo e, infine, la *condicio activa*, e cioè la qualità del fedele di essere membro attivo del Popolo di Dio, chiamato a costruire la Chiesa in questo mondo in virtù del solo titolo di aver ricevuto il battesimo.⁴

I fedeli che seguono la vita consacrata sono pur sempre fedeli e possiedono, dunque, lo statuto giuridico fondamentale di tutti i *christifideles* che scaturisce dalla condizione costituzionale di membro del Popolo di Dio appena delineata in quei quattro aspetti. Il consacrato è, quindi, un fedele che ha esercitato il suo diritto di libertà di scegliere uno stato di vita (can. 219) e, in un certo modo anche quello di associazione (can. 215) – nei casi in cui la sua consacrazione sia all'interno di un istituto –, e che gode dei diritti fondamentali di tutti i fedeli (delimitati concretamente dalla sua condizione di consacrato nella Chiesa), di cui merita di essere rilevato quello di seguire la propria forma di vita spirituale (can. 214).

Nella *communio hierarchica* che è la Chiesa, l'autorità ha il dovere giuridico di rispettare i diritti di questi fedeli, in particolare quelli appena menzionati, e, nell'esercizio della sua funzione, deve garantirgli la giusta protezione. Inoltre, essendo la vita consacrata, non solo una legittima scelta di alcuni fedeli, ma anche una condizione stabile di vita riconosciuta dalla Chiesa, che appartiene peraltro alla sua vita e alla sua santità,⁵ essa «ab omnibus in Ecclesia fovendus et promovendus est», come ricorda il can. 574, § 1, e, si

⁴ Cfr. J. HERVADA, *Diritto costituzionale canonico*, Milano 1989, pp. 89 e 90.

⁵ Cfr. CONCILIO VATICANO II, cost. dog. *Lumen gentium*, n. 44.

potrebbe aggiungere, prima di tutti, da coloro che hanno una funzione gerarchica nella Chiesa.

Il can. 573, § 1, riecheggiando la dottrina conciliare,⁶ definisce la vita consacrata come una forma stabile di vita configurata dalla professione dei consigli evangelici, e aggiunge che i fedeli che la seguono si dedicano con un nuovo e speciale titolo all'edificazione della Chiesa, sicché divengono nella Chiesa segno luminoso e preannunciano la gloria celeste. Il § 2 dello stesso canone postilla che i fedeli appartenenti agli istituti di vita consacrata si congiungono in modo speciale alla Chiesa e al suo mistero. Tralasciando la problematica del concetto di consacrazione,⁷ ciò che qui interessa è mettere in risalto come i fedeli che seguono la vita consacrata, pur rimanendo a tutti gli effetti *christifideles* (in modo che non viene minimamente intaccato il principio fondamentale di uguaglianza dei fedeli), abbiano un titolo speciale mediante il quale divengono «*praeclarum in Ecclesia signum*» e preannunciano – io sottolineerei, in modo ufficiale e pubblico, cioè adempiendo una missione ecclesiale specifica – la gloria celeste. Questa missione assunta liberamente dai fedeli consacrati fa sì che, senza nulla mutare il loro statuto fondamentale di *christifideles*, essi abbiano un legame aggiunto con la dimensione istituzionale della Chiesa che condiziona alcune manifestazioni dell'esercizio della loro libertà. Infatti, poiché i fedeli consacrati svolgono la funzione di testimoniare in nome della Chiesa la gloria celeste mediante la pratica dei consigli evangelici, essi devono condurre una vita consona a tale funzione. La loro vocazione, radicata peraltro nella condizione battesimale, li porta a tendere in una forma specifica alla santità, come ricordato dal Magistero degli ultimi cinquanta anni.⁸ Spetta alla gerarchia ecclesiastica tutelare la coerenza della condotta esterna dei fedeli consacrati con la loro funzione ecclesiale, potendo esigere dagli stessi determinati comportamenti che per il resto dei fedeli rimarrebbero invece alla loro discrezionalità.

2. 2. I rapporti della vita consacrata con la gerarchia

Dal testo del citato can. 573 emergono alcuni elementi costitutivi degli istituti di vita consacrata. Essi sono enti eretti dalla competente autorità della

⁶ Cfr. soprattutto *ibidem*, nn. 42 e 43.

⁷ Sul tema, vedi lo studio sulle diverse posizioni teologiche del secolo xx di F. PUIG, *La consacrazione religiosa. Virtualità e limiti della nozione teologica*, Milano 2010.

⁸ Cfr. CONCILIO VATICANO II, cost. dog. *Lumen gentium*, capp. v e vi. Si può vedere il collegamento e la complementarietà delle diverse vocazioni nella Chiesa, alla luce della comune condizione battesimale, nell'approfondimento delle diverse condizioni ecclesiali operato da san Giovanni Paolo II in occasione dei sinodi dei vescovi dedicati alle diverse vocazioni (cfr. s. GIOVANNI PAOLO II, es. ap. *Christifideles laici*, del 30 dicembre 1988, «AAS», 81 [1989], pp. 393-521; IDEM, es. ap. *Pastores dabo vobis*, del 25 marzo 1992, «AAS», 84 [1992], pp. 657-804; IDEM, es. ap. *Vita consecrata*, del 25 marzo 1996, «AAS», 88 [1996], pp. 377-486).

Chiesa, in cui alcuni fedeli assumono liberamente una forma di vita che la Chiesa riconosce come consacrata. Tralasciando ora il fattore soprannaturale, cioè l'iniziativa dello Spirito Santo, da questa definizione possiamo concludere che all'origine di un istituto v'è la volontà dei fedeli, da una parte, e il riconoscimento dell'autorità ecclesiastica che lo erige come tale, dall'altra. Ciò che interessa capire è proprio il ruolo di questi due elementi costitutivi e l'intreccio fra di loro dalla prospettiva giuridica, cercando, cioè, di delimitare i diritti dei fedeli consacrati e le prerogative della gerarchia ecclesiastica.

La fondazione di un istituto avviene per la volontà di uno o più fedeli di condurre una vita guidata dai consigli evangelici con la finalità di dare una testimonianza escatologica e, a seconda del carisma o intento fondazionale, realizzare un'attività di servizio alla Chiesa seguendo una determinata spiritualità. Alla radice di questa iniziativa, ferma restando sempre l'azione dello Spirito Santo, che non è possibile misurare, c'è, dalla prospettiva giuridica, l'esercizio, da parte dei fedeli interessati, dei diritti di scegliere la forma di vita, di seguire la propria spiritualità e di associarsi con altri fedeli per realizzare attività comuni confacenti al fine della Chiesa. L'ente di vita consacrata dipende da una volontà fondazionale consistente in ultima istanza nel raggrupparsi con altri fedeli per raggiungere le finalità della vita consacrata secondo una strada specifica. L'ingresso in un istituto di vita consacrata è pure un atto di volontà di adesione a un ente fondato da uno o più fedeli per le finalità suddette. In definitiva, l'istituto di vita consacrata è nel suo nocciolo un ente associativo, in modo tale che devono essere rispettate le prerogative dei fedeli relative al diritto fondamentale di associazione nella Chiesa, che comprende non solo la possibilità di unirsi ad associazioni preesistenti, ma anche la facoltà di fondare nuovi enti stabilendo le loro norme costituzionali.

Risulta però palese che un istituto di vita consacrata non è solo un'associazione. Non si tratta di una questione di precedenza fra gli enti, ma dell'essenza di ognuno di essi. Infatti, la dimensione pubblica insita negli istituti di vita consacrata non è solo un elemento aggiunto ma si trova nella sua stessa ragion d'essere. Non si tratta soltanto del carattere pubblico che possa avere un'associazione che si propone un fine che «natura sua eidem auctoritati ecclesiasticae reservatur» (can. 301, § 1), quale possa essere quello di dare culto pubblico o insegnare la dottrina cattolica in nome della Chiesa. In questi casi i fedeli realizzano un'attività comune in forza del loro carattere battesimale (danno culto a Dio, insegnano la dottrina cristiana) e della loro libertà di azione, e l'autorità competente della Chiesa aggiunge a tale attività associativa un riconoscimento pubblico che essa sola può concedere. Un tale riconoscimento comporta un maggiore legame dell'associazione pubblica con l'autorità ecclesiastica, di cui è indubbiamente una conseguenza decisiva per

la vita dell'ente associativo il fatto che i suoi beni siano considerati ecclesiastici e, quindi, sottomessi all'autorità ecclesiastica.

Nel caso degli istituti di vita consacrata non si tratta solo di un'attività propria dei fedeli a cui si aggiunge il riconoscimento di una certa pubblicità, ma sono enti finalizzati a canalizzare l'intera vita cristiana dei fedeli, la quale vuole presentarsi fin dall'inizio come una "consacrazione", cioè come una dedizione a Dio, in maniera pubblica ed ufficiale, che sembra comportare in qualche modo una separazione dalla condizione comune. Gli istituti di vita consacrata potranno poi prefiggersi delle attività concrete (opere di carità, promozione del culto ed altre) sulle quali la gerarchia ecclesiastica avrà anche delle competenze, ma ciò che definisce il rapporto tra gli istituti di vita consacrata e la gerarchia non è tanto l'attività svolta da quelli quanto la forma ("canonica") di vita assunta dai membri degli istituti. In altre parole, ciò che si realizza in nome della Chiesa non è tanto (o non solo) un'attività concreta, quanto la consacrazione di tutta la vita. Si comprende, dunque, che il grado di coinvolgimento dell'autorità ecclesiastica nel caso degli istituti di vita consacrata sia notevolmente maggiore. Non per nulla questi enti sono chiamati "istituti" anziché associazioni.

Il can. 305 indica in termini generali il compito dell'autorità ecclesiastica nei confronti degli enti associativi, affermando che spetta ad essa la funzione di vigilare affinché si conservi l'integrità della fede e delle consuetudini e non ci siano abusi disciplinari. In realtà è lo stesso compito che ha l'autorità ecclesiastica riguardo ai fedeli considerati singolarmente. Nel caso degli istituti di vita consacrata, invece, le mansioni dell'autorità ecclesiastica, come dichiara il can. 576, si riferiscono anche agli istituti stessi, poiché sono considerati canali di una forma di vita appartenente alla santità della Chiesa, attraverso la quale i fedeli possono raggiungere la perfezione cristiana compiendo la missione di offrire una testimonianza escatologica in nome della Chiesa. Spetta, quindi, alla gerarchia ecclesiastica giudicare l'autenticità ecclesiale dei carismi fondazionali e, una volta riconosciuti, tutelarli e garantire il loro retto esercizio, oltre al ruolo di promozione della stessa vita consacrata.

La maggiore presenza della dimensione istituzionale della Chiesa negli istituti di vita consacrata non azzera i diritti dei loro membri, tanto individualmente considerati quanto presenti nella vita associativa. Nella vita e nell'organizzazione dell'istituto rimane pur sempre una sfera di libertà dei *christifideles* che hanno deciso di unirsi ad altri per uno scopo cristiano. L'esercizio del diritto fondamentale di associazione, la pratica della propria spiritualità (approvata dalla Chiesa) e l'attività responsabile dei fedeli volta a contribuire all'edificazione della Chiesa in un cammino riconosciuto dalla Chiesa richiedono uno spazio di autonomia dell'ente al quale appartengono.

L'esigenza dell'autonomia degli istituti di vita consacrata, prima tutelata in qualche modo dall'esenzone, è stata espressamente riconosciuta a partire

dal Vaticano II.⁹ Il Codice vigente raccoglie questo principio al can. 586, il quale riconosce («agnoscitur») una «iusta autonomia vitae, praesertim regiminis» agli istituti di vita consacrata, in modo tale che essi possano avere una propria disciplina nella Chiesa e conservare integro il proprio patrimonio. È da notare che l'autonomia di cui si parla non è da intendersi nel senso stretto di capacità di darsi norme – avere una propria disciplina –, ma si riferisce ad un'«autonomia vitae». Tale autonomia non corrisponde soltanto all'ambito associativo, ma riguarda anche la capacità di conservare lo spirito e l'indole dell'istituto, sicché si tratta di un principio che, come sopra osservato, è conseguenza dei diritti fondamentali dei fedeli che seguono la vita consacrata. Ne consegue che tale autonomia non è valida solo nei confronti del vescovo diocesano, bensì di tutte le autorità, come peraltro riconosce il can. 593. Certamente la condotta dei fedeli, anche all'interno di un istituto, deve osservare i vincoli di comunione, deve essere coerente, a giudizio della competente autorità ecclesiastica, con il patrimonio dell'istituto riconosciuto dalla Chiesa, ma la gerarchia ecclesiastica (particolare e universale) dovrà rispettare la libertà dei fedeli interessati.

L'autonomia di vita non può riferirsi solo alla vita interna dell'istituto, come talvolta sembra che venga frettolosamente intesa, ma si riflette anche nell'attività esterna, corporativa e individuale. È vero che il decreto conciliare *Christus Dominus*, che tratta profusamente dei rapporti fra i vescovi e i religiosi, chiariva che l'istituto dell'esonazione «riguarda principalmente l'ordine interno degli istituti» (n. 35, 3) e segnalava un elenco di materie relative alle attività e alla condotta esterna dei religiosi da considerare sotto la giurisdizione degli ordinari locali (n. 35, 4). Tuttavia, a ben guardare, si trattava di materie che per propria natura dipendono in parte dall'iniziativa dei fedeli, consacrati o no (poiché spetta a loro decidere se intraprenderle o meno e secondo quale modalità), e in parte dal controllo della gerarchia ecclesiastica, a cui spetta governare la Chiesa. In altre parole, i fedeli consacrati conservano anche la libertà di agire propria dei *christifideles* sia individualmente che corporativamente, non solo all'interno della vita dell'istituto ma anche nelle attività esterne, in modo che l'autonomia, come afferma il *Christus Dominus* si riferisce “principalmente” all'ordine interno, ma – bisogna aggiungere – non solo. Naturalmente, questa libertà non intacca il ruolo della gerarchia ecclesiastica riguardo alle attività dei fedeli in generale e di quelli che seguono la vita consacrata, tenendo conto che rispetto a questi ultimi l'autorità ecclesiastica deve vegliare affinché siano fedeli alla loro missione secondo il patrimonio dell'istituto di appartenenza.

⁹ Cfr. decr. *Christus Dominus*, n. 35 e cost. dog. *Lumen gentium*, n. 45.

3. LA PRESENZA DELLA VITA CONSACRATA NELLA CHIESA PARTICOLARE

3. 1. *La vita consacrata nella Chiesa particolare e nella Chiesa universale.*

Il tema dell'esenzione

La vita consacrata «ad vitam et sanctitatem Ecclesiae pertinet, et ideo ab omnibus in Ecclesia fovendus et promovendus est» (can. 574, § 1). Essa è di per sé un bene della Chiesa universale, ma vive, si concretizza nella particolarità di un luogo, vale a dire esiste nelle Chiese particolari.¹⁰ Al di là di quale sia il regime giuridico dell'istituto di appartenenza, di diritto diocesano o pontificio, esente o meno, questa considerazione implica il dovere di tutti i fedeli consacrati di essere consapevoli che la loro missione nella Chiesa passa attraverso l'edificazione della porzione del Popolo di Dio in cui vivono ed operano, ferma restando la visione universale che tutti devono avere, specialmente se chiamati ad una vocazione missionaria.¹¹

Da parte del vescovo diocesano, dovendo cercare il bene della sua diocesi in quanto suo pastore, dovrà favorire la vita consacrata nella sua diocesi, visto che essa appartiene alla santità della Chiesa. Ciò comporta diversi doveri specifici nei confronti della vita consacrata in generale, degli istituti e dei singoli fedeli consacrati. Rispetto agli istituti dipenderà dal loro regime. Se sono di diritto diocesano, la principale e immediata autorità ecclesiastica di riferimento sarà il vescovo diocesano, mentre nel caso degli istituti di diritto pontificio il rapporto si limiterà ad alcuni aspetti.¹²

¹⁰ Come ha affermato recentemente la CONGREGAZIONE PER GLI ISTITUTI DI VITA CONSACRATA E SOCIETÀ DI VITA APOSTOLICA (*Lettera circolare*, del 2 agosto 2014 [Libreria Editrice Vaticana, 2014]): «la missione della vita consacrata è universale e quella di molti Istituti abbraccia tutto il mondo, tuttavia essa è anche incarnata in specifiche realtà locali». Riguardo a gli istituti di diritto pontificio, è stato osservato che «per il loro carattere sovradiocesano, radicato nel ministero petrino, [...] sono anche elementi al servizio della comunione tra le diverse Chiese particolari» (CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Lettera Communionis notio*, del 28 maggio 1992, «AAS», 85 [1993], pp. 838-850, n. 16).

¹¹ Il citato documento *Mutuae relationes* (cfr. *supra*, nota 2) affermava: «I religiosi, poi, anche se appartengono ad un istituto di diritto pontificio, devono sentirsi veramente partecipi della "famiglia diocesana" (cfr. *Christus Dominus*, n. 34) e assumersi l'impegno del necessario adattamento; e opportunamente favoriscono anche le vocazioni locali sia per il clero diocesano sia per la vita consacrata; inoltre quanto ai candidati delle loro congregazioni, li formino in modo che realmente vivano secondo la genuina cultura locale, ma nello stesso tempo siano attentamente vigili, affinché nessuno mai aberri sia dall'impulso missionario inerente alla stessa vocazione religiosa sia dall'unità e dall'indole propria di ciascun istituto» (n. 18).

¹² Una spiegazione del ruolo del vescovo diocesano nei confronti della vita consacrata, alla luce della normativa vigente si trova in CONGREGAZIONE PER I VESCOVI, *Direttorio per il ministero pastorale dei vescovi "Apostolorum successores"*, 22 febbraio 2004, Libreria Editrice Vaticana 2004, nn. 98-107.

Per quanto riguarda il rapporto del vescovo con i fedeli consacrati, il Codice si riferisce esplicitamente al dovere del vescovo di favorire le vocazioni alla vita consacrata nel contesto della promozione delle vocazioni ai diversi ministeri (can. 385). Come spiega *Mutuae relationes* (n. 7), il vescovo «in virtù del suo stesso ministero, è responsabile in modo particolare dell'accrescimento nella santità di tutti i suoi fedeli, in quanto egli è "principale dispensatore dei misteri di Dio e perfezionatore del suo gregge" secondo la vocazione propria di ciascuno (cfr. *Christus Dominus*, n. 15); dunque anche, e soprattutto, secondo la vocazione dei religiosi». Il vescovo, infatti, deve mostrare la sua sollecitudine pastorale verso tutti i fedeli che gli sono stati affidati (can. 383), compresi naturalmente anche quelli che seguono la vita consacrata.

Giunti a questo punto occorre affrontare direttamente il tema dell'esenzione di alcuni religiosi dalla giurisdizione dei vescovi, punto sul quale il Vaticano II ha influito in modo incisivo. Anzitutto il decreto *Christus Dominus* (n. 35, 3) ne parlò espressamente, per affermare che l'esenzione «riguarda principalmente l'ordine interno degli istituti» e la giustificò facendo notare che essa «consente al sommo pontefice di disporre dei religiosi per il bene della Chiesa universale», chiarendo però che «tale esenzione non impedisce che i religiosi nelle singole diocesi siano soggetti alla giurisdizione dei vescovi, a norma del diritto, come richiedono sia il compimento del mandato pastorale dei vescovi, sia l'organizzazione di un'approfondita cura delle anime». Nel paragrafo successivo il decreto elencava una serie di materie (l'esercizio del culto pubblico, la cura delle anime, il decoro dello stato clericale ed altri aspetti di rilevanza pubblica nelle diocesi) nelle quali tutti i religiosi, esenti o meno, erano comunque soggetti all'autorità degli ordinari locali.

Da parte sua, la *Lumen gentium* (n. 45) accennava all'esistenza dell'esenzione facendo notare che essa è possibile grazie al primato del Romano Pontefice su tutta la Chiesa, in vista della comune utilità, sebbene ricordasse che tutti i religiosi dovessero «conforme alle leggi canoniche, prestare riverenza e obbedienza ai vescovi, a causa della loro autorità pastorale nelle Chiese particolari e per l'unità e la concordia necessarie nel lavoro apostolico».

Il Concilio, in sostanza, riconosceva l'istituto dell'esenzione, possibile in forza del primato del Romano Pontefice e talvolta conveniente per il bene di tutta la Chiesa. L'istituto giuridico in parola veniva concepito quale strumento atto per garantire l'autonomia interna degli istituti religiosi. Tuttavia, il Concilio teneva ad affermare la potestà dei vescovi nelle loro Chiese particolari, la quale non può venire meno in talune materie riguardanti direttamente il governo immediato delle diocesi. Frutto di questa precisazione furono le norme, considerate per l'appunto come applicative del Concilio,

del motuproprio *Ecclesiae Sanctae*, raccolte sostanzialmente nel Codice del 1983.¹³

Nel Codice vigente il can. 591 prevede la possibilità dell'esonazione, spiegandone le ragioni e il fondamento. La giustificazione si trova nella potestà primaziale del Romano Pontefice. Le motivazioni sono: «per meglio provvedere al bene degli istituti e alle necessità dell'apostolato», «in vista di un vantaggio comune» a tutta la Chiesa. Inoltre, il can. 586, § 1 riconosce a tutti gli istituti di vita consacrata, senza distinzioni, una «giusta autonomia, specialmente di governo», in modo da avere nella Chiesa una «propria disciplina» in ordine a «conservare integro il proprio patrimonio, di cui al can. 578». Il § 2 dello stesso canone affida agli Ordinari del luogo il compito di conservare e tutelare questa autonomia.¹⁴

Dalla nuova normativa è sorto un dibattito dottrinale circa la persistenza e portata dell'istituto dell'esonazione.¹⁵ In stringata sintesi, si può segnalare che per certi autori l'esonazione sarebbe attualmente poco più che un relitto storico, mentre per altri conserverebbe piena vigenza sia *a iure*, sia per permanenza dei privilegi.¹⁶ Per alcuni il Codice attuale non girerebbe attorno

¹³ Mi riferisco soprattutto alle disposizioni contenute nel citato motuproprio nn. 1, 25 e 26, ma pure le norme concrete dei numeri successivi rispondono ai criteri conciliari.

¹⁴ Nel Codice del 1917, invece, si alludeva all'autonomia in termini meno netti e meno universali: il can. 618, § 2 stabiliva che l'ordinario del luogo non poteva, rispetto alle religioni di diritto pontificio, «sese ingerere in regimen internum ac disciplinam, exceptis casibus in iure expressis». Il Codice attuale parla invece dell'autonomia di tutti gli istituti di vita consacrata rispetto a qualsiasi autorità ecclesiastica.

¹⁵ Il tema è stato oggetto di attento studio. Si può vedere la bibliografia esistente in alcune tesi dottorali sul tema (cfr., per esempio, D.J. KAY, *Exemption. Origins of exemption and Vatican Council II*, Pontificia Università Gregoriana, Roma 1990; O. MANZO, *L'esonazione canonica degli Istituti di vita consacrata (can. 591)*, Pontificia Università della Santa Croce, Roma 2005; D.E. POMBO ONCINS, *Exención y autonomía de los institutos de vida consagrada*, Pontificia Università Gregoriana, Roma 2006). Oltre al dibattito odierno sulla vigenza o meno di questo istituto, interessa conoscere l'origine e le ragioni storiche che hanno portato alla disciplina vigente. Alcuni autori raccolgono una sintesi storica (cfr., per esempio, V. DE PAOLIS, *Autonomía y exención de los institutos religiosos en dependencia de la Jerarquía*, in *Iglesia y Derecho. Actas de la Jornadas de Estudio en el xx aniversario de la promulgación del Código de Derecho Canónico*, Madrid 2005, pp. 35-40). Aiutano, infatti, a capire la ragion d'essere dell'esonazione alcune vicende storiche; in questo senso sono interessanti le notizie storiche sui primi passi degli ordini mendicanti, specialmente dell'ordine dei predicatori, riportate da I. RODRÍGUEZ, *Orígenes históricos de la exención de los religiosos*, «Revista Española de Derecho Canónico», 10 (1955), pp. 583-603 e *ibidem*, 11 (1956), pp. 243-271. Per conoscere lo *status quaestionis* dopo il Concilio ma prima del Codice, cfr. E. FOGLIASSO, s.v. *Esonazione*, in *Dizionario degli istituti di perfezione*, a cura di G. Pelliccia e G. Rocca, vol. III, Roma 1976, pp. 1287-1295.

¹⁶ Per un'esposizione sintetica del dibattito, ma più profusa di quanto qui si offre, cfr. T. RINCÓN PÉREZ, *sub can. 591*, in *Comentario exegetico al Código de Derecho Canónico*, a cura di A. Marzoa, J. Miras e R. Rodríguez-Ocaña, Pamplona 2002, vol. II, pp. 1451-1455. Nella mia esposizione seguo in parte lo schema di presentazione dello *status quaestionis* utilizzato da Rincón.

all'esenzione bensì al principio di autonomia, applicabile a tutti gli istituti;¹⁷ seguendo invero la spiegazione del *Christus Dominus*, n. 35, l'esenzione sarebbe evoluta fino al principio di autonomia, cioè non si tratterebbe più di garantire la sottrazione dalla giurisdizione del vescovo quanto l'autonomia legittima che garantisce l'identità di ogni istituto.¹⁸

Per uno degli autori che più hanno scritto sul tema, l'esenzione avrebbe subito un cambiamento semantico. Mentre l'istituto classico presupponeva la sottomissione dei religiosi ai vescovi, ragion per cui potevano essere esentati, attualmente si comprenderebbe l'esenzione come la dipendenza primaria e originaria dei religiosi dal Romano Pontefice,¹⁹ in modo tale che in tutto ciò che riguarda l'ordine interno e le opere di utilità comune gli istituti sono autonomi rispetto al vescovo diocesano, mentre sono sottomessi a lui in altri ambiti, come il culto pubblico e la cura delle anime. L'esenzione di cui al can. 591 si riferirebbe ad una riserva del Romano Pontefice di qualche competenza del vescovo diocesano, ma non sarebbe una vera "esenzione" dal momento che originariamente i religiosi dipenderebbero dal Papa, e comunque non aggiungerebbe niente al regime comune attualmente previsto.²⁰

Per un'altra corrente di pensiero l'esenzione manterrebbe tutto il suo vigore, come deducibile dal can. 591, diverso dal can. 586 relativo all'autonomia comune a tutti gli istituti. A sostegno di questa tesi sono state offerte delle argomentazioni di diritto positivo e di tipo concettuale. Si è affermato, infatti, che l'esenzione avrebbe un contenuto diverso, dipendente dalle leggi particolari e dai privilegi concessi ai singoli istituti, i quali non possono non essere rispettati.²¹ E si è fatto notare anche che esenzione e autonomia sono due concetti diversi, rispondenti a dei principi differenti: il primo riguarda uno statuto concesso positivamente, il secondo risponde ad un diritto nativo; il primo mira a regolare l'esercizio della potestà primaziale con quella dell'Ordinario locale, mentre il secondo vuole garantire la *condicionem libertatis* dei fedeli.²²

¹⁷ Cfr., per esempio, V. DE PAOLIS, *La vita consacrata nella Chiesa*, Edizione rivista e ampliata a cura di Vincenzo Mosca, Venezia 2010, pp. 254-258. H. ARBOLEDA VALENCIA (*Le norme comuni agli istituti di vita consacrata. Superiori, consigli e capitoli*, in *I religiosi e il nuovo Codice di diritto canonico*, Roma 1984, p. 114) fa notare come il midollo dell'esenzione, cioè l'autonomia, sia ormai estesa a tutti gli istituti e non più solo a quelli destinatari di un privilegio.

¹⁸ Cfr. V. DE PAOLIS, *Exemptio an autonomia institutorum vitae consecratae?*, «Periodica», 71 (1982), pp. 147-177.

¹⁹ Cfr. J. GARCÍA MARTÍN, *Elaboración e interpretación del c. 591 sobre la exención según los principios del C. Vaticano II*, «Commentarium pro Religiosis», 72 (1991), p. 90.

²⁰ Cfr. IDEM, s.v. *Exención*, in *Diccionario General de Derecho Canónico*, a cura di J. Otaduy, A. Viana e J. Sedano, Cizur Menor 2012, pp. 844-847.

²¹ Cfr. G. GHIRLANDA, *Iusta autonomia et exemptionis institutorum: fundamenta et extensio*, «Periodica», 78 (1989), pp. 113-142.

²² Cfr. S. PETTINATO, *Esenzione e autonomia degli istituti di vita consacrata*, «Il diritto ecclesia-

Nella linea di rispettare la previsione espressa del can. 591, c'è chi riconosce la permanenza dell'istituto in parola, ma chiedendosi che cosa possa aggiungere oggi l'esenzione allo statuto giuridico di un istituto di vita consacrata retto dalla normativa comune.²³ Seguendo questa scia, c'è anche chi, ammettendo l'esistenza dell'istituto perché previsto dal Codice, afferma che esso sarebbe stato molto ridimensionato dall'attuale normativa e fa notare che i privilegi, anche quelli relativi all'esenzione, devono essere in uso e non revocati, e su questo ultimo punto andrebbe tenuto presente quanto affermato dalla *Lumen gentium*, n. 45, dal *Christus Dominus*, n. 35, dalle disposizioni del motuproprio *Ecclesiae Sanctae* e dalla norma del can. 678, § 1, che stabilisce il principio secondo cui «i religiosi sono soggetti alla potestà dei Vescovi, ai quali devono rispetto devoto e riverenza, in ciò che riguarda la cura delle anime, l'esercizio pubblico del culto divino e le altre opere di apostolato».²⁴

È indubbio che il Codice abbia voluto riferirsi all'esenzione nonché dichiarare la potestà del Papa di riservare a sé o ad un'altra autorità taluni aspetti disciplinari della vita consacrata presente in una diocesi. Allo stesso modo, devono essere rispettati i privilegi concessi dalla Sede Apostolica in uso e non revocati, ben inteso che la revoca da parte del Codice deve essere, a norma del can. 4, "espressa". Al contempo non può ignorarsi che i principi ecclesiologici da cui muove l'istituto dell'esenzione devono essere integrati con la teologia del Vaticano II, come deve pure riconoscersi che la proclamazione del principio di autonomia renda, almeno in parte, superflua l'esenzione. Tra l'altro, il can. 586, § 2 affida agli Ordinari del luogo il compito di tutelare e conservare tale autonomia. Si comprende, insomma, come, essendo stati scoperti il carattere fondamentale ("nativo", secondo un linguaggio ricorrente nella dottrina) dell'autonomia degli istituti di vita consacrata, da un lato, e la necessità di rispettare il ruolo del vescovo nella sua diocesi, dall'altro, la ragion d'essere dell'istituto dell'esenzione rimanga assai compromessa.

Ad ogni modo, in questa sede non interessa tanto entrare nel vivo del dibattito sulla vigenza e portata dell'istituto dell'esenzione, quanto evidenziare quelli che possono ritenersi punti fermi riguardanti la sostanza del rapporto tra il vescovo diocesano e la vita consacrata, assunti peraltro dalla normativa vigente, collegati ai problemi che pone l'esenzione. Per fare ciò può essere utile rivolgere lo sguardo un'altra volta alla dottrina conciliare in materia.

stico», 102 (1991), pp. 194-229. Ad ogni modo, questo autore riconosce che l'istituto dell'esenzione è nato in un contesto ecclesiologico diverso da quello attuale (cfr. *ibidem*, p. 213).

²³ Cfr. E. GAMBARI, *I religiosi nel Codice (Commento ai singoli canoni)*, Milano 1986, p. 68 e T. RINCÓN PÉREZ, *sub can. 591*, cit., p. 1455.

²⁴ Cfr. D.J. ANDRÉS, *I rapporti tra gerarchia e religiosi*, in *Il nuovo diritto dei religiosi*, Roma 1986, p. 202.

Secondo il decreto *Christus Dominus*, n. 35, 3, come prima ricordato, l'esenzione riguarderebbe principalmente l'autonomia e avrebbe l'utilità di permettere di disporre dei religiosi per le necessità della Chiesa universale. Tuttavia, una volta affermata la possibilità dell'esenzione, il citato numero conclude affermando nettamente che tale esenzione «non impedit quominus Religiosi in singulis dioecesis Episcoporum iurisdictioni subsint ad normam iuris, prout horum pastorale munus perfungendum et animarum rite ordinanda curatio requirunt». Ritengo che da questo passo conciliare si possano scorgere alcuni principi importanti che fanno luce sull'intera materia.

Anzitutto si deve tenere sempre presente che i membri degli istituti di vita consacrata, anche quando questi fossero esenti, rimangono pur sempre fedeli, e della Chiesa universale e della Chiesa particolare dove stanno.²⁵ Al di là di quale sia il regime giuridico, non possono negarsi i vincoli di comunione esistenti fra questi fedeli e la Chiesa particolare, poiché condividono i beni della Chiesa in un determinato posto e si trovano vincolati agli altri fedeli (*communio fraterna*) e al Pastore che guida la Chiesa particolare (*communio hierarchica*). La consacrazione comporta una dedizione a ciò che è sacro, ma sempre dentro la Chiesa e quindi dentro la Chiesa particolare. Potranno esserci delle norme positive che sottraggono certi fedeli da alcune competenze del vescovo diocesano a favore del Romano Pontefice o delle autorità che egli indichi, giacché la giurisdizione del Papa è presente anche nella Chiesa particolare, ma l'appartenenza alla comunione particolare rimane ferma, il che non sarà mai privo di conseguenze anche giuridiche, fra l'altro perché la giurisdizione papale non può ignorare la giurisdizione dei vescovi diocesani. Insomma, anche se un fedele è membro di un istituto esente, e per certe materie l'autorità competente non sia quella diocesana, la situazione nativa di fedele della diocesi, con i diritti e i doveri fondamentali dei fedeli della diocesi, non sparisce.²⁶

Un altro punto da considerare è il fatto dell'autonomia, concetto con il quale sembra che l'istituto dell'esenzione venga quanto meno ridimensionato. Come sopra ricordato, l'autonomia è nei confronti di qualsiasi autorità ecclesiastica. Siccome si tratta di un problema giuridico molto delicato, in quanto, da una parte, si deve rispettare l'ambito di libertà rispondente ai diritti fondamentali dei fedeli, e, dall'altra, occorre garantire l'ecclesialità dell'agire dei fedeli consacrati, nulla impedisce che tale questione così diffi-

²⁵ I legami esistono con le Chiese con cui esiste un rapporto di fatto e anche con quelle con cui c'è un vincolo in forza del domicilio legale a norma del can. 103.

²⁶ Perciò la redazione del can. 615 del vecchio Codice («regulares, novitiis non exclusis, sive viri sive mulieres, cum eorum domibus et ecclesiis, exceptis iis monialibus quae Superioribus regularibus non subsunt, ab Ordinarii loci iurisdictione exempti sunt, praeterquam in casibus a iure expressis») poteva essere fuorviante, in quanto poteva far dimenticare una realtà sostanziale.

cile e importante venga riservata all'autorità suprema. In definitiva, il tema dell'esenzione non è una questione di autonomia rispetto all'autorità ecclesiastica in generale, ma è piuttosto una questione organizzativa delle competenze delle diverse autorità, le quali dovranno comunque rispettare i diritti fondamentali dei fedeli che seguono la vita consacrata. Questi, qualunque sia la soluzione data alla questione organizzativa, sono da considerarsi sempre fedeli delle Chiese particolari, per l'appunto, fedeli aventi un ruolo pubblico nella Chiesa e quindi nella Chiesa particolare a cui afferiscono.

Ritengo che questi due punti – appartenenza dei fedeli consacrati alla Chiesa particolare, con i diritti e i doveri che ne conseguono, e rispetto dell'autonomia da parte dell'autorità ecclesiastica – possano ritenersi fermi e possano anche illuminare alcune conseguenze pratiche giuridiche del rapporto del vescovo diocesano con la vita consacrata.

3. 2. *Il compito del vescovo rispetto agli istituti di vita consacrata e ai loro membri*

Poiché il fedele consacrato conserva il suo *status* fondamentale di fedele, fra di lui e il vescovo diocesano ricorre lo stesso rapporto di comunione gerarchica esistente con qualunque altro fedele della diocesi, con i diritti e doveri corrispondenti. Per esempio, essendo diritto fondamentale del fedele quello di ricevere gli aiuti derivanti dai beni della Chiesa, come è riconosciuto dal can. 213, anche il fedele consacrato gode di questo diritto proprio nella Chiesa particolare dove vive, sebbene i membri di istituti clericali possano usufruire dei beni salvifici all'interno del proprio istituto. Rimane comunque il dovere del vescovo di procurare la dovuta attenzione pastorale a tutti i fedeli, tenendo conto delle esigenze particolari dovute alle condizioni di vita, come dichiara il can. 383, § 1, e nulla osta che fra quelle condizioni di vita siano considerate anche quelle canoniche. Una conseguenza pratica di questo diritto è la norma del can. 567, § 1, relativa alla nomina del cappellano di una casa di un istituto religioso laicale, nomina che spetta, logicamente, al vescovo diocesano, ma egli deve cercare un ministro adatto, ragion per cui il Codice chiede che venga consultato previamente il Superiore dell'istituto, il quale, sentita la comunità, può anche proporre un sacerdote.²⁷

Inoltre, il fedele consacrato è un battezzato avente una missione ecclesiale ufficiale da compiere attraverso una forma di vita riconosciuta dalla Chiesa, il che in pratica può limitare la sua libertà di azione. Spetta al vescovo diocesano vegliare affinché, nell'ambito della sua diocesi, la condotta esterna di questi fedeli sia consona a tale missione.²⁸ La trascendenza della condot-

²⁷ In modo simile, il can. 630, § 3 prevede che nei monasteri di monache, nelle case di formazione e nelle comunità laicali alquanto numerose vi siano confessori ordinari approvati dall'Ordinario del luogo «collatis consiliis cum communitate».

²⁸ Il citato motuproprio *Ecclesiae Sanctae*, 1, 25 e ss. conteneva alcune disposizioni riguar-

ta esterna del consacrato si acuisce nel caso del religioso. Per esempio, in materia di collaborazione con i mezzi di comunicazione i religiosi – uomini o donne – sono equiparati – con un'equiparazione formale – ai chierici, a norma del can. 831, il quale richiede la licenza dell'Ordinario del luogo per collaborare con pubblicazioni anticattoliche e sottostare alle norme della Conferenza episcopale relative alla partecipazione di queste due categorie di fedeli nelle trasmissioni radiofoniche o televisive che trattino di questioni di dottrina o morale.²⁹

Secondo Rincón, si possono riassumere in quattro i principi che regolano i rapporti tra i vescovi diocesani e i religiosi: quelli di comunione, coordinazione, autonomia e subordinazione al vescovo.³⁰ L'autore si riferisce soprattutto ai rapporti derivati dall'attività degli istituti nelle diocesi. Penso che, *mutatis mutandis*, questi principi si possano applicare a tutti gli istituti di vita consacrata, e che se ne possa aggiungere ancora un altro, sebbene in qualche modo sia implicito negli altri, che sarebbe quello di collaborazione.

Il principio di comunione è in realtà alla base di tutti gli altri criteri. Fra tante conseguenze pratiche si può ricordare il can. 675, § 3, il quale afferma che l'azione apostolica esercitata in nome della Chiesa e per suo mandato deve essere condotta nella comunione con la Chiesa. Ciò comporta la necessità di coordinarsi, di sottostare all'autorità competente, la quale deve rispettare la libertà legittima dei fedeli.

Per quanto riguarda la necessità di coordinazione, il can. 678, § 3 proclama un principio molto generico, quasi un desiderio, ma che ha il valore di essere un criterio normativo di attuazione: «in operibus apostolatus religiosorum ordinandis Episcopi dioecesani et Superiores religiosi collatis consiliis procedant oportet». Il principio citato si trova all'interno di un Capitolo intitolato «de apostolatu institutorum», comprendente i cann. dai 673 al 683, che costituisce una novità del vigente Codice, sebbene parte della sua materia fosse già stata regolata da quello precedente. I canoni fanno riferimento specifico ai religiosi, ma molte delle norme sono applicabili ad altri istituti di vita consacrata.³¹ Certamente il decreto *Christus Dominus*, in particolare

danti la competenza dell'ordinario del luogo nei confronti dei religiosi, anche esenti, rispondenti al principio esposto nel testo.

²⁹ Cfr. anche S. CONGREGAZIONE PER I RELIGIOSI E GLI ISTITUTI SECOLARI – S. CONGREGAZIONE PER I VESCOVI, *Mutuae relationes*, n. 33. È pure una conseguenza della trascendenza pubblica a cui può arrivare l'attività di un religioso nell'ambito locale la previsione del can. 679, in forza della quale «Episcopus dioecesanus, urgente gravissima causa, sodali instituti religiosi prohibere potest quominus in dioecesi commoretur, si eius Superior maior monitus prospicere neglexerit, re tamen ad Sanctam Sedem statim delata».

³⁰ Cfr. T. RINCÓN PÉREZ, *La vida consagrada en la Iglesia latina. Estatuto teológico-canónico*, Pamplona 2001, pp. 236-238.

³¹ Cfr. V. DE PAOLIS, sub can. 673, in *Comentario exegetico*, cit., vol. II, p. 1708.

i nn. dal 33 al 35, hanno spinto ad una maggiore sensibilizzazione in questa materia, come è dimostrato dalle norme concrete che il motuproprio *Ecclisiae Sanctae* (I, 28 e ss.) volle emanare in proposito. Non è questa la sede per esaminarle in dettaglio, ma solo per evidenziarne i principi sottostanti. In questo senso, va subito chiarito che la coordinazione non suppone una diminuzione della potestà del vescovo nella sua diocesi, al quale spetta, con la potestà che gli è propria, vegliare per dare unità nell'azione apostolica.³² Non si tratta pertanto di una coordinazione fra due parti uguali o nella stessa posizione giuridica, ma del dovere del vescovo di esercitare la sua funzione di governo tenendo conto dell'attività dei consacrati, da un lato, e del dovere di questi di informare e di adeguarsi, nella misura delle loro possibilità e delle caratteristiche del loro patrimonio, alle esigenze diocesane manifestate dal vescovo, dall'altro. Il principio di coordinazione vuole, insomma, che la potestà spettante al vescovo sia esercitata nel rispetto dell'"indole propria" di ciascuna opera apostolica e nel dialogo con gli istituti di vita consacrata.³³

In questa linea di coordinazione si inserisce la possibilità di istituire delle conferenze dei Superiori maggiori, di cui ai cann. 708 e 709, contemplata in seguito alle previsioni conciliari.³⁴ Una delle finalità di questi organismi, infatti, è quella di costruire una «congruam coordinationem et cooperationem cum Episcoporum conferentiis et etiam cum singulis Episcopis instaurandam» (can. 708). L'istituzione di queste conferenze non è però assolutamente precettiva, fra l'altro perché la coordinazione, soprattutto a livello diocesano, non dipende solo né principalmente, da queste riunioni. Il giudizio sull'opportunità della loro concreta istituzione deve tenere conto dell'utilità che realisticamente ci si aspetta da queste riunioni e della necessità di garantire l'effettiva rappresentatività dei fedeli consacrati in queste conferenze e la reale autonomia di ogni istituto, nonché di assicurare la dovuta discrezione da parte delle conferenze onde evitare qualsiasi apparenza di organismo parallelo, se non addirittura contrastante, alle Conferenze episcopali o di portavoce di tutti i fedeli consacrati senza tenere conto della molteplicità esistente all'interno della vita consacrata.

La coordinazione presuppone la volontà di collaborazione, di cui tratta il decreto *Christus Dominus*, n. 35, in linea di principio riferita all'intesa che ci deve essere fra gli istituti tra di loro, tra il clero diocesano e quello religioso, ma in pratica riguardante soprattutto gli istituti di vita consacrata nei

³² Cfr. CONCILIO VATICANO II, decr. *Ad gentes*, n. 30.

³³ Il can. 394, § 1, infatti, stabilisce: «Varias apostolatus rationes in dioecesi foveat Episcopus, atque curet ut in universa dioecesi, vel in eiusdem particularibus districtibus, omnia apostolatus opera, servata uniuscuiusque propria indole, sub suo moderamine coordinentur».

³⁴ Cfr. CONCILIO VATICANO II, decr. *Christus Dominus*, n. 35 e decr. *Perfectae Caritatis*, nn. 22 e 23. Cfr. anche S. CONGREGAZIONE PER I RELIGIOSI E GLI ISTITUTI SECOLARI – S. CONGREGAZIONE PER I VESCOVI, *Mutuae relationes*, n. 21.

confronti delle necessità della diocesi. Il can. 680 afferma che «inter varia instituta, et etiam inter eadem et clerum saecularem, ordinata foveatur cooperatio necnon, sub moderamine Episcopi dioecesani, omnium operum et actionum apostolicarum coordinatio, salvis indole, fine singulorum institutorum et legibus foundationis». Il testo di questo canone offre le chiavi per capire come si debba svolgere questa collaborazione: in maniera ordinata, cioè coordinata, spettando al vescovo diocesano il compito di guidare la coordinazione. Il canone citato non indica espressamente che tale funzione di coordinamento debba rispettare comunque l'esercizio dei diritti fondamentali dei fedeli di diffondere l'annuncio divino della salvezza, di cui al can. 211, e quello di realizzare attività apostoliche associative (can. 215), ma, proprio perché si tratta di diritti fondamentali essi sono comunque limiti alla funzione episcopale di coordinamento. Un limite che invece viene espressamente indicato dal canone in parola è quello del rispetto all'idiosincrasia degli istituti di vita consacrata, mediante la clausola «salvis indole, fine singulorum institutorum et legibus foundationis». Si tratta di un punto molto delicato, perché l'indole, la finalità e le leggi di fondazione costituiscono in realtà il patrimonio dell'istituto, di cui al can. 578, che a sua volta è espressione del diritto dei fedeli a seguire la propria vocazione e la propria spiritualità sancita dalla Chiesa (can. 214).³⁵ Le petizioni di collaborazione ai fedeli consacrati da parte del vescovo diocesano dovranno sempre tenere presente la necessità di garantire loro l'esercizio sereno della propria vocazione, tra l'altro perché il vescovo deve essere garante e promotore della santità dei fedeli e quindi della fedeltà alla vocazione alla vita consacrata.³⁶ Insomma, le necessità pastorali spesso pressanti non possono far dimenticare che la salvaguardia del patrimonio degli istituti religiosi è anche essa un bene pastorale che arricchisce la diocesi.³⁷

³⁵ Si mostra particolarmente sensibile a questa esigenza J. BEYER, *Religiosi e Chiesa locale. Da "Mutuae relationes" al nuovo Codice*, «Vita consacrata», 21 (1985), p. 848 in nota.

³⁶ Cfr. A. PINHEIRO, *Bishop-Religious Relationship. The Apostolic Subjection of Religious to the power of Diocesan Bishop in the exercise of Apostolic activities in the Diocese*, «Commentarium pro religiosis», 66 (1987), p. 215. Lo stesso legislatore ricorda questo dovere dei pastori. Per esempio, relativamente alla collaborazione dei religiosi nella pastorale castrense, avendo questa delle esigenze particolari di indole di vita, l'art. 8 della cost. ap. *Spirituali militum curae*, emanata da s. Giovanni Paolo II il 21 aprile 1986 («AAS», 78 [1986], pp. 481-486), ricorda che l'ordinario militare si deve preoccupare che i religiosi e i membri delle Società di vita apostolica che prestano servizio nell'ordinariato «in fidelitate erga vocationem et identitatem sui cuiusque Instituti proficiant et arcte cum suis superioribus coniungantur».

³⁷ In questo senso, nel citato colloquio del Papa Francesco con i superiori generali (cfr. *supra*, nt. 3), il Romano Pontefice affermava: «Noi vescovi dobbiamo capire che le persone consacrate non sono materiale di aiuto, ma sono carismi che arricchiscono le diocesi [...] Bisogna salvare il dialogo tra vescovo e religiosi per evitare che, non capendo i carismi, li considerino semplicemente come utili strumenti» («La Civiltà Cattolica», 165 [2014], p. 15).

Il principio di subordinazione dei fedeli consacrati al vescovo diocesano, fortemente affermato dal *Christus Dominus*, n. 35, è presente nella disciplina canonica vigente. In particolare il can. 678, § 1 stabilisce la norma secondo cui «religiosi subsunt potestati Episcoporum, quos devoto obsequio ac reverentia prosequi tenentur, in iis quae curam animarum, exercitium publicum cultus divini et alia apostolatus opera respiciunt». La soggezione dei religiosi (e di tutti i fedeli consacrati) al vescovo diocesano in queste tre materie – cura delle anime, culto pubblico e opere di apostolato – costituisce un principio basilare della disciplina ecclesiastica, in quanto riguarda la potestà del vescovo nella sua diocesi in questioni che per la propria natura dipendono da lui (come è la *cura animarum*) oppure sono relative alla vita e al bene pubblico della sua diocesi.

Il citato decreto conciliare era ancora più esplicito nell'elencare le materie nelle quali i religiosi «*exempti et non exempti*» sono soggetti all'autorità degli ordinari dei luoghi. Si parlava, infatti, della predicazione al popolo, dell'educazione religiosa e morale dei fedeli, specialmente dei fanciulli, e dell'istruzione catechistica e della formazione liturgica, che sono aspetti del *munus docendi* che potrebbero rientrare nel concetto generico di cura delle anime. Inoltre, il n. 35, 4 del *Christus Dominus* indicava espressamente anche il decoro dello stato clericale come materia nella quale i religiosi sono soggetti all'autorità diocesana.³⁸

Un ambito dove può notarsi il principio di soggezione è sicuramente quello relativo a ciò che si potrebbe chiamare l'«ordine pubblico» della diocesi. Risultano molto indicative di questo fenomeno le norme secondo cui si richiede il consenso del vescovo diocesano per l'erezione di una casa religiosa (can. 609) e per destinare una casa religiosa ad opere apostoliche differenti da quelle per cui fu costituita (can. 612), come anche quella con cui si richiede averlo consultato prima di sopprimere una casa religiosa (can. 616, § 1).

Il principio di subordinazione è chiaramente presente nelle norme contenute nei cann. 681 e 682, relative alle opere affidate dal vescovo ai religiosi e alla provvisione e perdita di uffici ecclesiastici diocesani, assieme però a quelli di coordinazione e di collaborazione. Appare consono al principio di subordinazione che le opere affidate dal vescovo diocesano ai religiosi rimangano sotto l'autorità del vescovo, sebbene, dovendosi rispettare la disciplina dell'istituto e il principio di coordinazione, il § 2 chiede che si stipuli una convenzione scritta tra il vescovo e il superiore competente per definire con esattezza l'opera da svolgere, i religiosi che si devono impegnare

³⁸ La soggezione al vescovo diocesano è a tutti gli effetti, non escluso quello penale. Oltre al disposto del can. 679 relativo all'eventuale proibizione ad un religioso di dimorare nella diocesi da parte del vescovo diocesano, il can. 1320 stabilisce il principio secondo cui «in omnibus in quibus religiosi subsunt Ordinario loci, possunt ab eodem poenis coerceri».

e l'aspetto economico. Per quanto riguarda il conferimento di un ufficio, poiché è un incarico diocesano, sembra chiaro che la nomina debba essere a carico del vescovo, sebbene su presentazione o consenso del superiore religioso competente, come risulta anche coerente con i principi ora trattati che la rimozione possa essere fatta tanto dal vescovo, quanto dal superiore religioso competente, poiché il religioso dipende dal vescovo in ciò che riguarda lo svolgimento dell'ufficio e dal suo superiore religioso nella sua vita personale, fermo restando l'obbligo di informazione di un'autorità all'altra per esigenze della coordinazione.

Il principio di soggezione ora ricordato non può essere rettammente compreso se non contemplato contemporaneamente a quello del rispetto all'autonomia degli istituti di vita consacrata, di cui si è già trattato. L'autonomia non è, però, indipendenza, né rispetto alle autorità diocesane né tanto meno rispetto all'autorità suprema, visto che i fedeli consacrati sono pur sempre fedeli, e membri delle rispettive Chiese particolari. In altre parole, i principi di autonomia e di soggezione (all'autorità ecclesiastica in generale e a quella diocesana in particolare) sono da considerarsi complementari. Da questo punto di vista, non è sempre facile delimitare giuridicamente i confini della libertà dei fedeli e quelli della potestà dell'autorità ecclesiastica all'interno dell'istituto e nell'attività dei fedeli in quanto appartenenti alla vita consacrata. Il legislatore ha cercato di fornire delle regole volte a delimitare i diversi ambiti, ma resterà sempre alla decisione prudenziale giuridica la determinazione concreta dei diritti di ognuno.

Un punto dove si può vedere l'importanza di armonizzare i principi di soggezione con quello di autonomia è il diritto di visita del vescovo diocesano. È interessante far notare come il can. 397, § 1 stabilisca il principio secondo cui le persone, le istituzioni cattoliche, le cose e i luoghi pii che sono nell'ambito della diocesi sono soggetti alla visita del vescovo diocesano, ma il § 2 dello stesso canone afferma che «*sodales institutorum religiosorum iuris pontificii eorumque domos Episcopus visitare potest in casibus tantum iure expressis*». ³⁹ Ad ogni modo, la legislazione universale contiene alcune precisazioni importanti. Va, infatti, richiamato il can. 683, § 1, il quale riconosce il diritto del vescovo di visitare le chiese e oratori cui accedono abitualmente i fedeli, come anche le scuole e le altre opere di religione o di carità spirituale gestite dai religiosi, con il chiarimento che si fa eccezione delle

³⁹ Comparando questo canone con il can. 344 del Codice precedente si nota tra l'altro come in questo punto tutti gli istituti religiosi di diritto pontificio siano stati equiparati a quelli che allora erano considerati esenti. Infatti, il vecchio can. 344 affermava: «§ 1. Ordinariae episcopali visitationi obnoxiae sunt personae, res ac loca pia, quamvis exempta, quae intra dioecesis ambitum continentur, nisi probari possit specialem a visitatione exemptionem fuisse ipsis ab Apostolica Sede concessam. § 2. Religiosos autem exemptos Episcopus visitare potest in casibus tantum in iure expressis».

scuole aperte esclusivamente agli alunni propri dell'istituto.⁴⁰ Ed è anche da notare che il § 2 del medesimo canone stabilisce: «quod si forte abusus deprehenderit, frustra Superiore religioso monito, propria auctoritate ipse per se providere potest».⁴¹

3. 3. *Il sacerdozio dei consacrati nella diocesi*

Il tema del sacerdozio nella vita consacrata pone alcune questioni importanti sul piano giuridico. In questa sede mi limiterò ad offrire alcune considerazioni sempre dall'ottica dei rapporti del vescovo diocesano con la vita consacrata a livello di principi.

Il sacerdozio ministeriale è destinato ad una missione universale di cui partecipano tutti i presbiteri.⁴² Al tempo stesso, i presbiteri sono collaboratori dei vescovi e il loro ministero si esercita concretamente a favore della missione che la Chiesa ha affidato ad un Pastore. I sacerdoti che seguono la vita consacrata vivono questa duplice dimensione del sacerdozio attraverso gli istituti di appartenenza.

Per quanto riguarda il tema che qui interessa, occorre ricordare ancora una volta che il sacerdote consacrato è sempre un fedele appartenente alla Chiesa particolare dove abita. Inoltre, il religioso presbitero, in quanto sacerdote, nell'esercitare il suo ministero in una diocesi, è un collaboratore del vescovo diocesano. Ne segue che il sacerdote consacrato dovrà seguire le norme del diritto particolare diocesano relative ai chierici in generale.⁴³

Se da una parte è da affermare la necessaria disponibilità del presbitero consacrato a collaborare con il vescovo diocesano, dall'altra va ricordato il dovere di rispettare le esigenze proprie del modo concreto di condurre la vita consacrata da parte del sacerdote. Da queste esigenze nascono le norme che regolano i rapporti dei sacerdoti consacrati con il vescovo diocesano, in particolare quelle relative alle facoltà ministeriali e quelle sul conferimento e sulla perdita degli uffici ecclesiastici.

⁴⁰ Riguardo alle scuole cattoliche dirette dai membri di istituti religiosi, il can. 806, § 1 afferma in maniera ancora più netta il diritto di visita del vescovo diocesano.

⁴¹ Il Codice del 1917, can. 512, § 2, 2°, stabiliva che il vescovo dovesse visitare «singulas domos Congregationis clericalis iuris pontificii etiam exemptae, in iis quae pertinent ad ecclesiam, sacrarium, oratorium publicum, sedem ad sacramentum poenitentiae», e il can. 1382 da parte sua affermava: «ordinarii locorum sive ipsi per se sive per alios possunt quoque scholas quaslibet, oratoria, recreatoria, patronatus, etc., in iis quae religiosam et moralem institutionem spectant, visitare; a qua visitatione quorumlibet religiosorum scholae exemptae non sunt, nisi agatur de scholis internis pro professis religionis exemptae».

⁴² Cfr. CONCILIO VATICANO II, decr. *Presbyterorum ordinis*, n. 10.

⁴³ Ciò si nota, ad esempio, nella norma relativa all'abito clericale (cann. 669, § 2 e can. 284), come anche nel combinato disposto dei cann. 672 e 279, § 2.

Per quanto riguarda la disciplina sul conferimento e perdita di uffici, si applicano ai sacerdoti le regole già riferite dei cann. 681 e 682, comuni a tutti i religiosi. Quanto al rilascio delle facoltà ministeriali, concretamente delle facoltà per ricevere confessioni, va segnalato come in questo punto si possano intravedere le diverse esigenze che sono in gioco. È significativo il fatto che la Chiesa abbia voluto concedere ai Superiori maggiori degli istituti religiosi (e delle società di vita apostolica) clericali di diritto pontificio la sacra potestà necessaria per governare i sacerdoti religiosi appartenenti all'istituto, in modo tale che questi Superiori costituiscono l'autorità ecclesiastica competente a rilasciare le lettere dimissorie (can. 1019, § 1) e a dare le facoltà per confessare i loro sudditi e tutti coloro che vivono giorno e notte nelle case di loro competenza, come si deduce dal combinato disposto dei cann. 967, § 3, 968, § 2 e 969, § 2. Tuttavia, per avere la facoltà di ricevere confessioni nel territorio diocesano, tutti i religiosi, a norma del can. 969, § 1, hanno bisogno di ottenerla dall'Ordinario del luogo (che diventa universale in forza del can. 967, § 2), come manifestazione concreta del fatto che la *cura animarum* spetta al vescovo e quindi anche i religiosi sottostanno a questo principio (can. 678, § 1). Nondimeno, i sacerdoti sono legati al loro istituto in ciò che riguarda la loro vita come consacrati, ragion per cui lo stesso canone 969, § 1 stabilisce che i sacerdoti religiosi non usino la facoltà ricevuta dall'Ordinario del luogo se non con la licenza almeno presunta del proprio Superiore. In questo punto c'è in gioco fra l'altro l'esigenza di armonizzare la dovuta disponibilità a collaborare, da una parte, e la salvaguardia del carisma dall'altro.

La disponibilità a ricevere incarichi sacerdotali diocesani del presbitero appartenente ad un istituto di vita consacrata di diritto pontificio passa attraverso i suoi Superiori. In questo punto il sacerdote non è sotto la giurisdizione del vescovo diocesano. Tuttavia, nella misura in cui i sacerdoti consacrati esercitano il loro ministero a favore della diocesi, sotto la potestà del vescovo, collaborano con lui, in modo tale che, come afferma il *Christus Dominus*, 34, «vera quadam ratione ad clerum dioecesis pertinere dicendi sunt». D'altronde, il *Presbyterorum ordinis*, 8, nel parlare del presbiterio costituito dai sacerdoti assegnati al servizio della diocesi sotto il proprio vescovo, fa riferimento ad un certo punto a tutti i presbiteri, sia diocesani che religiosi.⁴⁴ C'è chi in dottrina ha fatto notare che ci sono due concetti o modi di concepire il presbiterio: l'uno sarebbe quello che riflette il suo pieno senso misterico-sacramentale, secondo cui ogni presbitero che esercita il suo ministero nella diocesi agisce come cooperatore del vescovo diocesano e forma, quindi, il presbitero della diocesi; l'altro sarebbe quello giuridico-

⁴⁴ Difende l'appartenenza dei religiosi al presbiterio diocesano A. CATTANEO, *Vita religiosa e Chiesa particolare*, in *La vita consacrata nella Chiesa*, Milano 2006, pp. 274-275.

organizzativo, diverso dal primo ma con esso relazionato, che è il risultato della relazione organizzativa del sacerdote con il vescovo e in questo senso il presbiterio sarebbe costituito soltanto dai sacerdoti dipendenti in tutti i sensi dal vescovo.⁴⁵

È da notare, infine, che, essendo il limite alla disponibilità ministeriale dovuto alla necessità di tutelare le esigenze vocazionali del sacerdote consacrato, esso non va visto come una sottrazione al servizio offerto alla Chiesa particolare, poiché la custodia della fedeltà ai carismi è interesse anche della diocesi, la quale si vede arricchita con questi doni.

⁴⁵ J. HERVADA, *sub* can. 294, in *Comentario Exegético*, cit., vol. II, pp. 408-409.

IL FORO PERSONALE DEL ROMANO PONTEFICE PER I CAPI DI STATO

JÜRGEN JAMIN

ABSTRACT: Il can. 1405 § 1 stabilisce il foro personale del Romano Pontefice per determinati soggetti, tra i quali figurano i capi di Stato (n. 1). L'articolo presenta il senso, la portata e la *ratio* di quest'ultima riserva, comparando la disposizione vigente con la normativa anteriore contenuta nel Codice piano-benedettino. Al tale scopo il canone viene sottoposto a una progressiva esegesi dei singoli termini, peraltro attraverso l'esame sinottico con altri canoni che ribadiscono la funzione di giudice supremo del Romano Pontefice.

PAROLE CHIAVE: diritto processuale, foro competente, giudice supremo.

ABSTRACT: Canon 1405 § 1 reserves to the judgment of the Roman Pontiff not only the cases of Cardinals, Legates of the Apostolic See and bishops (in penal cases), but also the cases of Heads of State. The article analyses the meaning and the *ratio* of this disposition by a comparative study with the respective canon of the abrogated Code of Canon Law.

KEY WORDS: Processes, the competent forum, supreme judge.

SOMMARIO: 1. Lo *ius iudicandi* del Romano Pontefice. – 2. Le cause riguardanti il canone 1405 § 1. – 2.1. Cause generali. – 2.2. Cause particolari: le cause matrimoniali. – 2.3. Il modo di esercizio dello *ius iudicandi* del Romano Pontefice. – 2.4. Conseguenze giuridiche del foro personale del Romano Pontefice. – 3. I destinatari della disciplina – 3.1. I destinatari secondo il canone abrogato – 3.2. I destinatari secondo il canone vigente. – 4. *Ratio legis*. – 4.1. Dalla consuetudine plurisecolare al diritto positivo – 4.2. La competenza del Romano Pontefice circa le *causae maiores* – 5. Conclusione

LA Camera alta del Parlamento inglese, in data 13 luglio 1530, mandò una supplica a Papa Clemente VII per indurre il Pontefice a riconoscere la nullità del matrimonio del re Enrico VIII con Caterina d'Aragona, per quelle che ai Lord sembravano giuste ragioni canoniche, del resto a lungo discusse in Inghilterra e fra i legati o gli incaricati della Curia Romana, dopo aver avuto gli autorevoli pareri di diverse università, sia inglesi sia del continente europeo.¹ «The King's Great Matter» ossia «la Grande Questione» di Enrico

¹ Il documento è conservato nell'Archivio Segreto Vaticano. A cura dell'Archivio è stata

VIII, è stata finora oggetto di una vasta gamma di ricerche storiche e canonistiche.² La presente indagine dunque non intende occuparsi di nuovo della *vexata quaestio* matrimoniale di Enrico VIII. La famosa *Causa Anglica* però richiama l'attenzione su una norma anche oggi in vigore: il can. 1405, che riserva alla persona del Romano Pontefice la cognizione, diretta o per mezzo di un soggetto delegato, delle cause riguardanti i capi di Stato. Tale foro personale, pur non essendo un istituto giuridico di primaria rilevanza, è stato mantenuto nel Codice promulgato da Giovanni Paolo II nel 1983.

La ricerca presenta in un primo momento il senso e la portata della disposizione vigente, comparandola con la normativa anteriore contenuta nel Codice piano-benedettino. In un secondo passo l'attenzione sarà rivolta alla *ratio* di tale canone, che stabilisce il diritto esclusivo del Romano Pontefice di giudicare le cause riguardanti i titolari legittimi dell'ufficio supremo di uno Stato sovrano.

1. LO IUS IUDICANDI DEL ROMANO PONTEFICE³

«Ipsius Romani Pontificis dumtaxat ius est iudicandi in causis de quibus in can. 1401: 1° eos qui supremum tenent civitatis magistratum». Impiegando come *incipit* del canone le medesime parole della disposizione inserita nella codificazione abrogata (c. 1557 § 1),⁴ il Legislatore ha inteso mantenere la stessa espressione con la quale viene sancito il foro personale del Romano Pontefice.⁵ Dato che le leggi devono essere interpretate secondo il significa-

publicata una documentazione nella collana *Exemplaria praetiosa* col titolo: *Causa Anglica. Il tribolato caso matrimoniale di Enrico VIII*, Città del Vaticano 2009.

² Si possono consultare – tra i tanti studi – quelli di A. KELLY, *The Matrimonial Trials of Henry VIII*, Eugene 1976 (ristampato 2004) e G. DE C. PARMITER, *The King's Great Matter. A Study of Anglo-Papal Relations 1527-1534*, London 1967.

³ Sul tema dello *ius iudicandi* del Romano Pontefice non esistono numerosi studi. Si consulti innanzitutto Z. GROCHOLEWSKI, *Il Romano Pontefice come giudice supremo della chiesa*, «Ius Ecclesiae», 7 (1995) 39-64 e P. BIANCHI, *Il potere giudiziario del Romano Pontefice*, «Quaderni di diritto ecclesiale», 13 (2000) 64-82.

⁴ Il Codice per le Chiese Orientali (CCEO) ha abbandonato l'espressione del Codice piano-benedettino affermando in modo lapidario: «Soli Romano Pontifici ius est iudicandi» (can. 1060 § 1).

⁵ P.V. Pinto distingue tra *foro pontificio*, *foro personale* del Romano Pontefice in base al can. 1405 § 1, nn. 1-3, e il *foro primaziale* secondo il can. 1405 § 1, n. 4 e il can. 1417 (P.V. PINTO, *I processi nel Codice di diritto Canonico, Commento sistematico al Libro VII*, Città del Vaticano 1993, 687). In base al can. 1405 § 3 M.J. Arroba Conde definisce inoltre *foro apostolico* il tribunale della Rota Romana «che è l'unico tribunale apostolico ordinario per giudicare “de merito” determinate cause riservate al Papa. La differenza tra il foro apostolico e i precedenti titoli di foro pontificio sta nel fatto che la Rota, in quanto tribunale apostolico, non necessita di nessun incarico o commissione specifica del Papa per trattare queste cause, che sono riservate dal diritto stesso, e che possono (e devono) essere direttamente introdotte presso la Rota» (M.J. ARROBA CONDE, *Diritto Processuale Canonico*, Roma 2006⁵, 112). Nel presente studio impareremo la nozione di *foro personale* del Romano.

to proprio delle parole, nel testo e nel contesto,⁶ la normativa va sottoposta a una progressiva esegesi dei singoli termini, anche attraverso l'esame sinottico con altri canoni che ribadiscono la funzione del Romano Pontefice di giudice supremo *in Ecclesia*.

Il canone in esame pone in rilievo la persona stessa del Romano Pontefice nell'ambito giudiziale, attribuendogli un particolare ed esclusivo *ius iudicandi*: la normativa fa risaltare la sua competenza di giudice supremo della Chiesa usando il determinativo *ipsius*.⁷ Mentre alcuni *Schemi* nei lavori preparatori alla prima codificazione del 1917 proposero un «Sedis Apostolicae dumtaxat ius esto iudicandi»⁸ oppure «A Sede Apostolica et dumtaxat ab ea iudicari ea queunt»,⁹ il Legislatore anteriore decise alla fine di sostituire *Sedes Apostolica* con *Romanus Pontifex*, sottolineando e precisando in tal modo il carattere particolare di detto foro rientrando così nelle attribuzioni personali del titolare dell'ufficio pietrino.¹⁰ Anche se il Romano Pontefice, per ovvie ragioni, normalmente non giudica le cause personalmente e di solito esercita lo *ius iudicandi* tramite i tribunali ordinari della Sede Apostolica oppure per mezzo di giudici da lui delegati,¹¹ egli non perde mai la prerogativa di giudicare in propria persona.

Il *dumtaxat* specifica il diritto tassativo ed esclusivo¹² del Pontefice nelle cause elencate nei primi tre numeri del primo paragrafo del canone in esame: *ex lege* il Romano Pontefice è personalmente giudice in merito. Secondo

⁶ Come esige il can. 17.

⁷ Il pronome *ipse* «aliquid emphasis habet» (*Lexicon totius Latinitatis*, ed. A. Forcellini et al., II, Padova 1940, 933 [in seguito *LTLAT*]). Più precisamente l'*Oxford Latin Dictionary* alla voce *ipse* 4°: «In person (as opp. to through intermediaries, letters, and sim.)»; 8°: «(to emphasize identity) Himself and no other, this or that»; 9°: «(to emphasize something regarded as exceptional or extreme) The very himself» (*Oxford Latin Dictionary*, ed. P.G.W. Glare, New York 2005, 965 [in seguito *OLD*]).

⁸ *Commissione (Pontificia) per la codificazione del Diritto Canonico* [denominazione del Fondo dell'Archivio Segreto Vaticano dove sono conservati i documenti sulla redazione del Codice di diritto Canonico del 1917 (97 buste), in seguito ASV Fondo PCCD], *Liber Quartus. De Iudiciis ecclesiasticis*, busta 66, *Schema* ad c. 1568 § 1, n. 1. Si noti l'uso dell'imperativo (*ius esto*) al posto dell'indicativo (*ius est*) scelto alla fine per il testo del canone stesso.

⁹ *Liber Quintus. De Iudiciis ecclesiasticis*, in ASV Fondo PCCD, busta 67, *Schema* ad c. 11 § 1, n. 1.

¹⁰ Sembra che il Legislatore del 1917 abbia tenuto in considerazione l'annotazione proposta dal Superiore generale dei Carmelitani durante i lavori preparatori per il Codice piano benedettino. Nelle sue osservazioni infatti, lo stesso Superiore propone di sostituire *Sedes Apostolica* con *Romanus Pontifex* «quia iuxta definitionem in libro *De Personis* traditam nomine *Sedis Apostolicae* veniunt etiam *Sacrae Congregationes Romanae*» (*Animadversiones Episcoporum ac Superiorum Regularium in Librum v Schematis Codicis Iuris Canonici*, in ASV Fondo PCCD, busta 73, ad canone 11).

¹¹ Vedasi più precisamente *infra* 2.3.

¹² *Dumtaxat* vale «exacte, ad iustam mensuram, ita ut ne quid plus ac ne quid minus sit [...] dumtaxat est ita ut ne quid plus iusta mensura sit, adeoque ponitur pro solum, tantum» (*LTLAT*, II, voce «dumtaxat», 210).

il numero quattro dello stesso paragrafo il titolare dell'ufficio primaziale può avocare a sé anche altre cause non predeterminate dalla legge, ritenendo così conveniente riservare a sé il giudizio di una causa, senza che ciò gli sia stato chiesto da un interessato (avocazione per propria iniziativa detta *motu proprio*). Il can. 1417 prevede, inoltre, l'intervento del giudice supremo su richiesta degli interessati:

- i. qualora egli ritenga conveniente riservare a sé il giudizio di una causa introdotta presso di lui da una parte interessata (avocazione iniziale *ad instantiam partis*);
- ii. qualora egli ritenga conveniente riservare a sé il giudizio di una causa introdotta presso un giudice inferiore e successivamente a lui deferita da una parte (avocazione posteriore *ad instantiam partis*).¹³

Tuttavia, Z. Grocholewski mette in risalto che l'*integrum est* del can. 1417 non codifica un diritto dei fedeli al quale corrisponderebbe «l'obbligo del Successore di Pietro di giudicare [...] le cause deferite alla Santa Sede». ¹⁴ Facendo riferimento ad altri illustri canonisti e alle fonti della normativa, Grocholewski deduce che il can. 1417 conferma piuttosto un diritto del Romano Pontefice di avocare a sé qualsiasi causa, accordando così ai fedeli la facoltà di chiedere tale avvocazione, che può quindi essere concessa o negata. ¹⁵ Il diritto del Romano Pontefice di giudicare e quindi di avocare a sé qualsiasi causa di competenza della Chiesa, è una prerogativa personale che non può essere condizionata, tanto più che essa è conseguenza della sua potestà primaziale.

In forza del primato di giurisdizione, il Romano Pontefice «vi muneris sui suprema, plena, immediata et universali in Ecclesia gaudet ordinaria potestate [...]» (can. 331). Tale primato rileva invero in tutti gli ambiti della *potestas regiminis*, che è potestà legislativa, esecutiva e giudiziale. Il titolare dell'ufficio primaziale esercita perciò la sua potestà anche quando agisce in veste di giudice supremo, così come sancito in entrambe le codificazioni. ¹⁶

Si presenteranno ora le cause che richiedono l'intervento del Romano

¹³ Si veda M.J. ARROBA CONDE, *Diritto processuale canonico*, cit., 111-112.

¹⁴ Z. GROCHOLEWSKI, *Il Romano Pontefice come giudice supremo della chiesa*, cit., 48.

¹⁵ Secondo Grocholewski «la Santa Sede non ha mai riconosciuto un tale diritto dei fedeli durante la valenza del c. 1569 § 1 e del can. 32 § 1 della *Sollicitudinem nostram*, né lo riconosce adesso, non raramente rispondendo negativamente alla domanda dei fedeli di assumere il giudizio di una causa fuori della competenza ordinaria» (Z. GROCHOLEWSKI, *Il Romano Pontefice come giudice supremo*, cit., 48). Altrettanto P. BIANCHI, *Il potere giudiziario del Romano Pontefice*, cit., 77-81.

¹⁶ Il CIC 1917 nei cc. 1556, 1557, 1569 e 1597; il CIC nei cann. 1404, 1405, 1417 e 1442 e il CCEO nei cann. 1058, 1059, 1060 facendo riferimento alla legislazione anteriore per le Chiese orientali quanto al diritto processuale in base al *Motu proprio* «Sollicitudinem Nostram» di Pio XII, «AAS», 52 (1950) 5-120.

Pontefice e il modo in cui il titolare del *munus petrinum* esercita il suo ufficio di giudice supremo.

2. LE CAUSE RIGUARDANTI IL CANONE 1405 §1

2. 1. Cause generali

Il can. 1405 non individua le cause che rientrano nel foro personale del Romano Pontefice. Esso fa invece riferimento a uno dei canoni precedenti: «in causis de quibus in can. 1401». ¹⁷ Mentre questo canone ribadisce, nel suo primo numero, il diritto proprio ed esclusivo della Chiesa anche *in iudicialibus*, nel secondo numero esso definisce precisamente l'ambito della *potestas iudicialis* della Chiesa e pertanto anche del Romano Pontefice come suo giudice supremo; tale potestà giudiziale infatti, non si estende alle cause che riguardano l'ambito civile. I sudditi delle leggi ecclesiastiche (can. 11), giacché anche cittadini di una comunità politica e quindi soggetti alla legislazione statale, devono rispondere al tribunale civile nelle questioni attinenti alla giustizia dello Stato. Questa delimitazione è di ampia portata relativamente ai soggetti cui fa riferimento il can. 1405 § 1, n. 1: la Chiesa (più precisamente il Romano Pontefice) li giudica

- i. come destinatari delle leggi meramente ecclesiastiche (can. 11);
- ii. ovvero nel caso in cui una causa in essi cui siano parte sia sottomessa alla potestà giudiziale della Chiesa, richiedendosi così l'intervento del Romano Pontefice in virtù della riserva legale prevista; questa infatti «non distingue se il capo di Stato sia o meno battezzato». ¹⁸

Le cause che secondo il can. 1401, n. 1 ricadono sotto la giurisdizione della Chiesa sono in genere quelle «*quae respiciunt res spirituales et spiritualibus adnexas*». Inoltre è diritto della Chiesa giudicare su tutto ciò che deriva dall'obbligo dei fedeli di osservare le leggi ecclesiastiche e la loro possibile trasgressione (n. 2), quando l'autorità ecclesiastica competente stabilisce la colpa e commina le pene per reati commessi da *christifideles delinquentes*. ¹⁹

2. 2. Cause particolari: le cause matrimoniali

Le espressioni *res spirituales* e *spiritualibus adnexae* non definiscono casi concreti riguardo ai soggetti contemplati nel can. 1405 § 1, n. 1; mentre altre fon-

¹⁷ Tale imitazione non risulta peraltro nel corrispettivo canone della legislazione piano-benedettina (1557 § 1, 1°), anche se tuttavia era prevista in alcuni *Schemi* preparatori, accompagnata dalla clausola *in causis ecclesiasticis*.

¹⁸ P. BIANCHI, *Il potere giudiziario del Romano Pontefice*, cit., 69.

¹⁹ In base al can. 1311. Quanto ai destinatari della norma in esame, il can. 1401, n. 2 sostituisce la legislazione anteriore; essa (c. 2227 § 1) stabiliva la riserva del foro personale del Romano Pontefice nelle cause penali riguardo ad alcuni sudditi legalmente determinati: «Poena nonnisi a Romano Pontifice infligi aut declarari potest in eos de quibus in can. 1557, § 1».

ti normative, successive alla prima codificazione, precisano invece le cause che configurano la riserva del foro personale del Romano Pontefice per i capi di Stato.

L'Istruzione *Provida Mater Ecclesia*²⁰ del 1936 conferma la normativa del Codice piano-benedettino,²¹ aggiungendo allo *ius iudicandi* del Romano Pontefice la precisazione «in quibuslibet causis»,²² prevedendo così esplicitamente le cause matrimoniali,²³ in conformità con la legislazione previgente. Essa infatti prescriveva: «causae matrimoniales inter baptizatos iure proprio et esclusivo ad iudicem ecclesiasticum spectant».²⁴

Il Motu proprio *Causas matrimoniales*²⁵ del 1971 parla di «omnes causas matrimoniales».²⁶ Tale *omnes* «è comprensivo non soltanto delle cause di nullità matrimoniale ma anche delle cause di separazione e delle cause riguardanti in genere gli effetti del matrimonio».²⁷ Infine, mentre il Codice del 1983 fa soltanto un riferimento implicito ai capi di Stato riguardo alle loro eventuali cause matrimoniali,²⁸ l'Istruzione *Dignitas connubii*²⁹ mantiene lo stesso *incipit* del can. 1405, rivendicando espressamente il foro personale del Romano Pontefice nelle cause matrimoniali di quanti sono annoverati sotto il primo numero del canone in esame: «Ipsius Romani Pontificis dumtaxat ius est iudicandi causas nullitatis matrimonii eorum qui supremum tenent civitatis magistratum et alias causas matrimonii quas Ipse ad suum advocaverit iudicium [...]».³⁰

2. 3. *Il modo di esercizio dello ius iudicandi del Romano Pontefice*

Dopo aver considerato le cause in generale e in particolare, si esaminerà ora il modo in cui il Romano Pontefice in concreto esercita il proprio *ius iudicandi*.

²⁰ SACRA CONGREGATIO DE DISCIPLINA SACRAMENTORUM, *Instructio «Provida Mater Ecclesia»*, 15 agosto 1936, «AAS», 28 (1936) 313-361.

²¹ In base al c. 1962: «Causas matrimoniales ad eos spectantes de quibus in can. 1557 § 1, n. 1[...]».

²² *Provida Mater Ecclesia*, art. 2 § 1, 315.

²³ *Provida Mater Ecclesia*, art. 2 § 1, 315: «ac proinde etiam in matrimonialibus [...]».

²⁴ c. 1960. Il Codice di 1983 ha mantenuto tale principio nel can. 1671, omettendo però l'aggettivo *exclusivo* e modificando *inter baptizatos* in *baptizatorum*, includendo quindi anche il matrimonio non sacramentale tra un battezzato e un non battezzato.

²⁵ PAULUS VI, *Litterae apostolicae motu proprio datae «Causas Matrimoniales»*, 28 marzo 1971, «AAS», 63 (1971) 441-446.

²⁶ *Causas Matrimoniales*, art. III, 442.

²⁷ S. VILLEGIANTE, *La competenza del tribunale*, in *Il motu proprio «Causas matrimoniales» nella dottrina e nell'attuale giurisprudenza*, «Studia et Documenta Iuris Canonici», 8, Roma 1979, 18.

²⁸ Secondo il can. 1673: «In causis de matrimonii nullitate, quae non sint Sedi Apostolicae reservatae, competentia sunt [...]».

²⁹ PONTIFICIUM CONSILIUM DE LEGUM TEXTIBUS INTERPRETANDIS, «Dignitas Connubii». *Instructio servanda a tribunalibus dioecesanis et interdioecesanis in pertractandis causis nullitatis matrimonii*, Città del Vaticano 2005.

³⁰ *Dignitas Connubii*, art. 8 § 1.

Il procedimento è regolato dal can. 1442, secondo il quale il Romano Pontefice giudica come giudice supremo:

- i. personalmente;
- ii. tramite i tribunali ordinari della Sede Apostolica;
- iii. tramite giudici da lui delegati.

Un modello esemplare per l'esercizio di tale *ius iudicandi* del titolare dell'ufficio primaziale è offerto dal procedimento nel caso di una *causa matrimonialis* di un soggetto annoverato nel can. 1405 § 1, n. 1. Il Codice piano-benedettino prevedeva *ad casum* uno speciale mandato del giudice supremo: «Causas matrimoniales ad eos spectantes de quibus in can. 1557 § 1, n. 1, illa Sacra Congregatio vel illud Tribunal aut specialis ea Commissio exclusive cognoscet, cui eas toties quoties Summus Pontifex delegaverit»³¹ (c. 1962). Sia la *Provida Mater Ecclesia* sia la *Causas matrimoniales* ribadivano detto procedimento con la medesima espressione.³² Il Codice vigente non però ha ripreso questa normativa; tuttavia, nel can. 1673, il Legislatore stabilisce in linea di principio il tribunale competente per una *causa matrimoniale*: «In causis de matrimonii nullitate, quae non sint Sedi Apostolicae reservatae, competentia sunt: [...]». La clausola *quae non sint* include le cause matrimoniali di quanti sono titolari della suprema autorità nei singoli Stati. Per questi ultimi infatti, non valgono i criteri del territorio o domicilio elencati sotto i quattro numeri della norma, ma le loro cause sono *de iure* riservate alla Sede Apostolica già in prima istanza, e più precisamente al foro personale del Romano Pontefice. Si può inoltre dedurre che il procedimento, relativamente alle cause matrimoniali di coloro che sono i soggetti considerati dal can. 1405 § 1, n. 1 si svolga secondo l'*iter* processuale previsto dalla codificazione del 1917, anche dopo la promulgazione del nuovo Codice.³³

³¹ Il manuale di Lega-Bartocchetti commenta: «De facto patet Summum Pontificem – generatim saltem – non solere personaliter tales causas iudicandas suscipere, sed eas committere alicui Congregationi (utputa S. Congregationi S. Officii vel S. Congregationi de Sacramentis) vel Tribunali (utputa Signaturae Apostolicae vel S. R. Rotae). Frequentius Summus Pontifex seligit tres vel quinque Patres Cardinales, cum adsistentia alicuius Secretarii Congregationis (generatim Adessoris S. Officii vel Secretarii S. Congregationis de Sacramentis aut Decani Rotae) qui munere fungitur a Secretis» (M. LEGA, V. BARTOCCHETTI, *De causis matrimonialibus* (Titulus XX). *Extractus ex volumine III commentarii in Iudicia Ecclesiastica iuxta Codicem Iuris Canonici*, Romae 1951, 28).

³² *Provida Mater Ecclesia*, art. 2 § 2 e *Causas Matrimoniales*, art. III. Quest'ultimo documento, senza cambiare la portata della norma, sostituisce il «cui eas toties quoties Summus Pontifex delegaverit» con «cui eas Summus Pontifex in singulis casibus commiserit».

³³ Come sottolinea J. Llobell: «Normalmente non sarà il Papa ad emanare la sentenza e, tanto meno, a svolgere l'attività istruttoria. Il Papa affida abitualmente l'istruzione e la decisione della causa a giudici delegati, mediante un atto detto "commissione" di competenza» (J. LLOBELL, *I processi matrimoniali nella Chiesa*, «Subsidia Canonica», 17, Roma 2015, 138).

I tribunali in questione sono i tribunali ordinari della Sede Apostolica, cioè la Rota Romana e il Supremo Tribunale della Segnatura Apostolica. In base ai primi due paragrafi del can. 131, questi tribunali esercitano in modo vicario la potestà ricevuta dal giudice supremo, e quindi soltanto nei limiti di competenza loro concessa, in base al can. 360, giudicando le cause *nomine et auctoritate Romani Pontificis*. Tuttavia, le decisioni di detti tribunali non sono decisioni del Romano Pontefice e sono quindi impugnabili, salvo che non siano da egli approvate *in forma specifica* a norma del can. 1405 § 2.³⁴

Lo stesso principio vale nel caso della *commissio specialis* ossia dei giudici *ad casum* delegati dal giudice supremo. Mentre la legge stabilisce i modi di impugnare le decisioni del Supremo Tribunale della Segnatura Apostolica e della Rota Romana, nel caso dei giudici delegati dal Romano Pontefice «spetta al Delegante determinare gli eventuali modi di impugnarle o stabilire la loro non impugnabilità».³⁵

Anche se il Romano Pontefice a livello universale esercita abitualmente il suo *ius iudicandi* tramite i tribunali ordinari della Sede Apostolica oppure attraverso i giudici da lui delegati, egli mantiene *de iure* e *de facto* sempre la prerogativa di agire in prima persona in base alla sua posizione particolare ed unica nell'ordinamento canonico: nessuna disposizione può condizionare o limitare ulteriormente (nemmeno in forma di un consiglio) l'esercizio della *plenitudo potestatis* della quale gode il titolare dell'ufficio pietrino. Spetta sempre a lui decidere liberamente nel caso concreto come intenda esercitare la sua potestà giudiziaria.

³⁴ Il nuovo regolamento generale della Curia Romana afferma detta condizione (art. 126 § 4): «Affinché consti dell'approvazione in forma specifica si dovrà dire esplicitamente che il Sommo Pontefice "in forma specifica approbavit"» (SECRETARIA STATUS, «Rescriptum ex audientia SS.mi quo Ordinatio generalis Romanae Curiae foras datur», 30 aprile 1999, «AAS», 91 [1999] 680).

³⁵ Z. GROCHOLEWSKI, *Il Romano Pontefice come giudice supremo*, cit., 46. L'Autore fa notare che «anche questi giudici esaminano le cause ed emettono le decisioni nel nome e con l'autorità del Romano Pontefice, però pure le loro decisioni non possono essere considerate come decisioni dello stesso Pontefice e quindi di per sé sono impugnabili a meno che lo stesso Pontefice non stabilisca diversamente» (*Ibid.*, 45). J. Torre sottolinea che «tota res pendet a mandato quo committitur delegatio. Saepe in praxi occurrit quod constitutio alicuius Commissionis Specialis ex parte Summi Pontificis contineat clausulam hisce verbis adibiti: "absque formalitatibus processualibus" unde, istis in casibus, iudex delegatus servare debet tantum normas juris communis, ne justitia laederetur erga partes, at minime ligatur ab una peculiari norma, vel ab alia. Eodem modo aliquando evenit quod, emissa decisione, iudex delegatus a delegante Summo Pontefice petat utrum sententia scriptis exaranda sit etiam in parte motiva, vel sufficiat tantum pars dispositiva; utrum defensor vinculi appellationem interponere debeat adversus sententiam istam. Responsio Summi Pontificis solvit dubia proposita» (J. TORRE, *Processus matrimonialis*, Neapoli 1956³, 27).

2. 4. *Conseguenze giuridiche del foro personale del Romano Pontefice*

Il can. 1405 § 1, ai numeri 1-3 stabilisce il foro personale del Romano Pontefice *a iure*; ne sorge una prima importante conseguenza giuridica: l'incompetenza assoluta di qualsiasi altro giudice in base al can. 1406 § 2, come già stabiliva il Codice piano-benedettino al c. 1558. L'inosservanza di tale norma provoca la nullità insanabile di un'eventuale sentenza di un tribunale non competente secondo il can. 1620 n. 1.³⁶ Non si può nemmeno applicare il can. 87 § 1 che attribuisce al vescovo diocesano la potestà di dispensare dalle leggi disciplinari, sia universali sia particolari, perché sono espressamente escluse le leggi processuali e penali.

Riguardo ai soggetti contemplati dal can. 1405 § 1, nn. 1-3 segue anche che essi sono *ex lege* obbligati a rivolgersi al Romano Pontefice nelle cause previste dal can. 1401: essi cioè sono per diritto sottoposti al foro personale del giudice supremo. Questa riserva esclusiva non è certo un privilegio;³⁷ anzi essa è tale in forza del diritto stesso senza bisogno di una determinazione ulteriore, come succede ad esempio nei casi in cui il Romano Pontefice giudica tramite l'istituto dell'avocazione.

Un'altra conseguenza giuridica del foro personale del Romano Pontefice – nel caso in cui il giudice supremo esamini personalmente la causa ed emetta una sentenza, ovvero nel caso in cui il processo si svolga innanzi ad un tribunale titolare di un mandato speciale o munito di approvazione *in forma specifica* –, è l'inappellabilità della sentenza in base al can. 333 § 3. Ciò è stato inoltre recentemente confermato dall'istruzione *Dignitas Connubii*: «Non est

³⁶ La norma in vigore ribadisce la normativa anteriore (c. 1892, n. 1). Davanti a una tale situazione che richiede il foro personale del Romano Pontefice sorge «l'obbligo del giudice di dichiarare la propria incompetenza, non appena conosciutala, astenendosi da qualsiasi altro atto processuale e anzi ponendo la causa stessa a disposizione del Pontefice» (P. BIANCHI, *Il potere giudiziario del Romano Pontefice*, cit., 68).

³⁷ Per J. Ochoa «si tratta di una legge precettiva e normativa, come tante altre, data per ragioni particolari, che deve essere osservata sempre e da tutti, indipendentemente dal fatto che, come succede in tante altre leggi, possa essere favorevole o sfavorevole alle singole persone» (J. OCHOA, *I titoli di competenza*, in *Il processo matrimoniale canonico*, «Studi Giuridici», 17, Città del Vaticano 1988, 77). Così anche Villegiante che nega essere la norma un privilegio vero e proprio: «Ancora oggi si continua a dire che si tratta di un privilegio, ma in un'epoca come la nostra in cui la Chiesa, pur mostrando concretamente il suo massimo ossequio verso tutti i capi di Stato, non concede più privilegi e tende anzi ad abolire quello esistenti, credo che ci sia da dubitare che quello fissato [...] sia un privilegio vero e proprio secondo il senso vulgato del termine, a meno che esso non venga inteso nel suo senso proprio e stretto come una disposizione affatto particolare fissata appunto per singole persone. Lo si deduce anche dal fatto che si tratterebbe sì di un privilegio ma *irrinunciabile* [...]» (S. VILLEGIANTE, *La competenza del tribunale*, cit., 18). Per evitare equivoci, e a favore di una maggior chiarezza, sembra preferibile non usare più il concetto di *foro privilegiato* riguardo alla normativa in esame. Così anche P.V. PINTO, *I processi nel Codice di diritto Canonico*, cit., 66.

locus appellationi a sententia ipsius Summi Pontificis vel Signaturae Apostolicae». ³⁸

L'inappellabilità della sentenza sottolinea inoltre come i soggetti in esame non siano titolari di uno speciale privilegio nel senso di un trattamento di favore, secondo un pregiudizio diffuso; anzi, le condizioni processuali sono più ristrette poiché il Romano Pontefice giudica già in prima istanza e con sentenza inappellabile.

3. I DESTINATARI DELLA DISCIPLINA

3. 1. *I destinatari secondo il canone abrogato*

Dato che ogni norma deve avere propri e determinati destinatari chiaramente individuabili, il can. 1405 § 1, n. 1 afferma lo *ius iudicandi* del Romano Pontefice riguardo ad «eos qui supremum tenent civitatis magistratum». Tale disposizione, come abbiamo visto, per la prima volta fu espressamente posta nel Codice piano-benedettino. Tra i destinatari che il Legislatore supremo elencava nella norma previgente vi erano coloro «qui supremum tenent populorum principatum horumque filios ac filias eosve quibus ius est proxime succedendi in principatum».

L'edizione del Codice annotata da Gasparri fa riferimento a varie fonti canonistiche riguardo a tutti i soggetti passivi elencati nel primo paragrafo del c. 1557; ma il loro esame porta alla luce come nessuna fonte si riferisca direttamente ai destinatari del primo numero;³⁹ indizio questo del fatto che si tratta di una normativa nuova, basata però su una plurisecolare prassi e consuetudine. I voti dei periti riguardo i primi *Schemi* per la codificazione non prevedero espressamente una norma al riguardo: essi si limitarono a ribadire la potestà del Romano Pontefice come giudice supremo per tutta la Chiesa.⁴⁰ Lo *Schema 2* del 1907 conteneva poi il primo riferimento indiretto, menzionando le *causae reservatae* al Romano Pontefice (can. 13): «Exceptis causis

³⁸ *Dignitas Connubii* art. 280 § 1, n. 1.

³⁹ Soltanto una fonte si occupa di tali destinatari, senza però stabilire direttamente un foro personale del Romano Pontefice. La decretale *Ne aliqui* (VI 5.7.5) di Clemente IV (1265-1268) revocò qualsiasi indulto apostolico e privilegio previamente concesso, grazie al quale uno poteva opporsi a una censura inflitta dall'Ordinario, a meno che detto privilegio non fosse stato concesso ai re, alle regine o ai rispettivi figli; essi avrebbero goduto anche in futuro di tale grazia. Conseguentemente ci si pose la domanda: se questo cerchio di persone poteva opporsi alla censura inflitta dall'Ordinario grazie a un privilegio concesso, *ad personam* oppure in quanto determinati individui (sovrani), qual era l'istanza in grado di infliggere loro una censura? Non necessariamente l'istanza suprema, cioè il Romano Pontefice?

⁴⁰ Così il voto di Many (1907) per il can 1 del *Liber Quintus*: «Iudicia in causis tum litigiosis, tum criminalibus exercent [...]. In suprema instantia, et pro toto orbe catholico, Romanus Pontifex, qui ius dicere solet per sacras Romanas Congregationes» (*Liber Quintus, De Iudiciis, Pars I, De iudiciis in genere*, in ASV Fondo PccD, busta 72, Romae 1907).

quae Romano Pontifici sunt ipso iure reservatis, aut quas Summus Pontifex ad suum avocaverit iudicium, ceterae omnes causae servatis gradibus ordinariae iurisdictionis cognoscantur». ⁴¹ Ma già nella consulta del 2 maggio 1907 i periti, su proposta di De Lai, discussero la questione:

se si deve determinare qui le cause che appartengono esclusivamente al tribunale del V. Pontefice. Questa determinazione è proprio appartenente alla materia della quale si tratta in questo luogo, ed è necessario di determinarla perché molti Vescovi spesso fanno dei processi nelle cause in cui non sono competenti e che appartengono alla competenza del Papa. P. Many osserva che, nelle materie particolari, la competenza esclusiva del Papa è chiaramente espressa, come ad es.: nelle cause matrimoniali la dispensa a rato non consumato, e così anche nel trattato «de personis». M. De Lai conviene che si potrebbe fare anche così, di precisare queste cause esenti, ma però sarebbe d'opinione di accennare anche nel trattato generale dei giudizi, che tali cause vi sono. P. Noval osserva che anche nella commissione che si occupa «de trattato de personis», fu emesso questo desiderio di fare un elenco delle cause riservate al Papa [...]. Anche M. Lega è di questo parere dicendo che la materia sulla quale deve lavorare la commissione sono proprio queste riserve. Si conviene dunque di parlarne nel trattato presente. ⁴²

Il frutto di queste discussioni apparve quindi due anni dopo nello *Schema 4* del 1909; in esso vi fu la proposta di una normativa che elencasse esplicitamente i soggetti in esame: «Imperatores, Reges alii que qui actu supremi Rerum publicarum moderatores sunt, in causis ecclesiasticis ad eorum personam spectantibus, iurisdictioni Romani Pontificis directe subsunt». ⁴³ Infine, gli *Schemi* degli anni successivi fino alla codificazione, modificarono soltanto parzialmente il contenuto della norma. La disposizione inserita come c. 1557 § 1, n. 1 nel Codice estende invece il foro personale del Romano Pontefice anche ai figli e le figlie dei capi di Stato e ai titolari di uno *ius successionis in principatum*.

3. 2. *I destinatari secondo il canone vigente*

Il Legislatore supremo ha deciso di inserire tale norma anche nel nuovo Codice, in base al voto dei Consultori della commissione (*De processibus*) per la revisione del Codice, anziché sopprimerla come proposto nella *adunatio* del 5 aprile 1978. ⁴⁴

⁴¹ *Liber Quintus, De Iudiciis, Pars I, De iudiciis in genere*, ASV Fondo PccD, busta 72.

⁴² *Il Libro "De Processibus" nella codificazione del 1917, Studi e documenti. 1. Cenni storici sulla codificazione. «De iudiciis in genere». Il processo contenzioso e sommario. Il processo di nullità del matrimonio*, ed. J. Llobell, E. De León, J. Navarrete, Milano 1999, 973.

⁴³ *Liber Quintus, De Iudiciis, Pars I, «De tribunalium ecclesiasticorum ordinatione», Titulus praeliminaris «De iudicii ecclesiastici natura et ambitu»*, in ASV Fondo PccD, *Schema* ad c. 11, busta 67, Romae 1909).

⁴⁴ «Est qui censeat reservationem Summo Pontifici factam iudicandi personas de quibus in

Infatti, la Commissione preparatoria propose di modificare notevolmente la disposizione del *Codex* del 1917. Tuttavia, mentre lo *Schema canonum* del 1976 prevedeva la riproduzione alla lettera della legge anteriore circa il foro personale del Romano Pontefice, aggiungendovi esplicitamente, oltre ai capi di Stato, i loro figli e i successori,⁴⁵ anche i rispettivi coniugi,⁴⁶ i Consultori radunati nella seduta del 5 aprile 1978 suggerirono di mantenere l'esclusiva competenza del giudice supremo solamente per «eos qui supremum tenent civitatis magistratum».⁴⁷ Questa proposta fu accolta integralmente sia nello *Schema* del 1980,⁴⁸ sia nello *Schema novissimum* del 1982,⁴⁹ divenendo così infine la scelta del Legislatore supremo stesso.

Pertanto, poiché la disposizione vigente ripresenta quella anteriore, il suo esame richiede il riferimento alla normativa del Codice piano-benedettino e la sua interpretazione dottrinale, giusto il can. 6 § 2.

I soggetti sottoposti al foro personale del Romano Pontefice sono quindi in primo luogo coloro «qui supremum tenent civitatis magistratum». Confrontando la formulazione attuale con quella anteriore, occorre notare come il Legislatore abbia sostituito *populorum principatus* con *civitatis magistratus*, nel senso di evitare qualsiasi interpretazione restrittiva del concetto di *principatus*. Anche se l'ambito storico-politico indurrebbe a pensare che, impiegando il termine *principatus*, il Legislatore del 1917 abbia avuto in mente soltanto una costituzione statale monarchica – e quindi i destinatari del canone sarebbero soltanto i sovrani⁵⁰ – il *principatus* è invece da interpretarsi

n. 1 esse vestigium aliquod temporis medioevalis, quod supprimi potest. Tales casus praeterea rarissimi sunt» («Communicationes», 10/2 [1978] 220).

⁴⁵ Si veda il testo del can. 5 dello *Schema*: «Ipsius Romani Pontificis dumtaxat ius est iudicandi: 1) Eos qui supremum tenent civitatis magistratum horumque coniuges et liberos eosve quibus ius est proxime succedendi in munere» (PONTIFICIA COMMISSIO CODICI IURIS CANONICI RECOGNOSCENDO, *Schema canonum de modo procedendi pro tutela iurium seu de processibus*, Romae 1976, can 5 § 1, 1).

⁴⁶ I coniugi dei capi di Stato non erano elencati nella disposizione del Codice piano-benedettino. Già nella prima sessione della Pontificia Commissione per la revisione del Codice si propose di aggiungere i rispettivi coniugi all'allora canone 1557 § 1, n. 1 come risulta dal verbale della *adunatio* del 26 maggio 1966: «Omnes Consultores conveniunt can. 1557 corrigendum esse iuxta ea quae proponuntur in relatione Rev.mi Relatori, id est: [...] in § 1, n. 1 addatur: "... horumque coniuges, filios ac filias eosve ..."» (EX ACTIS PONTIFICIAE COMMISSIONIS CODICI IURIS CANONICI RECOGNOSCENDO, «Communicationes», 38/1 [2006] 36).

⁴⁷ Si veda il verbale del 5 aprile 1978: «Suggestum est ut n. 1 ita redigatur: "Eos qui supremum tenent civitatis magistratum"» («Communicationes», 10/2 [1978] 220).

⁴⁸ Si veda il can. 1357 § 1, n. 1 del *Codex Iuris Canonici / Schema patribus commissionis reservatum*, Città del Vaticano 1980.

⁴⁹ Si veda il can. 1405 § 1, n. 1 del *Codex Iuris Canonici / Schema novissimum iuxta placita patrum commissionis emendatum atque Summo Pontifici praesentatum*, Città del Vaticano, 1982.

⁵⁰ Fino alla fine della Prima guerra mondiale, cioè un anno dopo la pubblicazione del Codice piano-benedettino, la maggior parte dei paesi europei erano monarchie.

in senso lato come «preminenza, primo luogo»⁵¹ oppure «speciatim [...] dignitas, auctoritas et regimen ejus, quem penes est summa rerum».⁵² Anche gli *Schemi* preparatori del Codice piano-benedettino suggeriscono tale interpretazione,⁵³ sebbene la dottrina canonistica non esclude l'interpretazione di *principatus* in senso stretto, cioè quello di una monarchia (assoluta, costituzionale, elettiva, ereditaria).⁵⁴

La scelta del termine piuttosto neutro *civitatis magistratus* nella novellata legislazione, forse anche dovuta ai cambiamenti politici e alla scomparsa di molte monarchie europee nel secolo xx, pare garantire così l'apertura a qualsiasi costituzione statale, senza operare alcuna preferenza, ed evitando di dare corso a un'interpretazione restrittiva.⁵⁵

Il can. 1405 § 1, n. 1 poi suggerisce che destinataria della norma sia la sola persona fisica del capo di Stato: l'uso del pronome *eos* è quindi da intendersi in senso epiceno. I soggetti della disposizione sono quindi in senso stretto i titolari legittimi dell'ufficio supremo di uno Stato sovrano: nei sistemi monarchici l'Imperatore o l'Imperatrice regnante, il Re oppure la Regina regnante, il Principe o la Principessa regnante e così via; nelle Repubbliche il o la Presidente o qualsiasi altro equivalente.⁵⁶

⁵¹ «principatus», n. 1, *LTLat* III, 864.

⁵² «principatus», n. 2, *LTLat* III, 864. Il termine è collegato alla nozione «primo-caps "qui prend la première part ou le premier rang, la première place"» (*Dictionnaire Étymologique de la Langue Latine*, 535). Così anche il *OLD* riguardo alla voce «principatus»: «1 The chief or leading position, pre-eminence, leadership. 2 The chief position in the State, supremacy. 3 The rule of a *princeps*, the system of the principate» (*OLD*, 1458).

⁵³ La maggior parte degli *Schemi* per la prima codificazione elenca dopo i sovrani «aliquae qui actu supremi Rerum publicarum moderatores sunt».

⁵⁴ Poiché la norma anteriore tratta dei figli e degli altri titolari del diritto di successione in *principatum*, a ragione Blat interpreta il termine *principatus* in senso stretto, cioè intendendolo come monarchia. Questo perché un regime repubblicano non conosce tale *ius successionis*: «Cum hoc nequeat intelligi de forma regiminis in republica quacumque, non est sumendus principatus ac regimen supremum» (A. BLAT, *Commentarium Textus Codicis Iuris Canonici, Liber IV. De Processibus cum declarationibus authenticis usque ad diem 24 maii 1927*, Romae 1927, 17). Doheny invece estende i titolari di uno *ius successionis* anche all'ambito di un sistema repubblicano, cioè «those who have the right of immediate succession to the supreme government of a people, such as heir apparent, vice-presidents, presidents-elect, lieutenant governors of the States of the United States whenever they have the right of immediate succession, and governors-elect» (W. J. DOHENY, *Canonical procedure in matrimonial cases. I. Formal judicial procedure*, Milwaukee 1948², 17-18). Anche secondo il manuale di Bouuaert Claeys-Simenon i soggetti contemplati sono quelli «quae regimini sive monarchico, sive democratico praesunt» (F. BOUUAERT CLAEYS, G. SIMENON, *Manuale Iuris Canonici*, III, Gandae et Leodii 1934⁴, n. 305).

⁵⁵ Così anche in *OLD*, «magistratus», in base alla costituzione statale della antica repubblica romana: «1 The office of a magistrate; 2 An officer of the state» (*OLD*, 1063). L'aggettivo *supremus* della norma garantisce che non si tratta di qualsiasi funzionario statale, ma solamente del titolare dell'ufficio di vertice dello Stato.

⁵⁶ Un interessante contributo interpretativo è il commento di Doheny, che rispecchia

Dato che, secondo l'interpretazione unanime dei commentatori, il capo di Stato deve essere una persona fisica, sono conseguentemente escluse le persone morali che possano svolgere il massimo incarico istituzionale di Stato, come per esempio un direttorio o collegio, così come sono esclusi gli altri funzionari inferiori al capo di Stato, pur essendo insigniti di un alto rango.

Riguardo ai soggetti detentori della suprema magistratura dello Stato, la norma usa il verbo *tenere*, il quale implica il fatto che essi detengano legittimamente ed attualmente il titolo di sovrano o capo di Stato.⁵⁷ Ne segue che, nel caso di una causa contenziosa e penale «si tratta esclusivamente della persona che in atto ricopre la carica di capo dello Stato».⁵⁸ Se invece si tratta di una causa matrimoniale – come nella maggior parte delle cause che vengono prese in considerazione – il coniuge legittimo è da ritenersi sottin-

il sistema costituzionale degli Stati Uniti: «Governors of the States of the United States can likewise be included in this category as they are the actual rulers of the States» (W. DOHENY, *Canonical procedure*, cit., 17). In questo senso ci si può chiedere se il governatore di uno Stato federale, non essendo quest'ultimo un soggetto sovrano di Diritto Internazionale, sia equiparabile ad un capo di Stato. D'altra parte si può tenere in considerazione l'ufficio di Governatore generale del Canada o dell'Australia: ufficio che svolge alta funzione nel suo Paese, ma allo stesso tempo è rappresentante del Sovrano britannico, essendo quest'ultimo formalmente il capo di Stato. Si veda anche il caso di un ministro-presidente di un *Bundesland* nel sistema federale di Germania. La norma canonica sembra suggerire in questo senso un'interpretazione stretta, menzionando soltanto ed espressamente i capi di Stato; e così in un sistema federale come quello tedesco soltanto il *Bundespräsident* e non i singoli ministri-presidenti dei *Länder*, dato che questi non sono enti sovrani di Diritto Internazionale).

⁵⁷ Secondo Ochoa «è necessario che siano attualmente Capi di Stato, non bastando lo *jus ad rem*, vale a dire che abbiano il diritto di successione per eredità, designazione, elezione» (J. OCHOA, *I titoli di competenza*, cit., 76). Lo stesso autore prevede «l'introduzione della distinzione tra coloro che “tenent actu”, e coloro che “tenent in spe certa”, o “qui tenent in re” o “tenent in iure”» (J. OCHOA, *I processi canonici in generale*, in *Il nuovo Codice di Diritto Canonico, novità, motivazione e significato*, Roma 1983, 446). Allo stesso modo, sottolinea Llobell, la posizione giuridica e la titolarità come capo di Stato «según las normas nacionales e internacionales que definen aquella condición jurídica, aunque no la puedan ejercer por encontrarse impedidos, en el exilio, etc.» (J. LLOBELL, *Commento al can. 1405*, g), in *Comentario Exegético al código de derecho canónico*, ed. Á. Marzoa, J. Miras, R. Rodríguez-Ocaña, IV/1, Pamplona 2002³, 704). La legittimità di un titolo può essere tuttavia contestata e «i dubbi e le difficoltà in materia dovranno essere risolte in base al diritto pubblico dello Stato di cui si tratta, o del diritto internazionale, quando esiste un motivo fondato per dubitare su chi sia il Capo legittimo dello Stato, come può avvenire in casi di guerre, di rivoluzioni, contestazioni ecc.» (J. OCHOA, *I titoli di competenza*, cit., 76).

⁵⁸ M.J. ARROBA CONDE, *Diritto Processuale Canonico*, 108. P. Bianchi annota però che «quanto a tale questione, si ritrovano in dottrina posizioni diversificate, non essendovi più una disposizione analoga a quella del can. 1112 del Codice del 1917 [...]» (P. BIANCHI, *Il potere giudiziario del Romano Pontefice*, cit., 69). Secondo la citata disposizione la moglie partecipa allo stato (civile) del marito.

teso. Così infatti, alla luce dell'unanime dottrina canonistica, commenta J. Ochoa:

La causa di nullità matrimoniale iniziata o promossa dal coniuge, sia uomo o donna, che non è il titolare della Suprema Magistratura dello Stato, spetta anche alla competenza assoluta del Romano Pontefice a motivo del “*negotium unum*” che comporta il matrimonio con il titolare diretto o proprio della Magistratura Suprema. Il coniuge non è il titolare del foro assoluto del Capo dello Stato, ma partecipa direttamente e principalmente dalla competenza assoluta del Romano Pontefice.⁵⁹

Pertanto non rileva differenza alcuna se il titolare della Suprema Magistratura dello Stato sia attore o convenuto nell'eventuale causa, cioè nei processi matrimoniali di nullità, di scioglimento, di separazione personale.⁶⁰ In base al can. 1476 «condizione essenziale è che il matrimonio, la cui nullità si domanda di essere dichiarata dal Romano Pontefice, rientri nella cause matrimoniali che la Chiesa giudica per diritto proprio [...]».⁶¹

Nel caso di una causa matrimoniale si possono invero ipotizzare vari casi:

- i. Il matrimonio, la cui validità è messa in dubbio, è stato contratto quando o la parte attrice o la parte convenuta era già titolare della Suprema Magistratura dello Stato oppure prima di esserne incaricata. Subentra la normativa in esame.
- ii. Un capo di Stato si è dimesso da una carica e contrae poi un matrimonio. Questo matrimonio non ricade nella riserva pontificia «a meno che la stessa persona non diventi di nuovo Capo legittimo dello Stato o lo diventi l'altra persona sposata».⁶²
- iii. Un capo di Stato perde la titolarità del suo ufficio dopo l'inizio del processo. In base al secondo numero del can. 1512 il foro personale del giudice supremo non subisce alcuna modificazione.⁶³
- iv. Una persona è insignita della titolarità della Suprema Magistratura dello Stato mentre la causa è pendente in tribunale. In questo caso il giudice, a norma del can. 1406 § 2, perde la sua competenza, cessando così il princi-

⁵⁹ J. OCHOA, *I titoli di competenza*, cit., 76. Altrettanto interpretano i diversi manuali riguardo alla norma anteriore, come per esempio quello di Noval (J. NOVAL, *Commentarium Codicis Iuris Canonici. Liber IV, De Processibus. Pars I, De Iudiciis*, Roma 1920, n. 64 in base al c. 1112) di Wernz-Vidal (F. X. WERNZ, P. VIDAL, *Ius Canonicum*, VI/1, Romae 1928, n. 49) e di Bouuaert Claeys-Simenon (F. BOUUAERT CLAEYS, G. SIMENON, *Manuale Iuris Canonici*, III, n. 305).

⁶⁰ Vedasi J. LLOBELL, *Commento al can. 1405, g*), 704-705. Come sottolinea già il Wernz: «Speciatim R. Pontifex solus est competens iudex, si supremi principes civitatum v. g. reges in causis matrimonialibus sint rei vel actores» (F. X. WERNZ, *Ius decretalium*, IV/2, n. 735).

⁶¹ J. OCHOA, *I titoli di competenza*, cit., 76.

⁶² J. OCHOA, *I titoli di competenza*, cit., 76. Un capo di Stato dimessosi è libero come tutti gli altri fedeli di richiedere l'avocazione in base al can. 1417 § 1.

⁶³ P. BIANCHI, *Il potere giudiziario del Romano Pontefice*, cit., 69.

pio della *perpetuatio iurisdictionis* in favore della riserva assoluta in favore del Romano Pontefice.⁶⁴

- v. Un capo di Stato, acattolico e sposato civilmente vuole sposare un fedele cattolico. La *Dignitas connubii*, in base ai cann. 1674, n. 1 e 1476, stabilisce all'articolo 92 n. 1: «Sono abili ad impugnare il matrimonio i coniugi, siano essi cattolici o acattolici».⁶⁵ Il già sopra presentato can. 1673 sancisce quattro criteri per definire il foro competente per una causa di nullità del matrimonio, salvo che essa non rientri sotto la riserva pontificia. Ne segue che in base al can. 1405 § 1, n. 1, il foro competente per introdurre la causa di nullità del primo matrimonio non-canonico di un attore che copre la carica massima dello Stato, pur non essendo egli cattolico, è solamente quello del Romano Pontefice.

La disposizione vigente ha infine mutato in modo non trascurabile la seconda parte della norma anteriore, che includeva anche la famiglia del titolare della suprema autorità degli Stati (sia monarchici sia repubblicani), cioè i figli e le figlie e i successori immediati, abolendo il foro personale del Romano Pontefice *a iure* per questi soggetti.⁶⁶ Se per ragioni politiche anche queste persone dovessero essere sottratte dalla giurisdizione diocesana, potrebbe essere applicato il numero 4 del can. 1405 § 1. Occorre però sempre tenere in considerazione la libertà del Romano Pontefice di prendere una decisione nel caso concreto.

4. *RATIO LEGIS*

Il can. 1405 § 1, nn.1-3 sospende i vari criteri che di solito rilevano per determinare il foro competente (secondo i canoni 1407-1416), sottoponendo così i suoi destinatari *ex lege* al foro personale del Romano Pontefice. I criteri che regolano, per esempio, la competenza della giurisdizione diocesana nelle cause di nullità del matrimonio, in base al canone 1673, cadono in favore della riserva pontificia. Si deve quindi individuare, e quindi esaminare, le ragioni che hanno indotto il legislatore supremo a introdurre (nella codificazione abrogata) e mantenere (nel Codice vigente) la norma.

⁶⁴ P. BIANCHI, *Il potere giudiziario del Romano Pontefice*, cit., 69.

⁶⁵ *Dignitas Connubii*, art. 92, n. 1.

⁶⁶ Secondo Ochoa «la limitazione sembra giusta, perché il fondamento e le ragioni che consigliano questa competenza “personale” del Romano Pontefice non riguardano, se non molto indirettamente, le persone secolari che non sono in realtà capi di Stato, anche se molto vicine ai Capi di Stato» (J. OCHOA, *I processi canonici in generale*, cit., 446). Sembra che l'ultima causa di un figlio di un sovrano regnante trattata secondo la normativa del Codice piano-benedettino sia la causa matrimoniale della principessa Carolina di Monaco, presentata negli ultimi anni prima della promulgazione del nuovo Codice.

4. 1. *Dalla consuetudine plurisecolare al diritto positivo*

Negli anni immediatamente precedenti la prima codificazione, F.X. Wernz constata «*quae reservatio lege expressa et speciali non est facta, sed nititur rationabili consuetudine et disciplina nunc indubitanter vigente atque ius Curia Romana recepta*». ⁶⁷ Qualche decennio dopo, positivizzata una prima volta – come abbiamo visto – la norma, consuetudine e prassi non sono più fuor di dubbio. Infatti, discutendo il can. 5 dello *Schema canonum* del 1976, in seno alla Commissione per la revisione del Codice del 1917, ci si chiedeva se ormai non fosse arrivato il momento di sopprimere tale riserva pontificia, ritenendola addirittura un residuo medioevale applicabile di rado nel tempo attuale. ⁶⁸ Tra i canonisti che si espressero in favore di un'abolizione della norma vi fu A. Colagiovanni; egli in specie riteneva anacronistico il foro personale del Romano Pontefice ed auspicava che tale riserva fosse finalmente soppressa nel nuovo Codice. ⁶⁹ Secondo il noto *defensor vinculi* presso il tribunale della *S. Romana Rota*, il matrimonio di un principe non era più un affare di Stato – come in passato – tale da richiedere l'intervento del Romano Pontefice; pertanto sarebbe stato auspicabile sopprimerla o almeno affidare la causa alla responsabilità delle singole Conferenze Episcopali. ⁷⁰ Altri

⁶⁷ F.X. WERNZ, *Ius decretalium* IV / 2, Prati 1912, n. 735. Qualche decennio prima anche il Gasparri commenta: «In aliis causis matrimonialibus, si actor vel reus est Princeps, non titulo tantum, sed etiam re, rursus unice competens est R.P., ita ut causa habeatur major ratione personae. Id quidem nullibi expresse statutum legitur, sed consuetudine introductum est [...]» (P. GASPARRI, *Tractatus canonicus de matrimonio*, II, Parigi 1891, n. 1167).

⁶⁸ Come risulta dal verbale della *adunatio* del 5 aprile 1978: «Est qui censeat reservationem Summo Pontifici factam iudicandi personas de quibus in n. 1 esse vestigium aliquod temporis medioevalis, quod supprimi potest. Tales casus praeterea rarissimi sunt» («Communications», 10 / 2 [1978] 220).

⁶⁹ «Posset quis mirari hanc reservationem reaffirmatam fuisse his nostris diebus quoad matrimonia eorum qui detinent Principatum populorum eorumque jus successionis habentium. Talis reservatio olim statuta fuit sive ratione dignitatis personarum sive ob familiae decus [...]. Nunc omnes istae praescriptiones videntur abunde superatae temporum mutatione atque institutorum politicorum evoluzione» (A. COLAGIOVANNI, *De innovatione processus matrimonialis in iure et in jurisprudentia S. R. Rotae*, «ME», 40 [1973] 18).

⁷⁰ «Insuper, ob immutatas condiciones sociales, matrimonium eorum qui de facto detinent Principatum populorum nullum publicum momentum habet, aliter ac saeculis elapsis quando per matrimonia etiam negotia Status solvebantur. Hinc innumera matrimonia sive Principum et Regum sive eorumque filiorum et nepotes erant "Status negotia" ("Affari di Stato"), pariterque declaratio nullitatis talium matrimoniorum publicum "interesse" induebat. Demum, in illis conditionibus historico-politicis, vel ob ingerentiam Principum in res et iustitiam ecclesiasticas, sive ob absolutismum, quo Princeps solutum se censebat a legibus pro suis subditis vigentibus, quam maxime conveniens fuit, ob has multiplices rationes et ad plurima gravia incommoda praecavenda, ut reservatio Summi Pontifici statueretur quoad causas matrimoniales Principum et aliorum de quibus in c. 1557, par. 1, 1. Norma haec autem videretur minus fundata in contextu politico-juridico-sociologico nostrum temporum [...].

canonisti, come S. Villeggiante, non condivisero tale posizione, preferendo mantenere il foro personale del Romano Pontefice per salvaguardare l'indipendenza del tribunale inferiore.⁷¹

Questa è stata anche la principale ragione allegata dalla Commissione per la riforma del Codice in favore della permanenza della riserva nel nuovo Codice, come risulta dal verbale della *adunatio* del 5 aprile 1978: «Consultores autem censent tales causas, etsi rarissimi, etiam nunc temporis haberi, qui tamen decet ut iudicentur a Romano Pontifice, quia Ipse gaudet sufficienti independentia, secus ac tribunal loci in quo illi casus forte eveniant».⁷² Il legislatore supremo seguì quindi il parere dei Consultori, mantenendo la norma anteriore, apportando però le modifiche già menzionate, stabilendo così il foro personale del Romano Pontefice per i soli capi di Stato.

Dopo la promulgazione del Codice giovanneo-paolino, la riflessione canonistica sulla norma in esame non si esaurì. Per P. Branchereau soltanto la riserva pontificia garantisce una maggior indipendenza di giudizio,⁷³ un'opi-

Quidquid est, praevideri poterit eiusdem immutatio (nedum suppressio) in futuro recognoscendo Codice, attenta praesertim functione jurisdictionali-judiciali Conferentiis Episcopalibus [...] agnita» (A. COLAGIOVANNI, *De innovatione processus matrimonialis*, cit., 18-19).

⁷¹ «È vero invece che con la citata disposizione il Legislatore ha voluto ancora una volta garantire e salvaguardare la più completa indipendenza della Magistratura Ecclesiastica *in iudicando*, perché se è vero che la giustizia della Chiesa non è di questo mondo è però innegabile che essa è e si fa in questo mondo, e come tutte le cose che si fanno in questo mondo anche la giustizia della Chiesa è esposta a pericoli» (S. VILLEGGIANTE, *La competenza del tribunale*, cit., 19).

⁷² «Communicationes», 10/2 (1978) 220. Con questo i Consultori seguono un ragionamento già presentato dal Wernz che argomenta che «huiusmodum negotium, ut iam monuit Coelestinus III., merito censetur arduum et difficile, quoad iudicium Sedis Apostolicae merito requirit. Praeterea usque ad nostram aetatem haud leve est periculum, ne inferioribus iudicibus ecclesiasticis sufficiens libertas et independentia desit» (F.X. WERNZ, *Ius decretalium* IV/2, n. 735). Anche altri manuali come quelli di Lega-Bartocchetti e di Gasparri argomentano a favore dell'indipendenza del foro personale del Romano Pontefice anche con un rimando a casi storici: «Ita factum est ex. gr. quando Tribunal ec.um Parisiense nullum declaravit matrimonium Napoleonis Primi (Papa Pio VII contrarium statuente) sub praetextu quod non a parochio suo celebratum fuit. Siquidem subditi Imperatoris necessaria libertate et independentia carebant ad recte iudicandum necessariis, quibus vere et manifeste gaudet Summus Pontifex etiam respectu Regum, uti pluries patuit, ex. gr. in celebri controversia Enrici VIII Angliae Regis» (M. LEGA, V. BARTOCCHETTI, *De causis matrimonialibus*, cit., 28). Secondo il Gasparri «pertimescendum est ne desit sufficiens libertas iudici in partibus, in quibus dominatur Princeps, cuius interest. Saec. XII Coelestinus III graviter conquestus est de nonnullis Galliarum Episcopis, qui divortii sententiam dixerant in Philippum regem Franciae et Engeldurburgem, et sententiam irritavit» (P. GASPARRI, *Tractatus canonicus de matrimonio, editio nova ad mentem Codicis Iuris Canonici*, II, Roma 1932, n. 1239).

⁷³ «Il nous semble préférable d'avoir conservé ce for, plutôt que de le confier à la Conférence des Evêques. Il s'agit moins de respecter la dignité des personnes en cause – tout être humain, toute personne est digne de considération –, de considérer toutes les implications politiques, que d'assurer l'indépendance et la liberté des juges» (P. BRANCHEREAU, *La compe-*

nione recentemente ribadita da J. Llobell.⁷⁴ J. Ochoa, invece, è critico verso questa interpretazione e individua la *ratio* della legge nella dignità delle persone e soprattutto degli uffici di cui esse sono titolari.⁷⁵ Anche M. J. Arroba Conde è del medesimo parere: la riserva pontificia quale garanzia per l'indipendenza del tribunale potrebbe essere considerata come un affronto ai giudici di grado inferiore.⁷⁶

La discussione dottrinale ha il merito di aver messo in evidenza le principali ragioni in favore della permanenza della riserva pontificia nell'ordinamento canonico. La norma quindi ha per scopo:

- i. tutelare la dignità dei titolari delle supreme magistrature statali in base alla loro preminente posizione pubblica in seno alla società civile;
- ii. salvaguardare la libertà dei giudici ecclesiastici di fronte alle eventuali interferenze politiche.⁷⁷

4. 2. *La competenza del Romano Pontefice circa le causae maiores*

I due motivi appena presentati rimandano tuttavia ad un antico istituto canonico che, a nostro avviso, costituisce la *ratio fundamentalis* della disciplina

tence dans les causes matrimoniales, in *Dilexit iustitiam Studia in honorem Aurelii Card. Sabattani*, ed. Z. Grocholewski, V. Carcel Orti, Roma 1984, 307).

⁷⁴ «Con tale riserva non si è inteso concedere alcun privilegio all'autorità statale, ma piuttosto tutelare la necessità di garantire che il tribunale giudichi liberamente ed in modo indipendente, soprattutto dai mass media» (J. LLOBELL, *I processi matrimoniali nella Chiesa*, cit., 139).

⁷⁵ «A me sembra fuor di dubbio che la ragione del canone sia la tutela della dignità non tanto della persona fisica, quanto di quella dell'ufficio o carica pubblica che ricoprono dette persone. Il contesto del canone lo dimostra chiaramente. In esse vengono enumerati successivamente i Capi di Stato, i Cardinali, Legati della Sede Apostolica, i Vescovi nelle cause penali [...]. Evidentemente si vuol tutelare la dignità, il prestigio, l'autorità morale di queste persone affinché non venga meno l'efficacia del loro ufficio pubblico, da svolgere in beneficio del bene comune della società civile o ecclesiale» (J. OCHOA, *I titoli di competenza*, cit., 77).

⁷⁶ «Dal punto di vista critico, non è accettabile un foro di competenza rispondente in tutto alle garanzie di imparzialità poiché ciò è poco rispettoso per i giudici inferiori. I vantaggi della posizione del Papa come giudice non possono riferirsi alla presunta influenzabilità dei giudici inferiori (anche se, in qualche modo, questa è stata la ragione addotta dalla commissione di revisione del codice). Si tratta piuttosto di una misura di riguardo nei confronti degli uffici sociali di queste persone che, essendo uffici pubblici rilevanti, richiedono un trattamento che salvaguardi l'efficacia reale e morale dell'ufficio» (M.J. ARROBA CONDE, *Diritto Processuale Canonico*, cit., 110).

⁷⁷ Nel suo commento anche il manuale di Lega-Bartocchetti unisce le due *rationes*, argomentando: «Haec reservatio inducta est tum ratione dignitatis, quia congruit ut regnantes non nisi iudicentur a repraesentante in terris "Regis regum et Domini domantium" veluti est Papa, sed praesertim quia haud levia experientur difficultates et pericula Ordinarii subditi dictorum Regnatium eorumque Tribunalia in iudicanda quaestione quae personaliter intime Regem tangit, ideoque veritas rerum et sacramenti religio in grave discrimen passim vocarentur» (M. LEGA, V. BARTOCCHETTI, *De causis matrimonialibus*, cit., 28).

legale in esame: la competenza esclusiva del Romano Pontefice circa le *causae maiores*.

Infatti, oltre alla normativa particolare riguardante le persone fisiche e giuridiche direttamente soggette al foro personale del Romano Pontefice,⁷⁸ il Codice piano-benedettino sanzionava al can. 220 il principio della competenza del Romano Pontefice riguardante le cause di maggior importanza *vi officii primatialis*. Tale è infatti il modo in cui egli esercita la sua propria *plenitudo potestatis* ordinaria e immediata su tutti i fedeli: «Gravioris momenti negotia quae uni Romano Pontifici reservantur sive natura sua, sive positiva lege, causae maiores appellantur». Anche se il legislatore dell'attuale Codice non ha mantenuto espressamente il concetto delle *causae maiores*, esso è da considerarsi come la fonte principale della *ratio* della riserva esclusiva al foro personale del Romano Pontefice per i capi di Stato.

Lo stesso can. 220 del previgente Codice distingueva i *gravioris momenti negotia* in base alla natura stessa dell'affare (ed anche secondo la natura della materia *iure divino*) ovvero in conformità posta o a una normativa stabilita o a una decisione presa dal legislatore supremo.

Già nel 1908 la *Lex propria Sacrae Romanae Rotae et Signaturae Apostolicae* al canone 15 sottraeva dalla competenza della *Sacra Rota Romana* le *causae maiores* sia *ratione obiecti* sia *ratione personarum*.⁷⁹ Il Codice del 1917 ripropose pertanto tale esclusione senza tuttavia operare un riferimento alla natura della causa.⁸⁰

In base alla normativa anteriore, le *causae maiores* erano così distinte secondo cinque criteri:

- i. dottrinali;
- ii. legislative;
- iii. amministrative;
- iv. giudiziali;
- v. penali.⁸¹

Riguardano quindi l'ambito di questa ricerca soltanto gli ultimi due criteri, quando si riferiscono ad un «iudicium de personibus quibusdam eminent-

⁷⁸ Cioè i cc. 1557 § 1, n. 1, 1962 e 2227.

⁷⁹ «Causae maiores, sive tales sint ratione obiecti, sive ratione personarum, excluduntur ab ambitu competentiae huius tribunalis» (*Lex propria S. Romanae Rotae et Signaturae Apostolicae*, «AAS», 1 [1909] 24).

⁸⁰ Il c. 1600: «Causae maiores penitus excluduntur ab ambitu competentiae huius tribunalis».

⁸¹ La distinzione è stata fatta da F. BOUUAERT CLAEYS, G. SIMENON, *Manuale Iuris Canonici*, I, n. 379.

tioribus»,⁸² in una materia che per sua natura non è *iure divino*.⁸³ Commenta F.X. Wernz:

591. I. Potestas iudicialis Rom. Pontificis imprimis continet ius decidendi causas maiores iam in prima instantia. Causae autem maiores sunt illae, quae ipsa natura sua sunt maioris momenti atque R. Pontifici propriae v. g. causae fidei, aut quae sunt dubiae et arduae quoad executionem, aut pertinent ad personas in sublimitate constitutas ideoque saltem ex positiva ordinatione Rom. Pontifici reservantur. [...]. 592. I. Romanus Pontifex pro sua potestate coercitiva infligere potest poenas sive per sententiam iudicalem sive per legem generalem ipso iure latas [...]. III. Similiter suo supremo iudicio merito reservat personas in dignitate constitutas, si forte crimen quoddam commiserunt. Ita v. g. iuxta sententiam receptam solus Romanus Pontifex supremos et independentes principes excommunicare potest [...].⁸⁴

Già in seno alla Commissione dei Consultori per la prima codificazione, nella fase di stesura del libro «De processibus» nel maggio 1907, si discusse la necessità di determinare le cause che si riteneva appartenessero esclusivamente al foro personale del Romano Pontefice. Un anno dopo, nel suo voto sul processo matrimoniale, il consultore P.R. Bassibey prevedeva sotto il Titolo I, «De competentia», un articolo (il 4) che recitava: «Exclusive ad Apostolicam Sedem pertinent: 1° causae Principum, utpote maiores».⁸⁵ Nel-

⁸² F. BOUUAERT CLAEYS, G. SIMENON, *Manuale Iuris Canonici*, I, n. 379. Lo stesso autore nel volume III ribadisce: «Hae personae ob eminentem dignitatem ad forum R. Pontificis remittuntur» (F. BOUUAERT CLAEYS, G. SIMENON, *Manuale Iuris Canonici*, III, n. 305). Anche il Gasparri annovera le cause matrimoniali dei soggetti al riguardo tra le *causae maiores*: «Causae istae dicuntur maiores ratione personae [...]. Revera haec negotia, quae semper gravia sunt» (P. GASPARRI, *Tractatus canonicus de matrimonio, editio nova ad mentem Codicis Iuris Canonici*, II, Roma 1932, n. 1239).

⁸³ «Quae reservatio iudicio R. Pontificis tota quanta est ex iure humano pontificio» (F.X. WERNZ, P. VIDAL, *Ius Canonicum*, VI/1, n. 49).

⁸⁴ F.X. WERNZ, *Ius decretalium* II/2, Prati 1915, nn. 591-592).

⁸⁵ *Il Libro "De Processibus" nella codificazione del 1917*, 848. Intanto, la prassi della Curia Romana affermava esplicitamente la riserva circa le cause dei principi come risulta da un decreto dagli anni immediatamente precedenti la prima codificazione. La Congregazione per i sacramenti ritenne opportuno prevenire qualsiasi dubbio riguardo all'esclusiva competenza della Sede Apostolica circa le *causae maiores*, tra le quali rientrano le dispense dagli impedimenti matrimoniali da concedere ai re e ai loro figli: «Inter causas maiores Apostolicae Sedi speciali modo reservatas, dispensationes etiam illae recenseri sunt solitae, quae ad principum regiae stirpis matrimonia referuntur, exclusis ab eiusmodi utenda facultate aliis omnibus Ecclesiae Praepositis. Verum, quandoquidem quae observantia et consuetudine nituntur, non omnia semper sic plane definita et perspicua esse soleant, ut nihil anceps relinquunt; idcirco, ne in re tanti momenti ulla possit suboriri dubitatio, SSmus D.N. huic S. Congregationi de disciplina Sacramentorum mandavit ut opportunum Decretum hac de re promulgaret. Itaque Sacra haec Congregatio [...] declarat, dispensationes a quibusvis impedimentis matrimonium sive dirimentibus sive impediens, quae regibus ac regiae stirpis principibus erunt concedendae, Sedi Apostolicae speciali modo esse reservatas, ita ut ab huius potestatis usu

la consulta del 17 marzo 1909 i periti discussero tale voto,⁸⁶ approvando il carattere delle cause dei principi come *causae maiores* e proponendo di elencare una norma corrispondente tra i canoni preliminari dello *Schema 4* dello stesso anno.

Ne segue pertanto che la dignità particolare dell'ufficio dei capi di Stato richiede un foro speciale, corrispondente alla preminente posizione che essi ricoprono *in re civili*, e cioè il foro personale del Romano Pontefice.

Allo stesso tempo, i destinatari del can. 1405 § 1, n. 1 esercitano un diritto fondamentale proprio di tutti i fedeli; infatti, in base al can. 221 § 1, è garantito loro «ut iura, quibus in Ecclesia gaudent, legitime vindicent atque defendant in foro competenti ecclesiastico ad normam iuris».

CONCLUSIONE

Il legislatore supremo ha voluto mantenere la normativa esaminata in quest'indagine modificandola in base alla normativa anteriore: questo fatto dà alla norma la sua principale *ratio*, perché nel Codice nessuna norma è superflua. La presente ricerca ha tentato di offrire un'esegesi della norma che per la prima volta fu codificata nel Codice piano-benedettino, fondata su una *rationabilis consuetudo* plurisecolare. In un ulteriore passo, che esula dal limite di quest'analisi, dovrebbero essere presentati alcuni casi storici emblematici (spesso cause matrimoniali), che ribadiscono l'importanza della disposizione e il suo sviluppo consuetudinario.

Tra le cause matrimoniali si distinguono la causa di Lotario II di Lotaringia e Teoberga sotto il pontificato di Niccolò I nel secolo IX; poi la causa di Filippo II Augusto, re di Francia, e Ingeburga di Danimarca nel secolo XIII che occupava due Pontefici, Celestino III e Innocenzo III; inoltre alla fine del secolo XV la causa di Luigi XII, re di Francia, e Giovanna di Valois sotto il pontificato di Alessandro VI e all'inizio del secolo XIX Pio VII e la causa matrimoniale di Napoleone I Bonaparte e Giuseppina Beauharnais.

In particolare sarebbe interessante ed auspicabile presentare in un'indagine successiva la *Causa anglica* quale *caso classico* non dal punto di vista di diritto matrimoniale ma processuale, in quanto offre un esempio ben documentato per lo sviluppo della riserva pontificia circa le cause dei capi di Stato.

excludantur Ordinarii omnes et alii quilibet, in quavis dignitate constituit [...]» (SACRA CONGREGATIO DE SACRAMENTIS, *Decretum*, «AAS», 2 [1910] 147).

⁸⁶ «All'articolo 4 n. 1 si conviene di mettere l'esenzione delle cause "principum" alla parte generale [...]. Many domanda se tutte le cause dei principi devono essere considerate come maggiori [...]. All'E.mo De Lai parrebbe che le sole "causae contentiosae et criminales" e vorrebbe mettere questa regola al canone 11 del Titolo I [...]. Sulla proposta di P. Ogetti si conviene di redigere questa regola così: "Causae ecclesiasticae principum seu eorum quibus actu convenit suprema statuum moderatio sunt maiores"» (*Il Libro "De Processibus" nella codificazione del 1917*, 1176).

LA RESPONSABILITÀ CANONICA DEGLI AMMINISTRATORI DEI BENI DELLA CHIESA*

JESÚS MIÑAMBRES

ABSTRACT: Studio della responsabilità giuridica in cui possono incorrere gli amministratori dei beni temporali nella Chiesa, che cerca di rispondere alle seguenti domande: Chi risponde? Per quali attività risponde? Quali sono le conseguenze giuridiche della responsabilità dei diversi soggetti implicati nei differenti atti di amministrazione, anche dal punto di vista penale? Che rapporto vi è tra la responsabilità giuridica nell'amministrazione dei beni nella Chiesa e la corresponsabilità di tutti i battezzati nella sua missione?

PAROLE CHIAVE: amministrazione, economo, responsabilità civile, responsabilità penale, corresponsabilità.

ABSTRACT: A study on the juridical responsibility implied in the management of temporal goods in the Church with the aim to answer the following questions: Who is accountable? What are the activities from which the accountability arises? What are the juridical implications of the accountability in the management of temporal goods, including the penal ones? What is the relationship between juridical responsibility in the administration of temporal goods in the Church and the corresponsibility (stewardship) of all the baptized in its mission?

KEY WORDS: Administration, Financial Officer, Civil Responsibility, Penal Responsibility, Stewardship.

SOMMARIO: 1. Soggetti responsabili. a. Amministratore ed economo. b. Partecipazione dei consigli nell'amministrazione dei beni. c. La comunità che configura la persona giuridica. – 2. Attività per le quali rispondono gli amministratori dei beni. – 3. Conseguenze giuridiche della responsabilità degli amministratori di beni ecclesiastici. – 4. Responsabilità giuridica e corresponsabilità.

L'AMMINISTRATORE di beni ecclesiastici, quelli di titolarità delle persone giuridiche pubbliche nella Chiesa, secondo la descrizione del can. 1257,¹ risponde in primo luogo, secondo gli strumenti (norme, procedure, proces-

* Contributo preparato per il volume pubblicato in onore del prof. H. Pree: *Ius quia iustum. Festschrift für Helmuth Pree*, hrsg. E. Güthoff, S. Haering, Berlin 2015, pp. 681-697.

¹ Descrizione analoga fa il can. 1009 § 2 CCEO, con le peculiarità proprie del Diritto orientale, che non conosce la distinzione tra persone giuridiche pubbliche e private.

si, ecc.) previsti nell'ordinamento canonico che è quello che definisce le sue funzioni, davanti alla Chiesa. Oltre ai molti doverosi riferimenti ad altri ordinamenti legali in materia di responsabilità giuridica sulla gestione dei beni, e malgrado la scarsa previsione legale canonica in materia (principalmente, i can. 1281 § 3 e 639, insieme con il can. 128 relativo al risarcimento dei danni, o i corrispettivi can. 1024 § 3; 468, 529, 533; e 935 CCEO),² la giusta gestione e amministrazione dei beni ecclesiastici richiede un uso responsabile degli strumenti canonici a disposizione che in primo luogo fa riferimento alla Chiesa stessa, alla comunità dei fedeli. Perciò abbiamo pensato di focalizzare le nostre riflessioni esclusivamente sulla responsabilità giuridica canonica degli amministratori di beni ecclesiastici, senza sviluppare le ricadute degli atti di amministrazione in altri ambiti (civili, internazionali, ecc.).

Per raggiungere qualche conclusione utile in materia, inizieremo con l'analisi delle "posizioni giuridiche soggettive" di coloro che partecipano all'amministrazione dei beni, delle persone giuridiche titolari degli stessi e anche, per quanto sarà necessario, dei terzi che in qualche modo entrano in contatto con la funzione amministrativa canonica. Questa prima analisi ci consentirà di identificare e distinguere le responsabilità della stessa persona giuridica da quelle che possano essere attribuite all'amministratore o agli altri soggetti coinvolti nella gestione dei beni, ed eventualmente anche dalle responsabilità di chi stabilisce un rapporto contrattuale con questi soggetti.

Passeremo poi a considerare le attività che possono dare origine ad una responsabilità, sia quelle che possono essere considerate come attività "pubbliche" di amministrazione (la produzione di atti amministrativi in materia di gestione dei beni ecclesiastici), sia quelle altre che potrebbero essere definite come attività di collaborazione, o anche quelle che rispondono alla nozione di "gestione quotidiana dei beni" (contratti, obbligazioni, omissioni, ecc.). Non pare che l'ordinamento canonico possa accogliere la nozione di responsabilità "oggettiva", ma anche questa ipotesi dovrà essere valutata brevemente.³

Infine, sarà anche interessante prendere in esame le diverse conseguenze che l'attività dell'amministratore può avere nella sfera patrimoniale dell'ente amministrato, e anche sul proprio patrimonio personale dell'amministratore, così come quelle altre conseguenze del suo agire che possano esulare dalle ricadute patrimoniali su uno o sull'altro soggetto e arrivare alla privazione coatta di diritti personali dell'amministratore, come pena per la com-

² Per un primo approccio generale a questi strumenti, cfr. J.-P. SCHOUPE, *Elementi di Diritto patrimoniale canonico*, 2° ed. riveduta, aggiornata ed ampliata, Milano 2008, p. 156 ss.

³ Sulla responsabilità oggettiva nel Diritto canonico, cfr. M. D'ARIENZO, *Il concetto giuridico di responsabilità. Rilevanza e funzioni nel Diritto canonico*, Cosenza 2012, pp. 89-92; E. BAURA, *Parte generale del Diritto canonico. Diritto e sistema normativo*, Roma 2013, pp. 72-73.

missione di un delitto tipizzato dal Diritto penale canonico. In questo contesto, la legge canonica non ha, per il momento, sviluppato la denominata “responsabilità penale degli enti”, come invece hanno fatto molti ordinamenti giuridici negli ultimi decenni.⁴

1. SOGGETTI RESPONSABILI

La gestione dei beni ecclesiastici genera una prima relazione tra la persona giuridica pubblica titolare dei beni (cfr. can. 1257) e le persone fisiche che la gestiscono come organi o rappresentanti;⁵ sono queste infatti che mettono in moto l'attività della persona giuridica e configurano ed esprimono la sua volontà. Tra queste persone fisiche, la legge canonica universale include coloro che svolgono la funzione di amministrare i beni della persona giuridica che denomina appunto “amministratori” e descrive come coloro che reggono «immediatamente la persona cui gli stessi beni appartengono» (can. 1279 § 1 e can. 1023 CCEO). Il legislatore stabilisce anche che «ogni persona giuridica abbia il proprio consiglio per gli affari economici o almeno due consiglieri, che coadiuvino l'amministratore nell'adempimento del suo compito» (can. 1280, non previsto dal CCEO). Per le diocesi, gli istituti di vita consacrata e i seminari, la legge richiede inoltre la costituzione dell'ufficio di economo (cfr. can. 494, 636, 239).⁶

Nella gestione dei beni ecclesiastici, o se si preferisce nella loro amministrazione “diretta” (escludiamo così le funzioni di vigilanza e controllo affidate all'Ordinario [can. 1276 e 1022 CCEO]⁷ o al Romano Pontefice [can. 1273 e 1008 CCEO],⁸ che secondo noi non rientrano nell'amministrazione in senso proprio), concorrono quindi almeno i soggetti seguenti: la persona giuridica titolare dei beni, il suo amministratore, assistito dal consiglio per gli affari economici, e l'economista, quando previsto. Quale è la responsabilità di ciascuno nei confronti dell'amministrazione?

⁴ Per un breve cenno a questa responsabilità in materia penale, cfr. D'ARIENZO, *Il concetto*, cit., pp. 92-95.

⁵ Sulle teorie organiche e rappresentative e la loro applicazione all'ordinamento canonico, cfr. J.I. ARRIETA, *Diritto dell'organizzazione ecclesiastica*, Milano 1997, p. 106 ss.

⁶ Per il CCEO, cfr. can. 262, 447 e 338. Non è da escludere che altre persone giuridiche pubbliche possano prevedere la figura dell'economista nei propri statuti. Se si confrontano i canoni citati si osserva che gli uffici descritti, anche se tutti denominati “economista”, manifestano differenze notevoli.

⁷ Cfr. J. MIÑAMBRES, *La responsabilità nella gestione dei beni ecclesiastici dell'ente diocesi, in Enti ecclesiastici e controllo dello Stato. Studi sull'Istruzione CEI in materia amministrativa*, a cura di J.I. Arrieta, Venezia 2007, pp. 71-86.

⁸ Cfr. J. MIÑAMBRES, *Il Romano Pontefice garante ultimo della destinazione dei beni ecclesiastici, in Iustitia in caritate. Miscellanea di studi in onore di Velasio De Paolis*, a cura di J. Conn, L. Sabbarese, Città del Vaticano 2005, pp. 431-443.

a. *Amministratore ed economo*

Probabilmente il punto più discusso per quanto riguarda l'individuazione dei responsabili dell'amministrazione dei beni ecclesiastici, al meno dal punto di vista teorico, e quello che offre maggiori difficoltà di ermeneutica legale, riguarda il contenuto formale e funzionale, nonché la relativa distinzione, degli uffici di amministratore e di economo.⁹ Da una parte, come abbiamo già indicato, l'amministratore è «chi regge immediatamente la persona» giuridica (can. 1279 e c. 1023 CCEO); dall'altra, spetta all'economista «amministrare i beni della diocesi» (can. 494 § 3).¹⁰ Viene così legittimata dal testo normativo stesso la domanda su chi sia l'amministratore dei beni della diocesi e quindi chi risponda per la loro amministrazione: il Vescovo, che regge la diocesi, o l'economista? Per motivi di chiarezza espositiva, concentreremo le nostre riflessioni soprattutto sulla struttura amministrativa delle diocesi, senza però tralasciare gli altri rapporti tra amministratore ed economista previsti dal Codice di Diritto canonico, per quanto possano offrire elementi utili a capire la figura: il rapporto tra il superiore religioso e l'economista dell'istituto (o della Provincia, o della casa) del can. 636, e quello tra il rettore del Seminario e l'economista, previsto dal can. 239.¹¹

Il Codice di Diritto canonico attribuisce al Vescovo la rappresentanza della diocesi «in tutti i negozi giuridici» (can. 393 e can. 190 CCEO). Ma non stabilisce espressamente che il Vescovo sia anche l'amministratore della diocesi.¹² Invece, come abbiamo appena detto, il can. 494 § 3 stabilisce che «è

⁹ Interessa qui il contenuto "reale" delle figure al di là delle denominazioni che, talvolta, possono aggiungere confusione: non è infrequente trovare documenti che designano l'economista come amministratore, e i collaboratori dell'economista come ufficio amministrativo (vedi, ad es., *Istruzione in materia amministrativa* (2005) della Conferenza episcopale italiana, nn. 21, 24, 26, 96, ecc., anche se, in realtà, il documento distingue sempre tra economista e responsabile dell'ufficio amministrativo).

¹⁰ Come si sa, già il c. xxv del concilio di Calcedonia (a. 451) dispose di nominare un economista per ogni diocesi: «Quoniam quibusdam ecclesiis, ut rumores conperimus, praeter oeconomos episcopi facultates ecclesiasticas tractant, placuit omnem ecclesiam habentem episcopum habere et oeconomum de clero proprio, qui dispenset res ecclesiasticas secundum sententiam episcopi proprii, ita ut ecclesiae dispensatio praeter testimonium non sit, et ex hoc dispergantur ecclesiasticae facultates, et derogatio maledictionis sacerdotio provocetur. Quod si hoc minime fecerit, divinis constitutionibus subiacebit» (*Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, a cura di G. Alberigo et al., Bologna 1991, p. 99).

¹¹ Le previsioni normative in questi casi sono più scarse e rimandano a quanto stabilito nelle norme proprie (Statuti, Costituzioni, ecc.) di ciascun istituto o seminario.

¹² Taluni testi "ufficiali" pubblicati dopo il Codice, anche se di carattere non legale, attribuiscono esplicitamente al Vescovo l'amministrazione della diocesi: il *Direttorio per il ministero pastorale dei Vescovi «Apostolorum successores»* della Congregazione per i Vescovi (2004) descrive la funzione del vescovo in questo ambito come «amministratore unico della diocesi» (n. 189). La stessa dicitura è adoperata anche dalla *Istruzione in materia amministrativa* (2005) della Conferenza episcopale italiana, al n. 21.

compito dell'eonomo (...) amministrare i beni della diocesi sotto l'autorità del Vescovo». ¹³ Dal combinato di questi canoni, e dalla considerazione complessiva delle figure organizzative coinvolte e dei contorni dell'attività di amministrare nella Chiesa, si può dedurre che l'amministratore della diocesi è l'eonomo; ¹⁴ oppure, come altri hanno scritto, si potrebbe distinguere fra un amministratore ordinario, l'eonomo, chiamato a porre gli atti che non superino i limiti dell'amministrazione ordinaria; e un amministratore straordinario (per denominarlo in qualche modo) chiamato a porre gli atti di amministrazione che superano quella ordinaria (vale a dire, gli atti di maggiore importanza del can. 1277, e gli atti di amministrazione straordinaria, inclusi quelli assimilati all'alienazione dal can. 1295), nel qual caso l'amministratore sarebbe il Vescovo. ¹⁵

La figura delineata dal primo paragrafo del can. 636 nella descrizione dell'ufficio dell'eonomo di un istituto religioso (o di una provincia o comunità locale) è forse ancora meno chiara che quella dell'eonomo diocesano; il che appare logico se si considera che la legislazione del codice non può affrontare le diversità organizzative proprie dei differenti istituti, come risulta dalle costituzioni o statuti approvati per ciascuno. ¹⁶ In ogni

¹³ Come si può vedere nella citazione del concilio di Calcedonia riportata sopra, all'inizio dell'esigenza legale della figura dell'eonomo, non si cercava tanto un amministratore o qualcuno che potesse "controllare" l'agire economico del vescovo, quanto un dispensatore dei beni diocesani secondo la mente del vescovo, vale a dire qualcuno che lo aiutasse nel compito episcopale di amministrare i beni della diocesi: «oeconomum de clero proprio, qui dispenset res ecclesiasticas secundum sententiam episcopi proprii» (cit.).

¹⁴ Cfr., ad esempio, F. COCCOPALMERIO, *commento al can. 494*, in A. MARZOA, J. MIRAS, R. RODRÍGUEZ OCAÑA, *Comentario exegetico al Código de derecho canónico*, (= *ComEx*) II, Pamplona 1996, pp. 1125-1137. In realtà, l'autore non nega che l'amministrazione spetti al Vescovo, ma sembra attribuire la funzione di "vero amministratore" all'eonomo: «El único modo de entender la presencia de dos administradores es considerar que el segundo administra en lugar del primero, haciendo sus veces. (...) Se podría proponer, pues, una modificación del texto en este sentido: "bona dioecesis loco Episcopi dioecesiani et sub eius directioni administrare"» (p. 1133).

¹⁵ In questa prospettiva pare porsi V. DE PAOLIS, *I beni temporali della Chiesa*, Bologna 1995 (nuova ed. aggiornata e integrata a cura di A. Perlasca, Bologna 2011), pp. 176-177: «La responsabilità dell'amministrazione dei beni della diocesi ricade sul vescovo (...). Il vescovo pone gli atti di amministrazione straordinaria (...), quelli di amministrazione ordinaria di maggiore importanza (...). Lo stesso vescovo pone gli atti di alienazione, a norma del can. 1292 § 1. Il vescovo tuttavia non può ricoprire l'ufficio di amministratore dei beni della diocesi. Egli, a norma del can. 494, deve nominare un eonomo che ha il compito di "amministrare i beni della diocesi sotto l'autorità del vescovo"».

¹⁶ Cfr., tra tanti, V. DE PAOLIS, *Temporal Goods of the Church in the New Code with Particular Reference to Institutes of Consecrated Life*, «The Jurist», 43 (1983) 343-360; V. MOSCA, *Povertà e amministrazione dei beni negli Istituti religiosi*, «Quaderni di diritto ecclesiale», 3 (1990) 234-263; F. CICCIMARRA, *Normativa peculiare circa i beni degli Istituti religiosi*, «Euntes docete», 43 (1990) 323-360.

caso, l'economista religioso è un ufficio obbligatorio («ci sia») stabilito «per amministrare i beni sotto la direzione del rispettivo Superiore» (§ 1) e, di conseguenza, gli economisti religiosi devono presentare «all'autorità competente il rendiconto dell'amministrazione da loro condotta» (§ 2). Come risulta dal canone, la posizione relativa di responsabilità tra l'economista e il Superiore potrebbe essere interpretata almeno in due modi principali, senza stravolgere l'impianto generale dell'amministrazione dei beni ecclesiastici.

In primo luogo, il can. 636 può essere interpretato nel senso di un'assegnazione di autonomia all'economista tale da giustificare la rendicontazione (non prevista per l'economista diocesano) allo stesso Superiore che dirige l'amministrazione; in questa ipotesi, la figura dell'economista si avvicina molto all'amministratore e la figura del Superiore all'Ordinario che riceve il rendiconto, secondo il can. 1287 § 1, quasi come il rapporto che vi è tra un parroco e il suo Vescovo, ma con la differenza importante che il parroco è amministratore della parrocchia, non della diocesi, e invece l'economista dell'istituto amministra i beni dell'intero istituto e non di una parte di esso.

Ma lo stesso canone potrebbe essere interpretato anche sulla scia di quanto esposto a proposito del rapporto tra Vescovo ed economista diocesano. Vale a dire, l'amministratore rimarrebbe il Superiore («chi regge immediatamente la persona» giuridica, secondo il can. 1279 § 1), con l'aiuto del proprio consiglio, mentre l'economista porrebbe gli atti necessari per la gestione dei beni dell'istituto che in realtà è amministrato dal Superiore.¹⁷

Per quanto riguarda l'ufficio dell'economista del Seminario, le prescrizioni legali sono ancora meno esplicite nella sua descrizione. Il can. 239 § 1 lo menziona tra gli uffici obbligatori nei seminari e poi, nel § 3, richiede che «negli statuti del seminario siano stabilite le modalità secondo cui gli altri moderatori, gli insegnanti e anche gli stessi alunni possano condividere la responsabilità del rettore, soprattutto per quanto riguarda la disciplina». Perciò, nelle singole fattispecie occorrerà studiare gli statuti del seminario per determinare chi sia responsabile dell'amministrazione dei suoi beni, ma sembra legittimo presupporre che, in linea con l'ermeneutica generale della responsabilità sui beni ecclesiastici da amministrare, i beni del seminario siano amministrati dal rettore, con l'aiuto degli altri uffici previsti.¹⁸

In definitiva, sembra possibile affermare che nell'ermeneutica del Codice di Diritto canonico il responsabile dell'amministrazione dei beni ecclesiastici sia colui che «regge immediatamente» la persona giuridica titolare degli stessi, come stabilito dal can. 1279. Gli altri uffici che aiutano l'amministratore nello svolgere il suo compito risponderanno delle concrete funzioni lo-

¹⁷ Cfr. F.G. MORRISSEY, *commento al can. 636*, in *ComEx*, II, p. 1596.

¹⁸ Cfr. D. CITO, *commento al can. 239*, in *ComEx*, II, pp. 232-235.

ro affidate, ma non saranno responsabili dell'amministrazione della persona giuridica perché tale funzione non spetta loro.

b. *Partecipazione dei consigli nell'amministrazione dei beni*

Come abbiamo già detto, il can. 1280 richiede che «ogni persona giuridica abbia il proprio consiglio per gli affari economici o almeno due consiglieri, che coadiuvino l'amministratore nell'adempimento del suo compito, a norma degli statuti». Vale a dire, l'amministratore dei beni ecclesiastici deve essere aiutato dal suo consiglio, che si assume la responsabilità di offrire il proprio parere nei diversi aspetti che riguardano la sua funzione di amministrare.¹⁹ Tali pareri sono richiesti da norme specifiche che esigono talvolta che il consiglio sia ascoltato, talaltra che offra il suo consenso per atti determinati (cfr., ad esempio, can. 1277). Sono anche chiamati a partecipare alla conformazione degli atti di amministrazione altri organi collegiali come il consiglio presbiterale (cfr. can. 1263), il collegio dei consultori (cfr. can. 1277, 1292) o il consiglio di un Superiore di un Istituto religioso (cfr. can. 638 § 3).²⁰

Gli interventi dei diversi organi collegiali nell'amministrazione dei beni ecclesiastici comportano una qualche difficoltà di classificazione giuridica per quanto i collegi non pongono gli atti di amministrazione o di gestione;²¹ il loro compito si concretizza in una collaborazione consultiva (mediante pareri o anche con l'espressione del proprio consenso, secondo quanto previsto dal can. 127 § 1), che tuttavia spesso è imprescindibile per garantire la validità degli atti, come capita nelle alienazioni del can. 1292, negli atti di amministrazione straordinaria della diocesi, a norma del can. 1277, ecc.²² Per questo motivo, i consigli chiamati a collaborare alla realizzazione degli atti di amministrazione dei beni ecclesiastici assumono una responsabilità che potrebbe essere denominata di "collaborazione attiva" nella produzione degli atti stessi, ma non sono veri amministratori e pertanto non rispondono dell'amministrazione dei beni della persona giuridica cui offrono la propria collaborazione.

¹⁹ Cfr. C. BEGUS, *Responsabilità patrimoniale degli organi canonici di consultazione*, in *Responsabilità ecclesiale, corresponsabilità e rappresentanza. Atti della Giornata Canonistica Interdisciplinare*, a cura di P. Gherri, Città del Vaticano 2010, pp. 183-200.

²⁰ Cfr. J.I. ARRIETA, *La colegialidad en la gestión del patrimonio eclesiástico*, «Ius canonicum», 53 (2013), pp. 493-515.

²¹ Cfr. G. GHIRLANDA, *Atto giuridico e corresponsabilità ecclesiale (c. 127 CIC)*, «Periodica», 90 (2001), pp. 225-272.

²² In riferimento specifico alle diocesi, Arrieta descrive gli organi collegiali consultivi come «organismos colegiados de representación moral de las componentes subjetivas de la porción del Pueblo de Dios que, en base a la corresponsabilidad sacramental del bautismo o del orden sagrado, participan institucionalmente conforme al Derecho y en forma consultiva en la acción pastoral de gobierno que corresponde al Obispo diocesano» (J.I. ARRIETA, *Órganos de participación y corresponsabilidad en la Iglesia diocesana*, «Ius Canonicum», 34 [1994] 592).

Riesce però difficile precisare l'eventuale responsabilità giuridica che possa derivare al collegio (consiglio per gli affari economici, collegio dei consultori, consiglio presbiterale, ecc.) che con il suo intervento permetta il perfezionarsi di un atto (o di un'omissione) di amministrazione che arrechi danni alla persona giuridica. Danno che potrebbe verificarsi non soltanto per l'azione di emettere un parere o di acconsentire o meno alla realizzazione di un atto, ma eventualmente anche con l'omissione dell'uno o dell'altro. Certamente, sarà difficile far accertare la responsabilità per l'espressione di un parere non vincolante, in quanto la legge stessa lascia alla discrezionalità dell'autore dell'atto seguire o meno tale parere.²³ Se invece si richiede il consenso del collegio, allora la responsabilità di questo potrà essere maggiore.

In un'ipotesi di responsabilità di un collegio che deve emettere un parere per la realizzazione di un atto di amministrazione, occorrerebbe in primo luogo stabilire se il collegio risponde come organo autonomo all'interno della persona giuridica, o se la responsabilità sia da addebitare al soggetto "personificato" (alla stessa persona giuridica), oppure alle persone fisiche che compongono il consiglio,²⁴ e, in tal caso, se solidalmente o in altri modi. Poi bisognerà accertare anche la "legittimazione attiva", cioè chi possa richiedere la responsabilità per l'operato dei consigli.

Se, ad esempio, il consiglio diocesano per gli affari economici non dà il proprio consenso per mettere in opera un atto di amministrazione straordinaria proposto dal Vescovo (cfr. can. 1277) e, col passare del tempo, viene dimostrato che la tempestiva realizzazione di tale atto avrebbe evitato dei danni economici che la diocesi deve ora affrontare, potrebbe il Vescovo, rappresentante della diocesi (cfr. can. 393), agire nei confronti dei membri del consiglio? A noi sembra che l'unica via praticabile in un'ipotesi di questo tipo sarebbe l'azione di risarcimento dei danni che trae origine dal can. 128. Ad ogni modo, la responsabilità del consiglio sarebbe, per così dire, "interna" alla diocesi, non opponibile da terzi, che soltanto potranno rivolgersi contro la diocesi stessa.

c. La comunità che configura la persona giuridica

Molte persone giuridiche canoniche sono costituite su di una base comunitaria, vale a dire, la persona (il soggetto personificato) esprime giuridicamente una comunità di fedeli: «la diocesi è la porzione del popolo di Dio»

²³ Scrive Baura: «il consiglio, proprio perché "consiglio", non vincola l'autorità emanante l'atto, la quale rimane perciò l'unica responsabile dell'atto stesso» (E. BAURA, *Parte generale del Diritto canonico. Diritto e sistema normativo*, Roma 2013, p. 122).

²⁴ Questa possibilità non sembra molto coerente con il precetto del can. 127 che distingue l'intervento collegiale da quello richiesto a più persone singolarmente; cfr. M. THÉRIAULT, *commento al can. 127*, in *ComEx*, 1, pp. 830-834.

(can. 369); «la parrocchia è una determinata comunità di fedeli» (can. 515 § 1); ecc. In tali casi, sembra logico attribuire anche alla comunità dei fedeli, comunque determinata, una certa responsabilità nell'amministrazione dei beni temporali del soggetto giuridico che essa stessa costituisce. Di fatti, l'origine battesimale della corresponsabilità di tutti i fedeli nella costruzione della Chiesa e nell'evangelizzazione comporta delle manifestazioni essenziali nella vita di ciascuno dei componenti la comunità (diocesana o parrocchiale o altre) che possono costituire anche delle esigenze di giustizia e, in tal senso, rilevare giuridicamente. In questo ambito, si potrebbe ascrivere una certa responsabilità giuridica ai membri delle comunità che costituiscono la base di persone giuridiche canoniche, nei confronti della comunità stessa e delle sue diverse manifestazioni vitali, tra le quali quella dell'amministrazione dei suoi beni.

La determinazione legale degli estremi di una tale responsabilità nei confronti dell'amministrazione dei beni non appare facile (talvolta si parla di responsabilità "diffusa").²⁵ Se poi si aggiunge la difficile coercibilità delle decisioni giurisprudenziali dei tribunali ecclesiastici in materia economica (non ci sono gli strumenti di polizia o di altri tipi che consentano di "forzare" l'esecuzione delle sentenze) appare evidente che l'esigibilità concreta della responsabilità che stiamo prospettando rimane quanto meno problematica. E tuttavia, ciò non toglie che non si possa parlare di una vera dimensione di giustizia della corresponsabilità battesimale di tutti i fedeli che, tra i vari altri aspetti, rileva anche per l'amministrazione dei beni ecclesiastici.

2. ATTIVITÀ PER LE QUALI RISPONDONO GLI AMMINISTRATORI DI BENI

Stabiliti i soggetti che si assumono delle responsabilità nella gestione ed amministrazione dei beni ecclesiastici, procediamo adesso ad inquadrare meglio le attività che sono chiamati a svolgere nell'adempimento del loro ruolo di amministrazione e per le quali rispondono.

Nella gestione del patrimonio ecclesiastico possono essere individuate una serie di attività necessarie affinché i beni adempiano alle funzioni che giustificano il loro impiego. Il primo paragrafo del can. 1254 riassume tali attività con l'uso di quattro verbi: «acquistare, possedere, amministrare ed alienare i beni temporali».²⁶ Ogni attività in questo ambito comporta la con-

²⁵ Di recente, d'Arienzo ha preso in considerazione questo tipo di responsabilità in riferimento al Diritto canonico, chiamandola "responsabilità partecipata" (cfr. M. D'ARIENZO, *Il concetto giuridico di responsabilità. Rilevanza e funzioni nel Diritto canonico*, Cosenza 2012, pp. 175-189).

²⁶ L'originale latino evita il verbo «possidere», di lunga tradizione giuridica e di senso tecnico abbastanza preciso, ed elenca le attività da compiere sui beni così: «acquirere, retinere, administrare et alienare».

seguinte responsabilità, tanto da parte del titolare dei beni (la persona giuridica) quanto da parte degli organi che agiscono in ogni caso, come abbiamo già visto nella parte precedente. In termini generali, potremmo elencare le attività generatrici di responsabilità giuridica canonica degli amministratori di beni ecclesiastici, nei seguenti punti:

- a. la garanzia di destinazione dei beni ecclesiastici. L'attività di garantire la destinazione di tutte le risorse alle finalità della persona giuridica forse non è la prima che viene in mente quando si pensa alle responsabilità degli amministratori, ma è imprescindibile. La tendenza finalistica (teleologica) dei beni costituisce l'unica giustificazione del loro impiego, come abbiamo visto dal can. 1254. Ogni atto di acquisto di un bene, di amministrazione, di protezione, di alienazione, ecc., posto da un amministratore si giustifica in virtù della sua destinazione alle finalità della persona giuridica. Le garanzie di procedura stabilite per alcuni atti non tolgono questa prima esigenza dell'amministrazione nell'ordinamento canonico, in modo che un atto posto con tutte le garanzie legali potrebbe essere illecito se non congruente con le finalità della persona giuridica amministrata. Per questo motivo, l'attività più importante degli amministratori dei beni ecclesiastici è quella che garantisce la loro (dei beni) destinazione ai fini previsti dalla legge. E perciò, tale attività di garanzia, molto vicina alla rappresentanza legale dell'entità, anche se distinta da essa, diventa la prima responsabilità degli amministratori.²⁷
- b. la direzione dell'amministrazione. Spetta all'amministratore ottenere un uso efficace ed efficiente delle risorse che gli sono affidate. Spesso dovrà dirigere l'amministrazione dei beni della persona giuridica non soltanto con gli strumenti adoperati abitualmente nella *governance* delle entità, ma anche con veri e propri atti di potestà, atti amministrativi in senso pieno.²⁸ Rientrano in questa attività degli amministratori, ad esempio, la convocazione dei consigli che devono aiutarlo nel compimento delle sue funzioni e quanto riguarda la messa in opera delle

²⁷ Condividono in modi diversi questa responsabilità altri uffici ecclesiastici che partecipano al governo dei beni anche se, in senso proprio, non li amministrano. Per alcuni spunti sulla responsabilità in materia di amministrazione dei beni ecclesiastici degli uffici di Romano Pontefice e di Vescovo diocesano, cfr. i miei studi: *Il Romano Pontefice garante ultimo della destinazione dei beni ecclesiastici*, in *Iustitia in caritate. Miscellanea di studi in onore di Velasio De Paolis*, a cura di J. Conn, L. Sabbarese, Città del Vaticano 2005, pp. 431-443; *La responsabilità nella gestione dei beni ecclesiastici dell'ente diocesi*, in *Enti ecclesiastici e controllo dello Stato. Studi sull'Istruzione CEI in materia amministrativa*, a cura di J.I. Arrieta, Venezia 2007, pp. 71-86.

²⁸ Sui diversi sensi del termine "amministrazione" cfr. PONTIFICIO CONSIGLIO PER I TESTI LEGISLATIVI, *Nota «La funzione dell'autorità ecclesiastica sui beni ecclesiastici»*, «Communicatio-nes», 36 (2004), pp. 24-32.

decisioni da loro prese; il coordinamento degli uffici che gestiscono i diversi movimenti dei beni, dal controllo delle fatture alle scadenze, dai pagamenti in sospeso ai debiti, ecc.; il controllo aggiornato della realizzazione del bilancio consuntivo e la redazione di una rappresentazione contabile della gestione che sia fedele, chiara e tempestiva; la realizzazione delle misure necessarie alla conservazione del patrimonio nella disponibilità della persona giuridica, mediante gli strumenti amministrativi o privati, di diritto canonico o non, le iscrizioni registrali, i contratti assicurativi, ecc. che si rendano necessari in ogni singolo caso. Se l'amministratore, in virtù del proprio ufficio, è anche titolare di potestà di governo (il Vescovo diocesano, i Superiori religiosi, ecc.), la direzione dell'amministrazione della persona giuridica può comportare la realizzazione di atti di potestà sia legislativa²⁹ che esecutiva o giudiziaria.³⁰

- c. la contrattazione. Alcuni canoni del Codice di Diritto canonico (can. 1286, 532, 393) permetterebbero l'assegnazione della capacità "negoziabile" della persona giuridica al suo amministratore. Ogni contratto della persona giuridica di contenuto "economico" rientra nella responsabilità dell'amministratore con tutte le sue conseguenze, uguali a quelle che si produrrebbero nell'ordinamento del luogo (cfr. can. 1290).³¹ Nel caso specifico delle diocesi, anche se il can. 1278 non contempla espressamente la possibilità di assegnare la conclusione dei contratti all'economista, il tenore generale del can. 494 § 3 sembrerebbe permetterlo, con l'adeguato atto di procura.³² Nelle diocesi in cui si sia provveduto in questo modo viene resa più difficile l'individuazione del soggetto cui verrebbe attribuita la responsabilità contrattuale se non dovesse rispondere la persona giuridica: il Vescovo o l'economista.

²⁹ Ad esempio, l'imposizione di un tributo diocesano fatta mediante decreto generale: cfr. J. MIÑAMBRES, *Il tributo diocesano ordinario come strumento di governo*, in *L'esercizio dell'autorità nella Chiesa. Riflessioni a partire dall'esortazione apostolica «Pastores gregis»*, a cura di A. Cattaneo, Venezia 2005, pp. 121-135.

³⁰ Cfr. J.-P. SCHOUPPE, *Elementi di Diritto patrimoniale canonico*, 2° ed. riveduta, aggiornata ed ampliata, Milano 2008, p. 165.

³¹ In materia di contratti, dato il rinvio generale alla legislazione del luogo operato dal can. 1290 (e dal parallelo can. 1034 CCEO), tranne le pochissime specificazioni canoniche, le conseguenze giuridiche delle attuazioni delle parti sono le stesse nell'ordinamento della Chiesa e in quelli degli Stati (cfr. J. MIÑAMBRES, *La remisión de la ley canónica al derecho civil*, Roma 1992). Sui contratti in Diritto canonico, cfr. T. BLANCO, *La noción canónica de contrato. Estudio de su vigencia en el CIC de 1983*, Pamplona 1997.

³² L'economista potrebbe porre «los actos formales, poniendo su propia firma. En este (...) caso, el ecónomo debe recibir del obispo diocesano apoderamiento para actuar. (...) [En este] caso el ecónomo, en virtud de su apoderamiento, firma también la escritura notarial» (F. COCCOPALMERIO, *commento al can. 494*, in *ComEx*, II, pp. 1133-1134).

Queste sono le “attività” principali che gli amministratori compiono in quanto amministratori di beni ecclesiastici. Non abbiamo preso in considerazione quelle altre che riguardano la vigilanza e il controllo che vengono attribuiti dal legislatore canonico agli Ordinari (can. 1276), perché sebbene queste attività riguardino i beni ecclesiastici e appartengano ad un ufficio cui viene attribuita anche l’amministrazione di altri beni, tuttavia appaiono come attività da compiere nei confronti di beni dei quali non si è amministratori, come attività che potrebbero essere denominate “esterne” all’amministrazione e alla persona amministrata.

3. CONSEGUENZE GIURIDICHE DELLA RESPONSABILITÀ DEGLI AMMINISTRATORI DI BENI ECCLESIASTICI

Stabilito nelle pagine precedenti chi risponde giuridicamente per l’amministrazione dei beni ecclesiastici e per quali attività su di essi, occorre adesso determinare quali siano le conseguenze dell’adempimento o dell’inadempimento degli atti da parte dei soggetti coinvolti nell’amministrazione.

La misura generale della responsabilità degli amministratori dei beni ecclesiastici viene espressa dal can. 1284 § 1 (can. 1028 § 1 CCEO) nei termini della «diligenza di un buon padre di famiglia», criterio tradizionale in questa materia ripreso anche da molte legislazioni civili.³³ Se dall’agire dell’amministratore derivasse danno per altri, esso dovrà essere riparato dalla persona individuata secondo i criteri stabiliti dal can. 1281 (la stessa persona giuridica o l’amministratore). Ad ogni modo, come abbiamo già indicato, il legislatore canonico stabilisce che chiunque, con qualsiasi «atto posto con dolo o con colpa, arreca danno ad un altro, è tenuto all’obbligo di riparare il danno arrecato» (can. 128). Quindi, il legislatore cerca soprattutto di risolvere i momenti di conflittualità o di crisi che possano derivare dall’amministrazione mediante la determinazione del “chi” e del “quanto”. Ma conviene non perdere di vista il quadro generale indicato dal can. 1284: la diligenza del buon padre di famiglia. In questo contesto, tutte le prescrizioni legali relative all’amministrazione dei beni ecclesiastici, e soprattutto quelle espresse dal can. 1284 § 2, servono a delineare in qualche modo la responsabilità “positiva” dell’amministratore.³⁴ Tuttavia, conviene esaminare brevemente il

³³ Cfr. ad es., art. 1176 del Codice civile italiano del 1942, art. 1094 Codice civile spagnolo, ecc.

³⁴ F.S. Salerno, grande giurista ed esperto di questioni relative all’amministrazione dei beni ecclesiastici, era solito denominare questo canone (1284 § 2) il “decalogo dell’amministratore”. Il *Direttorio per il ministero pastorale dei Vescovi “Apostolorum successores”* della Congregazione per i Vescovi (2004), oltre ad esplicitare alcune conseguenze del criterio generale del buon padre di famiglia, offre altri criteri positivi per l’amministrazione dei beni ecclesiastici: a) *Il criterio di competenza pastorale e tecnica*; b) *Il criterio di partecipazione*; c) *Il criterio ascetico*; d) *Il criterio apostolico*. Cfr. anche V. DE PAOLIS, *I beni temporali della Chiesa*, Bologna 1995 (nuo-

quadro legale previsto dall'ordinamento canonico per le situazioni di "crisi" nell'amministrazione dei beni ecclesiastici.

Il can. 1281, al terzo paragrafo, prevede due fattispecie diverse: la realizzazione di un atto invalido e quella di un atto illegittimo, anche se valido. Implicitamente, quindi, si può dedurre chi risponda per gli atti validi.³⁵

- a. «La persona giuridica non è tenuta a rispondere degli atti posti invalidamente dagli amministratori». Nell'ipotesi di atto invalido posto dall'amministratore, dunque, risponde lui stesso personalmente. La persona giuridica soltanto si assume le conseguenze di tale atto «quando e nella misura in cui ne ebbe beneficio».
- b. La persona giuridica risponde, invece, «degli atti posti validamente ma illegittimamente dagli amministratori», ma ritiene la titolarità della «azione o il ricorso (...) contro gli amministratori che le abbiano arrecato danni».
- c. Come conseguenza di queste previsioni legali si deduce che la persona giuridica stessa risponde per gli atti di amministrazione posti legittimamente dagli amministratori.

Il regime della responsabilità canonica per gli atti di amministrazione viene espresso in questi termini nel can. 1281 che, logicamente, come dicevamo, va completato con quanto disposto in generale dal can. 128. Ora, appare anche chiaramente dalla legge canonica la rilevanza della legge "civile", nel senso di "non canonica" in questa materia. Basti pensare alla già menzionata responsabilità contrattuale degli amministratori: il can. 1290 prevede esplicitamente che «le norme di diritto civile vigenti nel territorio sui contratti (...) siano parimenti osservate per diritto canonico in materia soggetta alla potestà di governo della Chiesa e con gli stessi effetti». Certamente, parte importante delle norme riguardanti i contratti nei diversi ordinamenti giuridici viene dedicata all'individuazione della responsabilità tra i contraenti. Perciò, tranne le eventuali contrarietà di queste norme al diritto divino³⁶ o le fattispecie per le quali l'ordinamento canonico ha emanato norme specifiche, il giudice canonico individuerà le responsabilità contrattuali applicando

va ed. aggiornata e integrata a cura di A. Perlasca, Bologna 2011), p. 167; C. BEGUS, *Diritto patrimoniale canonico*, Città del Vaticano 2007, pp. 186-192; J.-P. SCHOUPPE, *Elementi di Diritto patrimoniale canonico*, 2° ed. riveduta, aggiornata ed ampliata, Milano 2008, p. 151.

³⁵ Per un buon riassunto recente delle considerazioni dottrinali sull'esistenza, la validità e l'efficacia degli atti giuridici nell'ordinamento canonico, cfr. E. BAURA, *Parte generale del Diritto canonico. Diritto e sistema normativo*, Roma 2013, pp. 106-117.

³⁶ Ci siamo occupati di alcuni aspetti della problematicità di questa limitazione legale nel nostro articolo: *Il diritto divino come limite al rinvio normativo nell'ordinamento canonico*, in *Ius divinum. Atti del XIII Congresso Internazionale di Diritto Canonico (Venezia 17-21 settembre 2008)*, a cura di J.I. Arrieta, coord. C.-M. Fabris, Venezia 2010, pp. 501-512.

le leggi “civili” del territorio.³⁷ Per questo gioco delle fonti, l’amministratore di beni ecclesiastici assume nell’ordinamento canonico, vale a dire nei confronti della Chiesa, la responsabilità contrattuale stabilita dalla legge civile del territorio.³⁸ La complessità dell’individuazione della responsabilità può diventare ancora più importante laddove per accordi tra le autorità civili e quelle ecclesiastiche siano applicabili altre previsioni normative o di collegamento tra gli ordinamenti.³⁹

In talune circostanze, il legislatore ha previsto la sottoscrizione di contratti di assicurazione da parte degli amministratori (cfr. can. 1284 § 2, 1°), in modo tale che il pagamento per i danni in essi previsti sia fatto dall’assicuratore, anche se la responsabilità rimane della persona giuridica oppure dell’amministratore, secondo le norme già viste. Anche tutte le altre previsioni del secondo paragrafo del can. 1284, come dicevamo prima e come stabilisce espressamente il paragrafo primo dello stesso canone, determinano ambiti di responsabilità dell’amministratore. Non ci fermiamo adesso a studiare tali responsabilità ad una ad una, ma non possiamo non ribadire la necessità di non dimenticarle quando si traccia il quadro generale della responsabilità dell’amministratore dei beni ecclesiastici.

Un regime di responsabilità giuridica canonica peculiare, anche se molto simile a quello generale descritto sopra, è previsto per gli istituti religiosi dal

³⁷ Sul rinvio normativo nell’ordinamento canonico, cfr. G. BONI, *La rilevanza del diritto dello Stato nell’ordinamento canonico. In particolare la canonizzazione legum civilium*, Milano 1998; C. MINELLI, *La canonizzazione delle leggi civili e la codificazione postconciliare. Per un approccio canonistico al tema dei rinvii tra ordinamenti*, «Periodica» 85 (1996), pp. 445-487; J. MIÑAMBRES, *La remisión de la ley canónica al derecho civil*, Roma 1992; J. MIÑAMBRES, *Análisis de la técnica de la remisión a otros ordenamientos en el Código de 1983*, «Ius canonicum», 32 (1992), pp. 713-749.

³⁸ Data l’indeterminatezza di questo elemento di collegamento (il territorio), l’individuazione concreta della norma applicabile può essere complicata in alcune circostanze, come illustra la dottrina canonica in argomento (gli autori citati nella nota precedente e quegli altri da loro richiamati) e come dimostra la storia del Diritto internazionale privato. Le regole del *locus rei sitae* o della nazionalità delle parti o del luogo dove si celebra il contratto vengono sempre più messe in discussione dalla facilità di accordi contrattuali multinazionali, sia per l’origine e la residenza delle parti, sia per i luoghi dove la cosa viene prodotta o distribuita, sia anche per l’abbondanza di contratti “telematici”. Il CCEO, al can. 1034 precisa che si tratta del «territorio dove si stipula il contratto», ma anche questa specificazione non risolve tutti i dubbi.

³⁹ Ad esempio, la legislazione concordataria può prevedere la validità civile delle norme canoniche in materia di amministrazione dei beni ecclesiastici. In tale ipotesi, l’amministratore risponde anche davanti alla società civile per l’adempimento delle leggi canoniche. Il caso più rilevante è quello dell’Italia, cfr. A. BETTETINI, *Gli enti e i beni ecclesiastici. Art. 831*, 2° ed., Milano 2013; P. CAVANA, *Rilevanza canonica dei controlli civili e rilevanza civile dei controlli canonici nell’amministrazione degli enti ecclesiastici*, in *Enti ecclesiastici e controllo dello Stato. Studi sull’Istruzione CEI in materia amministrativa*, a cura di J.I. Arrieta, Venezia 2007, pp. 273-298.

can. 639:⁴⁰ risponde la persona giuridica per i debiti contratti a suo nome (§ 1) da un membro che agisce con mandato dell'istituto (§ 2); ma «si può sempre intentare un'azione contro colui il cui patrimonio si è in qualche misura avvantaggiato in seguito a quel contratto» (§ 4). Anche se la dicitura legale non è chiara, sembra che il canone stabilisca la responsabilità dell'istituto nella misura del beneficio riportato da un atto di amministrazione posto da uno dei suoi membri, mentre risponde personalmente il singolo nella misura del lucro personale ottenuto con lo stesso atto.⁴¹

L'altro canone cui abbiamo fatto riferimento nell'accennare alla soluzione legale delle «crisi di responsabilità» è quello che riguarda il risarcimento dei danni, che stabilisce che «chiunque illegittimamente con un atto giuridico, anzi con qualsiasi altro atto posto con dolo o con colpa, arreca danno ad un altro, è tenuto all'obbligo di riparare il danno arrecato» (can. 128 e can. 935 CCEO).⁴² Il legislatore focalizza qui non tanto l'agire del soggetto quanto le conseguenze dei suoi atti: chi causa un danno deve riparare.⁴³ L'amministratore ecclesiastico può incorrere nell'obbligo di riparare i danni provocati dal suo agire con dolo o con colpa (non soltanto eventuali danni economici, ma anche fisici, morali, spirituali, ecc.⁴⁴). L'esigenza dell'imputabilità del dolo o della colpa a chi pone l'atto illegittimo pare eliminare dall'orizzonte dell'ordinamento canonico la possibilità della cosiddetta responsabilità oggettiva.⁴⁵

Oltre alle attività già riferite, l'amministratore di beni ecclesiastici potrebbe anche commettere delitti nell'esercizio delle sue funzioni. In tal caso risponderebbe davanti alla Chiesa penalmente. Il Codice del 1983 ha tipizzato alcuni delitti che possono essere commessi da chi ricopre il ruolo di amministratore di beni ecclesiastici, cui noi accenniamo soltanto brevemente.

⁴⁰ Cfr. F.G. MORRISEY, *commento al can. 639*, in *ComEx*, II, pp. 1607-1609.

⁴¹ Cfr. J.A. RENKEN, *Church Property. A Commentary on Canon Law Governing Temporal Goods in the United States and Canada*, Ottawa 2009, pp. 355-356. La responsabilità giuridica canonica dei religiosi (dei singoli, dei superiori e degli istituti) viene in qualche modo mediata dal voto di povertà (can. 600) e dall'obbligo della testimonianza «in certo modo collettiva di carità e di povertà» (can. 640). Ma la considerazione di questi aspetti ci distrarrebbe dall'oggetto principale del nostro studio.

⁴² Cfr. F.S. SALERNO, *La responsabilità per l'atto giuridico illegittimo (c. 128 c.j.c.) (Obbligo della riparazione del danno nel Codex'83)*, in *L'atto giuridico nel Diritto canonico*, Città del Vaticano 2002, pp. 317-373.

⁴³ Gli strumenti offerti dalla legge canonica per riparare i danni sono, principalmente, un'azione di riparazione dei danni (can. 1729-1731), la possibilità di un accordo extra giudiziario (can. 1713-1716), o il ricorso gerarchico (can. 1732-1739) e l'eventuale contenzioso amministrativo presso la Segnatura Apostolica (art. 123 § 2 *Pastor bonus*): cfr. M. THÉRIAULT, *commento al can. 128*, in *ComEx*, I, pp. 835-836.

⁴⁴ Cfr. M. THÉRIAULT, *commento al can. 128*, in *ComEx*, I, p. 835.

⁴⁵ Cfr. E. BAURA, *Parte generale del Diritto canonico. Diritto e sistema normativo*, Roma 2013, p. 74. Con una visione più attenta al diritto penale italiano, cfr. anche. M. D'ARIENZO, *Il concetto giuridico di responsabilità. Rilevanza e funzioni nel Diritto canonico*, Cosenza 2012, pp. 89-92.

- a. Il can. 1375⁴⁶ comprende nella descrizione dei fatti che portano alla possibile imposizione di “una pena giusta” (indeterminata nel testo del canone per quanto riguarda il suo contenuto e potestativa, in quanto non si prescrive che sia imposta) l’impedimento all’uso legittimo dei beni sacri o degli altri beni ecclesiastici.⁴⁷ L’amministratore dei beni di una persona giuridica pubblica potrebbe incorrere in questo delitto se impedisse l’uso legittimo dei beni in generale e dei beni che amministra in particolare, il che può risultargli più facile che ad altri fedeli.⁴⁸ La fattispecie delittuosa pare includere l’impedimento all’uso di beni ecclesiastici qualsiasi, in particolare le cose sacre, ma sembra escludere l’impedimento dell’uso legittimo dei beni sacri che non siano ecclesiastici.⁴⁹
- b. L’alienazione di beni ecclesiastici «senza la debita licenza» deve essere punita «con giusta pena» (can. 1377). Evidentemente questo delitto può essere commesso soltanto dagli amministratori dei beni ecclesiastici e riguarda esclusivamente l’alienazione in senso stretto (cfr. can. 1291). La fattispecie descrittiva del delitto non comprende gli altri atti assimilati all’alienazione dal can. 1295,⁵⁰ o da altri canoni che non riguardano alienazioni in senso proprio (come sarebbe, ad esempio, il caso degli affitti del can. 1297).
- c. L’amministratore di beni ecclesiastici può incorrere anche nel delitto di abuso d’ufficio (abuso dell’incarico, dice il testo legale: *munere abutens*) e, talvolta, anche in quello di abuso di potere o «della potestà ecclesiastica» (cfr. can. 1389 § 1). La stessa norma del Codice prevede la commissione di delitto colposo («per negligenza colpevole») di abuso di potestà che causa danno ad altri, sia per l’emanazione di un atto di potestà dannoso, sia anche per l’omissione della sua emanazione (cfr. can. 1389 § 2).⁵¹ I delitti tipizzati in questo canone possono essere commessi anche dagli economisti o da altri collaboratori, pur quando non siano amministratori in senso proprio, in quanto abbiano un *munus publicum* nella Chiesa.
- d. Sono puniti anche dall’ordinamento canonico i delitti di ricatto e corruzione, sia attiva che passiva. Gli amministratori sono più esposti di

⁴⁶ Cfr. can. 1447 § 2 CCEO.

⁴⁷ Cfr. A. MARZOA, *commento al can. 1375*, in *ComEx*, IV, pp. 518-520.

⁴⁸ Cfr. A. CALABRESE, *Diritto penale canonico*, Città del Vaticano 1996, p. 292.

⁴⁹ Cfr. V. DE PAOLIS, D. CITO, *Le sanzioni nella Chiesa. Commento al Codice di Diritto Canonico Libro VI*, Città del Vaticano 2000, pp. 318-319.

⁵⁰ Cfr. J.T. MARTÍN DE AGAR, *commento al can. 1377*, in *ComEx*, IV, pp. 524-525. Sembra difendere l’opinione contraria V. DE PAOLIS, D. CITO, *Le sanzioni nella Chiesa. Commento al Codice di Diritto Canonico Libro VI*, Città del Vaticano 2000, p. 320.

⁵¹ Cfr. A. MARZOA, *commento al can. 1389*, in *ComEx*, IV, pp. 561-563.

altri fedeli alla commissione di questi delitti: «Chi dona o promette qualunque cosa per ottenere un'azione o un'omissione illegale da chi esercita un incarico nella Chiesa, sia punito con una giusta pena; così chi accetta i doni e le promesse» (can. 1386).⁵² Il delitto sarebbe consumato anche nell'ipotesi in cui non si ottiene l'obbiettivo prefissato da chi cerca di corrompere.⁵³

- e. Esiste anche il delitto di «chi profana una cosa sacra, mobile o immobile» (can. 1376), che comporta una pena obbligatoria anche se indeterminata.⁵⁴ Qui non si tratta di un delitto che possano commettere soltanto gli amministratori di beni ecclesiastici. Tuttavia, dato che molte volte viene ad essi affidata la funzione di garantire un uso proprio e riverente degli oggetti e dei luoghi sacri che appartengono alla persona giuridica che amministrano, hanno più facilità di profanarle e, in qualche modo, assumono una peculiare responsabilità di evitare le profanazioni. La profanazione di luoghi sacri si ha «se in essi si compiono con scandalo azioni gravemente ingiuriose, che a giudizio dell'Ordinario del luogo sono tanto gravi e contrarie alla santità del luogo da non essere più lecito esercitare in essi il culto finché l'ingiuria non venga riparata con il rito penitenziale, a norma dei libri liturgici» (can. 1211).

Si potrebbe far riferimento ad altri delitti che hanno un qualche rapporto con l'amministrazione dei beni ecclesiastici, come la simonia (cfr. can. 1380) o il profitto illegittimo dalle elemosine di Messe (cfr. can. 1385), ma queste fattispecie non si rivolgono alla protezione dei beni temporali o del buon uso della funzione pubblica; cercano soprattutto la protezione di beni "non temporali", i sacramenti.

4. RESPONSABILITÀ GIURIDICA E CORRESPONSABILITÀ

Torniamo al già accennato rapporto tra la responsabilità degli amministratori dei beni ecclesiastici e la corresponsabilità di tutti i fedeli nella missione della Chiesa. Quando si riflette sulla responsabilità in senso "positivo" (il «buon padre di famiglia») degli amministratori, non si può evitare di prendere in considerazione il rapporto che si instaura tra loro e la comunità dei fedeli. Da quando il Concilio Vaticano II ha chiarito la partecipazione di tutti i fedeli al sacerdozio di Cristo in forza del battesimo,⁵⁵ si parla anche del necessario coinvolgimento di ciascuno nella missione della Chiesa e si adopera

⁵² Cfr. A. CALABRESE, *commento al can. 1386*, in *ComEx*, IV, pp. 554-556.

⁵³ Cfr. V. DE PAOLIS, D. CITO, *Le sanzioni nella Chiesa. Commento al Codice di Diritto Canonico Libro VI*, Città del Vaticano 2000, p. 339.

⁵⁴ Cfr. A. MARZOA, *commento al can. 1376*, in *ComEx*, IV, pp. 521-523.

⁵⁵ Cfr. CONCILIO VATICANO II, *Lumen gentium*, n. 10.

la nozione di corresponsabilità.⁵⁶ In quanto tale missione esige l'utilizzo di beni temporali, tutti i fedeli, corresponsabilmente, sono chiamati a procurarli e ad usarli responsabilmente. Gli amministratori partecipano con un ruolo specifico a questa funzione di tutti i battezzati, ma devono ricordare il diritto di tutti i fedeli di partecipare, ognuno dal proprio "posto" e secondo la propria condizione giuridica, al reperimento e alla destinazione dei beni necessari per la missione. Per questo motivo, l'amministratore risulta responsabile (nel mondo dell'economia e della "governance" piace dire "accountable") della propria gestione dei beni temporali davanti alla comunità che costituisce il sostrato della personalità titolare di essi.⁵⁷

La consapevolezza responsabile dell'"accountability" davanti alla comunità dei fedeli comporta un modo di agire dell'amministratore improntato alla necessaria trasparenza nell'uso e nella destinazione dei beni amministrati, alla partecipazione dei fedeli nei modi, negli istituti e secondo i percorsi previsti per la produzione degli atti, all'esercizio del ministero ecclesiale ricevuto in chiave di servizio, soprattutto da parte di chi presiede una comunità, ecc. È senz'altro difficile tradurre questa responsabilità in concrete misure legali ed economiche, che possano rendere efficace la protezione della posizione giuridica soggettiva della comunità titolare dei beni ecclesiastici affidati all'amministratore, ma pare che una riflessione seria sulla responsabilità dell'amministratore non possa fare a meno di enunciarla come uno dei corollari del criterio legale principale in questa materia: «la diligenza di un buon padre di famiglia» (can. 1284 § 1). In fondo, la responsabilità dell'amministratore di beni ecclesiastici nell'ordinamento canonico consiste nel garantire quella diligenza.

⁵⁶ «Idea maestra del Concilio» la chiamò il Card. Suenens nel 1968 (L.J. SUENENS, *La corresponsabilité dans l'Église d'aujourd'hui*, Paris 1968, p. 7).

⁵⁷ È chiaro che qui si sta pensando soprattutto e principalmente alla struttura gerarchica della Chiesa. Vi sono anche nell'ordinamento canonico non pochi soggetti di carattere "fondatizio" che non poggiano su una comunità di fedeli. Inoltre, potrebbero esserci dei soggetti di tipo "corporativo" o "associativo", cioè costituiti su un gruppo di persone fisiche, che non rispondano alla struttura comunitaria qui delineata (si pensi, ad es., agli istituti di vita consacrata, o alle federazioni e confederazioni di entità diverse, ecc.). Ci pare, però, che in queste altre ipotesi di soggetti canonici la "accountability" davanti ai titolari dei beni sia più evidente; invece, nelle strutture a base comunitaria conviene ribadirla perché storicamente non è stata sempre percepita. Fino al Codice del 1983, il proprietario delle parrocchie era spesso il beneficio parrocchiale. Oggi, la parrocchia è una comunità di fedeli e il titolare della proprietà dei suoi beni è la persona giuridica costituita su tale comunità.

I SIMBOLI RELIGIOSI IN EUROPA E NEGLI STATI UNITI

STEFANO TESTA BAPPENHEIM*

ABSTRACT: L'argomento dei simboli religiosi nei luoghi pubblici ha fatto riesplodere grandi dibattiti sull'idea di laicità o neutralità dello Stato in vari Paesi. Nel corso degli anni, questa tematica ha portato ad accese discussioni legali, storiche e sociologiche. Alcuni Paesi occidentali, come la Germania, l'Italia, la Francia, gli Stati Uniti e l'Austria, fra gli altri, si sono interrogati sulla presenza di croci o di altri simboli religiosi in edifici pubblici. La soluzione a questa controversia varia da Stato a Stato, a seconda del livello di secolarizzazione. Daremo conto dell'evoluzione giudiziaria di quest'antica questione, sempre attuale.

PAROLE CHIAVI: Simboli religiosi, neutralità dello Stato, laicità, Establishment Clause, laïcité française, deutsche Neutralität.

ABSTRACT: The subject of religious symbolism in the public places has laid emphasis on the great dispute on the idea of the State's neutrality or laity in many Countries. During many years, it has been a cause of a big legal, historical and sociological controversy. Some western Countries, like Germany, Italy, French, United States and Austria, among many others, have disputed about the presence of a cross or others religious symbols in public Buildings. The solution of this dispute varies from State to State, conformably to the level of Secularism. We will expose the judicial evolution of this old but always present question.

KEY WORDS: Religious symbols, State's neutrality, Establishment Clause, french laity, german neutrality.

SOMMARIO: I. *De qua agitur*. – II. L'Italia e l'*affaire Lautsi*. – III. La Francia e la legge del 1905. – IV. L'Austria e la soluzione concordataria. – V. La Germania e la sentenza del 1995. – VI. Gli Stati Uniti e l'*Establishment Clause*. – VII. Evoluzione degli orientamenti. – VIII. Conclusioni.

I. DE QUA AGITUR

L'ARGOMENTO dei simboli religiosi nei luoghi pubblici è permanentemente e costantemente d'attualità: se, infatti, già fra le varie battaglie anticlericali postrisorgimentali v'era quella "per eliminare il crocifisso nelle aule scolastiche",¹ è parimenti vero che il fenomeno delle migrazioni sta "mischian-

* Seminario tenuto alla Pontificia Università della Santa Croce il 26 marzo 2015.

¹ A.C. JEMOLO, *Chiesa e Stato in Italia*, Torino 1977, p. 157.

do le fedi, le religioni ed i loro simboli, con modalità fino ad oggi sconosciute. E sta confermando un principio che già lo *Stato laico sociale* aveva maturato: esso, infatti, mette nuovamente in crisi la concezione della religione come *affare privato*, esaltandone la natura sociale e pubblica, perché una tradizione religiosa solida esige anche l'esibizione della propria identità".²

È stato osservato, infatti, che "il segno, o il simbolo religioso, non è, non può mai essere uno strumento di offesa per chi ha un'altra fede [...] Se in un Paese i segni o i simboli della religione tradizionale sono collocati in edifici pubblici, non si può chiedere di toglierli per motivi di multiculturalità, perché essi esprimono, secondo le leggi di quell'ordinamento, un'identità o una radice storica che meritano rispetto e considerazione".³

Assai di recente, peraltro, il *Bundesverfassungsgericht* tedesco, nel giudicare incostituzionale la legge d'un *Land* riguardante un divieto per le pubbliche dipendenti d'indossare il velo islamico in servizio,⁴ ha affermato come lo Stato non possa imporre una laicità che faccia *tabula rasa* dei sentimenti religiosi della popolazione e della sua storia, giacché questa non sarebbe laicità, bensì guerra alla religione, come fecero nei periodi più bui le peggiori dittature che la Storia ricordi, se pensiamo che fu proprio Hitler a disporre la rimozione delle croci (croci e non crocifissi: è una distinzione importante in Germania, e difatti verrà ripresa dalla celebre sentenza del 1995 di Karlsruhe) dalle scuole ed uffici pubblici.⁵

L'argomento, del resto, viene ormai abitualmente affrontato dalla dottrina⁶ prendendo in esame proprio i tre Paesi della celebre definizione attribu-

² C. CARDIA, *Identità religiosa e culturale europea. La questione del crocifisso*, Torino-Londra-Venezia-New York 2010, p. 122.

³ MINISTRO DEGLI INTERNI, *Relazione alla Carta dei valori della cittadinanza e dell'integrazione*, Roma 2007, p. 85.

⁴ BVerfG, sentenza 1 BvR 471/10, 1 BvR 1181/10, del 27 gennaio 2015. V.S. TESTA BAPPENHEIM, *Il Kopftuch e la libertà religiosa nelle scuole tedesche: una, nessuna, centomila*, in *Cosc. Lib.*, XXXVIII (2004), pp. 104 ss.; ID., *Favor familiae della normativa scolastica tedesca fra Kopftuch, Glaubensfreiheit, Grundgesetz e Neutralität*, in *DeR*, 2007, pp. 260 ss.

⁵ V.R. PUZA, *Die Zeit der nationalsozialistischen Herrschaft in Österreich*, in *Geschichte des kirchlichen Lebens in den deutschsprachigen Ländern seit dem Ende des 18. Jahrhunderts. Die Katholische Kirche*, hrsg. E. Gatz, Freiburg i.Br. 2000, pp. 281 ss.; W. ZIEGLER, *Der Kampf um die Schulkreuzer im Dritten Reich*, in *Das Kreuz im Widerspruch – Der Kreuzifix-Beschluß des Bundesverfassungsgerichts in der Kontroverse*, hrsg. H. Maier, Freiburg-Basel-Wien 1996, pp. 40 ss.; R. FRICKE-FINKELNBURG, *Nationalsozialismus und Schule*, Opladen, 1989; K.H. FÜSSL, *Die Umerzählung der Deutschen – Jugend und Schule unter den Siegermächten des Zweiten Weltkriegs, 1945-1949*, München 1994; J. MAIER, *Das katholische Schulwesen im Nationalsozialismus 1933-1945*, in *Zur Geschichte des katholischen Schulwesens*, hrsg. R. Ilgner, Köln, 1992, pp. 224 ss.; J. NEUHÄUSLER, *Kreuz und Hakenkreuz. Der Kampf des Nationalsozialismus gegen die katholische Kirche und der kirchliche Widerstand*, München 1946.

⁶ Cfr. S. MANCINI, *Il potere dei simboli, i simboli del potere*, Padova 2008.

ita ad Habermas,⁷ sui tre paradigmi: quello laicista od antireligioso (per antonomasia: la Francia), quello neutrale (il mondo germanofono),⁸ e quello filoreligioso (gli Stati Uniti, pur senza optare per una confessione specifica), a proposito dei quali si parla di “libertà *nella* religione e non (anche) *dalla* religione”.⁹

II. L'ITALIA E L'AFFAIRE LAUTSI

Seguiremo questo schema, dunque, ma non possiamo non ricordare *in primis* il famoso *affaire* Lautsi, che ha coinvolto l'Italia e che citeremo solo brevemente, dato ch'è fin troppo noto: nella sua – assai concisa – decisione, la Seconda Sezione della CEDU ritenne, nel 2009, che non vi possano essere i crocifissi nelle classi, per una serie di ragioni:

i) la manifestazione d'una fede disturba in particolar modo i diversamente credenti, laddove questi siano un'esigua minoranza, e costituisce per loro uno *choc* emotivo,

ii) non v'è nessun diritto positivo alla presenza di simboli religiosi,

III) la libertà religiosa negativa si lede anche con usi e simboli, ed è particolarmente da proteggere ove il singolo sia in posizione di dipendenza dallo Stato,

iv) gli scolari non hanno ancora la necessaria capacità critica, essi sono in special modo dipendenti dallo Stato e vieppiù vulnerabili,

v) la scuola non può essere un luogo in cui gli scolari vengano discriminati sulla base delle loro convinzioni religiose. Perciò lo Stato vi deve essere obiettivo, pluralistico e critico, e non può fare indottrinamento,

vi) il crocifisso è in massima misura un simbolo religioso, ed esponendolo lo Stato esprime una scelta di parte. La sua affissione non serve ad un'educazione pluralistica,

vii) l'affissione d'un crocifisso è una lesione della neutralità statale,

viii) l'affissione d'una croce viola il diritto dei genitori di far crescere i propri figli in conformità con le proprie convinzioni.

Come reazione a questa sentenza, però, il Governo italiano presentò, il 28 gennaio 2010, ricorso alla *Grande Chambre*, ex art. 43 CEDU, al quale si unirono, ex art. 36 § 2 CEDU, numerosi soggetti terzi.

⁷ V.J. HABERMAS, *Drei normative Modelle der Demokratie*, in ID., *Die Einbeziehung des Anderen*, Frankfurt a.M. 1996, pp. 277 ss.

⁸ S. TESTA BAPPENHEIM, *Cenni sulla costituzionalizzazione delle radici cristiane in Germania*, «IE», n. 3/2006, pp. 755 ss.; ID., *'Veluti di Deus Daretur': Dio nell'ordinamento costituzionale tedesco*, in *Ius divinum. Atti del XIII Congresso internazionale di diritto canonico*, a cura di J.I. Arrieta, Ochoa De Chinchetru, Venezia 2010, pp. 253 ss.; F. FEDE, S. TESTA BAPPENHEIM, *Dalla laicità di Parigi alla nominatio Dei di Berlino, passando per Roma*, Milano 2007.

⁹ C. CARDIA, voce *Libertà di credenza*, in *Enc. giur.*, Roma 1990.

Dopo un'udienza verbale del 30 giugno 2010, la *Grande Chambre* decise, il 18 marzo 2011, con quindici voti contro due, che non vi fosse nessuna violazione dell'art. 2 del I protocollo aggiuntivo CEDU, ribaltando la sentenza di primo grado.

Gli argomenti decisivi della sentenza sono:

i) rientra nel margine d'apprezzamento discrezionale dello Stato determinare cosa concretamente significhi il diritto dei genitori all'educazione secondo le proprie convinzioni,

ii) perciò rientra fra le competenze dello Stato stabilire il programma di studi, ed anche di inserirvi elementi religiosi, ed i genitori non hanno al riguardo nessun diritto di opporvisi,

iii) la particolare considerazione verso una specifica religione può essere normativamente giustificata dalla situazione storica d'un determinato Paese, rientrando anch'essa nel margine discrezionale d'apprezzamento dello Stato,

iv) i varî Paesi europei hanno dato differenti risposte alla questione della presenza di simboli religiosi nelle classi,

v) tuttavia dev'essere assicurata un'educazione scolastica pluralistica, sicché lo Stato deve trasmettere nozioni ed informazioni in modo oggettivo e critico, evitando ogni indottrinamento e proselitismo, dimodoché gli scolari studino con pensiero critico,

vi) ciò non si riferisce solo ai contenuti *stricto sensu* del programma di studi, bensì all'intera organizzazione scolastica,

vii) il crocifisso è certo soprattutto un simbolo religioso, però è un simbolo religioso passivo, la cui influenza non è comparabile a quella dell'insegnamento *stricto sensu*,

viii) la presenza d'un crocifisso non lede i diritti dei genitori ad educare i figli secondo le proprie convinzioni,

ix) rientrando perciò nello spazio discrezionale di manovra degli Stati,

x) sicché, se venisse considerata come una violazione del diritto dei genitori, ciò dipenderà solo da una percezione soggettiva.

III. LA FRANCIA E LA LEGGE DEL 1905

La *Weltanschauung* della prima sentenza Lautsi ricorda molto la Francia; la rimozione dei crocifissi dalle aule scolastiche francesi è riconducibile a due momenti distinti: dapprima le leggi di laicizzazione della scuola del 1882, che però non parlano affatto dell'eliminazione dei simboli religiosi ivi presenti, e la legge di separazione del 1905, che vieta solo d'introdurne di nuovi per il futuro, ma non dice, ed il relatore Aristide Briand durante la discussione parlamentare escluse *expressis verbis* quest'ipotesi, di rimuovere quelli già esistenti.

A fronte d'alcune interpellanze parlamentari,¹⁰ infatti, egli stesso precisò che l'articolo in questione “*respecte le passé; il laisse subsister les emblèmes religieux actuellement existants, et cette tolérance implique forcément le droit de les réparer pour les tenir en bon état*”,¹¹ e, per questa ragione, continuò Briand, si potrà sempre innalzare in un luogo pubblico una statua ad un personaggio ecclesiastico e, evidentemente, in tal caso un simbolo religioso non sarà proibito.

Nonostante l'art. 28 non avesse efficacia retroattiva, tuttavia, disposizioni vennero comunque¹² prese per far togliere i crocifissi sia dalle aule scolastiche (Instr. Min. Inst. Publ., 9 aprile 1903), sia dai tribunali (Circ. Garde des Sceaux, 31 marzo 1904);¹³ la situazione è più articolata per i simboli successivi al 1905: verso di essi, infatti, non vige un divieto assoluto, essendo tuttora permessi nel caso di esposizioni (ex art. 28).

Nel 2001, la Corte Amministrativa d'Appello di Nantes è stata chiamata a pronunciarsi sulle condizioni d'esecuzione d'una precedente sentenza, ingiungente ad un comune di staccare un crocifisso appeso al muro della sala del consiglio comunale: la Corte ha ritenuto legale il fatto che il crocifisso venisse conservato “in una teca, posta nella stessa sala”, argomentando che la legge del 9 dicembre 1905 non impedisca “che un oggetto di culto possa venir conservato, a titolo di patrimonio storico d'un comune, in una vetrina espositiva; la circostanza che questa vetrina si trovi all'interno d'una sala d'un edificio pubblico aperta al pubblico non costituisce violazione delle norme della legge, dal momento che il crocifisso, così collocato, non può essere visto come un simbolo religioso, ai sensi della legge 9 dicembre 1905”.¹⁴

Questa legge viene anche superata nel caso di monumenti a personaggi illustri: la città di Lille volle dedicare una statua al Cardinal Liénart, ma contro questa statua, vista come simbolo religioso pagato con soldi pubblici e collocato in luogo pubblico, fu presentato ricorso, il quale, respinto in primo

¹⁰ Interpellanza dei deputati Aynard, de l'Estourbillon, Auffray e Gourd, seduta del 27-28 giugno 1905, e dei senatori de Lamarzelle e Riott, seduta del 4 dicembre 1905. V.G. DE LAMARZELLE, H. TAUDIÈRE, *Commentaire théorique et pratique de la loi du 9 décembre 1905*, Paris 1906.

¹¹ Seduta del 27 giugno 1905, in *JO*, 2527; confermato da CE 12 gennaio 1912, in *D.* 1914-3-28.

¹² V. *Jurisclasser*, 1998, fasc. 215, n. 177. V. anche C. GOYARD, *Police des cultes et Conseil d'État*, in *RA*, 1984, pp. 335 ss.; G. LE BRAS, *Le Conseil d'État, régulateur de la vie paroissiale*, in *Ét. et doc. du Conseil d'État*, 1950, n. 4, pp. 63 ss.; A. RIVET, *Traité du culte catholique et de lois civiles d'ordre religieux*, Paris 1950, pp. 322 ss.; A. BIRÉ, *La séparation des églises et de l'État*, Paris 1905, pp. 106 ss.

¹³ V. Bulletin administratif du Ministère de l'Instruction publique, 2 maggio 1903, n. 1568, pp. 636 ss.

¹⁴ CAA Nantes, 12 aprile 2001, n. 00NT01993, in *Juris-data*, 2001-158913.

ed in secondo grado, giunse sino al *Conseil d'État*, che parimenti lo rigettò:¹⁵ l'argomento secondo cui la statua d'un uomo di Chiesa costituisca *in se ipsa* un simbolo religioso, e sia quindi vietata, è infondato, com'è stato ribadito anche di recente nella vicenda giudiziaria relativa al monumento dedicato a San Giovanni Paolo II.¹⁶

Dobbiamo anche sottolineare due recenti sentenze che hanno giudicato perfettamente legittima la presenza d'un presepe natalizio allestito in Municipio: per la prima, dunque, il presepe non è solo un simbolo religioso: “[...] Si la fête de Noël a été longtemps confondue avec la fête chrétienne de la Nativité, dans une société largement sécularisée, elle a perdu ce caractère religieux pour devenir une fête familiale traditionnelle; que de même, si une crèche peut être regardée comme une reproduction figurative de la naissance de Jésus, elle est dépourvue de toute signification religieuse lorsque elle est installée temporairement en dehors des lieux de culte à l'occasion de la fête de Noël et hors de tout contexte rappelant la religion chrétienne, et constitue alors une des décorations traditionnellement associées à Noël comme le sapin de Noël ou les illuminations; qu'en l'espèce, la crèche objet du litige, installée de manière non ostentatoire du 15 au 30 décembre 2012 dans une niche sous le porche permettant de passer de la cour d'honneur de l'Hôtel de ville au jardin public y attenant, et dépourvue de tout autre symbole évoquant la religion chrétienne, doit être regardée comme une des décorations festives que la commune a coutume d'installer à l'occasion de Noël; qu'elle ne constitue donc pas un emblème religieux prohibé par les dispositions de l'article 28 de la loi du 9 décembre 1905 précitée et ne crée aussi aucune discrimination entre les citoyens”.¹⁷

La seconda, invece, afferma che “une telle crèche constitue l'exacte reproduction figurative de la scène de la naissance de Jésus de Nazareth, telle qu'elle est décrite dans l'Évangile selon Luc; qu'ainsi elle a une signification religieuse parmi la pluralité de significations qu'elle est susceptible de revêtir; que, cependant, l'installation de cette crèche dans l'hôtel de ville a constamment été présentée, que ce soit auprès du conseil municipal, du préfet ou du public, comme une exposition s'inscrivant dans le cadre d'animations culturelles organisées à l'occasion des fêtes de Noël dans le cœur de ville, sans qu'aucun élément du dossier ne vienne révéler une intention différente et/ou la manifestation d'une préférence pour les personnes de confession chrétienne, au détriment du reste de la population; qu'ainsi, dans les circonstances de l'espèce, l'installation de cette crèche ne peut

¹⁵ CE, 25 novembre 1988, arrêt Dubois, in *Juris-data*, n. 1988-647197, ed in *Rec. CE*, 1988, pp. 422 ss.

¹⁶ TA Rennes, nn. 1203099, 1204355, 1204356, del 30 aprile 2015, inedita.

¹⁷ TA Melun, n. 1300483, del 22 dicembre 2014, inedita.

être regardée comme ayant le caractère d'une présentation revendiquée de symboles de la religion chrétienne; que, par suite, elle n'entre pas dans le champ de l'interdiction posée par l'article 28 de la loi du 9 décembre 1905".¹⁸

IV. L'AUSTRIA E LA SOLUZIONE CONCORDATARIA

In Austria, invece, la situazione è più particolare: si tratta dell'unico Stato UE ad aver sottoscritto *qua talis* ('intese' settoriali sono presenti anche in altri Paesi)¹⁹ una 'intesa' generale con le comunità islamiche²⁰ (nonché con quelle ebraiche), e, riguardo ai crocifissi nelle scuole, va ricordata una disposizione di livello costituzionale, ovvero una norma contenuta nella legge sull'insegnamento scolastico della religione (*Religionsunterrichtsgesetz*),²¹ ripresa nella "Convenzione fra Santa Sede e Repubblica austriaca al fine di regolare questioni attinenti l'ordinamento scolastico",²² stabilente l'obbligo, per i presidi, d'apporre un crocifisso in ogni classe ove più della metà degli allievi fosse cattolica; questa disposizione (che non potrebbe essere modificata senza previo accordo con la Santa Sede) non risulta abbia (almeno sino ad ora) suscitato nessuna contestazione d'un certo rilievo.

I crocifissi dalle aule in Austria, presenti fin dal 1594,²³ vennero tolti solo nel periodo successivo alla caduta della monarchia asburgica ed alla proclamazione della Repubblica, quando andò al potere il Partito socialdemocratico, con un programma fortemente anticlericale,²⁴ diligentemente applicato dal Ministro dell'Educazione, Otto Glöckel, che introdusse a tappe forzate la

¹⁸ TA Montpellier, n. 1405625, del 16 luglio 2015, inedita.

¹⁹ Cfr. S. TESTA BAPPENHEIM, *Accordo fra Libera Città Anseatica di Amburgo e comunità islamiche locali. Un prototipo per la Germania, una prospettiva per altri Paesi?*, in C. CARDIA, G. DALLA TORRE, *Comunità islamiche in Italia*, Torino 2015, pp. 533 ss., V. M. TEDESCHI, *Gli accordi spagnoli di cooperazione e l'esperienza italiana*, in *Acuerdos del Estado español con los judíos, musulmanos y protestantes*, Salamanca 1994, pp. 265 ss.

²⁰ S. TESTA BAPPENHEIM, *Brevi cenni introduttivi sull'istituzionalizzazione dell'Islam nella felix Austria*, in *Multireligiosità e reazione giuridica*, a cura di A. Fuccillo, Cosenza 2008, pp. 393 ss.

²¹ § 1, Abs. 1, e § 2b Abs. 1, RelUG, in BGBl, n. 190/1949. Cfr. TH. MAYER-MALY, *Das Kreuz in österreichischen Schulzimmern*, «JRP», III (1995), pp. 219 ss.; K. ÖHLINGER, *Das Grundrechtsverständnis in Österreich*, in *Grund- und Menschenrecht in Österreich*, 1991, pp. 29 ss.; K. PABEL, *Religion im öffentlichen Schulwesen, in Bildung und Religion*, 2006; W. REES, *Den Juden ein Ärgernis und den Griechen eine Torheit' – und den Menschen von heute?*, in A. RINNERHALER, *Historische und rechtliche Aspekte des Religionsunterrichts*, Frankfurt a.M. 2004, pp. 259 ss.

²² Protocollo finale, art. 2, lett. a. V. J. T. MARTIN DE AGAR, *Raccolta di Concordati: 1950-1999*, Città del Vaticano 2000.

²³ V. I. GAMPL, *Staat – Kirche – Individuum in der Rechtsgeschichte Österreichs zwischen Reformation und Revolution*, Wien-Köln-Graz, 1964, pp. 28 ss.; W. BRAUNEDER, *Österreichische Verfassungsgeschichte*, Mainz 2001, pp. 190 ss.

²⁴ P. M. ZULEHNER, *Kirche und Austromarxismus. Eine Studie zur Problematik Kirche – Staat – Gesellschaft*, Wien – Freiburg-Basel 1967, pp. 43 ss.

laicizzazione della scuola pubblica disponendo anche la rimozione dei crocifissi.²⁵

Vi fu subito, però, una fortissima protesta popolare,²⁶ alla cui testa si posero i Vescovi,²⁷ in conseguenza della quale questi provvedimenti furono annullati, e tornarono i crocifissi nelle scuole, sino a quando non vennero nuovamente rimossi nell'ambito della politica scolastica nazista.²⁸

Dopo la fine della guerra ed il ristabilimento della Repubblica democratica, però, i provvedimenti del periodo nazista furono revocati, cosicché una circolare dell'8 aprile 1946 dispose la ricollocazione dei crocifissi nella aule scolastiche.²⁹

La legge federale del 13 luglio 1949, relativa alle lezioni di religione (*Religionsunterrichtsgesetz*, RelUG, 190/1949), poi, che sarà la prima legge scolastica della Seconda Repubblica, al § 2b, comma 1, dispone che nelle scuole pubbliche, di ogni ordine e grado (ad eccezione delle professionali) in cui, ex § 1 comma 1, il corso di religione sia materia obbligatoria, ed in tutte le classi in cui la maggioranza degli allievi sia d'una confessione cristiana, venga apposta una croce alla parete.

Nella legge si trova una distinzione relativamente alle scuole di responsabilità dei singoli *Länder*: per le scuole di responsabilità dello Stato federale, la legge dispone l'apposizione delle croci senza eccezioni; per quelle, invece, di responsabilità dei singoli *Länder*, come quelle professionali, il legislatore locale può disporre autonomamente sull'apposizione delle croci nelle aule.

La circostanza che la stessa norma sia, da un lato, di diretta applicazione in quanto facente parte del diritto federale, e, dall'altro, sia rinviata a disposizioni di diritto locale, così come il fatto che queste ultime disposizioni locali non siano tenute a rispettare il criterio della maggioranza degli scolari, appare però incostituzionale per la dottrina.³⁰

Nel n. 2 lettera b del Protocollo conclusivo dell'accordo del 9 luglio 1962 fra Santa Sede ed Austria, che ha il rango di un Concordato e che è stato

²⁵ *Die Schulreform geht weiter. Vorträge und Diskussionen anlässlich des Symposiums zum 50. Todestag von Otto Glöckel*, hrsg. V.P. Schneck, Wien-München 1985, pp. 37 ss.; A. RINNERHALER, *Von Glöckel bis Rintelen. Kontroversen um die religiösen Übungen in der ersten Republik und im Ständestaat*, in ÖARR, L (2003), pp. 373 ss.

²⁶ F. JONAK, *Das Verhältnis Republik Österreich – katholische Kirche in Schulfragen*, in *Pax et Iustitia. FS Kostelecky*, Berlin, 1990, pp. 89 ss.

²⁷ V. *Wiener Diözesanblatt*, 1923, pp. 5-13. V. anche H. KRIEGL, *Kirche und Schule*, in *Kirche in Österreich 1918-1985*, I, Wien-München 1966, pp. 302 ss.

²⁸ V.A. RINNERHALER, *Der Konfessionsunterricht im Reichsgau Salzburg*, Salzburg 1991, pp. 134 ss.; W. ZIEGLER, *Der Kampf um die Schulkreuze im Dritten Reich*, in *Schule ohne Kreuz?*, Köln 1995, pp. 3 ss.

²⁹ BUNDESMINISTERIUM FÜR UNTERRICHT, 24 giugno 1946, Zl. 21054/III-10/46, in *Österreichisches Staatskirchenrecht, Gesetze, Materialien, Rechtsprechung*, II, Wien, 1993, pp. 358 ss.

³⁰ *Religionsrecht*, Wien, 2003, pp. 373 ss.; W. BRAUNEDER, *Die Gesetzgebungsgeschichte der österreichischen Grundrecht*, in *Grund- und Menschenrecht in Österreich*, 1991, pp. 189 ss.

incorporato nel diritto federale austriaco, relativamente all'apposizione di croci nelle aule scolastiche venne stabilito: "La Santa Sede prende atto che secondo le disposizioni normative austriache in ogni aula scolastica delle scuole dell'obbligo, delle scuole politecniche, delle scuole superiori, delle scuole professionali e degli altri istituti di formazione, se la maggioranza degli allievi appartenesse ad una confessione cristiana, verrà apposta una croce alla parete", e inoltre si concordò che un cambiamento di questa disposizione "non sarà possibile senza l'accordo della Santa Sede".

La Repubblica austriaca assunse quindi l'obbligo, di diritto pubblico, di mantenere i crocifissi nelle aule, finché la maggioranza degli allievi appartenga ad una qualunque confessione cristiana.³¹

Tutto ciò è perfettamente conforme alla laicità o neutralità religiosa dello Stato, come ha confermato la Corte costituzionale austriaca, chiamata proprio a pronunciarsi in merito ai crocifissi presenti negli asili.³²

Lo Stato, secondo la dottrina austriaca, non si identifica in una confessione religiosa, ma la neutralità non può "venir intesa nel senso d'un obbligo costituzionale, nell'ottica d'un laicismo esasperato, ad una totale separazione fra l'ambito statale e quello religioso".³³

Il principio d'una totale irrilevanza della religione per lo Stato e la prassi d'un suo assoluto disinteresse verso le questioni religiose sarebbero, in ultima analisi, una "posizione unilaterale dello Stato a favore dell'a-religiosità", ossia proprio una "violazione della neutralità cui è tenuto".³⁴

Per questa ragione fra gli obblighi derivanti allo Stato dalla neutralità religiosa non può venir annoverato quello di allontanare gli influssi religiosoculturali dalla scuola.

La neutralità non implica l'indifferenza verso i valori che le varie confessioni cristiane esprimono per il bene comune, né verso la loro azione nell'ambito della vita culturale e sociale, e non significa imposizione d'una laicistica ignoranza del fattore religioso.

La neutralità, viceversa, impone allo Stato di "riconoscere con atteggiamento positiva la proposta di valori religioso-culturali nella loro pluralità, e di mettere a loro disposizione un apposito ed idoneo spazio tutelato e favorito nell'ambito dello spazio pubblico".³⁵

³¹ V.H. SCHWENDENWEIN, *Kirche und Schule im Österreichischen Konkordat und im Schulvertrag*, in *60 Jahre Österreichisches Konkordat*, München 1994, pp. 505 ss.; ID., *Jus et Justitia. Kirchenrechtliche und staatskirchenrechtliche Aufsätze*, Freiburg in der Schweiz 1996, pp. 890 ss.; ID., *Österreichisches Staatskirchenrecht*, Essen 1992, pp. 455 ss.

³² VfGH, sentenza G 287/09, del 9 marzo 2011.

³³ J. LISTL, *Das Grundrecht der Religionsfreiheit in der Rechtsprechung der Gerichte der Bundesrepublik Deutschland*, Berlin 1971, pp. 7 ss.

³⁴ T. MAUNZ, *Die religiöse Neutralität des Staates*, «AfKR», CXXXIX (1970), p. 439.

³⁵ G. LUF, *Religionsunterricht – ein Privileg der Kirchen?*, in *Ex aequo et bono*, FS Plöchl, Innsbruck 1977, p. 471.

Sicché, sulla base dell'obbligo statale alla neutralità religiosa e filosofica, è non solo perfettamente legittimo, ma persino indispensabile "riconoscere alle forze attive nella società uno spazio adeguato, e quindi anche prendere in considerazione gli interessi religiosi" presenti nella società per ragioni anche storiche.³⁶

Dal punto di vista della neutralità dello Stato, perciò, conclude la dottrina, l'apposizione dei crocifissi nelle scuole "non è per nulla problematica", dato che, al contrario, lo sviluppo d'una laicistica separazione "proprio in un ambito come quello della scuola sarebbe una violazione della neutralità religiosa dello Stato".³⁷

Ma non vi sarebbe qui una violazione della libertà religiosa? Il *BVerfG*, nella sentenza sul crocifisso, aveva ritenuto che nell'ambito protetto del diritto fondamentale alla libertà religiosa rientrasse anche il diritto di ciascuno di poter decidere quali simboli religiosi venerare, e quali no.

La dottrina austriaca conferma quest'impostazione, sottolineando appunto, però, che per quanto riguarda gli scolari "ci sono pochissimi dubbi sul fatto che essi non possano sottrarsi se non in via eccezionale alla vista della croce. Però il fatto che dalla semplice vista della croce derivi un turbamento psichico od un condizionamento mentale nella misura in cui ne parla il *BVerfG* appare davvero assurdo ed inverosimile".³⁸

Anche nella famosa *dissenting opinion* nel giudizio di Karlsruhe, infatti, venne sottolineato come il turbamento psichico od il condizionamento mentale avessero solo un "peso proporzionalmente ridotto[...] molto dubbio e comunque certo minimo", che fosse comunque da accettare, e non da contestare.³⁹

Lo Stato, infatti, con la presenza dei crocifissi garantisce "la libertà religiosa positiva nelle aule scolastiche", nelle questioni religiose e filosofiche da sempre rilevanti, perché lì si incontrano, da quando lo Stato si fece carico della scuola, "libertà dei cittadini ed agire dello Stato, come pure la sovranità scolastica statale ed il diritto dei genitori ad impartire ai propri figli l'educazione che desiderassero".⁴⁰

³⁶ B. SCHINKELE, *Staatskirchenrechtliche Überlegungen zur aktuellen Diskussion um Religions- und Ethikunterricht*, «ÖAKR», XLII (1993), p. 225.

Cfr. *Die Europäische Menschenrechtskonvention in der Rechtsprechung der österreichischen Höchstgerichte*, Wien 1983; G. KUCSKO-STADLMAYER, *Die Rechtsprechung des österreichischen Verfassungsgerichtshof auf dem Gebiet der Glaubensfreiheit*, «EuGRZ», 26, 1999, pp. 505 ss.

³⁷ *Das Kreuz in Klassenzimmer und Gerichtssaal*, Freistadt 1996, p. 56; ID., *Das Kreuz im Klassenzimmer. Darstellung der Österreichischen Rechtslage aus Anlaß der Entscheidung des Bundesverfassungsgericht vom 16. Mai 1995, 1 BvR 1087/91*, «ÖAKR», 1995, pp. 9 ss.; U. HÄUSSLER, *Schulkreuze im säkularen Staat. Zum Verhältnis von Grundrechtsschutz und Neutralität*, «ZevKR», XLIII (1998), pp. 461 ss.

³⁸ *Das Kreuz in Klassenzimmer und Gerichtssaal*, cit., p. 67.

³⁹ *Dissenting opinion* dei giudici Seidl, Söllner e Haas, II 2 bb, «AfKR», CLXIV (1995), p. 209.

⁴⁰ C. STARCK, *Zum Verhältnis von positiver und negativer Religionsfreiheit in der Schule*, in *KuR*, 1999, p. 133.

Non v'è quindi nulla di contrario alla presenza di crocifissi nelle aule, come l'Austria stabilì con norme di diritto pubblico, fino a quando la maggioranza degli allievi di quelle classi apparterrà ad una confessione cristiana; viceversa, non si potrebbe pretendere l'apposizione d'una croce nelle aule di scuole pubbliche d'uno Stato neutrale se venisse poi imposto a tutti un qualche atto di riverenza, ma così non è, e "la libertà religiosa non è solo libertà dalla religione, ma anche la libertà a favore della religione".⁴¹

V. LA GERMANIA E LA SENTENZA DEL 1995

Per quanto riguarda la Germania, invece, bisogna riandare alla sentenza del 1995.

"L'emblema della croce, che è da apporre nelle singole classi, si sostanzia come simbolo per l'insieme di principî del Cristianesimo, sulla base dei quali gli scolari di quella scuola vengono educati ed istruiti. La croce non è però l'espressione d'una specifica confessione religiosa nell'alveo del Cristianesimo, e certamente non è – pur essendo in una scuola pubblica – manifestazione d'uno Stato cristiano. [...] La croce simboleggia viceversa semplicemente l'influenza nell'ambito scolastico di valori e norme permeate dal Cristianesimo".⁴²

Non a caso la dottrina ha rilevato una *contradictio in terminis* nella sentenza, a maggioranza, del *BVerfG*: "I principî fondamentali della religione cristiana, che ex art. 155 comma 2 *BayVerf*, sono presupposto per l'istruzione e l'educazione nelle scuole dell'obbligo bavaresi, devono essere in accordo con la libertà religiosa garantita dal *GG*, ma non però anche con le immagini simboliche che rappresentano questi principî vincolanti. Se simboleggiante e simboleggiato sono, com'è ovvio, in strettissimo legame, non si capisce allora come sia possibile che il simbolo sia pericoloso per la gioventù ed incostituzionale, mentre i valori simboleggiati siano al contrario perfettamente conformi alla Costituzione";⁴³ "l'accento cristiano della politica scolastica bavarese è, come già riconosciuto dallo stesso *BVerfG*, perfettamente in accordo col *GG*, nella misura in cui l'istruzione scolastica di responsabilità del *Land* non svolga attività di concreto e fattivo proselitismo a favore d'una specifica confessione, esprimendo invece in generale l'influsso determinante

⁴¹ W. HUBER, *Kirche in der Zeitwende. Gesellschaftlicher Wandel und Erneuerung der Kirche*, Gütersloh 1998, p. 315.

⁴² A. VON CAMPENHAUSEN, *Gutachtliche Stellungnahme zur Verwendung religiöser Symbole in einer öffentlichen Schule*, in *Das Kreuzifixurteil. Deutschland vor einem neuen Kulturkampf?*, hrsg. H.B. Streithofen, Frankfurt a.M. 1995, p. 141.

⁴³ J. ISENSEE, *Bildersturm durch Grundrechtsinterpretation. Der Kreuzifix-Beschluß des BVerfG*, «ZRP», 1996, p. 14.

del Cristianesimo sui valori comuni occidentali, specificatamente nei valori della cultura e dell'istruzione".⁴⁴

Attribuire al simbolo religioso una portata 'aggressiva' a prescindere, peraltro, e quindi riconoscere il diritto a non essere esposti a nessuno di essi, porterebbe a riconoscere alla libertà religiosa negativa il ruolo di 'superdiritto', dandole una rilevanza ed accordandole una tutela superiore a quella riconosciuta alla libertà religiosa positiva, cosa che andrebbe certamente molto *ultra petita* rispetto al dettato costituzionale ed alla stessa giurisprudenza del *BVerfG*: "Espressamente, nella sua sentenza sulla preghiera, il *BVerfG* ha affermato che la libertà religiosa negativa non implichi il diritto a sopraffare la libertà religiosa positiva altrui, e che non vi è nessun diritto a venir protetti da parte dello Stato dal semplice confronto con simboli religiosi o filosofici di terzi. In particolare [...] la libertà religiosa negativa non offre nessun fondamento per pretendere dallo Stato un trattamento privilegiato a favore di chi non abbia nessuna fede religiosa, né parimenti a poter impedire ad altri cittadini la possibilità di esprimere la propria opinione religiosa o filosofica. La libertà religiosa non attribuisce affatto un diritto all'intolleranza distruttiva".⁴⁵

Per questa ragione, secondo la dottrina dominante, il *BVerfG* ha pronunciato una sentenza ideologica: "La Corte ha subordinato tre valori costituzionali, come la competenza esclusiva dei *Länder* in materia scolastica, il diritto dei genitori ad educare ed istruire i figli secondo i propri valori, e la stessa libertà religiosa positiva, al valore della libertà religiosa negativa, che peraltro la Corte stessa ha ridefinito attribuendole il rango di superdiritto fondamentale";⁴⁶ l'errore di fondo, dunque, viene individuato nel fatto che "la religione venga vista come una questione tanto privata quanto di rilevanza sociale, e questi due aspetti non vengano coordinati armoniosamente, ma si assegni alla libertà religiosa negativa il titolo di diritto fondamentale di rango superiore".⁴⁷

Non esiste, infatti, il diritto a venir risparmiati dalla vista dei simboli di altre religioni o di altre visioni del mondo: è assurdo vedere "la libertà religiosa negativa come diritto a passare sotto silenzio le convinzioni religiose, a non unirsi a nessuna confessione religiosa e a non partecipare a nessuna attività religiosa. Da queste premesse [secondo la Corte] deriva un diritto

⁴⁴ K.H. KÄSTNER, *Lernen unter dem Kreuz? Zur Zulässigkeit religiöser Symbole in staatlichen Schulen nach der Entscheidung des BVerfG vom 16. Mai 1996*, «ZevKR», 1996, p. 248.

⁴⁵ M. BRENNER, *Der Kruzifix-Beschluß des Bundesverfassungsgerichts*, «ThVwBl», 1996, p. 146. Conforme M.E. GEIS, *Geheime Offenbarung oder Offenbarungseid? Anmerkungen zum 'Kruzifix-Beschluß' des Bundesverfassungsgerichts*, «RJbW», 1995, p. 384.

⁴⁶ A. VON CAMPENHAUSEN, *Zur Kruzifix-Entscheidung des BVerfG*, «AÖR», 1996, p. 451.

⁴⁷ P. STEINACKER, *Das Wort vom Kreuz – und das 'Kruzifix-Urteil' des BVerfG*, «ZEVEt», 1997, p. 9.

pubblico soggettivo a non venir posti dinanzi ad attività o simboli nei quali si esprima una fede od una religione. Qui si avrebbe un nuovo diritto all'auto-determinazione religiosa, nuovo diritto che porta alla necessità di silenziare radicalmente ogni religione o filosofia. Quest'ipotesi in dottrina non aveva avuto nessun precedente avallo, non essendo ragionevolmente desumibile dall'art. 4 comma 1 GG; ed è logico. La vita in comunità porta conseguentemente anche a trovarsi dinanzi a (più o meno numerose) forme espressive religiose o filosofiche pluraliste. Quindi non c'è nessun diritto pubblico soggettivo a rimanere risparmiati dalla vista, in ambito comunitario, di manifestazioni religiose, attività culturali o simboli religiosi di confessioni religiose a noi estranee":⁴⁸ tanto più che, vivendo in un contesto occidentale storicamente permeato di Cristianesimo, la presenza di una croce nel nostro luogo di vita o di lavoro "fa parte dei rischi della vita".⁴⁹

La dottrina ha ritenuto che questa sentenza fosse sostanzialmente ideologica soprattutto per due motivi: *in primis* "poiché con l'affissione della croce – secondo il BVerfG – non v'è nessun dubbio sull'identificazione [della croce come simbolo religioso del Cristianesimo], rimane aperta la questione di dove altro si possa trovare un esempio equivalente di aggressività d'un simbolo. Se si volesse attribuire alla croce un'efficacia psicologica sui non cristiani, allora bisognerebbe trovare una motivazione migliore. [...] Un'aggressione nella libera volontà individuale d'uno scolaro dalla normale influenzabilità intellettuale è impossibile, bisognerebbe chiedersi in che modo la croce potrebbe agire sulla mentalità di uno scolaro che nelle questioni religiose e filosofiche non reagisca in maniera ipersensibile, altrimenti sarebbe lecito vedere un'aggressione alla sua libertà religiosa anche nella croce formata dai listelli che tengono fissati i vetri alla finestra".⁵⁰

Non si capisce su che base la libertà religiosa negativa possa permettere che due genitori, dopo aver liberamente iscritto il figlio ad una scuola dichiaratamente d'orientamento cristiano, pretendano che questa cambi il proprio orientamento, a dispetto della volontà della scuola stessa e di quella di tutti gli altri genitori interessati.⁵¹

⁴⁸ T. WÜRTEMBERGER, *Unter dem Kreuz lernen*, in *Der Verwaltungsstaat im Wandel. FS Knöpfle*, München 1996, pp. 398 ss. V. anche J. MÜLLER-VOLBEHR, *Positive und negative Religionsfreiheit. Zum Kreuzifix-Beschluß des BVerfG*, «JZ», 1995, pp. 999 ss.

⁴⁹ K.H. KÄSTNER, *Lernen unter dem Kreuz? Zur Zulässigkeit religiöser Symbole in staatlichen Schulen nach der Entscheidung des BVerfG vom 16. Mai 1996*, cit., p. 261.

⁵⁰ D. MERTEN, *Der 'Kruzifix-Beschluß' des BVerfG aus grundrechtsdogmatischer Sicht*, in *Verfassungsstaatlichkeit*, hrsg. J. Burmeister, FS Stern, München 1997, pp. 1002 ss.; conformi S. MUKKEL, *Überkreuz mit dem Kreuz. Bemerkungen zum 'Kruzifix-Beschluß' des BVerfG*, «KuR», 1996, pp. 65 ss.; T. WÜRTEMBERGER, *'Unter dem Kreuz' lernen?*, cit., p. 401.

⁵¹ J. ISENSEE, *Bildersturm durch Grundrechtsinterpretation. Der Kruzifix-Beschluß des BVerfG*, cit., p. 11; M.E. GEIS, *Geheime Offenbarung oder Offenbarungseid? Anmerkungen zum 'Kruzifix-Beschluß' des Bundesverfassungsgerichts*, cit., p. 381; J. LISTL, *Das Kruzifix in der Gemeinschaftsschu-*

Paradossalmente, poi, nessuno, né i genitori ricorrenti, né il *BVerfG*, né la dottrina minoritaria contraria al crocifisso nelle scuole, ha negato che la croce fosse anche un simbolo dal valore storico-culturale: il *BVerfG*, infatti, ne ha però evidenziato il prevalente carattere eminentemente religioso.

Tale valutazione, tuttavia, sembra una violazione del concetto stesso di neutralità dello Stato, dato che non rientra fra le sue competenze quella di valutare il valore religioso o meno d'un dato simbolo, spettando tale compito esclusivamente alla confessione religiosa interessata.⁵²

Correlato all'obbligo di neutralità/laicità, infatti, sta un divieto assoluto di definizioni in materia religiosa.⁵³

Una sentenza che attribuisse un significato oggettivo ed assoluto ad un simbolo eventualmente anche religioso non sarebbe altro che un'invasione statale nel perimetro della libertà religiosa, quindi mediante la classificazione giudiziaria di un simbolo come simbolo religioso si oltrepasserebbero i confini della neutralità/laicità statali.⁵⁴

La cosa curiosa è che il *BVerfG* era già stato chiamato a pronunciarsi sul problema di accertare se la pubblica autorità potesse stabilire la religiosità d'un simbolo, concludendo che una decisione del genere spettasse esclusivamente alla confessione religiosa interessata,⁵⁵ affermando questo principio chiaramente, sia pure in una fattispecie differente: un'organizzazione giovanile cattolica aveva organizzato in tutta la Germania una raccolta d'abiti usati a favore dei poveri, ma quest'iniziativa venne fatta conoscere anche mediante annunci nelle chiese alla fine delle Messe; il *Landesgericht* di Düsseldorf, chiamato ad intervenire da organizzazioni concorrenti, aveva loro dato ragione, sostenendo che la Chiesa cattolica, avendo avalato tale iniziativa con la propria autorità spirituale espressa nel massimo grado, cioè durante le funzioni religiose, avesse in qualche misura da un lato 'profanato' queste ultime, e dall'altro, però, "avendo impugnato la bandiera di quest'iniziativa proprio nella Messa" l'avesse resa un simbolo religioso.⁵⁶

le. *Stellungnahme zu einer Verfassungsbeschwerde*, in *Kirche in freiheitlichen Staat*, Berlin 1996, p. 173; H. REIS, *Rechts- oder Glaubenstaat? Eine Erwiderung*, «ZRP», 1996, p. 59.

⁵² W. GEIGER, *Die Rechtssprechung des Bundesverfassungsgericht zum kirchlichen Selbstbestimmungsrecht*, «ZevKR», 1981, p. 162; M. HECKEL, *Die religionsrechtliche Parität*, in *Handbuch Staatskirchenrecht*, 1, p. 505; K. HESSE, *Das Selbstbestimmungsrecht der Kirchen und Religionsgemeinschaften*, ivi, § 17 ss.; A. VON CAMPENHAUSEN, *Neue Religionen im Abendland*, «ZevKR», 1980, pp. 150 ss.

⁵³ H. GOERLICH, *Krieg dem Kreuz in der Schule?*, «NVwZ», 1995, pp. 1186 ss.

⁵⁴ J. ISENSEE, *Wer definiert die Freiheitsrechte?*, p. 17; M. MORLOK, *Selbstverständnis als Rechtskriterium*, Tübingen, 1993, pp. 25 ss.; A. ISAK, *Das Selbstverständnis der Kirchen*, pp. 140 ss.

⁵⁵ *BVerfG* 24, 236 (244); *BVerfG* 33, 23 (26).

⁵⁶ *LG Düsseldorf*, 11b S 215/65, «NJW», 1966, pp. 2219 ss.

Il *BVerfG*, interpellato sulla violazione della libertà religiosa delle Chiese, annullò questa sentenza, chiarendo bene come non spettasse allo Stato, al riguardo assolutamente incompetente, definire cosa fosse un simbolo religioso, dato che, ex art. 4 GG, avevano un tale potere solo le confessioni religiose cui il simbolo in questione si voleva fosse riferito; su questo punto, infatti, la dottrina tedesca s'è mostrata fortemente critica verso la sentenza del 1995,⁵⁷ dove il *BVerfG*, smentendo la propria precedente giurisprudenza, ha stabilito che la croce fosse esclusivamente un simbolo cristiano.

VI. GLI STATI UNITI E L'ESTABLISHMENT CLAUSE

Last but not least, dunque, gli Stati Uniti, dove, in Oklahoma, abbiamo avuto la sentenza più recente: un monumento ai Dieci Comandamenti innalzato dinanzi al Parlamento statale, su suolo pubblico con fondi pubblici, era stato denunciato dalla sezione locale dell'Associazione atei d'America per violazione del Primo Emendamento, ma tale istanza è stata respinta in primo grado, con la motivazione che "la rilevanza storica dei Dieci Comandamenti ed il ruolo che hanno avuto nella fondazione della nostra Nazione sono indiscutibili".⁵⁸

Chiamata a pronunciarsi sulla questione, però, la Corte Suprema di quello Stato s'è mostrata di parere contrario, stabilendo che "As concerns the 'historic purpose' justification, the Ten Commandments are obviously religious in nature and are an integral part of the Jewish and Christian faiths",⁵⁹ sicché il monumento sarebbe incostituzionale: questa sentenza, tuttavia, lungi dal chiudere la questione, è stata contestata dalla Governatrice: "Il monumento ai Dieci Comandamenti è stato costruito per riconoscere ed onorare il significato storico dei Comandamenti nel sistema legale del nostro Stato e della nostra Nazione. Il monumento è stato costruito e sottoposto a manutenzione grazie a fondi privati. È virtualmente identico al monumento che si trova dinanzi al Campidoglio del Texas, che la Corte Suprema degli Stati Uniti ha giudicato ammissibile. È un contributo privato alla memoria storica, non un

⁵⁷ E. BENDA, *Das Kreuzifix-Urteil ist zu apodiktisch*, «ZRP», 1995, pp. 427 ss.; W. FLUME, *Das „Kreuzifix Urteil“ und seine Berücksichtigung*, «NJW», XLVIII (1995), pp. 2904 ss.; D. GRIMM, *Nur das Recht kann Gerichtsentscheidungen legitimieren, Ein Gespräch mit Bundesverfassungsrichter Dieter Grimm*, «DRiZ», giugno 1996, pp. 229 ss.; M. HECKEL, *Das Kreuz im Spannungsfeld der höchstrichterlichen Judikatur, in Einheit und Vielfalt der Rechtsordnung. Festschrift zum 30. Jährigen Bestehen der Münchener Juristischen Gesellschaft*, München 1997, pp. 211 ss.; C. LANGENFELD, *Staatlicher Bildungsauftrag und religiöse Selbstbestimmung, in Religionsfreiheit zwischen individuelle Minderheitenanschutz und Staatskirchenrecht. Volker- und verfassungsrechtlichen Perspektiven*, «Beiträge zum ausländischen öffentlichen Recht und Völkerrecht», 146, München 2000, pp. 314 ss.

⁵⁸ 19 settembre 2014, Oklahoma County District Court, n. CV-2013-1768.

⁵⁹ 30 giugno 2015, Supreme Court of Oklahoma, *Prescott vs Oklahoma Capitol Preservation Commission*, n. 2015/OK/54.

contributo pubblico ad una religione, come qualcuno ha sostenuto. Nonostante ciò, la settimana scorsa la Corte Suprema dell'Oklahoma ha giudicato che il nostro monumento ai Dieci Comandamenti sia inammissibile. Questa decisione ha profondamente sconvolto molte persone nel nostro Parlamento, molte persone fra la popolazione comune, me compresa. L'Oklahoma è uno Stato che rispetta le leggi, e non ignoreremo le Corti statali o le loro sentenze. Tuttavia, noi siamo uno Stato che ha tre eguali e paritetiche articolazioni di potere. In questo momento, il Procuratore generale Scott Pruitt, col mio supporto, sta preparando una petizione per chiedere la revisione del caso. Inoltre il nostro Parlamento ha manifestato l'intenzione di modificare la nostra Costituzione statale per aggiungervi la chiara dichiarazione che il monumento ai Dieci Comandamenti sia costituzionalmente possibile. Se la modifica legislativa andrà in porto, il popolo dell'Oklahoma sarà poi chiamato a votarla. Durante questo processo, che comprende l'appello legale alla revisione della sentenza e lo sviluppo legislativo al cambiamento costituzionale, il Monumento ai Dieci Comandamenti rimarrà indisturbato dinanzi al nostro Campidoglio".⁶⁰

Di particolare interesse, invece, tanto da essere oggetto d'attenzione dalla CNN,⁶¹ è la sentenza *American Atheists, Inc. vs Port Authority of New York and New Jersey*, del 28 luglio 2014:⁶² *causa petendi* è una croce in acciaio, alta quasi cinque metri a mezzo, formata da due travi d'acciaio spezzatesi in modo da formare appunto una croce latina, rinvenuta fra le macerie delle Torri Gemelle di New York, ed esposta nel Museo nazionale dell'11 settembre, come "Cross at Ground Zero".

Trattandosi d'un museo nazionale, però, ecco l'Atheist association protestare contro l'esposizione d'un simbolo religioso in un luogo pubblico, ciò che violerebbe l'*Establishment Clause*; persa in primo grado, la causa viene ora riproposta in appello, che viene respinto, confermando la sentenza di primo grado.

Ci sembra particolarmente interessante esaminare come la Corte sia giunta a questa sentenza: ricordato, *in primis*, che la neutralità prevista dall'*Establishment Clause* non implica "a brooding and pervasive devotion to the secular",⁶³ la Corte richiama i criteri della *Lemon vs Kurtzman*:⁶⁴ l'azione governativa, per essere conforme al principio di neutralità dell'*Establishment Clause*, deve avere, *in primis*, "a secular . . . purpose", e, *in secundis*, "principal or primary effect . . . that neither advances nor inhibits religion",

⁶⁰ http://www.ok.gov/triton/modules/newsroom/newsroom_article.php?id=223&article_id=16112

⁶¹ <http://edition.cnn.com/2014/07/28/us/world-trade-center-cross/>

⁶² USCA, 2nd Circuit, n.13/1668.

⁶³ *School District of Abington vs Schempp*, 374 US 203, 306 (1963); *Skoros vs City of New York*, 437 F.3d 1, 17 (2d Cir. 2006).

⁶⁴ *Lemon vs Kurtzman*, 403 U.S. 602.

nonché, *in tertius*, “not foster an excessive government entanglement with religion”.⁶⁵

Ebbene, notiamo come qui la Corte faccia una netta distinzione fra l’apprezzamento (esplicito ed intenzionale) verso una specifica religione, vietato dall’*Establishment Clause*, e l’apprezzamento verso la fede religiosa, afflato dei singoli cittadini e del popolo americano, nient’affatto vietato: “Displaying The Cross at Ground Zero has always been secular: to recount the history of the terrorist attacks of September 11, 2001, and their aftermath”, e, tenendo presente l’importanza attribuita dalla giurisprudenza alle intenzioni con cui un simbolo religioso sia stato posto in un luogo pubblico, la Corte cita appunto le intenzioni della Direzione del Museo: “This is evident from correspondence dating to 2006, eight years before the Museum opened. Therein, a Foundation official writes to the executive director of the Port Authority to confirm their “mutual understanding” that the cross shaped artifact at Ground Zero [is an] . . . important and essential artifact [that] belongs at the World Trade Center site as it comprises a key component of the retelling of the story of 9/11, in particular the role of faith in the events of the day and, particularly, during the recovery efforts. Its presentation will help to convey, with sensitivity and significance, this critical part of the story to the many visitors expected to come to the site for years to come”.

Il fatto che questo monumento all’afflato religioso degli Americani e dei Newyorchesi in particolare sia anche, accidentalmente, un simbolo religioso non è valido motivo per ritenerlo inammissibile (come, invece, sosteneva l’*American Atheist*), dato che la Corte Suprema ha da tempo riconosciuto che la narrazione della storia umana richieda frequentemente di fare riferimento alla religione: “The history of man is inseparable from the history of religion”,⁶⁶ come pure “it is a proper, if not an indispensable, part of preparation for a worldly life to know the roles that religion and religions have played in the tragic story of mankind. The fact is that, for good or for ill, nearly everything in our culture worth transmitting, everything that gives meaning to life, is saturated with religious influences”,⁶⁷ giacché “since religion permeates our history, a familiarity with the nature of religious beliefs is necessary to understand many historical as well as contemporary events”.⁶⁸

Ne consegue, dice la Corte d’Appello, che l’*Establishment Clause* non è stata pensata per obbligare il Governo a raccontare una Storia che sia priva di

⁶⁵ Cfr. *Skoros vs City of New York*, 437 F 3d; *McCreary County vs ACLU*, 545 US 861; *County of Allegheny vs ACLU*, 492 US 573 ss.; *Greece vs Galloway*, 134 S Ct n. 12-696, 572 US, 2014; *Agostini vs Felton*, 521 US 203 ss., 1997.

⁶⁶ *Engel vs Vitale*, 370 US 421, 1962.

⁶⁷ *McCullum vs Board of Education*, 333 US 203, 1948 (Justice Jackson, concurring opinion).

⁶⁸ *Edwards vs Aguillard*, 482 US 578, 1987 (Justice Powell, concurring opinion).

riferimenti religiosi. Né è possibile che una finalità secolare permessa sia trasformata in una religiosa vietata per il solo motivo che il Governo voglia ricordare un avvenimento storico con un monumento dall'indubbia valenza storica, rafforzata dal fatto di provenire dal cuore stesso del tragico evento che si vuole ricordare, che però possa forse eventualmente avere anche in parte un simbolismo religioso, anche perché la "Establishment Clause does not compel the government to purge from the public sphere all that in any way partakes of the religious".⁶⁹

Il pannello didascalico del monumento, inoltre, continua la sentenza, contiene spiegazioni più storiche che teologiche, raccontando come sia stata rinvenuta ed il successivo suo uso da parte di "individuals of many faiths and belief system... as a symbol of hope, faith and healing", tant'è vero che, per l'appunto, il testo non fa menzione all'iconografia cristiana solitamente associata alla croce latina, mentre invece cita l'ex Commissario all'emergenza di New York, secondo cui questa croce rappresentava "the human spirit" ed il "good over devil" per tantissima gente, a prescindere da "what religion you were, what faith you believed it".

Chiarito, dunque, come non vi fosse nessuna considerazione 'religiosa' *lato sensu* nell'esposizione della croce ritrovata fra le macerie delle Torri Gemelle, il che già permette di rispettare quanto prescritto dalla Van Orden, rimane ora da vedere se sia superabile anche la Lemon: i ricorrenti, infatti, sostengono che, anche a prescindere dalle motivazioni della direzione del Museo, una croce sarebbe oggettivamente ed esclusivamente un simbolo religioso (è l'argomento del 'simbolo percepito', già incontrato tante volte nelle discussioni anche in Europa).

L'obiezione, dice la Corte d'Appello, è infondata già *ictu oculi*, dato che "se quest'argomento fosse convincente, allora l'Establishment Clause dovrebbe vietare l'esposizione nella National Gallery d'un gran numero d'opere d'arte che contenessero simboli religiosi, o che fossero state oggetto di devozione religiosa, come le statue d'altare di Tilman Riemenschneider (della Chiesa di Maria Maddalena di Münnerstadt), la 'Natività coi Profeti Isaia ed Ezechiele' di Duccio di Boninsegna (da una predella d'un altare senese), il calice dell'abate Sugerio di Saint Denis (con cui fu più volte celebrata Messa)".

In secundis, poi, la Corte sottolinea l'importanza del contesto: questa croce non si trova in un luogo di culto, ma in un luogo pubblico come un museo, ed è affiancata da un cartello didascalico che narra dove e come sia stata trovata, perché sia stata posta lì e quale sia il suo significato. È paradossale che sia proprio un'associazione pro-ateismo a voler a tutti i costi attribuire un significato religioso ad un simbolo che non ne ha, nell'intenzione di chi

⁶⁹ Van Orden vs Perry, 545 US 699, 2005 (Justice Breyer, concurring opinion).

l'ha collocato ove si trova, né può indurre i visitatori a ritenere che ne abbia, dato appunto il contesto ed i cartelli esplicativi.

Può essere vista come *endorsement* del Governo a favore del Cristianesimo?

La Corte Suprema ha stabilito che i non credenti non possano chiedere che i tribunali “sweep away all government recognition and acknowledgment of the role of religion in the lives of our citizens”,⁷⁰ e che “Government can acknowledge the role of religion in our society in numerous ways that do not amount to an endorsement”;⁷¹ un'autorità pubblica non potrebbe mandare “a message to nonadherents that they are outsiders, not full members of the political community, and an accompanying message to adherents that they are insiders, favored members of the political community”,⁷² ma nulla di tutto ciò avviene con la presenza della croce delle Torri Gemelle nel Museo nazionale dedicato all'11 settembre.

Volendo prendere in considerazione cosa potrebbe pensare un osservatore, poi, la Corte ricorda come si debba, *in primis*, parlare d'un “reasonable observer”, che è “not a particular individual, but ‘a personification of a community ideal of reasonable behavior’”,⁷³ che deve però “knows all of the pertinent facts and circumstances surrounding the symbol and its placement”.

Perciò, conclude la Corte, tenendo conto della totalità delle circostanze, un osservatore ragionevole comprenderà senz'altro che la croce di Ground Zero può essere anche un simbolo religioso, ma certamente non è solo un simbolo religioso, bensì un simbolo inclusivo per ogni persona in cerca di speranza e conforto, e dunque non viola assolutamente l'*Establishment Clause*.

L'ultima – almeno finora – sentenza della Corte Suprema ad aver preso in esame il problema dei simboli religiosi in luoghi pubblici è la *Salazar vs Buono*,⁷⁴ da cui peraltro emerge una linea di continuità con l'orientamento che ormai si è venuto consolidando.

Nel 1934 alcuni privati cittadini, membri dell'Associazione Veterani di Guerra, eressero una croce latina (di dimensioni tali da essere visibile da 10 miglia di distanza) su una grande roccia nel deserto del Mojave, territorio di proprietà federale, volendo farne un monumento ai soldati statunitensi caduti nella I Guerra mondiale, e che dopo la fine delle ostilità s'erano trasferiti proprio in quella zona per motivi di salute; la croce originaria si deteriorò, col passare degli anni, e venne sostituita più volte, l'ultima nel 1998,

⁷⁰ *County of Allegheny vs ACLU*, cit., 623.

⁷¹ *Ibidem*, 631.

⁷² *Lynch vs Donnelly*, 465 US 668, 687, 104 S.Ct., 1355, 1366, 79 L.Ed. 2d 604, 619 (1984), 688.

⁷³ *Skoros vs City of New York*, 437 F3d, 30; *Capitol Square Review and Advisory Board vs Pinette*, 515 US 753, 780, 1995; *Salazar vs Buono*, 559 US 700, 721, 2010.

⁷⁴ *Salazar vs Buono*, cit. V.P. ANDONIAN, *One Nation Without God?*, in 33 *SULR*, 2003, pp. 119 ss.

con un'altra, sempre su di un terreno pubblico,⁷⁵ ed ogni volta veniva anche sostituito il cartello didascalico che l'accompagnava e ne spiegava la natura di monumento ai caduti; Frank Buono, dipendente in pensione del Parco nazionale del deserto del Mojave, ogni tanto vi faceva ritorno per diletto personale, imbattendosi sempre nella vista di quella croce: ad un certo punto decise di presentare ricorso per la presenza d'un simbolo religioso su un terreno pubblico, asserendo la violazione del Primo Emendamento.

La Corte Suprema, però, non fu d'accordo: la collocazione d'una croce in un territorio controllato da un'autorità governativa non costituisce un *endorsement* dello Stato verso un particolare credo religioso; dato che la Costituzione non obbliga il Governo ad evitare ogni riconoscimento pubblico del ruolo della religione nella società.

Last but not least, infine, la recentissima sentenza *Red River Freethinkers vs City of Fargo*,⁷⁶ ancora relativa ad un monumento dedicato ai Dieci Comandamenti, posto nella città di Fargo, North Dakota, contro il quale aveva fatto ricorso l'associazione dei Freethinkers, lamentando una violazione dell'*Establishment Clause*: persa in primo grado, la sentenza viene appellata.

Si tratta sostanzialmente d'un caso che richiama molto da vicino la *Van Orden vs Perry*⁷⁷ e l'*ACLU Nebraska vs City of Plattsmouth (NE)*:⁷⁸ il monumento era stato donato da un'associazione privata nel 1958, si trovava sulla piazza principale, mostrava i Dieci Comandamenti insieme ad altri simboli, come la bandiera statunitense e l'occhio onniveggente del Grande Architetto dell'Universo posto in cima alla sua piramide. L'associazione di liberi pensatori offre di sostituire a proprie spese il monumento in questione con un altro, ma l'Amministrazione cittadina decide invece di spostare i Dieci Comandamenti (che, ricordiamolo, si trovavano lì da più di 40 anni senza aver mai disturbato nessuno),⁷⁹ tuttavia la cittadinanza insorge, opponendosi allo spostamento del monumento, con petizioni che raccolgono migliaia di firme, vuoi invocando i principî cristiani, vuoi rivendicando la pluriquarantennale permanenza indisturbata del monumento sulla piazza principale,

⁷⁵ V.K.J. SLAVEN, *A Cross-Examination of the Establishment Clause and Boise's Table Rock Cross*, in 45 ILR, 2009, pp. 652 ss.; P. FORSTER, *Transfers of Government Land ad cures for Establishment Clause violations*, in 85 CKLR, 2010, pp. 401 ss.; D. BREWER, *A Cross in the Road. Salazar vs Buono and the Circuit divide on the Establishment Clause Remedial Question*, in 58 CULR, 2009, pp. 813 ss.; J.L. SLABAUGH, *Selling the Government Property Beneath a Religious Monument that Violates the Establishment Clause: Constitutional Remedy or Infingement?*, in 29 SLUPLR, 2009, pp. 300 ss.; J.I. RUBIO LOPEZ, *Una cruz sin Cristo en el desierto de Mojave. A propósito de Salazar vs Buono*, «RGDCDEE», XXIV (2010), pp. 1 ss.

⁷⁶ USCA, 8th Circuit, n. 13/1934, del 25 agosto 2014.

⁷⁷ 545 US 677, 2005.

⁷⁸ 419 F3d 772, 8th Circuit 2005.

⁷⁹ V. *Red River Freethinkers vs City of Fargo*, 679 F3d 1015, 8th Circuit 2012.

vuoi richiamando il fatto che “questa è una democrazia, e la maggioranza ha deciso che il monumento debba restare dove si trova”.

Vista la sollevazione popolare, allora, l’Amministrazione cittadina delibera di lasciare i Dieci Comandamenti al loro posto, decidendo altresì di non autorizzare in futuro nessun altro monumento sulla piazza principale.

I Freethinkers citano in giudizio la città appunto lamentando la violazione dell’*Establishment Clause*, perdono la causa e fanno appello.

La Corte d’Appello valuta la questione alla luce della *Van Orden*, che richiamava la *Lemon*, ove (v. *supra*) si dice “è inutile combattere contro un monumento passivo”, i “Dieci Comandamenti rappresentano un simbolo di rigore e giustizia per la politica dello Stato e la storia della giustizia e della legalità”, sono perciò non solo, ma anche, un simbolo religioso, sicché poterono restare.

Si tratta, soprattutto, d’un monumento passivo, che non suggerisce nessuna interpretazione specifica all’osservatore, che potrebbe anche non notarlo: il venir meno di questa passività potrebbe far sorgere una violazione dell’*Establishment Clause*, come nella *Staley vs Harris County (TX)*,⁸⁰ ove – in un monumento simile, costituito da una Bibbia di Re Giacomo aperta su un leggìo di pietra – una luce al neon era stata aggiunta tutt’attorno alla Bibbia, il che aveva cambiato tutto il quadro: quest’aggiunta costituiva una precisa scelta dell’Amministrazione della Contea di fare un *endorsement* a favore dell’importanza della Bibbia, *in secundis* la luce al neon necessariamente attirava l’attenzione dell’osservatore: il monumento non era più passivo, ma era diventato attivo, violando così l’*Establishment Clause*.

Secondo i Freethinkers, però, proprio le petizioni popolari ispirate da motivazioni religiose contro lo spostamento del monumento ne avevano evidenziato la significanza religiosa, cambiando anche in questo caso lo scenario, sicché, come nella *Staley*, il monumento avrebbe dovuto essere rimosso.

La Corte d’Appello, però, respinge l’argomentazione, basandosi sulla *McCreary County (KY) vs ACLU of Kentucky*,⁸¹ che aveva affermato: “Il messaggio espresso da un monumento può cambiare nel corso del tempo. Uno studio sui monumenti ai caduti ha scoperto che la gente reinterpreta il loro significato come simboli storici”, e sulla *Pleasant Grove City (UT) vs Sumnum*,⁸² secondo la quale “spesso non è possibile identificare un singolo ‘messaggio’ che sia trasmesso da un oggetto o da un monumento, e per conseguenza il pensiero od i sentimenti espressi dall’Autorità governativa che avesse accettato o deciso d’ esporlo possono essere differenti da quelli del suo creatore o del suo donatore [...] Perciò accettando od esponendo un monumento con simboli religiosi l’Autorità

⁸⁰ 461 F3d 504, 514, 5th Circuit, 2006.

⁸¹ 545 US 844, 862, 2005.

⁸² 555 US 460, 477, 2009.

governativa non vuole necessariamente esprimere una preferenza per la religione in questione”.

Per questa ragione, dunque, la Corte d'Appello decide di respingere il ricorso, adottando la teoria del fenotipo polivalente: dato che per più di quarant'anni questo monumento dei Dieci Comandamenti non ha mai turbato le coscienze di nessuno, e dato che la cittadinanza di Fargo è sempre stata molto variegata sotto il profilo religioso, il fatto che nessuno si sia doluto d'una violazione della clausola di neutralità dimostra che i Dieci Comandamenti non ne costituiscono *in se ipsis* una violazione, perché vuol dire che, a partire dalla loro collocazione, sono stati visti come simbolo anche storico, e, in quanto tale, non violano l'*Establishment Clause*, potendo così restare.

Parimenti recentissima è la Prescott *et alii* vs. Oklahoma Capitol Preservation Commission:⁸³ il 1 novembre 2009 la Capitol Preservation Commission era stata autorizzata ad organizzarsi per innalzare, nella piazza antistante il Campidoglio, un monumento ai Dieci Comandamenti, che sarebbe però stato pagato non con fondi pubblici, bensì con donazioni e contributi di privati benefattori.

Il monumento, alto circa 2 metri, ed avente la forma d'una stele, è stato collocato dinanzi all'ingresso principale del Campidoglio, sulla piazza antistante, e reca epigrafato il testo dei Dieci Comandamenti; accanto v'è l'immagine delle due Tavole della Legge, e sopra la classica piramide massonica con l'Occhio del Grande Architetto dell'Universo, a latere due Stelle di David e, in basso, le due lettere greche X (chi) e P (ro), iniziali di Χριστός.

Un gruppo di cittadini, fra cui appunto Prescott, e la ACLU dell'Oklahoma agiscono in giudizio chiedendo la rimozione d'un simbolo religioso posto in luogo pubblico, che violerebbe perciò l'*Establishment Clause*.

La Corte distrettuale, tuttavia, dà loro torto, ricordando *in primis* come già la Corte Suprema abbia stabilito, riguardo ad analoghi monumenti dedicati ai Dieci Comandamenti, che la loro collocazione in luoghi pubblici non costituisca un *endorsement* dello Stato verso la religione,⁸⁴ e, sulla base di questo precedente, ormai molte altre giurisdizioni inferiori abbiano adottato quest'orientamento,⁸⁵ ch'era peraltro già stato enunciato da tempo.⁸⁶

In secundis, poi, in città vi sono già moltissimi monumenti dedicati alla storia secolare e spirituale dell'Oklahoma:

⁸³ 19 settembre 2014, Oklahoma County District Court, n. CV-2013-1768.

⁸⁴ Van Orden vs Perry, 545 US 677, 2005.

⁸⁵ Card vs City of Everett, 520 F3d 1009, 1021, 9th Cir., 2008; ACLU vs City of Plattsburgh, 419 F3d 772, 778, 8th Cir., 2005; State vs Freedom From Religious Found., 898 P2d 1013, 1017, Cob. 1995.

⁸⁶ Anderson vs Salt Lake City, 475 F2d 29, 34, 10th Cir., 1973.

- il monumento a George Washington reca una grande placca che ricorda la sua appartenenza alla Massoneria, indicata con squadra e compasso e, di nuovo, con la piramide massonica sovrastata dall'Occhio del G.A.D.U.;

- i 39 monumenti al retaggio spirituale e culturale delle 39 tribù indiane dell'Oklahoma.

In tutti questi casi, evidentemente, lo Stato ha inteso non già esprimere approvazione e condivisione dogmatica dei precetti religioso-filosofici delle varie religioni e filosofie, bensì solo ricordare l'importanza storica di quelle correnti spirituali nello sviluppo dell'Oklahoma; lo stesso scopo che si prefigge ora questo monumento ai Dieci Comandamenti, che, pertanto, è pienamente legittimo dal punto di vista costituzionale.

Quest'orientamento, dunque, sembrerebbe ormai consolidato, salvo *revirements* sempre possibili, od ipotesi alternative, come quella che potrebbe trovare fenotipo nella futura sentenza della Corte Suprema del Texas sulla *Freedom from Religion Foundation vs Midlothian Independent School District, TX*; all'ingresso delle due scuole elementari del distretto erano state collocate due epigrafi gemelle, di 3 piedi per due (circa 60 per 90 cm): “[Scuola] Dedicata nell'anno di Nostro Signore 1997 all'educazione dei figli di Dio ed ai loro fedeli insegnanti nel nome della Santa Chiesa Cristiana”, con due croci e la frase in latino “*Soli Deo gloria*”: in primo grado ed in appello sono state ritenute perfettamente legittime, dato che non fanno nessun proselitismo, né instaurano una gerarchia fra le fedi religiose, ma semplicemente esprimono l'opinione dei fondatori delle due scuole.

Sarà, infine, parimenti interessante studiare, nei prossimi anni, gli eventuali ricorsi per violazione dell'*Establishment Clause* che verranno sollevati in merito alla nuova legge della Georgia, che inserisce, fra i simboli ufficiali dello Stato, i Dieci Comandamenti, ed il prossimo referendum popolare del Mississippi, che propone d'inserire nella Costituzione la definizione di Stato cristiano, timorato di Dio e fedele alle proprie radici cristiane.

VII. EVOLUZIONE DEGLI ORIENTAMENTI

In Francia, come abbiamo visto, l'art. 28 della legge del 1905 vieta l'apposizione di nuovi simboli religiosi, ma non ha disposto la rimozione di quelli esistenti. Qual è la portata di questo articolo?⁸⁷ La giurisprudenza francese ha assunto un orientamento largamente prevalente – salvo il caso della Vandea⁸⁸ ed i due recentissimi casi dei presepi (v. *supra*) –: le croci sono solo simboli religiosi, ed in quanto tali vietati, come ribadito nel caso del monumento a San Giovanni Paolo II (v. *supra*).

⁸⁷ Cfr. G. DE LAMARZELLE, H. TAUDIÈRE, *Commentaire théorique et pratique de la loi du 9 décembre 1905*, Paris 1906, pp. 325 ss.; P.F.J. GRUNEBaum-BALLIN, *La séparation des Églises et de l'État*, Paris 1905, pp. 362 ss.

⁸⁸ CAA Nantes, 11 marzo 1999, n. 98NT357.

In Germania, Austria ed Italia, invece, le croci nei luoghi pubblici sono considerate come simboli non esclusivamente religiosi, ed in quanto tali permesse.

Negli Stati Uniti, ove il contendere riguarda spesso non solo croci, ma anche monumenti ai Dieci Comandamenti, l'orientamento giurisprudenziale da ultimo largamente prevalente, seppur non (ancora) univoco, vieppiù suffragato da una sentenza della Corte Suprema Federale, li considera come simboli certamente religiosi, ma non solo, bensì anche con valenza storico-culturale, e, in queste vesti, perfettamente legittimi e non contrari all'*Establishment Clause*.

Vanno anche ricordate, *last but non least*, varie iniziative legislative, attualmente in corso, volte ad inserire nelle Costituzioni di alcuni singoli Stati dell'Unione l'espressa previsione normativa della legittimità costituzionale di simboli religiosi nei luoghi pubblici, spesso accompagnata da un riferimento alle radici cristiane.

VIII. CONCLUSIONI

Il gran numero di controversie che continuamente si susseguono, nel Vecchio e nel Nuovo Mondo, in merito ai simboli religiosi esposti in pubblico, di cui qui abbiamo potuto ricordare solo i casi più recenti ed emblematici, conferma “quegli scetticismi di vecchi maestri sulla possibilità di trattare giuridicamente problemi che hanno per sfondo lancinanti passioni [...] dove ciò che all'uno pare evidente in un senso appare all'altro evidente nel senso opposto. E ben si comprende: perché qui vengono in considerazione e contrastano gl'interessi cui gli uomini sono più attaccati, con la parte più nobile di loro, e l'ottenere che la società sia retta da certe regole anziché da certe altre può apparire loro garanzia d'un bene incalcolabile”, ma bisogna “guardarsi dal giungere alla conclusione alla quale si desidera giungere; occorre invece considerare passionatamente testi ed argomentazioni correttamente, incuranti se la soluzione cui si giunga sia accetta o discara. L'uomo di parte potrà sempre auspicare un mutamento del diritto attuale in un senso o nell'altro, [...] ma il giurista deve indicare questo diritto com'è, e non falsarlo secondo i propri desideri”.⁸⁹

⁸⁹ A.C. JEMOLO, *Premesse ai rapporti tra Chiesa e Stato*, Milano 1965, pp. 147-148.

GIURISPRUDENZA

SUPREMO TRIBUNALE DELLA SEGNETURA APOSTOLICA – Decreto del Prefetto (Burke) in Congresso – *Iurium* – Ricorso contro il decreto del Decano della Rota Romana con il quale dichiara l'indubbia incompetenza della Rota Romana in una causa contenzioso-amministrativa – Prot. N. 35294/03 CG [cause giudiziali], 11 gennaio 2013.*

Rigetto del libello di domanda – Diritto al doppio grado di giurisdizione – Mezzi d'impugnazione – Applicabilità al provvedimento del Decano della Rota Romana ex art. 51 delle Norme rotali.

Diritti soggettivi – Atto amministrativo singolare – Competenza giudiziale riservata al tribunale contenzioso-amministrativo ex can. 1400 § 2.

INESISTENZA nelle “Normae” della Rota del 1994 di alcun ricorso contro il decreto monocratico del Decano con cui viene respinto un libello in limine. Competenza della Segnatura Apostolica al riguardo, attraverso la querela di nullità o la restituzione in integrum, per costante giurisprudenza della Segnatura e anche ex art. 33, nn. 1 e 2 della “Lex propria” della Segnatura del 2008. Tralasciata la questione della possibilità del semplice ricorso alla Segnatura per analogia con la fattispecie di cui al can. 1505 § 4. Competenza della Segnatura sull'impugnazione del rigetto del libello di domanda da parte del Decano della Rota per indubbia incompetenza ex art. 51 delle Norme rotali. È sufficiente un qualche fondamento a favore della competenza della Rota Romana affinché tale rigetto del libello si abbia per manifestamente ingiusto (cfr. §§ 2-5).

L'incompetenza della Rota Romana è manifesta ex can. 1400 § 2 perché la parte convenuta è il Vescovo diocesano e l'oggetto della controversia un suo provvedimento emesso nell'esercizio del suo “munus” amministrativo pastorale, e non – come, invece, affermava la parte attrice – un atto posto in quanto persona privata, né in veste di rappresentante della diocesi, quale persona giuridica, in relazione paritetica con la parte attrice [ex can. 1405 § 3]. È infatti notorio che, anche quando si discuta se dei diritti soggettivi siano stati lesi dall'atto amministrativo, non è dato accesso al tribunale ordinario, giacché a norma del can. 1400, § 2 “le controversie insorte per

* Vedi alla fine della decisione della Segnatura Apostolica il commento di JOAQUÍN LLOBELL, *Note minime sulla distinzione fra l'«atto amministrativo» e l'«atto “non amministrativo” dell'Amministrazione»*.

un atto di potestà amministrativa possono tuttavia essere deferite solo al Superiore od al Tribunale amministrativo". Ne deriva sia che non possa essere condivisa la ragione per la quale è invocata la competenza della Rota Romana, sia che debba essere considerato corretto il rigetto del libello di domanda da parte del Decano per l'incompetenza del Tribunale (cfr. §§ 6-7).

Supremum Tribunal Signaturae Apostolicae, Prot. N. 35294/03 CG, Iurium, Decretum, *Recursus adversus Decretum Exc.mi Decani Rotae Romanae, quo declaravit incompetentiam Rotae Romanae Tribunalis in causa.*

1. In causa de qua supra, Exc.mus Rotae Romanae Tribunalis Decanus libellum in limine reicit, quod adversus decretum pars actrix recursum coram H.S.T. instituit. Dein Cl.mus Patronus partis actricis memoriale exhibuit atque Rev.mus Promotor Iustitiae deputatus votum pro rei veritate, cui Cl.mus partis actricis Patronus respondit.

Quibus praehabitis,

SUPREMUM SIGNATURAE
APOSTOLICAE TRIBUNAL

2. Viso art. 33, nn. 1-2 H.S.T. *Legis propriae*, iuxta quem "Signatura Apostolica cognoscit: 1° querelas nullitatis contra decisiones definitivas vel vim sententiae definitivae habentes Rotae Romanae; 2° petitiones restitutionis in integrum contra decisiones Rotae Romanae...", quo non amplius de *sententiis* Rotae Romanae, uti in can. 1445, § 1, n. 1 et in art. 122, Const. Ap. *Pastor bonus*, sed de eius *decisionibus* fit sermo,

et ad rem perspecto quod sub voce *decisionum* recolitur praxis diuturna H.S.T., admittens, servatis servandis, querelam nullitatis vel petitionem in integrum non solum adversus sententias rotales, verum etiam adversus decreta rotalia, immo adversus decreta Exc.mi Decani, sine contradictorio lata, uti patet attentis v.g.:

Supremo Tribunale della Segnatura Apostolica, Prot. N. 35294/03 CG, Iurium, Decreto, *Ricorso contro il decreto dell'Ecc.mo Decano della Rota Romana con il quale dichiarò la incompetenza della Rota Romana nella presente causa.*

1. Nella causa di cui sopra, l'Ecc.mo Decano della Rota Romana rigettò il libello *in limine*, contro il quale decreto la parte attrice presentò ricorso dinanzi a questo Supremo Tribunale. Successivamente il Ch.mo patrono della parte attrice depositò un memoriale e il Rev.mo Promotore di Giustizia un voto *pro rei veritate*, al quale il Ch.mo Patrono della parte attrice replicò.

Ciò premesso,

IL SUPREMO TRIBUNALE
DELLA SEGNAURA APOSTOLICA

2. Visto l'art. 33, nn. 1-2 della *Lex propria* di questo Supremo Tribunale, secondo il quale "la Segnatura Apostolica giudica: 1° le querele di nullità contro le decisioni definitive od aventi forza di sentenza definitiva della Rota Romana; 2° le richieste di restituzione *in integrum* contro le decisioni della Rota Romana...", per cui non si parla più soltanto delle *sentenze* della Rota Romana, come nel can. 1445, § 1, n. 1 e nell'art. 122, Cost. Ap. *Pastor bonus*, ma delle sue *decisioni*,

e considerato al riguardo che con la voce *decisioni* ci si riferisce alla prassi costante di questo Supremo Tribunale, che ammette, *servatis servandis*, la querela di nullità o la richiesta di restituzione *in integrum* non solo contro le sentenze rotali, ma invero anche contro i decreti della Rota, inclusi sicuramente anche i

- prot. n. 15475/83 CG, Calaritana, Querelae nullitatis et restitutionis in integrum adversus decreta rotalia, Decr. def. coram Sabattani diei 1 iunii 1985, quod sub n. II agit de querela nullitatis contra decretum Exc.mi Decani, quo constituebatur instructor extra turnum;
- prot. n. 15475/83 CG, Cagliari, Querela di nullità e restituzione *in integrum* contro decreti rotali, Decreto definitivo [del Collegio dei Giudici] *coram* Sabattani, 1° giugno 1985, il quale al n. II esaminò la querela di nullità contro un decreto dell'Ecc.mo Decano, con il quale aveva nominato un istruttore al di fuori del turno;
- prot. n. 19673/87 CG, Moguntina, Querelae nullitatis adversus decreta Exc.mi Rotae Romanae Decani..., Decr. Congressus diei 26 ianuarii 1990: in casu Exc. mus Decanus libellum reiecerat ob manifestam incompetentiam Rotae Romanae et dein, instante actore, decreverat "in decisis"; decretum Congressus querelam nullitatis reiecit ob manifestam carentiam cuiuscumque fundamenti;
- prot. n. 19673/87 CG, Mainz, Querela di nullità contro decreti dell'Ecc.mo Decano della Rota Romana..., Decreto del [Prefetto in] Congresso, 26 gennaio 1990: nel caso l'Ecc.mo Decano aveva rigettato un libello per manifesta incompetenza della Rota Romana e poi, su istanza dell'attore, aveva decretato "in decisis": il decreto del Congresso respinse la querela di nullità per manifesta carenza di qualsivoglia fondamento;
- prot. n. 26491/95 CG, Romana, Querelae nullitatis adversus decretum Exc.mi Decani Rotae Romanae..., Decr. Congressus diei 18 martii 1996, quo querela nullitatis adversus decretum Exc.mi Decani, in limine reiciens petitionem restitutionis in integrum adversus decreta tribunalis inferioris, admissa est ad disceptationem coram H.S.T. Iudicibus, et quidem attento voto Rev.mi Promotoris Iustitiae deputati, qui explicite egit de competentia H.S.T. in re et de vi sententiae definitivae impugnati Exc.mi Decani decreti;
- prot. n. 26491/95 CG, Roma, Querela di nullità contro un decreto dell'Ecc.mo Decano della Rota Romana..., Decreto del Congresso, 18 marzo 1996, con il quale la querela di nullità contro il decreto dell'Ecc.mo Decano, che *in limine* aveva rigettato la petizione di restituzione *in integrum* contro decreti di un tribunale inferiore, era stata ammessa alla discussione dinanzi a questo Supremo Tribunale considerato il voto del Rev. mo Promotore di Giustizia deputato, che esplicitamente sosteneva la competenza di questo Supremo Tribunale sulla fattispecie e la forza di sentenza definitiva dell'impugnato decreto dell'Ecc.mo Decano;
- prot. n. 29584/98 CG, Antiochen. Syrorum in Libano, A. Querelae nullitatis adversus decretum, quo... vices Exc.mi Decani Rotae Romanae agens, ... nomi-
- prot. n. 29584/98 CG, Antiochia dei Siri in Libano, A. Querela di nullità contro il decreto con il quale, ... facendo le veci dell'Ecc.mo Decano della Rota Roma-

navit procuratorem ex officio...; Decr. def. coram Grocholewski diei 24 aprilis 1999, sub n. 10 tenens quod ad H.S.T. "non pertinet in casu videre de asserta illegitimitate decreti impugnati, sed tantum, si et quatenus, de eius nullitate"; in casu querela nullitatis reiecta est ob defectum praesuppositi;

- prot. n. 29765/99 CG, Romana (Bostonien.), Restitutionis in integrum adversus decreta Exc.mi Decani, Decr. reiectionis in limine diei 29 maii 1999: in casu Exc.mus Decanus libellum reiecerat et dein decreverat "ulteriorem recursum illegitime interpositum reiciendum esse", remittens quoque ad can. 1445, § 1, n. 1 et art. 122, n. 1 Const. Ap. *Pastor bonus*; Exc.mus H.S.T. Secretarius decrevit petitionem considerari non posse, uti videtur, ob defectum praesuppositi seu ob defectum manifestae iniustitiae;

- prot. n. 32712/01 CG, Aquilan., Recursus adversus libelli reiectionem, Decr. diei 8 martii 2004 quo renuntiatio admittitur: in casu, viso voto Rev.mi Promotoris Iustitiae deputati de competentia H.S.T. in casu, recursus adversus decretum Exc.mi Decani haudquaquam in limine reiectus est et Cl.mus Patronus Rev.di Recurrentis invitatus est ad motiva recursus exponenda; pars actrix dein recursui renuntiavit;

- prot. n. 39203/06 CG, Romana, Recursus adversus decretum Exc.mi Decani Rotae Romanae..., Decr. reiectionis in limine diei 9 martii 2007: in casu Exc.mus Decanus recursum in limine reiecerat et causae advocacionem denegaverat; Exc.mus H.S.T. Secretarius petitionem

na, ... aveva nominato un procuratore *ex officio*...: il Decreto definitivo [del Collegio dei Giudici] *coram* Grocholewski, 24 aprile 1999, al n. 10, stabilì che a questo Supremo Tribunale "non spetta nel caso trattare della asserita illegittimità del decreto impugnato, ma soltanto, se e per quanto risulta, della sua nullità"; la querela di nullità venne rigettata nel caso per difetto di presupposto;

- prot. n. 29765/99 CG, Roma (Boston), Restituzione *in integrum* contro decreti dell'Ecc.mo Decano, Decreto di rigetto *in limine*, 29 maggio 1999: nella fattispecie l'Ecc.mo Decano aveva respinto il libello e, poi, stabilito che "l'ulteriore ricorso illegittimamente interposto doveva essere respinto", richiamandosi anche al can. 1445, § 1, n. 1 e all'art. 122, n. 1 Cost. Ap. *Pastor bonus*; l'Ecc.mo Segretario di questo Supremo Tribunale stabilì che la richiesta non poteva essere esaminata, come sembra, per difetto di presupposto ossia per carenza di manifesta ingiustizia;

- prot. n. 32712/01 CG, L'Aquila, Ricorso contro il rigetto del libello di domanda, Decreto, 8 marzo 2004, con il quale veniva ammessa la rinuncia: nella fattispecie, visto il voto del Rev.mo Promotore di Giustizia deputato sulla competenza nel caso di questo Supremo Tribunale, il ricorso contro il decreto dell'Ecc.mo Decano non fu in alcun modo respinto *in limine* e il Ch.mo Patrono del Ricorrente fu invitato ad esporre le motivazioni del ricorso; infine la parte attrice rinunciò al ricorso;

- prot. n. 39203/06 CG, Roma, Ricorso contro il decreto dell'Ecc.mo Decano della Rota Romana..., Decreto di rigetto *in limine*, del 9 marzo 2007: nella fattispecie l'Ecc.mo Decano aveva rigettato *in limine* il ricorso e negato l'avocazione della causa; l'Ecc.mo Segretario di

restitutionis in integrum adversus reiectionem et querelam nullitatis adversus denegatam causae advocacionem in limine reiecit;

3. Perpenso quod non praevidetur in Normis Romanae Rotae Tribunalis intra ambitum eiusdem recursus adversus decretum Exc.mi Decani, quo libellus in limine reicitur, quodque etiam iuxta praevalentem doctrinam et Rotae Romanae iurisprudentiam adversus decretum reiectionis libelli dantur querela nullitatis et petitio restitutionis in integrum;

4. Praetermissa quaestione utrum, necne, hoc in casu, praeter querelam nullitatis et petitionem restitutionis in integrum, locus sit simplici recursui ad H.S.T.,

et ad rem considerato quod utcumque sufficit aliquod fundamentum pro competentia Rotae Romanae in casu ut reiectio libelli in limine manifeste iniusta habeatur, nam Exc.mus Decanus libellum tantum reicere potest, si “indubie constet de incompetencia Rotae Romanae” (art. 51 Normarum Rotae Romanae Tribunalis);

5. Attento quod proposita non est querela nullitatis in casu, quodque Cl.mus partis recurrentis Patronus inter alia ad artt. 55-57 *Legis propriae* remittit, de petitionibus restitutionis in integrum adversus decisiones rotales;

6. Animadverso quod in casu invocata est Rotae Romanae competentia, quia pars conventa esset dioecesis N., sed Exc.mus Decanus, attento libello, recte ipsum Exc.mum Episcopum tanquam conventum indicavit, quodque idem Exc.mus Praesul in casu egit in exercen-

questo Supremo Tribunale respinse in fase iniziale la petizione di restituzione *in integrum* contro il rigetto e la querela di nullità contro la denegata avocazione della causa;

3. Considerato che non è previsto nelle Norme del Tribunale della Rota Romana alcun ricorso nell’ambito del medesimo Tribunale contro il decreto dell’Ecc.mo Decano con cui viene respinto un libello *in limine* e che, secondo la dottrina prevalente e la giurisprudenza della Rota Romana, contro il decreto di rigetto del libello sono ammesse la querela di nullità e la petizione di restituzione *in integrum*;

4. Tralasciata la questione se, in questo caso, oltre alla querela di nullità e alla petizione di restituzione *in integrum* sia possibile un semplice ricorso a questo Supremo Tribunale, o meno,

e considerato al riguardo che comunque è sufficiente un qualche fondamento a favore della competenza della Rota Romana affinché il rigetto del libello *in limine* sia da ritenere manifestamente ingiusto, giacché l’Ecc.mo Decano può respingere il libello solo se “indubbiamente risulta l’incompetenza della Rota Romana” (art. 51 delle Norme del Tribunale della Rota Romana);

5. Atteso che nel caso non è stata proposta querela di nullità, e che il Ch.mo Patrono della parte ricorrente fra le altre norme richiama gli artt. 55-57 della *Legge propria* [della Segnatura Apostolica], sulla petizione di restituzione *in integrum* contro decisioni rotali;

6. Osservato che nel caso è stata invocata la competenza della Rota Romana [ex can. 1405 § 3] poiché era chiamata in causa come parte convenuta la diocesi N., ma che l’Ecc.mo Decano, valutato il libello, correttamente indicò quale convenuto lo stesso Ecc.mo Vescovo, e

do suo munere amministrativo-pastorali, non autem uti persona privata vel uti repraesentans personae iuridicae dioecesis in relatione paritetica,

et pro comperto quod, etiam si contendatur iura subiectiva laesa esse, huiusmodi in casu non datur accessus ad tribunal ordinarium, nam ad normam can. 1400, § 2 “controversiae ortae ex actu potestatis administrativae deferri possunt solummodo ad Superiorem vel ad tribunal administrativum”;

7. Cum proinde non sustineatur ratio ob quam Rotae Romanae competentia invocata est in casu atque ideo Exc.mus Decanus recte libellum ob incompetentiam reiecerit;

8. Praetermissis aliis forte animadvertendis, in primis de legitimatione activa partis recurrentis in actione postuma;

9. Re sedulo perpensa in Congressibus diebus 14 septembris 2012 et 11 ianuarii 2013 coram infrascripto Praefecto habitis,

decrevit:

Recursum reiciendum esse et facto reici in casu.

Adversus hoc decretum datur recursus, argumentis suffultus, ad Collegium Iudicum, intra terminum peremptorium decem dierum proponendus*.

Et notificetur iis quorum interest, ad omnes iuris effectus.

Datum e Sede Supremi Signaturae Apostolicae Tribunalis die 11 ianuarii 2013.

Raimundus Leo Card. BURKE, *Praefectus*

✠ Franciscus DANEELS, o. praem.,
Secretarius

che il medesimo Ecc.mo Presule nella fattispecie aveva agito nell'esercizio del suo *munus* amministrativo pastorale, e non invece come persona privata oppure come rappresentante della persona giuridica della diocesi in una relazione paritetica [con la parte ricorrente],

ed essendo notorio che, anche quando si asserisce che dei diritti soggettivi siano stati lesi, non è dato accesso in questo caso al tribunale ordinario, giacché a norma del can. 1400, § 2 “le controversie insorte per un atto di potestà amministrativa possono essere deferite solo al Superiore o al Tribunale amministrativo”;

7. Poiché quindi non può essere condiviso il motivo per il quale è invocata la competenza della Rota Romana nella fattispecie, e poiché di conseguenza l'Ecc.mo Decano ha rigettato correttamente il libello per incompetenza;

8. Tralasciate altre questioni che forse potrebbero essere considerate, in primo luogo quella della legittimazione attiva della parte ricorrente in una azione postuma;

9. Esaminata attentamente la questione nelle sessioni del Congresso tenutesi nei giorni 14 settembre 2012 e 11 gennaio 2013 dinanzi al sottoscritto Prefetto,

ha deciso:

Il ricorso deve essere rigettato e di fatto è rigettato nel caso.

Contro questo decreto è ammesso ricorso, sostenuto da argomentazioni, al Collegio dei Giudici, da proporsi nel termine perentorio di dieci giorni*.

Sia notificato a coloro che ne hanno interesse, a tutti gli effetti del diritto.

Emesso dalla Sede del Supremo Tribunale della Segnatura Apostolica il giorno 11 gennaio 2013.

Raymond Leo Card. BURKE, *Prefetto*

✠ Frans DANEELS, o. praem.,
Segretario

* Non è stato proposto ricorso al Collegio dei Giudici.

NOTE MINIME SULLA DISTINZIONE FRA L'«ATTO AMMINISTRATIVO» E
L'«ATTO “NON AMMINISTRATIVO” DELL'AMMINISTRAZIONE»

SOMMARIO: 1. Sugli atti non amministrativi dell'Amministrazione. – 2. Sulla competenza della Segnatura nei confronti dell'atto amministrativo che viola un diritto soggettivo e del suo risarcimento. – 3. Sull'impugnazione del decreto del Decano della Rota Romana di rigetto del libello di domanda «si indubie constet de incompetentia Rotae Romanae».

1. SUGLI ATTI NON AMMINISTRATIVI DELL'AMMINISTRAZIONE

UN decreto del Prefetto della Segnatura Apostolica in Congresso¹ (11 gennaio 2013 che, per quanto mi risulta, è finora inedito²) ha affermato la competenza esclusiva della Segnatura sia sulle cause giudiziali scaturite da un atto amministrativo singolare, sia sul decreto del Decano della Rota Romana che respinge il libello di domanda per manifesta incompetenza della Rota, come avviene nelle cause contenzioso-amministrative, che è la fattispecie oggetto del decreto del Supremo Tribunale.³

Sull'esclusività della competenza giudiziale della Segnatura nei ricorsi contro gli atti singolari dell'Amministrazione che possono intaccare un diritto soggettivo sono riscontrabili negli ultimi anni impostazioni diverse, sia nella giurisprudenza rotale sia in dottrina.⁴ Infatti, una sentenza della Rota

¹ Sul significato di tale provvedimento, cfr. BENEDETTO XVI, m.p. «*Antiqua ordinatione*», quo *Supremi Tribunalis Signaturae Apostolicae “lex propria” promulgatur*, 21 giugno 2008, artt. 5 § 2, n. 2, 22, 36-42, «AAS», 100 (2008) 513-538, citata in seguito Lp SAP 2008.

² Cfr. «*Ius Ecclesiae*», 27 (2015), pp. 619-624.

³ Vide le “massime” inserite all'inizio del decreto cit.

⁴ Cfr. “Massime” a *coram* Sciacca, sentenza definitiva, 14 marzo 2008, *Calatayeronen. Iurium*, «Il Diritto Ecclesiastico», 120 (2009) 229-235, «Il Diritto Ecclesiastico», 121 (2010) 865 e «*Ius Ecclesiae*», 23 (2011) 77-84; Tioletti, massime e commenti di PAOLO MONETA alla sentenza *coram* Sciacca cit., «Il Diritto Ecclesiastico», 121 (2010) 865-866; ILARIA ZUANAZZI, *La tutela dei diritti in tema di privilegio*, «*Ius Ecclesiae*», 23 (2011) 84-106; PAOLO GHERRI, *Coram* Sciacca, 14 marzo 2008: “*Causa iurium*” o *Contenzioso amministrativo?*, «*Apollinaris*», 84 (2011) 535-562, con risvolti critici al commento di Ilaria Zuanazzi; ILARIA ZUANAZZI, *Le “contentiones ortae ex actu potestatis administrativae”: riflessioni critiche tra il “già” e il “non ancora”*, «*Apollinaris*», 86 (2013) 515-546, di replica a Paolo Gherri; MANUEL J. ARROBA CONDE, *Ricorso alla Segnatura contro il rifiuto del libello da parte del decano della Rota Romana per indubbia incompetenza ex can. 1400 par. 2*, in MAREK JĘDRASZEWSKI, JAN SŁOWIŃSKI (a cura di), “*Quod iustum est et aequum*”. Scritti in onore del Cardinale Zenone Grocholewski per il cinquantesimo di sacerdozio, Poznań, Ed. Arcidiocesi di Poznań et alii, 2013, 126-133, qui §§ 1.c), 130-131, in cui condivide sostanzialmente l'impostazione della sentenza *coram* Sciacca; JOAQUÍN LLOBELL, *Il diritto alla tutela giudiziale e i ricorsi avverso la reiezione del libello di domanda. A proposito dell'art. 51 delle Norme della Rota Romana*, in GERALDINA BONI, ERMINIA CAMASSA, PAOLO CAVANA, PASQUALE LILLO, VINCENZO TURCHI (a cura di), “*Recte sapere*”. Studi in onore di Giuseppe Dalla Torre, Torino, Giappichelli, 2014, vol. 1, 419-421, in cui condivido

Romana *coram* Sciacca afferma, secondo una delle tre diverse “massime” di presentazione della sentenza (quella redatta da Zuanazzi), che «nelle cause che riguardano la lesione di diritti soggettivi sorti da una relazione di natura contrattuale tra le parti, anche se una delle parti sia un’ autorità amministrativa, si può adire la via giudiziaria presso la Rota Romana per restaurare la giustizia». Più risolutiva è la massima curata dalla redazione di «Il Diritto Ecclesiastico» (senza firma) sul volume del 2010: «Un privilegio concesso a titolo di ricompensa per qualcosa che si è ricevuta non può considerarsi un atto amministrativo in senso proprio, ma piuttosto un diritto soggettivo; se infatti l’obbligo fra l’ autorità pubblica ed il soggetto privato è sorto da contratto o da un’ altra fonte di diritto privato, anche se in occasione dell’ esercizio della potestà amministrativa, le controversie riguardanti quest’ atto legittimamente sono sottoposte al giudizio ordinario». Di tono più pacato, perché contiene diverse sottili formule che condizionano i principi giuridici applicabili, in particolare nel § 1 del commento, è la formulazione della massima proposta da Paolo Moneta: «Un privilegio concesso a titolo di remunerazione instaura una relazione di natura contrattuale tra l’ autorità ecclesiastica ed i fedeli, rendendo questi titolari di un diritto soggettivo, la cui tutela può essere fatta valere in via giudiziaria [ordinaria]».

Fermo restando che non intendo accennare alla natura del secolare privilegio oggetto della causa, ritengo che si possa condividere un filo conduttore assiologico riscontrabile nella sentenza, nei suoi commenti e nella dottrina degli studiosi del diritto amministrativo della Chiesa. Tale principio lo potremmo formulare con la seguente proposizione: «non tutti gli atti dell’ Amministrazione sono atti della potestà amministrativa o atti amministrativi agli effetti dell’ organo giudiziale competente *ex can.* 1400. Per gli atti amministrativi *stricto sensu* si applica il § 2; invece, per gli atti dell’ Amministrazione che non sono esercizio della potestà amministrativa si applica il § 1». La proposizione ha un’ analogia, più nominalista che sostanziale, con la classica distinzione proposta da S. Tommaso d’ Aquino fra “atti dell’ uomo” e “atti umani”.⁵ Potremmo dire che secondo S. Tom-

sostanzialmente l’ impostazione della Zuanazzi in quanto mi sembra riflettere la tendenza prevalente della giurisprudenza (della Rota e della Segnatura) e della dottrina, ampiamente riportate dai due studi citati di Ilaria Zuanazzi.

⁵ S. TOMMASO D’ AQUINO, *Summa theologiae*, 1-2, q. 1, art. 1c: «*Respondeo dicendum quod actionum quae ab homine aguntur, illae solae proprie dicuntur humanae, quae sunt propriae hominis in quantum est homo. Differt autem homo ab aliis irrationalibus creaturis in hoc, quod est suorum actuum dominus. Unde illae solae actiones vocantur proprie humanae, quarum homo est dominus. Est autem homo dominus suorum actuum per rationem et voluntatem, unde et liberum arbitrium esse dicitur facultas voluntatis et rationis. Illae ergo actiones proprie humanae dicuntur, quae ex voluntate deliberata procedunt. Si quae autem aliae actiones homini convenient, possunt dici quidem hominis actiones; sed non proprie humanae, cum non sint hominis in quantum est homo. Manifestum est au-*

maso d'Aquino (ma la formula è mia) «tutti gli “atti umani” sono “atti dell'uomo”, ma non tutti gli “atti dell'uomo” sono “atti umani”». Nel nostro discorso potremmo dire che «tutti gli “atti amministrativi” sono “atti dell'Amministrazione”, ma non tutti gli “atti dell'Amministrazione” sono “atti amministrativi”». L'analogia regge come formula “pedagogica”, ma è molto debole ontologicamente, perché negli “atti dell'uomo” *stricto sensu* basta una soggettività fisiologica e non quella tipica dell'agire umano data dall'uso dell'intelligenza e della volontà.⁶ Comunque, essendo evidente che ogni atto libero dell'Amministrazione è un atto umano, nella misura in cui non implichi l'esercizio della potestà amministrativa si tratterà di un “atto dell'Amministrazione”, il quale però non sarà un “atto amministrativo” e quindi sarà sottoposto alla competenza materiale del § 1 del can. 1400 e a quella soggettiva di cui al can. 1405.

Infatti, la citata sentenza *coram* Sciacca riporta una risalente giurisprudenza rotale secondo la quale «*Si obligatio orta est inter potestatem publicam et subiectum privatum, ex contractu, vel alia fonte obligationis iuris privati, etiamsi occasione exercitii potestatis administrativae, tunc actio iudicialis institui posset penes R. Rotam*».⁷ Si tratterebbe di fattispecie in cui un “atto dell'Amministrazione” non sarebbe un “atto amministrativo” agli effetti della competenza *ex* can. 1400 § 2. La dottrina si è trattenuta sull'argomento in occasione dell'attività contrattuale dell'Amministrazione ecclesiastica.⁸ Mentre vi sono atti amministrativi che utilizzano la struttura contrattuale senza smarrire la natura di veri atti amministrativi,⁹ vi sono altri atti dell'Amministrazione, normalmente con veste contrattuale, che, invece, non sono atti amministrativi, come i «*Contratti, generalmente di contenuto patrimoniale, nei quali l'Amministrazione agisce come i privati*. L'Amministrazione ecclesiastica può concludere negozi nei quali entrano in gioco beni ed interessi che, pur essendo pubblici e di competenza dell'organizzazione amministrativa, si relazionano solo indirettamente o mediamente con il fine della Chiesa. Tali beni ed interessi non possiedono tuttavia una rilevanza ecclesiale tale da far in modo che in questi negozi si manifestino aspetti canonici particolarmente importanti (...). Si pensi, ad esempio, all'acquisto di un veicolo o di materiale informatico da parte di una curia diocesana, o all'affitto, da parte

tem quod omnes actiones quae procedunt ab aliqua potentia, causantur ab ea secundum rationem sui obiecti. Obiectum autem voluntatis est finis et bonum. Unde oportet quod omnes actiones humanae propter finem sint».

⁶ Cfr. S. TOMMASO D'AQUINO, *De virtutibus*, q. 1, art. 4c.

⁷ «Cf. unam *coram* Bonet, diei 9 maii 1960, in SRRD, vol. LII, pp. 265 ss, vel aliam, diei 17 iunii 1920, *coram* Prior, in SRRD, vol. XII, pp. 152 ss.» (sentenza *coram* Sciacca, cit., n. 23).

⁸ Cfr. JORGE MIRAS, JAVIER CANOSA, EDUARDO BAURA, *Compendio di diritto amministrativo canonico*, ed. 2, Roma, Edusc, 2009, 121-136.

⁹ Cfr. JORGE MIRAS, JAVIER CANOSA, EDUARDO BAURA, *Compendio*, cit., 126-135.

della medesima, di alcuni locali, per uso ufficio, di proprietà di una congregazione religiosa. Benché l'Amministrazione appaia come parte in questi contratti e, nell'ultimo esempio, anche l'altro contraente sia una persona giuridica canonica, i fini che si perseguono, pur essendo, in ultima analisi, relazionati con la missione e l'attività dell'Amministrazione (perché si tratta di beni ecclesiastici o che sono destinati a un fine della Chiesa), non hanno una rilevanza ecclesiale tale da apportare al contratto speciali caratteristiche propriamente canoniche, come succede in altri casi.¹⁰ Questa impostazione è accolta *ex abundantia* dalla sentenza *coram* Sciacca e dalla dottrina che, con accenti diversi, condivide la decisione rotale.¹¹ Ilaria Zuanazzi, invece, dopo aver richiamato la distinzione tra atti amministrativi e atti dell'Amministrazione, ritiene che lo specifico atto di privilegio oggetto della controversia sia da qualificare come un atto di esercizio della potestà amministrativa, non valendo la *causa remuneratoria* a scriminare in modo univoco la natura dell'atto in senso paritetico.¹²

Se, agli effetti del can. 1400 § 2, possono non essere considerati atti amministrativi alcuni atti dell'Amministrazione, in particolare di natura contrattuale, tanto meno sono atti amministrativi gli atti privati di un membro dell'Amministrazione della Chiesa, i quali non sono neppure "atti dell'Amministrazione". Infatti, fra le caratteristiche essenziali dell'atto amministrativo singolare si trova, anzitutto, quella di trattarsi «di un *atto giuridico di un'autorità ecclesiastica che agisce in quanto tale*. Non sono pertanto atti amministrativi, gli atti *privati* di un soggetto, benché sia titolare di un ufficio di governo (gli atti giuridici mediante i quali agisce come persona privata, per esempio, il testamento o una donazione dei suoi beni personali). Negli atti amministrativi l'autorità agisce nell'esercizio delle sue funzioni e con potestà pubblica». ¹³ Mentre l'acquisto di un appartamento da parte della competente autorità per adibirlo a sede del tribunale diocesano è un "atto dell'Amministrazione", che però non è un "atto amministrativo", il medesimo acquisto realizzato dalla stessa Autorità come investimento personale non è nemmeno, ovviamente, un "atto dell'Amministrazione". Il n. 6, primo capoverso, del decreto della Segnatura dell'11 gennaio 2013, nel ratificare il rigetto del libello di domanda stabilita dal Decano della Rota Romana per incompetenza *ex* can. 1400 § 2, accenna ad entrambe le fattispecie: «il medesimo Ecc.mo Presule nella fattispecie aveva agito nell'esercizio del suo *munus* amministrativo pastorale, e non invece [a] come persona privata né [b]

¹⁰ JORGE MIRAS, JAVIER CANOSA, EDUARDO BAURA, *Compendio*, cit., 126.

¹¹ Cfr. gli studi e i commenti citati di Manuel J. Arroba Conde, Paolo Gherri, Paolo Moneta.

¹² Cfr. i due studi citati di Ilaria Zuanazzi, in particolare qui *La tutela dei diritti in tema di privilegio*, 94-96.

¹³ JORGE MIRAS, JAVIER CANOSA, EDUARDO BAURA, *Compendio*, cit., 159.

come rappresentante della diocesi in quanto persona giuridica in relazione paritetica [con la parte ricorrente]».

2. SULLA COMPETENZA DELLA SEGNETURA
NEI CONFRONTI DELL'ATTO AMMINISTRATIVO
CHE VIOLA UN DIRITTO SOGGETTIVO E DEL SUO RISARCIMENTO

Inoltre, il medesimo n. 6, secondo capoverso, del decreto ritiene che sia «notorio che, anche quando si asserisce che dei diritti soggettivi siano stati lesi, in questa fattispecie [lesione di un diritto soggettivo da parte di un "atto amministrativo" *stricto sensu*] non è dato accesso al tribunale ordinario (...) a norma del can. 1400, § 2». La efficace tutela dei diritti soggettivi si trova a fondamento della citata sentenza *coram* Siacca e della dottrina che la condive. Tuttavia, forse attribuiscono al vigente sistema di contenzioso-amministrativo presso la Segnatura meno potenzialità di quelle che, per contro, sono effettivamente conferite dal giudizio sul risarcimento del danno introdotto dall'art. 123 § 2 della cost. ap. *Pastor bonus* come possibile *petitum* del contenzioso-amministrativo. Che la competenza sul risarcimento del danno consenta o, addirittura, richieda il giudizio sul merito della causa (spesso quello che gli ordinamenti statuali qualificano come "diritto soggettivo") è giurisprudenza canonica sicuramente consolidata, a partire da una sentenza (1984) e da un decreto (1985) della Segnatura *coram* Ratzinger, che in via eccezionale per grazia pontificia (la PB fu promulgata nel 1988), dovettero stabilire il modo di ripristinare un diritto soggettivo violato (nel caso si trattava per la precisione della rimozione come professore di diritto canonico di una Università pontificia romana).¹⁴ Ad una tale conseguenza è giunto anche il Legislatore nella *Lex propria* della Segnatura che consente al Supremo Tribunale, anche quando non vi sia stata la richiesta esplicita del giudizio sul risarcimento del danno (non costituendo tale richiesta un presupposto necessario), di stabilire che «*Iudices, ad contentionem solvendam, in sententia immediatos et directos illegitimitatis effectus statuere possunt*» (Lp SAP 2008, art. 90). Inoltre, il

¹⁴ Cfr. SEGNETURA APOSTOLICA, *coram* Ratzinger, sentenza, *Romana*, 27 ottobre 1984, *Dissensionis a munere docendi*, «Il Diritto Ecclesiastico», 96/2 (1985) 260-270; ID., decreto, 1° giugno 1985, in *ibidem*, 261 in calce; JOAQUÍN LLOBELL, *Il «petitum» e la «causa petendi» nel contenzioso-amministrativo canonico. Profili sostanziali ricostruttivi alla luce della cost. ap. «Pastor bonus»*, «Ius Ecclesiae», 3 (1991) 119-150 e in *La giustizia amministrativa nella Chiesa*, Città del Vaticano, 1991, 97-124, qui in «Ius Ecclesiae» 146-148; ID., *Note sull'impugnabilità delle decisioni della Segnatura Apostolica*, «Ius Ecclesiae», 5 (1993) 675-698, qui 695-697; GIANPAOLO MONTINI, *Il risarcimento del danno provocato dall'atto amministrativo illegittimo e la competenza del Supremo Tribunale della Segnatura Apostolica*, in *La giustizia amministrativa nella Chiesa*, cit., 179-200; ILARIA ZUANAZZI, «*De damnorum reparatione*». *La responsabilità dell'amministrazione ecclesiale a riparare i danni*, in PIERO ANTONIO BONNET, CARLO GULLO (a cura di), *La «lex propria» della Segnatura Apostolica*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 2010, 281-314.

§ 4 dell'art. 93 della Lp SAp 2008 sancisce che nella fattispecie d'illegittimità *in decernendo* l'Autorità amministrativa competente non solo dovrà emettere un nuovo provvedimento *ad normam iuris* (evitando una nuova violazione della legge), ma dovrà inoltre rispettare gli eventuali disposti sul merito stabiliti dalla Segnatura: «*terminos in sententia forte determinatos*». ¹⁵

3. SULL'IMPUGNAZIONE DEL DECRETO
DEL DECANO DELLA ROTA ROMANA
DI RIGETTO DEL LIBELLO DI DOMANDA

«SI INDUBIE CONSTET DE INCOMPETENTIA ROTAE ROMANAE»

Il n. 4 del decreto della Segnatura dell'11 gennaio 2013 accenna ai possibili mezzi d'impugnazione contro il decreto del Decano della Rota Romana che, *ex art. 51* delle Norme rotali, ¹⁶ respinge un libello di domanda perché ritiene che la Rota sia assolutamente incompetente; nella fattispecie del decreto qui commentato si trattava dell'incompetenza *ex can. 1400 § 2* a giudicare una causa di natura contenzioso-amministrativa. Tali impugnazioni le abbiamo studiato recentemente con una certa ampiezza Manuel Arroba ed io. ¹⁷ Come testé ho indicato, mi sembra che Arroba sia più possibilista di me sulla competenza della Rota per giudicare la violazione dei diritti soggettivi da parte di un atto amministrativo. Invece, è più severo sui mezzi d'impugnazione applicabili, quasi limitandoli ad un ricorso analogo a quello previsto dal can. 1505 contro la del libello di domanda nel processo ordinario.

Un riassunto abbastanza preciso della mia impostazione sui mezzi d'impugnazione esperibili contro il suddetto decreto del Decano della Rota Romana è desumibile dal "sommario" dello studio appena citato, in considerazione di quanto, *ex art. 33* della Lp SAp 2008, stabiliscono i due primi capoversi del decreto della Segnatura sulle diverse impugnazioni consentite contro le decisioni della Rota (sentenze o decreti), purché abbiano forza di sentenza definitiva. In estrema sintesi, poiché la decisione del Decano *ex art.*

¹⁵ Cfr. SALVATORE BERLINGÒ, *La competenza di legittimità e di merito della Segnatura Apostolica secondo la "Lex propria"*, in *La «lex propria» della Segnatura Apostolica*, cit., 121-138, qui 127-133; JOAQUÍN LLOBELL, *La diaconia funzionale della potestà giudiziaria della Segnatura Apostolica con gli altri Organismi della Curia Romana: l'ecclesialità dei principi processuali, il contenzioso amministrativo e le competenze giudiziali nei confronti della Rota Romana*, in *La «lex propria» della Segnatura Apostolica*, cit., 139-197, qui 166-167; ILARIA ZUANAZZI, *"De damnorum reparatione". La responsabilità dell'amministrazione ecclesiale a riparare i danni*, cit., 310-314.

¹⁶ «*Si indubie constet de incompetentia Rotae Romanae, Decanus, auditis duobus senioribus Auditoribus, appellationem vel libellum per decretum, indicatis rationibus, reiciet*» (*Normae Rotae Romanae Tribunalis*, 18 aprile 1994, art. 51, «AAS», 86 [1994] 508-540, approvate «in forma specifica» dal Papa: cfr. Segreteria di Stato, *Rescriptum «ex Audientia Sanctissimi»*, 23 febbraio 1995, «AAS», 87 [1995] 366).

¹⁷ Cfr. MANUEL J. ARROBA CONDE, *Ricorso alla Segnatura contro il rifiuto del libello*, cit., *passim*; JOAQUÍN LLOBELL, *Il diritto alla tutela giudiziale*, cit. 419-440.

51 Normae RR 1994 è un provvedimento con forza di sentenza definitiva, tale decreto consente i medesimi mezzi d'impugnazione della corrispondente sentenza, purché si diano i presupposti richiesti per ognuna delle impugnazioni: la querela di nullità, l'appello, l'alternativo ricorso *ex can. 1505 § 4* e la *restitutio in integrum*. La sola impugnazione non praticabile sarebbe di conseguenza la richiesta di un *novum examen*, perché ha come unico oggetto possibile la revisione sul merito della sentenza esecutiva nelle cause sullo stato delle persone.¹⁸

Anche se questa sarebbe la situazione *de iure condito (lato sensu)*, tuttavia, *de iure condendo* e seguendo la tradizionale sobrietà della Segnatura nell'utilizzo delle impugnazioni,¹⁹ condivido il parere di Arroba sull'opportunità di ridurre «il ricorso contro il rifiuto del libello da parte del decano della Rota (...) ad un'impugnazione libera, fondata nel solo gravame annesso alla reiezione del libello in sé (...), identica a quella abitualmente prevista al can. 1505»²⁰. Detta opportuna e consistente delimitazione forse potrebbe essere stabilita con una delle modalità normative previste dall'art. 112 della Lp SAP 2008: un decreto generale esecutivo o una istruzione approvati dai «Padri della Segnatura Apostolica, insieme al Segretario» e con la pertinente approvazione pontificia.

JOAQUÍN LLOBELL

¹⁸ Il decreto ha tralasciato la questione se nel caso sia possibile un semplice ricorso (cfr. n. 4), cioè non si è pronunciato riguardo alla sua possibilità o meno. Al n. 5 riferisce che il patrono del ricorrente ha invocato gli articoli della Lp SAP 2008 sulla richiesta di *restitutio in integrum*.

¹⁹ Cfr. SUPREMO TRIBUNALE DELLA SEGNAVATURA APOSTOLICA, Prot. n. 42902/09 CG, 11 settembre 2009 e Prot. n. 38982/06 CG, 25 settembre 2009, Nullità del matrimonio. Ricorso contro il rigetto del *novum examen* da parte della Rota Romana. Decreto del Prefetto in Congresso, «Ius Ecclesiae», 22 (2010) 629-631, 633-636 (con nota di MASSIMO DEL POZZO, FEDERICO MARTI, *Il giusto rigore della Segnatura nella reiezione del ricorso contro il diniego del nuovo esame della Rota*), «Ius Ecclesiae», 22 (2010) 636-647.

²⁰ MANUEL J. ARROBA CONDE, *Ricorso alla Segnatura contro il rifiuto del libello*, cit., § 2. c), 132.

1. SUPREMO TRIBUNALE DELLA SEGNETURA APOSTOLICA – Decreto del Prefetto (Burke) in Congresso, *Della rimozione o cessazione dall'ufficio di parroco* (Rev.do N. – Congregazione per il Clero) – Prot. N. 43915/10 CA [contenzioso amministrativo], 27 novembre 2010.*

**Parroco nominato per un tempo determinato – Scadenza del termine stabilito – Titolarità precaria dell'ufficio di parroco
Processo amministrativo – Rigetto fin dall'inizio del ricorso – Assenza di fondamento – Insussistenza**

IL parroco nominato per un periodo di tempo stabilito ai sensi del can. 522, scaduto il termine, rimane nell'ufficio in modo soltanto precario, per cui basta che l'Ecc.mo Vescovo gli notifichi che non è più parroco perché venga effettuata la sua cessazione (cf. can. 186) senza violare la legge, per cui il ricorso davanti alla Segnetura deve essere rigettato.

DECRETUM

Exc.mus Episcopus X die 23 decembris 2009 Rev.do N., parochus unionis parochiarum in loco v.d. Y notificavit eius amotionem ab illo officio a die 3 ianuarii 2010 effectum habentem.

Frustra emendatione decreti petita, Rev.dus N. per Rev.dum suum Advocatum Procuratorem die 8 februarii 2010 adversus amotionem a paroecia recursum hierarchicum interposuit apud Congregationem pro Clericis, quae eum autem die 18 martii 2010 reiecit.

Litteris tandem diei 1 aprilis 2010 Rev.dus N. ad H.S.T. provocavit. Inspectis actis et audito Rev.do Promotore Iustitiae Substituto, decreto diei 26 maii 2010 Exc.mus H.S.T. Secretarius recursum in limine reiecit ob manifestum defectum praesuppositi.

Die 8 iunii 2010 Rev.dus N. recursum apud H.S.T. Praefectum contra de-

DECRETO

Il 23 dicembre 2009 l'Ecc.mo Vescovo X notificò al Rev.do N., parroco dell'Unione parrocchiale del luogo conosciuto come Y, la rimozione da tale ufficio con effetto a partire dal 3 gennaio 2010.

Dopo aver chiesto invano la correzione del decreto, l'8 febbraio 2010, il Rev.do N., tramite il suo Rev.do Avvocato-Procuratore, propose, contro la rimozione dalla parrocchia, ricorso gerarchico presso la Congregazione per il Clero, che tuttavia lo rigettò in data 18 marzo 2010.

Infine, con lettera del 1° aprile 2010, il Rev.do N. ricorse a Q.S.T. [questo Supremo Tribunale]. Esaminati gli atti e sentito il Promotore di Giustizia Sostituto, con decreto del 26 maggio 2010 l'Ecc.mo Segretario di Q.S.T. [questo Supremo Tribunale] rigettò il ricorso per manifesto difetto di presupposto.

L'8 giugno 2010 il Rev.do N. propose ricorso davanti al Prefetto di Q.S.T.

* [Decretum Congressus] Prot. N. 43915/10 CA, *Cessationis officii parochi vel amotionis a paroecia* (Rev.dus N. — Congregatio pro Clericis).

cisionem Exc.mi Secretarii interposuit.

Re rite discussa inter Cl.mos Patronos et Rev.dum Promotorem Iustitiae Substitutum,

**SUPREMUM SIGNATURAE
APOSTOLICAE TRIBUNAL**

Perspecto argumento quo impugnatum Exc.mi Secretarii decretum nititur, id est precariedade officii parochi nominati ad tempus;

Viso memoriali Cl.mae Patronae, quae motivo reiectionis re vera haud adversata est;

Cum proinde recursus adversus Exc.mi H.S.T. Secretarii decretum diei 26 maii 2010 procul dubio omni fundamento careat;

Viso art. 83, § 1 H.S.T. *Legis propriae*;

Re sedulo examini subiecta in Congresso, die 27 novembris 2010 coram infra-scripto Praefecto habito,
decrevit:

Confirmandum esse et facto confirmari decretum Exc.mi H.S.T. Secretarii diei 26 maii 2010, quo recursus reiciebatur ob manifestum defectum praesuppositi.

Pro expensis processualibus retinetur cautio in arca H.S.T. deposita. Partes suo quaeque Patrono congruum solvant honorarium.

Et notificetur omnibus quorum interest, ad omnes iuris effectus.

Datum Romae, e sede Supremi Signaturae Apostolicae Tribunalis, die 27 novembris 2010

Raimundus Leo Card. BURKE
Praefectus

✠ Franciscus DANEELS, o.praem.
Secretarius

[questo Supremo Tribunale] avverso la decisione dell'Ecc.mo Segretario.

Dopo che la questione è stata ritualmente discussa tra i Ch.mi Patroni ed il Rev.do Promotore di Giustizia Sostituto,

**IL SUPREMO TRIBUNALE
DELLA SEGNETURA APOSTOLICA**

Considerata la ragione che motiva il decreto del Ecc.mo Segretario, vale a dire, la precarietà dell'ufficio del parroco nominato per un tempo determinato;

Visto il memoriale della Chiar.ma Patrona, la quale non ha veramente contestato il motivo del rigetto;

Di conseguenza, quindi, il ricorso contro il decreto del Segretario di Q.S.T. [questo Supremo Tribunale] del 26 maggio 2010, è carente senza dubbio di qualsiasi fondamento;

Visto l'art. 83, § 1 della *Legge propria* di Q.S.T. [Questo Supremo Tribunale];

Esaminata attentamente la questione nel Congresso il 27 novembre 2010, innanzi al sottoscritto Prefetto,
ha decretato:

Deve essere confermato e di fatto si conferma il decreto dell'Ecc.mo Segretario di Q.S.T. [questo Supremo Tribunale] del 26 maggio 2010, che rigettava il ricorso per manifesto difetto di presupposto.

Quanto alle spese si trattiene la cauzione depositata nella cassa di Q.S.T. [questo Supremo Tribunale]. Ciascuna parte corrisponda al proprio Ch.mo Patrono un congruo onorario.

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

Dato a Roma, dalla sede di questo Supremo Tribunale, 27 novembre 2010

Raymond Leo Card. BURKE,
Prefetto

✠ Frans DANEELS, o. praem.
Segretario

2. SUPREMO TRIBUNALE DELLA SEGNETURA APOSTOLICA – Decreto del Segretario (Daneels), *Della rimozione o cessazione dall'ufficio di parroco* (Rev.do N. – Congregazione per il Clero) – Prot. N. 43915/10 CA [contenzioso amministrativo], 26 maggio 2010.*

Parroco nominato per un tempo determinato – Scadenza del termine stabilito – Titolarità precaria dell'ufficio di parroco

Parroco nominato per un determinato tempo – Scadenza del termine stabilito – Intimazione della cessazione dall'ufficio – Legittimità

Ricorso gerarchico – Omissione della previa richiesta di revoca o correzione – Irricevibilità

Soppressione di una parrocchia – Cessazione dall'ufficio di parroco – Ricorso gerarchico – Insussistenza

IL parroco nominato per un periodo di tempo stabilito ai sensi del can. 522, decorso il termine, stando alla giurisprudenza della Segnatura Apostolica, rimane nell'ufficio in modo soltanto precario, per cui basta che l'Ecc.mo Vescovo gli notificchi che non è più parroco perché venga effettuata la sua cessazione (cf. can. 186)

DECRETUM

Exc.mus Episcopus X die 23 decembris 2009 Rev.do N., paroco unionis tredecim paroeciarum in loco v.d. Y notificavit eius amotionem ab illo officio inde a die 3 ianuarii 2010.

Frustra emendatione decreti petita, Rev.dus N. per Rev.dum suum Advocatum-Procuratorem die 8 februarii 2010 adversus amotionem a paroeciis recursum hierarchicum interposuit apud Congregationem pro Clericis, quae eum autem die 18 martii 2010 reiecit.

Litteris tandem diei 1 aprilis 2010 idem Rev.dus Advocatus ad H.S.T. provocavit.

Petitis ac obtentis actis a Congregatione pro Clericis,

DECRETO

Il 23 dicembre 2009 l'Ecc.mo Vescovo X notificò al Rev.do N., parroco dell'unione di tredici parrocchie nel luogo in lingua volgare detto Y, la rimozione da tale ufficio a partire dal 3 gennaio 2010.

Dopo aver chiesto invano la correzione del decreto, l'8 febbraio 2010 il Rev.do N., tramite il suo Rev.do Avvocato-Procuratore, propose ricorso gerarchico presso la Congregazione per il Clero, contro la rimozione dalle parrocchie. Tuttavia [la Congregazione] rigettò [il ricorso] in data 18 marzo 2010.

Infine, con lettera del 1° aprile 2010, il medesimo Rev.do Avvocato ricorse a Q.S.T. [questo Supremo Tribunale].

Richiesti e ricevuti gli atti dalla Congregazione per il Clero,

* [Decretum Secretarii] Prot. N. 43915/10 CA, *Amotionis ab officio seu cessationis officii parochi* (Rev. N. – Congregatio pro Clericis).

**SUPREMUM SIGNATURAE
APOSTOLICAE TRIBUNAL**

Re sedulo examini praeliminari subiecta;

Praemisso quod Rev.dus N., iuxta eius Rev.dum Patronum, die 14 septembris 1986 ad sexennium paroeciarum in loco v.d. Y exstantium nominatus est parochus, quodque in actis non habetur ulla nova nominatio ad munere parochi ibi fungendum, praeter decisionem Exc.mi Episcopi X mensis iunii 2008 ut ipse usque ad diem 31 augusti 2009 ibidem uti parochus manere posset;

Viso relate ad praescriptum can. 522 decreto Conferentiae Episcoporum diei 13 iunii 1984;

Perspecto quod parochus ad tempus determinatum nominatus elapso tempore statuto, iuxta iurisprudentiam H.S.T., modo tantum precario in illo officio permanet, adeo ut sufficiat notificatio ex parte Exc.mi Episcopi eum non amplius esse parochum ad eius cessationem ab officio efficiendam (cf. can. 186);

Considerato quod Rev.dus N saltem litteris die 23 decembris 2009 datis et die 29 eiusdem mensis receptis certior factus est ipsum a die 3 ianuarii 2010 non amplius esse parochum in loco v.d. Y;

Cum huiusmodi in casu non exstet lex, quae ius parochi in officio permanendi sancit (cf. art. 76, § 1, n. 3 H.S.T. *Legis propriae*);

Subordinate animadverso quod Rev.dus Recurrens litteris die 9 septembris 2009 ab Exc.mo Episcopo datis pro comperto

**IL SUPREMO TRIBUNALE
DELLA SEGNETURA APOSTOLICA**

Sottoposta attentamente la questione all'esame preliminare;

Premesso che il Rev.do N., come affermato dal suo Rev.do Patrono, fu nominato parroco delle parrocchie nel luogo in lingua volgare denominato Y il 14 settembre 1986 per un periodo di tempo di sei anni; e anche che agli atti non si trova alcuna nomina ulteriore per esercitare lì la funzione di parroco se non la decisione dell'Ecc.mo Vescovo X del giugno 2008, stabilente che il medesimo [Rev.do N] potesse rimanere nello stesso luogo come parroco fino al 31 agosto 2009;

Visto il decreto della Conferenza dei Vescovi del 13 giugno 1984, relativo a quanto prescritto dal can. 522;

Tenendo conto che il parroco nominato per un determinato tempo, trascorso il termine stabilito, stando alla giurisprudenza di Q.S.T. [questo Supremo Tribunale], rimane in quell'ufficio in modo soltanto precario, per cui basta che l'Ecc.mo Vescovo gli notifici che non è più parroco perché venga effettuata la cessazione dall'ufficio (cf. can. 186);

Considerato che, almeno tramite la lettera con data 23 dicembre 2009 e da lui [Rev.do N] ricevuta il 29 dello stesso mese, il Rev.do N. fu informato di non essere più il parroco nel luogo in lingua volgare denominato Y dal 3 gennaio 2010.

Siccome per un caso di questo genere non esiste una legge che riconosca il diritto del parroco a rimanere nell'ufficio (cf. art. 76, § 1, n. 3 della Legge propria di Q.S.T.);

In subordine, osservato che il Rev.do Ricorrente aveva avuto comunicazione tramite la lettera dell'Ecc.mo Vesco-

habuit eius intentionem paroecias in loco v.d. Y supprimendi easque paroeciae v.d. Z incorporandi et die 29 decembris eiusdem anni decretum ad hoc latum recepit atque in litteris diei 1 ianuarii 2010 revocationem vel emendationem huius decisionis ab eius Exc.mo Auctore haudquaquam petiit, quam ob rem hac de re, ommissa remonstratione de qua in can. 1734, recursus hierarchicus ad Congregationem pro Clericis, si et quatenus habeatur, legitimus considerari nequit,

quodque, suppressa paroecia, eo ipso officium parochi in ea non amplius existit, atque ideo Congregatio recte decrevit recursum adversus amotionem ab officio parochi in casu carere obiecto;

Viso voto praeliminari Rev.di Promotoris Iustitiae Substituti;
Vi art. 76, § 1 H.S.T. *Legis propriae*,

decrevit:

Recursum in limine reiciendum esse et facto reici ob manifestum defectum praesuppositi.

Adversus hoc decretum datur recursus ad Congressum, intra preceptorium terminum decem dierum ab eodem recepto.

Quod notificetur ad omnes iuris effectus.

Datum Romae, e sede Supremi Signaturae Apostolicae Tribunalis, die 26 maii 2010

✠ FRANCISCUS DANEELS, o.praem.
Secretarius
Paulus MALECHA
Cancellariae Praepositus

vo del 9 settembre 2009 dell'intenzione [dell'Ecc.mo Vescovo] di sopprimere le parrocchie nel luogo conosciuto come Y e di incorporarle alla parrocchia conosciuta come Z. e [che] il 29 dicembre dello stesso anno ricevette il decreto emanato a questo scopo e anche, [che] nella lettera del 1° gennaio 2010 in nessun modo chiese al suo Ecc.mo Vescovo la revoca o la correzione di questa decisione, pertanto, in riferimento a questa lite, essendo stata omessa la supplica prevista dal can. 1734, non può essere considerato legittimo il ricorso gerarchico alla Congregazione per il Clero, nel caso che esso ci sia,

e anche che, una volta soppressa la parrocchia, non c'è più in essa l'ufficio di parroco e quindi la Congregazione decise correttamente che, nel caso, il ricorso contro la rimozione dall'ufficio di parroco mancasse di oggetto;

Visto il voto preliminare del Rev.mo Promotore di Giustizia Sostituto;
In forza dell'art. 76, § 1 della Legge propria di Q.S.T.,

ha decretato:

Che il ricorso deve essere rigettato in limine e di fatto è rigettato per manifesto difetto di presupposto.

Contro questo decreto è ammesso il ricorso al Congresso entro il termine perentorio di dieci giorni dalla ricezione dello stesso.

Sia notificato agli interessati, ad ogni effetto di diritto.

Dato a Roma, dalla sede di questo Supremo Tribunale, 26 maggio 2010

✠ Frans DANEELS, o. praem.,
Segretario
Paweł MALECHA
Capo della Cancellaria

3. SUPREMO TRIBUNALE DELLA SEGNETURA APOSTOLICA – Decreto del Prefetto (Burke) in Congresso, *Della perdita dell'ufficio in applicazione del can. 186* – (Rev.do N. – Congregazione per il Clero) – Prot. N. 45669/11 CA [contenzioso amministrativo], 20 gennaio 2012.*

Cessazione dell'ufficio con cura delle anime – Norme giuridiche per garantire la continuità della cura delle anime

Parroco nominato per un tempo determinato – Scadenza del termine stabilito – Domanda di definizione della situazione del parroco rivolta all'autorità – Legittimità

Parroco nominato per un tempo determinato – Scadenza del termine stabilito – Diversità rispetto la rimozione dall'ufficio

Parroco nominato per un tempo determinato – Scadenza del termine stabilito – Argomento di competenza della Congregazione per il Clero

LE disposizioni del Codice sul momento nel quale cessa l'ufficio (ad esempio, cann. 189, §§ 3-4; 190, § 3; 191, § 1; 193, 4; 196, § 2) non riguardano primariamente e principalmente la celerità della cessazione ma la certezza del diritto affinché la cura delle anime non s'interrompa.

Il parroco nominato per un tempo determinato è legittimato a domandare all'autorità competente di definire la propria situazione personale allo scadere del termine prestabilito.

L'omessa successiva collazione di un ufficio per il parroco al quale è scaduto il termine prestabilito della sua precedente nomina "ad tempus" non è equiparabile al mancato adempimento del can. 1746 CIC. La Congregazione per il Clero può intervenire con un margine di discrezionalità in questi casi.

Recursu adversus amissionem officii paroecialis die 15 iulii 2011 in limine reiecto, Rev.dus D.nus N. ad Congressum die 25 eiusdem mensis provocavit.

Essendo stato rigettato in limine il 15 luglio 2011 il ricorso contro la perdita dell'ufficio parrocchiale, il Rev.do N. ricorse al Congresso il 25 dello stesso mese.

Memorialibus pro Rev.do Recurrente die 17 novembris 2011 et pro Auctoritate Ecclesiastica die 12 decembris 2011 praebitis, Rev.mus Promotor Iustitiae

Consegnati i memoriali per il Rev.do Ricorrente il 17 novembre 2011 e per l'Autorità Ecclesiastica il 12 dicembre 2011, il Rev.mo Promotore di Giustizia stese

* [Decretum Congressus] Prot. n. 45669/11 CA, *Amissionis officii ad normam can. 186* (Rev.dus N. – Congregatio pro Clericis).

votum pro rei veritate die 14 decembris 2011 prompsit. Commutatis scripturis atque responsis Cl.marum Patronarum receptis,

SUPREMUM SIGNATURAE APOSTOLICAE TRIBUNAL

Prae oculis habito primo argumento quod Cl.ma Rev.di Recurrentis Patrona adversus decretum impugnatum attulit: «... can. 186, de quo in Congregationis decreto, censemus neque invocari potest: can. dicit *“lapsu temporis praefiniti”*, sed non adiungit *“in quolibet tempore”* auctoritas intimare posse amissionem officii»,

atque ad rem animadverso quod:

- praescripta Codicis de momento quo officium cessat (cf., exempli causa, cann. 189, §§ 3-4; 190, § 3; 191, § 1; 193, 4; 196, § 2) primo et principaliter non cavent de celeritate cessationis sed de certitudine iuris ac, si casus ferat, de cura animarum haud intermittenda, et pari ratione asserendum est de praescripto circa cessationem ab officio de qua in can. 186;
- viget ceterum etiam hac in re pernotum brocardum: ubi lex non distinguit nec nos distinguere debemus;

Quoad secundum argumentum, id est intimationem lapsus praefiniti temporis, si post longum tempus evenerit, pessum dare stabilitatem parochi iure statutam, animadverso quod can. 186 praescriptum non derogat obligationi Auctoritatis Ecclesiasticae competentis post lapsum temporis praefiniti sollicite de re videndi; Rev.dus autem Recurrens tempore opportuno haudquaquam

il voto “pro rei veritate” [in difesa della verità] il 14 dicembre 2011. Scambiate le scritture e ricevute le risposte delle Chiar.me Patrone,

IL SUPREMO TRIBUNALE DELLA SEGNETURA APOSTOLICA

Considerato il primo argomento che adduce la Chiar.ma Patrona del Rev.do Ricorrente: «...riteniamo che non si può invocare il can. 186, al quale fa riferimento il decreto della Congregazione: il can. dice *“allo scadere del tempo prestabilito”*, ma non aggiunge *“in qualsiasi tempo”* l’autorità può intimare la perdita dell’ufficio»,

ma constatato tuttavia per la questione trattata che:

- le disposizioni del Codice sul momento nel quale cessa l’ufficio (ad esempio, cann. 189, §§ 3-4; 190, § 3; 191, § 1; 193, 4; 196, § 2) non riguardano primariamente e principalmente la celerità della cessazione ma la certezza del diritto e, se è il caso, [provvedono] che la cura delle anime non s’interrompa, e parimenti va detto riguardo al disposto circa la cessazione dall’ufficio della quale si tratta nel can. 186;
- del resto, vale anche qui il noto brocardo: quando la legge non distingue, neanche noi dobbiamo farlo;

Per ciò che attiene al secondo argomento, vale a dire che si distrugge la stabilità del parroco prevista dal diritto qualora si avesse l’intimazione dello scadere del termine prestabilito dopo un lungo tempo, tenuto conto tuttavia che il disposto nel can. 186 non deroga all’obbligo della competente Autorità Ecclesiastica dopo lo scadere del tempo prestabilito di occuparsi sollecitamente della questione;

institit ut Exc.mus Archiepiscopus eius condicionem aptius definiret;

Perspecto denique quod tertium adductum argumentum, id est ommissa officii collatio Rev.do D.no N., nihili faciendum est; nam ex una parte, argumentum niti nequit can. 1746 praescripto, cum nostro in casu non agatur de amotione a paroecia, ex altera autem parte, quaestio haec, a Congregatione pro Clericis pertractata, intra discretionis ambitum cadit, qua Congregatio gaudet, non autem hoc Supremum Tribunal;

Confirmatis rationibus seu motivis, tam in iure quam in facto, a decreto impugnato expositis;
Praetermissis aliis forte animadvertendis;

Vi art. 83, § 1 H.S.T. *Legis propriae*;

Re sedulo examini subiecta in Congresso, die 25 ianuarii 2012 coram infrascripto H.S.T. Praefecto habito,

decrevit:

Confirmandum esse et facto confirmari decretum ab Exc.mo H.S.T. Secretario die 15 iulii 2011 latum, quo recursus reiciebatur ob manifestum praesuppositi defectum.

Pro expensis retinetur cautio in arca H.S.T. deposita. Partes suo quaeque Cl.mo Patrono congruum solvant honorarium.

eppure il Rev.do Ricorrente a suo tempo in nessun modo domandò che l'Ecc.mo Arcivescovo definisse la sua condizione più adeguatamente;

In fine, tenuto presente che, il terzo argomento addotto, vale a dire, l'omessa collazione dell'ufficio al Rev.do N., non vale niente; poiché da una parte, poiché l'argomento non può fondarsi sul disposto del can. 1746, dal momento che nel nostro caso non si tratta della rimozione dalla parrocchia, dall'altra parte perché, questa questione studiata a fondo dalla Congregazione per il Clero, ricade entro l'ambito di discrezionalità del quale gode la Congregazione, ma non invece questo Supremo Tribunale

Confermati gli argomenti o i motivi, tanto in diritto come in fatto, esposti dal decreto impugnato;
Omesse altre osservazioni che potrebbero forse essere fatte;

In forza dell'art. 83, § 1 della *Legge propria* di Q.S.T. [questo Supremo Tribunale];

Esaminata attentamente la questione dal Congresso, innanzi al sottoscritto Prefetto di Q.S.T. [questo Supremo Tribunale], il 25 gennaio 2012

ha decretato:

Deve essere confermato e di fatto si conferma il decreto dell'Ecc.mo Segretario di Q.S.T. [questo Supremo Tribunale] del 15 luglio 2011, che rigettava il ricorso per manifesto difetto di presupposto.

Quanto alle spese si trattiene la cauzione depositata nella cassa di Q.S.T. [questo Supremo Tribunale]. Ciascuna parte corrisponda un congruo onorario al proprio Ch.mo Patrono.

Et notificetur omnibus quorum interest ad omnes iuris effectus.

Sia notificato agli interessati, ad ogni effetto di diritto.

Romae, e sede Supremi Signaturae Apostolicae Tribunalis, die 25 ianuarii 2012.

Dato a Roma, dalla sede di questo Supremo Tribunale della Segnatura Apostolica, 25 gennaio 2012.

Raimundus Leo Card. BURKE, *Praefectus*

Raymond Leo Card. BURKE, *Prefetto*

✠ Franciscus DANEELS, o. praem.,
Secretarius

✠ Frans DANEELS, o. praem.,
Segretario

4. SUPREMO TRIBUNALE DELLA SEGNETURA APOSTOLICA – Decreto del Segretario (Daneels), *Della perdita dell'ufficio in applicazione del can. 186* (Rev.do N. – Congregazione per il Clero) – Prot. N. 45669/11 CA [contenzioso amministrativo], 15 luglio 2011.*

Parroco nominato per un tempo determinato – Scadenza del termine stabilito – Titolarità precaria dell'ufficio di parroco

Parroco nominato per un determinato tempo – Giurisprudenza del Supremo Tribunale della Segnatura Apostolica

Supremo Tribunale della Segnatura Apostolica – Giudizio sulla legittimità dell'atto amministrativo

STANDO alla costante giurisprudenza del Supremo Tribunale della Segnatura Apostolica, il parroco nominato per un tempo determinato, scaduto il tempo stabilito, rimane nell'ufficio soltanto in modo precario, per cui è sufficiente un'intimazione da parte del Vescovo per portare a termine la sua cessazione dall'ufficio.

Non appartiene alla Segnatura Apostolica giudicare circa il merito di una causa contenziosa amministrativa, al di fuori del giudizio circa l'illegittimità dell'atto.

DECRETUM

DECRETO

Paroeciali officio decreto die 10 septembris 1988 ab Exc.mo Ordinario lato Rev. do D.no N. ad novem annos collato, praefiniti temporis lapsus mense septembris 2010, litteris Exc.mi Archiepiscopi ad Rev.dum parochum datis, intimatus est.

Al Rev.do N., al quale era stato conferito l'ufficio parrocchiale per nove anni mediante decreto dell'Ecc.mo Ordinario del 10 settembre 1988, fu intimato, tramite lettera dell'Ecc.mo Arcivescovo nel mese di settembre 2010, lo scadere del tempo prestabilito.

* [Decretum Secretarii] Prot. n. 45669/11 CA, *Amissionis officii ad normam can. 186* (Rev.dus N. – Congregatio pro Clericis).

Remonstrazione frustra porrecta, Rev. dus D.nus N. ad Congregationem pro Clericis provocavit, quae decreto diei 20 maii 2011 recursum hierarchicum reiecit.

Quam adversus reiectionem recursus contentiosus administrativus apud H.S.T. die 5 iulii 2011 propositus est.

Quibus praehabitis,

**SUPREMUM SIGNATURAE
APOSTOLICAE TRIBUNAL**

Re sedulo examini subiecta;

Praemisso quod decretum, quo officium paroeciale in casu collatum est, ad can. 522 praescriptum necnon ad decretum Episcoporum Conferentiae de quo in eodem canone remittit atque parochum ad novem annos nominatum explicite edixit;

Perspecto quod Exc.mus Ordinarius, litteris mense septembri 2011 datis ac explicita in iisdem mentione facta praescriptorum cann. 538, § 1 et 186, Rev.do parochus scripto intimavit «la cessazione dall'ufficio per decorrenza del tempo per cui eri stato nominato»;

Attento quod iuxta communem H.S.T. iurisprudentiam, officium paroeciale amittitur ob lapsum praefiniti temporis ab Ordinario intimatum (cf. decretum definitivum diei 1 decembris 2009, prot. n. 40869/08 CA), itaque parochus ad tempus determinatum nominatus elapso tempore statuto modo tantum precario in illo officio permanet, adeo ut sufficiat intimatio ex parte Episcopi ad eius cessationem ab officio efficiendam

Proposta invano la revoca o l'emendazione [del provvedimento], il Rev.do N. ricorse alla Congregazione per il Clero, che rigettò il ricorso gerarchico mediante decreto del 20 maggio 2011.

Contro tale rigetto è stato proposto ricorso contenzioso amministrativo presso Q.S.T. [questo Supremo Tribunale] il 5 luglio 2011.

Tutto ciò premesso,

**IL SUPREMO TRIBUNALE
DELLA SEGNETURA APOSTOLICA**

Esaminata attentamente la questione;

Premesso che il decreto, mediante il quale è stato conferito nella fattispecie l'ufficio parrocchiale rimanda a quanto stabilito dal can. 522 nonché al decreto della Conferenza dei Vescovi di cui allo stesso canone e anche che [tale decreto] esplicitamente stabilì che il parroco fosse nominato per nove anni;

Considerato che l'Ecc.mo Ordinario, nella lettera del settembre 2011 e con esplicita menzione nella stessa delle prescrizioni dei cann. 538, § 1 e 186, ha intimato per scritto al parroco «la cessazione dall'ufficio per decorrenza del tempo per cui eri stato nominato»;

Tenuto in conto che secondo la costante giurisprudenza di Q.S.T. [questo Supremo Tribunale] l'ufficio parrocchiale si perde con l'intimazione dello scadere del tempo prestabilito da parte dell'Ordinario (cf. decreto definitivo del 1° dicembre 2009, prot. n. 40869/08 CA), e che perciò il parroco nominato per un tempo determinato, scaduto il tempo stabilito, rimane nell'ufficio soltanto in modo precario, per cui è sufficiente

(cf. decretum diei 26 maii 2010, prot. n. 43915/10 CA);

Cum, proinde, huiusmodi in casu non exstet lex, quae ius parochi in officio permanendi sancit;

Pro notorio habito quod huius Supremi Tribunalis, praeter iudicium de illegitimitate actus, non sit de merito causae videre (cf. Pontificia Commissio Decretis Concilii Vaticani II interpretandis, Responsum II, 4 diei 11 ianuarii 1971, in AAS 63 [1971] 330);

Audito Rev.mo Promotore Iustitiae,

Vi art. 76, § 1, n. 3 *Legis propriae* qua haec Signatura Apostolica regitur,

decrevit:

Recursum in limine reiciendum esse et facto reici ob manifestum praesuppositi defectum.

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

Adversus hoc decretum datur recursus ad Congressum intra terminum peremptorium decem dierum ab hoc decreto recepto.

Datum Romae, e Sede Supremi Signaturae Apostolicae Tribunalis, die 15 iulii 2011.

✠ Franciscus DANEELS, o. praem.,
Secretarius
Iosephus Ferdinandus MEJÍA YÁÑEZ,
Notarius

un'intimazione da parte del Vescovo per portare a termine la sua cessazione dall'ufficio (cf. decreto 26 maggio 2010, prot. n. 43915/10 CA);

Siccome per un caso di questo genere non esiste, dunque, una legge che riconosca il diritto del parroco a rimanere nell'ufficio;

Ritenuto come notorio che a questo Supremo Tribunale non compete il giudicare circa il merito della causa, al di fuori del sindacato sull'illegittimità dell'atto (cf. Pontificia Commissione per l'Interpretazione dei Decreti del Concilio Vaticano II, Risposta II, 4, dell'11 gennaio 1971, in AAS 63 [1971] 330);

Sentito il Rev.mo Promotore di Giustizia;

In forza dell'art. 76, § 1, n. 3 della *Legge propria* per la quale si regge questa Segnatura Apostolica,

ha decretato:

Che il ricorso deve essere rigettato in limine e di fatto è rigettato per manifesto difetto di presupposto.

Sia notificato agli interessati, ad ogni effetto di diritto.

Contro questo decreto è ammesso il ricorso al Congresso entro il termine perentorio di dieci giorni dalla ricezione dello stesso.

Dato a Roma, dalla sede di questo Supremo Tribunale della Segnatura Apostolica, 15 luglio 2011

✠ Frans DANEELS, o. praem.,
Segretario
José Fernando MEJÍA YÁÑEZ,
Notaio

5. SUPREMO TRIBUNALE DELLA SEGNETURA APOSTOLICA – Decreto del Prefetto (Burke) in Congresso, *Della perdita dell'ufficio di parroco* – (Rev.do N. – Congregazione per il Clero) – Prot. N. 47418/12 CA [contenzioso amministrativo], 27 febbraio 2014.*

Parroco nominato per un tempo determinato – Scadenza del termine stabilito

Collazione dell'ufficio ecclesiastico – Forma scritta della collazione dell'ufficio ecclesiastico – Convenienza (cf. can. 156 CIC)

Collazione dell'ufficio ecclesiastico – Diversità rispetto alla promessa di qualche ufficio (cf. can. 153 § 3 CIC)

Parroco nominato per un tempo determinato – Scadenza del termine stabilito – Diversità rispetto alla rimozione dall'ufficio

LA mancata collazione di un nuovo ufficio fatta per scritto (cf. can. 156), nel caso di un parroco nominato per un tempo determinato prestabilito, a cui è stata intimata per iscritto la cessazione dell'ufficio da parte del Vescovo dopo lo scadere del termine non è ritenuta violazione della legge poiché tale intimazione non rientra nella fattispecie di rimozione del parroco.

DECRETUM

Recursu adversus amissionem officii parochi die 14 februarii 2013 in limine reiecto, Rev.di N. Advocatus-procurator ad H.S.T. Congressum die 7 martii 2013 provocavit.

Memorialibus pro Rev.do Recurrente die 28 iunii 2013, pro Congregatione pro Clericis die 6 septembris 2013 et pro Exc.mo Episcopo X die 23 octobris 2013 praebitis, Rev.mus Promotor Iustitiae Substitutus votum pro rei veritate die 22 ianuarii 2014 prompsit. Commutatis scripturis atque responsis Cl.morum Patronorum receptis,

DECRETO

Dopo essere stato rigettato *in limine* il 14 febbraio 2013 il ricorso contro la perdita dell'ufficio di parroco, l'Avvocato-procuratore del Rev.do N. ricorse al Congresso di Q.S.T. [questo Supremo Tribunale] il 7 marzo 2013.

Consegnati i memoriali per il Rev.do Ricorrente il 28 giugno 2013, per la Congregazione per il Clero il 6 settembre 2013 e per l'Ecc.mo Vescovo X il 23 ottobre 2013, il Rev.mo Promotore di Giustizia Sostituto stese il voto "pro rei veritate" [in difesa della verità] il 22 gennaio 2014. Scambiate le scritture e ricevute le risposte dei Chiar.mi Patroni,

* [Decretum Congressus] Prot. N. 47418/12 CA, *Amissionis officii parochi* (Rev.dus N. – Congregatio pro Clericis).

**SUPREMUM SIGNATURAE
APOSTOLICAE TRIBUNAL**

**IL SUPREMO TRIBUNALE
DELLA SEGNETURA APOSTOLICA**

Praemisso quod obiectum recursus ad H.S.T. Congressum est decretum Exc.mi H.S.T. Secretarii diei 14 februarii 2013;

Premesso che l'oggetto del ricorso al Congresso di Q.S.T. [questo Supremo Tribunale] è il decreto dell'Ecc.mo Segretario di Q.S.T. [questo Supremo Tribunale] del 14 febbraio 2013;

Considerato quod Rev.dus N. in casu nominatus erat ad tempus determinatum;

Considerato che nel caso il Rev.do N. era nominato per un tempo determinato;

Attento quod minime probatur collatio officii, post lapsum praefiniti temporis, oraliter vel tacite facta; cuiuslibet ceterum officii provisio scripto consignetur oportet (cf. can. 156) necnon promissio alicuius officii nullum parit iuridicum effectum (cf. can. 153, § 3);

Tenuto in conto che per niente è provata la collazione dell'ufficio dopo lo scadere del tempo prestabilito, realizzata oralmente o tacitamente; del resto è necessario che la provvista di qualsiasi ufficio sia effettuata per iscritto (cf. can. 156) e che la promessa di qualche ufficio non ha alcun effetto giuridico (cf. can. 153, § 3);

Viso quod Exc.mus Episcopus X, litteris die 15 iunii 2012 datis ac explicita in iisdem mentione facta praescriptorum cann. 184, § 1, 186, 522 et 538, § 1, Rev.do Recurrenti scripto intimavit amissionem officii parochi ob lapsum praefiniti temporis;

Visto che l'Ecc.mo Vescovo X, nella lettera del 15 giugno 2012 ha intimato per iscritto al Rev.do Ricorrente la cessazione dell'ufficio di parroco per lo scadere del tempo prestabilito, con menzione esplicita in essa dei prescritti dei cann. 184, § 1, 186, 522 e 538, § 1;

Pro certo, proinde, habito quod procedura in parochia amovendo, de qua in cann. 1740-1747, in casu non est observanda;

Ritenuto certo, quindi, che nel caso non deve essere osservata la procedura per la rimozione del parroco, della quale trattano i cann. 1740-1747

Perspecto quod impugnatum Exc.mi H.S.T. Secretarii decretum iam satis assertam violationem legis tam in procedendo quam in decernendo refutavit;

Considerato che il decreto impugnato dell'Ecc.mo Segretario di Q.S.T. [questo Supremo Tribunale] già confutò sufficientemente l'asserita violazione della legge tanto nella procedura come nella decisione;

Praetermissis aliis forte ad rem animadvertendis et remissione facta ad argu-

Omesse altre osservazioni che potrebbero forse essere fatte nella questione e fat-

menta in impugnato decreto diei 14 februarii 2013 exposita;

Cum in casu nullum par adducatur argumentum ad rationes motivas in praefato decreto Exc.mi H.S.T. Secretarii diei 14 februarii 2013 prolatas submovendas;

Cumque in casu non exstet lex, quae parochi ad tempus determinatum nominati elapso termino statuto ius in officio permanendi sancit;

Visis artt. 76, § 1, n. 3 et 83, § 1 H.S.T. Legis propriae;

Re sedulo examini subiecta in Congressu, die 27 februarii 2014 coram infrascripto Praefecto habito,

decrevit:

Confirmandum esse et facto confirmari decretum Exc.mi H.S.T. Secretarii, quo die 14 februarii 2013 in limine recursus reiciebatur ob manifestum praesuppositi defectum.

Pro expensis processualibus retinetur cautio iam in arca huius Supremi Tribunalis deposita. Partes suo quaeque Cl.mo Patrono congruum solvant honorarium.

Et notificetur iis quorum interest, ad omnes iuris effectus.

Datum, e sede Supremi Signaturae Apostolicae Tribunalis, die 27 februarii 2014.

Raimundus Leo Card. BURKE, *Praefectus*
✠ Franciscus DANEELS, o. praem.,
Secretarius

to rinvio agli argomenti esposti nell'impugnato decreto del 14 febbraio 2013,

Poiché nel caso non è stato addotto alcun argomento in grado di inficiare le ragioni motivate apportate nel menzionato decreto dell'Ecc.mo Segretario di Q.S.T. [questo Supremo Tribunale] del 14 febbraio 2013;

E siccome nel caso non esiste una legge che riconosca il diritto del parroco nominato per un tempo determinato a rimanere nell'ufficio allo scadere del tempo prestabilito;

Visti gli artt. 76, § 1, n. 3 et 83, § 1 della Legge propria di Q.S.T. [questo Supremo Tribunale];

Esaminata attentamente la questione nel Congresso tenutosi il 27 febbraio 2014, innanzi al sottoscritto Prefetto;

ha decretato:

Deve essere confermato e di fatto si conferma il decreto dell'Ecc.mo Segretario di Q.S.T. [questo Supremo Tribunale] del 14 febbraio 2013, che rigettava in limine il ricorso per manifesto difetto di presupposto.

Quanto alle spese si trattiene la cauzione depositata nella cassa di questo Supremo Tribunale. Ciascuna parte corrisponda un congruo onorario al proprio Ch.mo Patrono.

Sia notificato agli interessati, ad ogni effetto di diritto.

Dato a Roma, dalla sede di questo Supremo Tribunale della Segnatura Apostolica, 27 febbraio 2014.

Raymond Leo Card. BURKE, *Prefetto*
✠ Frans DANEELS, o. praem.,
Segretario

SOMMARIO: 1. Diverse note comuni a tre cause contenziose amministrative. – 2. La certezza del diritto che comporta una giusta previsione. – 3. Alcune esperienze e segnalazioni.

1. DIVERSE NOTE COMUNI A TRE CAUSE CONTENZIOSE AMMINISTRATIVE

NEI tre diversi processi contenziosi amministrativi ai quali si riferiscono i decreti pubblicati in questo fascicolo della rivista, le questioni controverse presentano dei profili simili.¹ In tutti e tre i casi, il reclamo è stato proposto da un sacerdote dopo che aveva cessato di svolgere l'ufficio di parroco in seguito all'intimazione rivoltagli dal proprio vescovo. Fra le altre peculiarità comuni che ricorrono nelle cause in parola si possono elencare: a) il conferimento dell'ufficio di parroco era stato effettuato legittimamente *ad tempus*,² b) tuttavia, siccome allo scadere del termine non vi era stata un'immediata intimazione di cessazione,³ c) i tre sacerdoti avevano continuato a svolgere l'ufficio parrocchiale,⁴ d) senza che sussistesse, almeno a partire da un dato momento, un atto formalizzato per scritto capace di confermare la prosecuzione come titolare dell'ufficio di parroco,⁵ e) e, infatti, dopo il decorso di un periodo di tempo più o meno lungo era sopraggiunta l'intimazione del vescovo per la cessazione dall'ufficio,⁶ f) dopodiché, era

¹ Si tratta delle cause ai prot. nn. 43915/10 CA (Decreti del 26 maggio 2010 e del 27 novembre 2010), 45669/11 CA (Decreti del 15 luglio 2011 e del 20 gennaio 2012) e 47418/12 CA (Decreto del 27 febbraio 2014).

² Vale a dire, secondo un'eccezione prevista nel can. 522 CIC: "È necessario che il parroco goda di stabilità, perciò venga nominato a tempo indeterminato; il Vescovo diocesano può nominarlo a tempo determinato solamente se ciò fu ammesso per decreto dalla Conferenza Episcopale". Cf. A. S. SÁNCHEZ-GIL, *Comentario al can. 522*, in A. MARZOA, J. MIRAS, R. RODRIGUEZ-OCAÑA (a cura di), *Comentario exegético al Código de Derecho Canónico*, Pamplona 2002³, vol II / 2, pp. 1242-1247 e G. P. MONTINI, *Stabilità del parroco e permanenza nell'ufficio parrocchiale (can. 522)*, in *La parrocchia* («Studi giuridici» 43; «Annali di dottrina e giurisprudenza canonica», 22), Città del Vaticano 1997, pp. 125-153.

³ Come si riferisce, ad esempio, in uno dei decreti: "Paroeciali officio decreto die 10 septembris 1988 ab Exc.mo Ordinario lato Rev.do D.no N. ad novem annos collato, praefiniti temporis lapsus mense septembris 2010, litteris Exc.mi Archiepiscopi ad Rev.dum parochum datis, intimatus est" (Decreto del 15 luglio 2011 nella causa di prot. n. 45669/11 CA).

⁴ "Parochus ad tempus determinatum nominatus elapso tempore statuto modo tantum precario in illo officio permanet", *ibid.*

⁵ Ad esempio, "Attento quod minime probatur collatio officii, post lapsum praefiniti temporis, oraliter vel tacite facta; cuiuslibet ceterum officii provisio scripto consignetur oportet (cf. can. 156) necnon promissio alicuius officii nullum parit iuridicum effectum (cf. can. 153, § 3)" (Decreto del 27 febbraio 2014 nella causa di prot. n. 47418/12 CA).

⁶ Ad esempio, "Viso quod Exc.mus Episcopus X, litteris die 15 iunii 2012 datis ac explicita

seguito un reclamo da parte del sacerdote in questione rivolto al dicastero competente, che nei tre casi si trattava della Congregazione per il Clero. Tuttavia, l'intervento della Congregazione non aveva portato l'esito auspicato dal ricorrente,⁷ g) il quale alla fine aveva proposto ricorso alla Segnatura Apostolica, h) sennonché il ricorso era stato rigettato dal Segretario nello stadio preliminare e i) il contenzioso amministrativo si era concluso con un decreto della Segnatura contenente un dispositivo che confermava in modo esplicito il precedente rigetto di natura preliminare deciso dal Segretario del Supremo Tribunale,⁸ ma che allo stesso tempo, corroborava implicitamente (almeno così poteva interpretarsi), il diniego di carattere gerarchico reso dalla Congregazione per il Clero.

È in tale contesto che, in uno dei propri decreti, il Congresso della Segnatura usa, nella parte motiva, l'espressione "certitudo iuris" (certezza del diritto), nel rispondere ad una delle argomentazioni allegate dalla parte ricorrente:

«Praescripta Codicis de momento quo officium cessat (cf., exempli causa, cann. 189, §§ 3-4; 190, § 3; 191, § 1; 193, 4; 196, § 2) primo et principaliter non cavent de celeritate cessationis sed de certitudine iuris ac, si casus ferat, de cura animarum haud intermittenda».⁹

Il Supremo Tribunale della Segnatura Apostolica fa qui riferimento ad un concetto che, sebbene non compaia nel *Codex Iuris Canonici*, appartiene a pieno titolo al patrimonio giuridico della Chiesa. Si tratta di una nozione ben conosciuta dai giuristi,¹⁰ ed ugualmente consueta nell'ambito ecclesiale, come lo dimostra, ad esempio, il significativo accenno alla certezza del diritto che si trova in un passaggio del Direttorio per il ministero pastorale dei vescovi *Apostolorum successores* del 22 febbraio 2004:

in iisdem mentione facta praescriptorum cann. 184, § 1, 186, 522 et 538, § 1, Rev.do Recurrenti scripto intimavit amissionem officii parochi ob lapsum praefiniti temporis", *ibid.* Cf. J. A. ARAÑA, *Intimación*, in *Diccionario General de Derecho Canónico*, in J. OTADUY, A. VIANA, J. SEDANO (a cura di), Cizur Menor 2012, vol. IV, pp. 770-773.

⁷ Così, ad esempio, "Rev.dus D.nus N. ad Congregationem pro Clericis provocavit, quae decreto diei 20 maii 2011 recursum hierarchicum reiecit" (Decreto del 26 maggio 2010 nella causa di prot. n. 43915/10 CA).

⁸ Ad esempio, "Confirmandum esse et facto confirmari decretum Exc.mi H.S.T. Secretarii, quo die 14 februarii 2013 in limine recursus reiciebatur ob manifestum praesuppositi defectum" (Decreto del 27 febbraio 2014 nella causa di prot. n. 47418/12 CA).

⁹ Decreto del 20 gennaio 2012 nella causa di prot. n. 45669/11 CA.

¹⁰ Sulla certezza del diritto come concetto giuridico non esiste un'unica posizione fra gli autori, come si desume, ad esempio, della relazione introduttiva al Convegno annuale dell'associazione italiana dei professori di diritto amministrativo (AIPDA) del 2014, svoltosi nell'Università degli Studi di Napoli Federico II, i giorni 3 - 4 ottobre 2014, sotto il titolo *L'incertezza delle regole*, tenuta da P. GROSSI, *Sulla odierna incertezza del diritto*, in www.diritto-amministrativo.org (ultima consultazione 18 settembre 2015).

«Nei casi delle nomine *ad tempus*, scaduto il termine stabilito, sia per la certezza delle persone che per quella giuridica, il Vescovo deve provvedere con la massima sollecitudine o rinnovando formalmente la nomina del titolare allo stesso ufficio, o prorogandola per un periodo più breve di quello previsto, o comunicando la cessazione dall'ufficio e nominando il titolare ad un nuovo incarico». ¹¹

Non si può non osservare, dunque, che la certezza del diritto, espressione che nell'ambito giuridico può abbracciare diversi significati a seconda dei contesti – alcuni di essi fortemente legati a schemi positivisti -, esprima un valore assai adeguato alla vita della Chiesa. ¹²

2. LA CERTEZZA DEL DIRITTO CHE COMPORTA UNA GIUSTA PREVISIONE

Nel testo del decreto del Congresso della Segnatura del 20 gennaio 2012 sopra accennato vengono citati dei canoni (cann. 189, §§ 3-4; 190, § 3; 191, § 1; 193, 4; 196, § 2 CIC) come esempi di norme canoniche che tutelano la certezza del diritto. Essi trattano dell'efficacia di taluni atti nei quali è implicato il bene pubblico della Chiesa, per cui risulta necessaria un'adeguata comunicazione (talvolta, scritta, in modo da fissarne precisamente il contenuto) che sarà ricevuta dagli interessati, allo scopo di metterli in grado di ottenere concreti effetti del provvedimento che sta per emanarsi o già perfezionato. Infatti, essendo il diritto una dimensione della vita sociale dell'uomo non può meravigliare la sua normale connessione con lo svolgersi delle relazioni tra le persone, nonché l'esigenza di una conoscenza determinata in ogni questione di ordine giuridico e che tale comprensione necessiti di rispecchiare la realtà delle cose.

Volendo richiamarsi ad una cornice più ampia, va considerato che, nella società ecclesiale, il bene per eccellenza è la comunione con Dio attraverso l'incorporazione a Cristo, che comporta la salvezza delle anime, ed è anche assodato che occorrono altre esigenze strettamente collegate con tale legge suprema ma distinte da essa, come, ad esempio, il mandato rivolto alla gerarchia di provvedere alla cura delle anime mediante la funzione dei pastori, di modo che ogni membro della Chiesa possa contare (almeno) su un pa-

¹¹ Si veda CONGREGAZIONE PER I VESCOVI, *Direttorio Apostolorum successores* per il ministero pastorale dei vescovi (22 febbraio 2004), n. 69 (*Criteri di esercizio della funzione esecutiva*), lettera h.

¹² Per ulteriori approfondimenti, si veda F. PÉREZ MADRID, *El acto administrativo canónico. Los principios de certeza y de defensa de los administrados*, «Il Diritto ecclesiastico» 121 (2011), pp. 529-550; P. VALDRINI, *La certezza giuridica nel diritto canonico*, «Monitor Ecclesiasticus» 129 (2014), pp. 155-175 nonché C. FANTAPPIÈ, *Sistemi giuridici e certezza del diritto. Tre modelli per il diritto canonico*, «Monitor Ecclesiasticus», 129 (2014), pp. 177-196.

store proprio dal quale riceverà i mezzi necessari per la santificazione; e ciò costituisce un grande bene.¹³

Osservando di nuovo il menzionato decreto della Segnatura ci si accerta che esso implicitamente rafforza il principio secondo cui è giusto che si abbia certezza circa quali siano i pastori e quale sia il pastore proprio in ogni caso e situazione.¹⁴ Tale tipo di certezza è un bene collegato con la salvezza delle anime, meritevole quindi di essere garantito con dispositivi giuridici efficaci. In diversi canoni del Codice emerge come siffatta tutela avverrà talvolta mediante la predeterminazione esatta del periodo durante il quale è da svolgere l'ufficio pastorale (cf. ad esempio can. 184 § 1 CIC), oppure, tramite la celere e tempestiva comunicazione delle vicende che riguardano tale incarico (cf. ad esempio can. 184 § 3 CIC). Per di più, strumenti formali, come l'esigenza della forma scritta (cf. ad esempio can. 156 CIC), la pratica delle notificazioni o intimazioni (cf. ad esempio can. 522 CIC), l'adeguarsi alla tipologia degli atti amministrativi prevista nella legislazione della Chiesa (la formalità del decreto, ex can. 48 CIC), contribuiscono ugualmente a favorire tale buona certezza. Tuttavia, assieme all'aspetto oggettivo di questa certezza, non sono da escludere degli aspetti soggettivi, dal momento che essi si configurano quali proiezioni della certezza del diritto nelle condizioni delle persone.¹⁵

Emergono, quindi, dimensioni della certezza giuridica fra di esse strettamente collegate, in quanto dalla certezza del diritto comune a tutti può scaturire una capacità di maggiore adesione ed impegno nei singoli membri, assai positiva, mentre, invece, l'incertezza come tale, considerata a livello generale, dà origine a delle indecisioni, esitazioni ed omissioni nelle persone, provocate dalla provvisorietà, per niente benefiche nella vita del Popolo di Dio. Lo stesso parroco, in quanto anch'egli membro della Chiesa, ha diritto a questa "buona" certezza del diritto, improntata ad un miglior servizio ai fedeli.¹⁶

La "giusta previsione", determinata dalla necessaria anticipazione di chi governa, tale cioè da consentire la "giusta previsione" in quanto certezza soggettiva del diritto, senza avere la pretesa di erigersi quale valore disgiunto

¹³ Cf., circa la portata del pastore proprio nella Chiesa, G. P. MONTINI, *Pastor proprio*, in *Diccionario General de Derecho Canónico*, cit., vol. v, pp. 942-945.

¹⁴ Risulta assai significativo al riguardo il testo del primo paragrafo del can. 191, citato come esempio dall'accennato decreto della Segnatura: "Nel trasferimento, il primo ufficio è vacante con il possesso del secondo ufficio canonicamente ottenuto, a meno che non si disponga altrimenti dal diritto o non sia stato imposto altro da parte dell'autorità competente" (can. 191, § 1).

¹⁵ A. M. LÓPEZ MEDINA, *Certeza del derecho*, in *Diccionario General de Derecho Canónico*, cit., vol. II, pp. 54-57.

¹⁶ Cf. G. P. MONTINI, *Commento a un canone. Il momento della vacanza di un ufficio conferito per un tempo determinato o fino a una determinata età (can. 186)*, in «Quaderni di diritto ecclesiale» 9 (1996) 195-208, p. 205.

dai beni essenziali com'è quello della cura pastorale delle persone,¹⁷ richiede – per essere operativa – l'attivazione di alcuni doveri da parte di altri soggetti ecclesiali.¹⁸ Affinché il parroco, allo scadere del termine per il quale aveva ricevuto la nomina a quell'ufficio, possa avere la giusta previsione circa il suo incarico pastorale futuro – il che in genere è un bene non soltanto per lui, ma anche per l'intera comunità di fedeli –, si richiede alla competente autorità la previsione di averne studiato la situazione in anticipo, vagliandone le diverse possibilità, consultando i diversi soggetti interessati, ponderando e deliberando riguardo possibili esiti, predisponendo le comunicazioni del caso e compiendo tutte le altre formalità necessarie.

Il fatto che tale prassi non sia richiesta *ex lege* dal can. 522 CIC, norma codiciale di riferimento, non significa che l'ufficio di parroco *ad tempus*, scaduto il termine, diventi un incarico *ad nutum episcopi*.¹⁹ Il criterio espresso nel Direttorio *Apostolorum successores* (n. 69 lettera h) orienta con chiarezza l'autorità esecutiva competente verso una soluzione (fra le tre possibili indicate nel testo del Direttorio) deliberata “con la massima sollecitudine”, il che non lascia spazio all'incertezza. Ed è logico che così sia, perché la certezza è un bene, e perciò occorre salvaguardarlo con i mezzi disponibili, ad esempio, con la trasparenza e con le formalità adeguate.²⁰ Se in un caso eccezionale, per un'eventuale incompatibilità, qualche margine di certezza dovesse cedere innanzi a beni ancora più essenziali, ciò non potrebbe accadere se non in presenza di un motivo ragionevole, proporzionato ed oggettivabile, e soltanto nella misura in cui ciò fosse necessario per il bene delle anime.²¹

¹⁷ J. A. MARQUES, *Cura de almas*, in *Diccionario General de Derecho Canónico*, cit., vol. II, pp. 846-848.

¹⁸ Tali doveri deontologici fanno parte delle situazioni giuridiche pubbliche che si danno nella Chiesa, caratterizzate dalla sua natura di diritti-doveri, cf. E. LABANDEIRA, *Trattato di Diritto amministrativo canonico*, Milano 1994, p. 137.

¹⁹ J. LANDETE CASAS, *Ad nutum*, in *Diccionario General de Derecho Canónico*, cit., vol. I, pp. 197-198.

²⁰ Ho trattato della necessità delle formalità per il bene ecclesiale in *Il principio di formalità adeguata nel procedimento di formazione degli atti amministrativi nel Diritto canonico*, in J. KOWAL, J. LLOBELL (a cura di), «*Iustitia et Iudicium*». *Studi di Diritto matrimoniale e Processuale canonico in onore di Antoni Stankiewicz*, vol. IV, «Studi Giuridici», XC, Città del Vaticano 2010, pp. 2259-2277.

²¹ Si tratterebbe allora dell'applicazione dell'equità canonica attraverso la regola del “*minimo mezzo*”: “nel diritto della Chiesa il criterio per il quale le esigenze generali devono essere soddisfatte con il minor pregiudizio per il singolo si evidenzia come un obbligo di comportamento specificamente imposto da una norma giuridica di rango costituzionale, il cui adempimento da parte dell'Amministrazione è verificabile dal giudice di legittimità” (B. SERRA, *L'equità quale criterio funzionale alla prudentia iuris nella formazione dell'atto amministrativo discrezionale*, in J. I. ARRIETA [a cura di], *Discrezionalità e discernimento nel governo della Chiesa*, Venezia 2008 [Istituto di Diritto Canonico San Pio X. Studi, 8], pp. 45-78, p. 60).

3. ALCUNE ESPERIENZE E SEGNALAZIONI

I cinque decreti riportati corrispondenti a tre cause, provenienti – a quanto pare – da regioni geografiche diverse, permettono di capire come una simile problematica non sia limitata a casi isolati, e pertanto si potrebbe propiziare, a tale riguardo, un progresso nelle prassi delle curie diocesane e della Curia romana e, conseguentemente, nella giurisprudenza della Segnatura Apostolica, in modo da considerare la tutela del bene ecclesiale della certezza del diritto più conformemente a come è stato indicato dal Direttorio *Apostolorum successores*.

Il Tribunale della Segnatura Apostolica offre diversi spunti per procedere in tale evoluzione. Da una parte, presenta come una opzione legittima quella di chiedere al Vescovo – da parte del sacerdote per il quale è scaduto il termine temporale stabilito circa la sua permanenza nell'ufficio di parroco di una determinata parrocchia – un decreto contenente o il rinnovo formale²² o una proroga (altrettanto formale, se la certezza giuridica è considerata un bene veramente ecclesiale), oppure una nomina ad un altro ufficio. Inoltre, la Segnatura implicitamente riconosce anche che, in presenza di un rinnovo, di una proroga, o di un conferimento di ufficio manifestati soltanto oralmente o unicamente mediante delle promesse, il sacerdote potrebbe chiedere il decreto formale (di rinnovo, di proroga, di conferimento di ufficio). Trascorso il termine di tre mesi da quando fu richiesto tale decreto, se non ci fosse stata risposta da parte dell'autorità competente (can. 57 CIC), ci sarebbe la possibilità di ricorrere alla competente Congregazione della Curia romana.

In sede di ricorso, la Congregazione dovrebbe vagliare in quale modo si sia seguito il criterio contenuto nel Direttorio *Apostolorum successores* (n. 69 lettera h), oppure, nell'eventualità dell'omissione del decreto, se siffatto silenzio sia stato reso necessario per motivi proporzionati, se si fosse trattato della scelta opportuna e se siano stati salvaguardati convenientemente i beni ecclesiali in gioco, incluso quello della certezza del diritto.²³

²² Si veda, ad esempio, il formulario “Renovación del nombramiento de párrocos por tiempo determinado” in C. HEREDIA, *Modelos de formularios*, in L. ALESSIO, J. BONET AL-CÓN, A. BUNGE, A. D. BUSO, N. DELLAFERRERA, C. HEREDIA, V. PINTO (a cura di), *La Curia diocesana. Organización, diversos oficios, modelos de formularios*, Curso organizado por la Facultad de Derecho Canónico y auspiciado por la Sociedad Argentina de Derecho Canónico, Buenos Aires, 27-29 de mayo 1996, Buenos Aires 1998² (Colección Facultad de Derecho Canónico, 6), pp. 231-347, p. 250.

²³ Ad esempio, si veda l'intervento della Congregazione in quanto superiore gerarchico in una questione della quale si fa menzione in SUPREMO TRIBUNALE DELLA SEGNATURA APOSTOLICA, Decreto del Prefetto (Burke) in Congresso, Prot. N. 44958/11 CA, 23 settembre 2011, *Soppressione di parrocchia*, «Ius Ecclesiae», 26 (2014), p. 94. Sulla capacità della quale gode l'au-

Sarebbe anche da ritenere fattibile, ad esempio, che la Congregazione per il Clero, a partire da cause di questo tipo, esaminasse anche la possibilità di incoraggiare l'avvio di una nuova prassi in quelle circoscrizioni inclini a inerzie poco adeguate alla certezza giuridica. Se tale prassi di buona amministrazione venisse in qualche modo resa pubblica, non soltanto fornirebbe un ulteriore strumento alle curie, ma offrirebbe anche, insieme al Direttorio per il ministero pastorale dei vescovi, una base autorevole per suffragare ulteriori interventi correttivi della stessa Congregazione e, inoltre, anche per sostenere richieste legittime formulate dai sacerdoti allo scadere del termine dell'ufficio parrocchiale per il quale furono nominati, in modo che la richiesta non possa venire interpretata come manifestazione di mancanza di fiducia nel proprio pastore, quanto piuttosto come un contributo alla buona amministrazione.

Un modo possibile di agire in questa direzione potrebbe realizzarsi attraverso la predisposizione di formulari, che hanno il vantaggio di fungere da specimen.²⁴ La stessa Congregazione potrebbe considerare la possibilità di offrire modelli di questo tipo, ad esempio attraverso la pagina web del dicastero.²⁵ Si otterrebbe così una simbiosi fra giurisprudenza e prassi improntata anche a favorire la sana certezza del diritto.

JAVIER CANOSA

torità amministrativa che deve decidere il ricorso gerarchico, che non si riduce unicamente a confermare o rigettare, cf. J. FÜRNRANZ, *Effizienz der Verwaltung und Rechtsschutz im Verfahren: can. 1739 in der Dynamik der hierarchischen Beschwerde*, Paderborn 2014, pp. 265-274.

²⁴ A questo proposito, rivestono interesse le raccolte di formulari di vario tipo come quelle di www.quadernididirittoecclesiale.org (ultima consultazione 18 settembre 2015); nonché altri in formato cartaceo, contenuto ad esempio in R. R. CALVO, N. J. KLINGER, *Clergy procedural handbook*, Washington DC, 1992; C. HEREDIA, *Modelos de formularios*, in L. ALESSIO, J. BONET ALCÓN, A. BUNGE, A. D. BUSO, N. DELLAFERRERA, C. HEREDIA, V. PINTO (a cura di), *La Curia diocesana. Organización, diversos oficios, modelos de formularios*, cit.; THE EPISCOPAL COMMISSION ON CANON LAW CATHOLIC BISHOP'S CONFERENCE OF NIGERIA, *The catholic formulary in accordance with the revised Code of Canon Law*, Lagos 1997, pp. 226-228; A. INTERGUGLIELMI, *I decreti singolari nell'esercizio della potestà amministrativa della Chiesa particolare. Studio giuridico-pratico sulla potestà amministrativa del Vescovo diocesano con schemi di decreto*, Città del Vaticano 2012 (Studi Giuridici, 95).

²⁵ www.clerus.va/content/clerus/it/biblioteca.html (ultima consultazione 18 settembre 2015); cf. M. MOSCONI, *Il sito Internet della Santa Sede*, «Quaderni di Diritto Ecclesiale», 16 (2003), pp. 102-111, dove l'autore osserva giustamente che "il sito Internet della Santa Sede costituisce anche uno strumento al servizio della buona amministrazione e del governo della Chiesa" (p. 110).

STABILITÀ E CONTINUITÀ
DEL TITOLARE DELL'UFFICIO PARROCCHIALE

SOMMARIO: 1. Tre cause e un indirizzo comune del Tribunale della Segnatura Apostolica. – 2. Sul contesto dell'assetto normativo dell'ufficio di parroco. – 3. Il sistema giuridico relativo alla stabilità nell'ufficio di parroco. – 4. La fattispecie in oggetto: la nomina a parroco diventata "precaria".

TRE CAUSE E UN INDIRIZZO COMUNE
DEL TRIBUNALE DELLA SEGNATURA APOSTOLICA

ALLA base dei decreti della Segnatura Apostolica che sono oggetto di commento in queste righe si riscontrano fatti simili e un indirizzo comune da parte del tribunale.

I fatti alla base delle cause sono brevemente esplicitati in due di loro,¹ e restano impliciti nel terzo:² un sacerdote riceve la nomina a parroco per un tempo determinato, secondo il diritto universale e il diritto particolare; dopo il compimento del termine predisposto, il parroco continua ad esercitare l'incarico per diversi anni. Ad un certo momento il vescovo dichiara la cessazione della titolarità sulla base dell'avvenuto compimento del termine, mediante una semplice intimazione al parroco.

Alla fattispecie sono applicabili come norme di diritto universale principalmente quelle contenute nei canoni 186 e 522 CIC. Il diritto particolare è rilevante in ciò che attiene alla durata del periodo per il quale si protrae la nomina a parroco, prendendo spunto dal disposto del c. 522 CIC: «il Vescovo diocesano può nominarlo a tempo determinato solamente se ciò fu ammesso per decreto dalla conferenza dei Vescovi». Proprio secondo gli sviluppi normativi promulgati dalle conferenze episcopali, di conseguenza, i vescovi possono nominare parroci per un termine determinato. Nei due decreti in cui è presente un riferimento a questo particolare, si spiega che il parroco fu nominato rispettivamente per un periodo di 6 e di 9 anni; il terzo decreto accenna solo ad una nomina a parroco a tempo determinato, per cui è presupposta qualche determinazione normativa da parte della rispettiva conferenza episcopale. Legittimamente effettuate le nomine, trascorre il tempo (più di 20 anni, nei decreti di cui si entra nei particolari) e giunge il momento in cui il vescovo desidera concludere la titolarità dell'ufficio; questa decisione viene operata sulla base del compimento del termine di nomina, verificatosi

¹ Cause di prot. nn. 43915/10 CA (Decreti del 26 maggio 2010 e del 27 novembre 2010) e nn. 45669/11 CA (Decreti del 15 luglio 2011 e del 20 gennaio 2012).

² Causa di prot. nn. 47418/12 CA (Decreto del 27 febbraio 2014).

anni prima. La questione da valutare è il fatto che sia trascorso un periodo assai lungo (14 anni e 11 anni nei decreti in cui si rende esplicito) da quando era terminato il periodo per il quale erano stati nominati, restando per questo tempo il rapporto di ufficio configurato come una prolungazione indefinita, che si conclude in virtù della sola volontà del vescovo. Sono ricorrenti nelle cause in oggetto i parroci che, attraverso questa modalità di cessazione della titolarità dell'ufficio, ritengono lesi i propri diritti.

L'indirizzo comune applicato dal Tribunale della Segnatura Apostolica a questi casi ritiene che, in ottemperanza alle leggi vigenti, la decisione dei rispettivi vescovi è legittima, non spettando ai ricorrenti il diritto a restare come titolari degli uffici. Come dice lo stesso Tribunale «secondo la costante giurisprudenza di Q.S.T. [questo Supremo Tribunale] l'ufficio parrocchiale si perde con l'intimazione dello scadere del tempo prestabilito da parte dell'Ordinario (cf. decreto definitivo del 1° dicembre 2009, prot. n. 40869/08 CA), e che perciò il parroco nominato per un tempo determinato, scaduto il tempo stabilito, rimane nell'ufficio soltanto in modo precario, per cui è sufficiente un'intimazione da parte del Vescovo per portare a termine la sua cessazione dall'ufficio (cf. decreto 26 maggio 2010, prot. n. 43915/10 CA)».³

Prendendo spunto dalle norme sia di diritto universale che di diritto particolare applicabili alle fattispecie, le decisioni del Tribunale sono chiare, per cui il rigetto dei ricorsi non ammette discussioni. Ciononostante è interessante riflettere su qualche limite dell'argomentazione del Tribunale, dalla prospettiva del vigente assetto di diritti, funzioni e garanzie che costituiscono le basi giuridiche degli uffici ecclesiastici, in particolare dell'ufficio di parroco.

2. SUL CONTESTO DELL'ASSETTO NORMATIVO DELL'UFFICIO DI PARROCO

Il fatto che l'assetto normativo dell'ufficio di parroco è determinato in modo decisivo dalle circostanze locali, che spesso offrono delle specificità, non impedisce che sia interessante dare uno sguardo a taluni elementi comuni e generali dello stesso, che proteggono i profili di giustizia dei rapporti personali di cui è intriso il rapporto di ufficio. In fin dei conti la presenza del diritto e concretamente l'intervento della giurisdizione ecclesiastica amministrativa è fondato sui rapporti di giustizia sottostanti.

Nelle sue linee più generali, il sistema di nomina dei parroci è segnato dall'indirizzo del Concilio Vaticano II contenuto nel Decreto sui vescovi: «I parroci nella loro parrocchia devono poter godere di quella stabilità di ufficio che il bene delle anime esige. Perciò, abrogata ogni distinzione tra i parroci amovibili e inamovibili, nel trasferire e nel rimuovere i parroci si

³ Decreto del 15 luglio 2011 nella causa di prot. n. 45669/11 CA.

adotti e si renda sempre più semplice il sistema secondo il quale il vescovo, nel rispetto dell'equità, nel senso naturale e in quello canonico del termine, possa più convenientemente provvedere al bene delle anime». ⁴ Il contenuto di questa affermazione del magistero conciliare mette in rilievo la centralità del criterio della stabilità del parroco, intesa però in un modo più flessibile a come veniva intesa in periodi precedenti; sul piano del diritto positivo, questa stabilità in linea di massima è formalizzata nella nomina a tempo indeterminato, come stabilisce il canone 522. ⁵

Lo stesso canone 522 attribuisce alle conferenze episcopali la competenza per stabilire legalmente la possibilità che i singoli vescovi nominino parroci per un tempo determinato. In assenza di una esplicita facoltà in tale senso, i vescovi sarebbero infatti costretti alla nomina dei parroci a tempo indeterminato. Non sono però obbligati a nominare a tempo determinato: le norme delle conferenze semplicemente aprono una possibilità che sta ai singoli vescovi usare o meno. Con leggere variazioni a seconda delle conferenze, i decreti promulgati al riguardo hanno dei profili abbastanza simili. La norma più frequente contenuta nei singoli decreti stabilisce che, tenendo conto delle necessità locali, il vescovo possa nominare parroci per un tempo determinato, non minore di sei anni; la nomina è rinnovabile. ⁶

Ai fini del nostro commento giova sottolineare che non ci sono disposizioni delle conferenze episcopali tese a determinare quale debba essere l'atteggiamento del vescovo una volta compiuto il termine temporale. Nella stragrande maggioranza dei decreti delle conferenze si fa cenno, in modo esclusivo al carattere "rinnovabile" della nomina, senza ulteriori spiegazioni. Solo in pochi casi concreti si offre qualche indirizzo, che resta però alla decisione del vescovo, senza costringerlo in un senso determinato. ⁷

⁴ Concilio Vaticano II, Decr. *Christus dominus, de pastoralis episcoporum munere in Ecclesia* (28-x-1965), n. 31. Per uno studio di questi indirizzi del Concilio, cfr. L. DAL LAGO, *L'inamovibilità dei parroci. Dal Concilio Vaticano I al Codice di diritto canonico del 1983*, EMP-Edizioni Messaggero, Padova 1991, sp. pp. 71-103.

⁵ Una sintesi dell'evoluzione del tema è interessante: «En este punto ha de recordarse que el CIC 17 es innovador, frente a la inamovilidad primitiva (la "perpetuidad"), punto final del proceso evolutivo que representó el siglo XIX. La amovilidad parroquial se impondrá definitivamente a partir de *Christus Dominus*, 31. Pero es conveniente resaltar ya desde ahora que la "amovilidad" nace dentro, y no como opuesta, del concepto de estabilidad, que el propio decreto conciliar seguirá, a su vez, subrayando como nota característica. El CIC 17 sustituye definitivamente el concepto de "perpetuidad" por el de "estabilidad", no por el de provisionalidad o temporalidad»; A. Marzoa, *El concepto de parroquia y el nombramiento de párroco (cuestiones en torno a los cc. 515 y 522)*, «Ius Canonicum» 29 (1989), p. 453.

⁶ Per una accurata analisi di queste modalità contenute nei decreti delle conferenze episcopali, cfr. G. Montini, *Stabilità del parroco e permanenza nell'ufficio parrocchiale (can. 522)*, in *La parrocchia* [«Studi giuridici», 43; «Annali di dottrina e giurisprudenza canonica», 22], Città del Vaticano 1997, pp. 136-144. Per l'Italia il periodo di riferimento è di nove anni.

⁷ Infatti, la conferenza dell'Africa settentrionale indica che i vescovi possono fare nomine

Le summenzionate disposizioni, e la loro messa in pratica attraverso le singole nomine rispondono (debbono rispondere) al bene delle anime.⁸ Così si esprimono sia il testo del Concilio che il Codice, potendosi affermare che proprio su questa base si fonda il principio della stabilità del parroco nella parrocchia. Lasciando da parte interpretazioni astratte o nebulose su che cosa sia il bene delle anime, il bene delle persone che configurano il *coetus* costitutivo della parrocchia (c. 515 CIC: «la parrocchia è una determinata comunità di fedeli») è criterio determinante, in modo tale che si può affermare che la norma legale esprime un dato della realtà: in condizioni normali, il bene delle anime della parrocchia si raggiunge meglio qualora il parroco possa svolgere il proprio ministero per un periodo protratto nel tempo e quindi “lungo”.

Non spetta a questo commento rendere espliciti i vantaggi derivati, in condizioni normali, da una lunga permanenza del pastore in una parrocchia. Senz'altro potrebbero essere sottolineati quelli derivati dalla conoscenza da vicino dei fedeli, la reciproca frequentazione che fa emergere la fiducia come atmosfera nella quale farsi guidare e accompagnare nelle iniziative pastorali, nonché la stessa possibilità di intraprendere una riuscita programmazione delle attività pastorali. Insieme a diversi altri elementi, la prospettiva di una permanenza dell'ufficio offre una base certa sia per riunire gli sforzi di molti, che per poter seguire i cambiamenti, alle volte molto piccoli all'apparenza, che con l'azione della grazia portano a compimento la trasformazione del tessuto ecclesiale e sociale. Da questo punto di vista è ovvio che tra i soggetti implicati nella provvista degli uffici parrocchiali, la comunità e i singoli fedeli siano al centro: gli eventuali legittimi interessi del parroco e gli indirizzi di governo del vescovo debbono inserirsi nel costitutivo bene delle anime. Di

per periodi (al plurale) di sei anni (Cfr., J. T. Martín de Agar - L. Navarro (a cura di), *Legislazione delle conferenze episcopali complementare al C.I.C.*, Coletti a San Pietro, Roma 2009, 2. ed., p. 34); quella dell'Argentina stabilisce un periodo di sei anni, rinnovabili per periodi uguali (*Ibidem*, p. 67); la conferenza episcopale dell'Australia stabilisce che le nomine possano essere protratte per altri periodi di sei anni (*Ibidem*, p. 94); in Cile il rispettivo decreto prevede sei anni di durata per la nomina, rinnovabile per periodi equivalenti (*Ibidem*, p. 233); la conferenza del Portogallo stabilisce che dopo i sei anni, la provvista possa essere rinnovata automaticamente per un altro sessennio e per successivi periodi di questa durata (*Ibidem*, p. 1016).

⁸ La questione di fondo è stata indicata apertamente da Coccopalmerio: «quarere statim possumus: quale est motivum necessariatatis ut parochus sit stabilis in suo officio? Hoc sensu: estne tuitio personae parochi, an potius bonum animarum?»; lo stesso autore offre una risposta che gravita nella missione di servizio che il Concilio Vaticano II (in particolare sulla base di *Presbyterorum ordinis*, n. 20) assegna alla figura dell'ufficio ecclesiastico in generale e in particolare all'ufficio parrocchiale: «parochus enim debet cognoscere condicionem parociae, programma pastorale conficere, illud in praxim deducere. Et hoc, evidenter, tempus requirit»; F. COCCOPALMERIO, *De paroecia*, Pontificia università Gregoriana, Roma 1991, pp. 126-127.

conseguenza, la stabilità dei parroci è legata alla vitalità della comunità parrocchiale – e di tutti coloro che ricevono l’influsso della dinamica apostolica e di carità, credenti o non credenti –, i cui bisogni prendono il sopravvento sugli interessi e le priorità di altri soggetti.

È evidente che anche in questo ambito vengono alla ribalta le necessità e anche le preferenze del parroco, così come le responsabilità del vescovo verso il bene comune dell’insieme della diocesi, che in una parte non indifferente dipende precisamente dal supporto ed specificamente dalla dotazione di personale per le singole parrocchie. L’impegno di governo della diocesi è decisamente segnato da queste preferenze, necessità e responsabilità, per cui non di rado la sua messa in pratica entrerà in conflitto con la auspicabile continuità dei titolari degli uffici parrocchiali, che sottostà al sistema giuridico attorno alla stabilità degli stessi.

3. IL SISTEMA GIURIDICO RELATIVO ALLA STABILITÀ NELL’UFFICIO DI PARROCO

Ci sembra infatti che quello a cui abbiamo brevemente accennato è il contesto giusto per interpretare le norme che stabiliscono l’assetto relativo alla stabilità dei parroci, anche nei confronti dell’azione di governo dell’ufficio capitale. Infatti, dall’analisi delle norme relative agli uffici di livello diocesano, spicca con chiarezza la più intensa tutela della posizione giuridica del parroco (cfr. cc. 519-524, 538, 545, 1740-1752 CIC). In sé stessa questa specifica tutela non risponde ad una potenziale tensione tra gli interessi dei parroci e le direttive dei vescovi, bensì a una protezione dei fedeli che sono stati affidati al parroco, precisamente nella logica di offrire nella misura del possibile una ragionevole continuità. È chiaro anche che questo assetto normativo delinea uno spazio di autonomia attorno alla figura del parroco e della parrocchia, che evidentemente non la sottrae all’autorità del vescovo ma che è tesa a incentivare l’iniziativa e la responsabilità del parroco, il che in fin dei conti si trova in linea con l’indirizzo che segna il criterio della stabilità.

Non spetta a questo commento sviluppare una analisi dei singoli elementi dell’assetto giuridico. Quelli più salienti si concretizzano nella previsione della rinuncia giunta l’età di 75 anni, con la relativa presentazione della stessa e l’accettazione da parte del vescovo, e nelle cause che debbono concorrere per la rimozione o il trasferimento del parroco, qualora queste misure di governo si prendessero contro la volontà del parroco.⁹

⁹ Con riferimento anche alla giurisprudenza della Segnatura Apostolica, cfr. M. LANDAU, *Amtsenthebung und Versetzung von Pfarrern: eine Untersuchung des geltenden Rechts unter besonderer Berücksichtigung der Rechtsprechung der Zweiten Sektion des Höchsten Gerichts der Apostolischen Signatur*, P. Lang, Frankfurt am Main, 1999, *passim*. È anche utile la visione di insieme di L. HERNÁNDEZ MERCADO, *La remoción y el traslado de los párrocos y sus implicaciones canóni-*

Riguarda più da vicino l'oggetto del presente commento invece il fatto che in modo generale per ogni tipo di ufficio sia legalmente previsto che l'autorità debba addurre una *causa grave* (ed è inoltre reso esplicito, «osservato il modo di procedere definito dal diritto», c. 193.2 CIC) qualora voglia rimuovere il titolare di un ufficio che fu conferito *per un tempo indeterminato* o, qualora essendo stato conferito per un tempo determinato, volesse rimuoverlo *prima del compimento* del termine. Invece, nelle ipotesi di altri tipi di nomine a titolarità di un ufficio, tipicamente quelle in cui «secondo le disposizioni del diritto, viene conferito a qualcuno *a prudente discrezione* dell'autorità competente», per la rimozione basta una *giusta causa*, «a giudizio della medesima autorità» (c. 193.3 CIC).

Queste norme hanno come scopo la predisposizione di criteri giuridici per il governo della titolarità degli uffici, in modo tale che tutti gli interessati (il che trattandosi di parrocchie coinvolge certamente la comunità) possano giovare di un certo grado di prevedibilità in ciò che riguarda il pastore. Questi criteri giuridici implicano che, laddove il vescovo abbia margini per stabilire il termine di durata del mandato del parroco, allo stesso tempo vengono predisposte le basi per un futuro cambiamento di titolare. Infatti, qualora la nomina sia per tempo indeterminato o per un termine certo, in proporzione viene limitata la discrezionalità del vescovo per il cambio di titolare. Il rapporto stabilito fra durata dell'incarico e gravità proporzionale della causa necessaria per procedere alla rimozione o al trasferimento, indicano un incentivo a fare in modo che, laddove sia opportuno o persino obbligatorio stabilire un termine di durata, l'autorità resti legata a quella determinazione, astenendosi dal fare cambiamenti di titolare oppure farli solo sulla base di motivi proporzionalmente gravi. Questi motivi non sono altro che le *cause*, che dovrà addurre nella procedura che sia del caso.

Non sfugge a nessuno che molto spesso queste cause riguardano il bene dei fedeli; sia il bene dei fedeli affidati al parroco, sia di altri fedeli della diocesi in favore dei quali si pretende il cambiamento di titolare. Ciò che l'assetto giuridico prevede è precisamente che per piegare i motivi che abbiano condotto alla scelta per un determinato tipo di nomina (il che implica un grado o un altro di stabilità), l'azione di governo sia fondata in motivo di uguale o simile valore (o nel caso di un termine limitato, aspettare la sua conclusione). La possibilità reale di impugnare la legittimità di tali motivi è tesa a confermare che si pretendano misure di governo fondate giuridicamente.

Nel caso della nomina di parroci, non sono solo le scelte di governo del vescovo, ma proprio il diritto universale e il diritto particolare che pretendono

con mezzi concreti (l'assetto normativo che abbiamo passato in rassegna) in favore della stabilità dei titolari nei loro uffici. Un tale orientamento si spiega per motivi sostanziali (non solo per "limitare il potere" dell'autorità): la natura della carica, la missione affidata ai parroci, il bene della comunità parrocchiale.

4. LA FATTISPECIE IN OGGETTO: LA NOMINA A PARROCO DIVENTATA "PRECARIA"

La domanda che si pone nel caso che stiamo prendendo in considerazione riguarda non tanto l'opportunità, ma proprio la legittimità della situazione che si crea in casi come quelli che sono stati oggetto di ricorso dinanzi al Tribunale della Segnatura Apostolica.

Come abbiamo visto, è lo stesso Tribunale che qualifica da "precaria" la situazione in cui versa un parroco legittimamente nominato qualora, compiuto il termine per cui gli era stato assegnato l'ufficio, non si riscontrasse una nomina ulteriore né alcun provvedimento dell'autorità nei suoi confronti. Conviene qualificare questa precarietà come *prettamente giuridica*. Vale a dire, la situazione può spesso non essere di fatto mutata, nel senso che il parroco possa continuare a godere della fiducia sia della comunità parrocchiale (che spesso non è a conoscenza della situazione giuridica) che dell'autorità ecclesiastica. Ciò che è veramente mutato è la base giuridica della stabilità del parroco, per il fatto che la cessazione del rapporto di ufficio resta alla semplice decisione del vescovo.¹⁰

¹⁰ Come scrive Sánchez-Gil, suggerendo una soluzione alla questione: «parece también conveniente que, en el acto del nombramiento por tiempo determinado, el Obispo diocesano haga referencia al plazo en que deberá realizar la notificación que, a tenor del c. 186, hace efectiva la cesación; y señale, además, la modalidad que se seguirá para la eventual renovación. Así se puede evitar que, con el cumplimiento del término prefijado para la cesación y a la espera de que se produzca la cesación efectiva o la eventual renovación, el párroco permanezca por tiempo indeterminado en una situación de prórroga tácita *ad nutum Episcopi*, y, en definitiva, en una situación de precaria estabilidad, contraria a la tradicional disciplina eclesíastica y a la normativa vigente, que podría redundar en perjuicio de la atención pastoral»; A. S. SÁNCHEZ-GIL, *sub* 522, en A. MARZOA RODRÍGUEZ, J. MIRAS POUZO, R. RODRÍGUEZ-OCAÑA (a cura di), *Comentario exegético al Código de derecho canónico*, Pamplona, EUNSA, 1996. A proposito del c. 186 nei casi di nomina a tempo determinato, Pavanello scrive: «mancando l'intimazione il parroco conserva l'ufficio e non c'è vacanza. La norma è finalizzata a evitare situazioni di incertezza e a garantire la continuità (nel caso del parroco la continuità nella cura pastorale). Va osservato però, che una volta scaduto il termine, la situazione giuridica in cui il parroco viene a trovarsi è modificata: egli infatti non gode di più della stabilità tipica del suo ufficio (cfr. can 522), in quanto il vescovo potrà anche dopo mesi o anni dalla scadenza del termine con piena discrezionalità intimare la perdita dell'ufficio»; P. PAVANELLO, *La vacanza dell'ufficio di parroco*, «QDE», 17 (2004), 178-179. Cfr. pure, G. MONTINI, *Il momento della vacanza di un ufficio conferito per un tempo determinato o fino a una determinata età* (can. 186), «QDE», 9 (1996), p. 201.

Ci preme sottolineare che la situazione creatasi in questi casi non riguarda gli atteggiamenti soggettivi (o “interessi”) di coloro che vi sono implicati, bensì proprio i *motivi oggettivi* che sono alla base dell’assetto giuridico che protegge e incentiva la stabilità dei parroci. È questa la ragione per cui tenendo conto dei beni implicati, una tale precarietà si ritenga giuridicamente discutibile (benché all’apparenza sia corretta dal punto di vista della legge vigente). Questa affermazione di per sé non mette in dubbio la correttezza delle decisioni del Tribunale della Segnatura Apostolica nei decreti che stiamo prendendo in considerazione, dati gli stretti limiti entro i quali è configurato il ricorso contenzioso-amministrativo davanti alla Segnatura Apostolica, ma suggerisce un quesito riguardo una eventuale diversa interpretazione o persino la convenienza di qualche sistemazione legislativa della questione.

In realtà si dovrebbe anche riflettere sulla formulazione stessa dell’argomento col quale la Segnatura risolve i ricorsi: benché possa essere condivisibile che tale argomento poggi sull’affermazione del Tribunale secondo la quale «non esiste una legge che riconosca il diritto del parroco a rimanere nell’ufficio», ci si potrebbe chiedere se davvero giuridicamente il quesito sia chiuso, qualora si pensasse non tanto ad una “legge che riconosce al parroco un tale diritto”, quanto ad un diritto o per lo meno una legittima aspettativa della comunità dei fedeli (talvolta anche del parroco)¹¹ a restare nella situazione precedente, dal momento in cui non sia stata provata una causa sufficiente per la cessazione della titolarità dell’ufficio. Insomma, sembra legittimo chiedersi se prendendo spunto dal principio di stabilità e dall’assetto giuridico che lo protegge e promuove, regge la convenienza e anche giuridicamente la legittimità (di ciò si tratta nel nostro contesto) di mantenere un parroco (nonché, in concomitanza, una comunità parrocchiale) in una situazione di precarietà a tempo indeterminato.

Si potrebbe pensare di dotare di una coerenza maggiore le stesse norme di diritto particolare (delle conferenze episcopali) che stabiliscono i termini, di solito relativamente lunghi, per la durata della titolarità degli uffici parrocchiali: ad esempio, stabilendo che il vescovo debba esprimersi riguardo alla situazione verificatasi dopo il compimento del termine e, a seconda delle circostanze del luogo, adoperare un sistema o un altro che favorisca una stabilità reale, con la dovuta certezza e prevedibilità.¹²

¹¹ Così lo ritiene Montini: «Ha diritto a quella stabilità fungendo da parroco. Oppure, e meglio, ha diritto alla cessazione di quello stato comunque anomalo», G. MONTINI, *Il momento della vacanza di un ufficio conferito per un tempo determinato o fino a una determinata età* (can. 186), «QDE» 9 (1996), p. 205. Cfr. anche, P. PAVANELLO, *La vacanza dell’ufficio di parroco*, «QDE», 17 (2004), p. 179-180.

¹² Riteniamo significativa l’indicazione n. 69, h, del Direttorio *Apostolorum successores* che rientra tra i *Criteri di esercizio della funzione esecutiva*: «Nei casi delle nomine *ad tempus*, sca-

Una questione diversa ma complementare, che rientra nella dinamica del governo diocesano, è che in singoli casi sia precisamente più coerente un allungamento della nomina per un termine più breve, come nella ipotesi dell'imminente messa in pratica di un piano pastorale che richiami a cambiamenti nella titolarità delle cariche, possibili accorpamenti o estinzione di parrocchie, la vicinanza dell'età di pensionamento o la malattia del parroco, ecc. Ragioni come queste (ed altre che si potrebbero verificare) varrebbero eventualmente come "cause" ma non potrebbero portare ad un sistematico prolungamento delle nomine per un intero periodo ulteriore uguale a quello precedente (di solito per il tempo fissato dalla conferenza episcopale come minimo), qualora avessero il sopravvento sulla stabilità che protende su un nuovo periodo completo (o persino una nomina ulteriore a tempo indeterminato).

Come abbiamo visto, l'esistenza di un termine (persino "breve") porta con sé le garanzie relative alla necessità di addurre una causa per l'eventuale cessazione prima del termine. Una simile previsione non andrebbe vista in chiave conflittuale (piegare l'eventuale opposizione del parroco alla rimozione o al trasferimento); andrebbe piuttosto valutata all'insegna dell'incentivo che il diritto stabilisce perché il governo diocesano sia rispondente ai criteri di razionalità, previsione, anticipazione dei bisogni, ecc. che in modo assai chiaro sono legati al principio della stabilità dei parroci.

Benché attualmente la legge positiva non lo esiga in modo esplicito, non sembra giustificabile l'assenza di un termine certo per lo svolgimento del ministero di parroco (qualora non sia vigente la nomina a tempo indeterminato non *ad nutum*).¹³ L'incertezza che crea la precarietà della situazione in oggetto non sembra giustificata giuridicamente, anche se di fatto non si riscontrano problemi o difficoltà né in rapporto alla comunità parrocchiale né in rapporto all'autorità ecclesiastica.

In fin dei conti, un termine certo si inserisce in una logica di motivazione dell'azione di governo. In ultima analisi, il compimento del termine per il quale è stata nominata una persona può essere ritenuto come una causa di legittimità della cessazione del rapporto (per lo meno sarebbe un fatto presuntivo). Creare una situazione di precarietà (a maggior ragione se venisse fatto in modo consapevole e premeditato) come quella che viene presenta-

duto il termine stabilito, sia per la certezza delle persone che per quella giuridica, il Vescovo deve provvedere con la massima sollecitudine o rinnovando formalmente la nomina del titolare allo stesso ufficio, o prorogandola per un periodo più breve di quello previsto, o comunicando la cessazione dall'ufficio e nominando il titolare ad un nuovo incarico»; Congr. pro Episcopis, Dir. *Apostolorum successores* per il ministero pastorale dei vescovi (22-II-2004), Libreria Editrice Vaticana, (2004).

¹³ Cfr. J. CANOSA, *La rilevanza ecclesiale della certezza del diritto*, in questo stesso commento.

ta nei decreti oggetto del presente commento, potrebbe essere interpretato come la predisposizione delle condizioni per una azione di governo non fondata su cause ragionevoli (almeno quella in cui consiste il compimento di un termine certo), vale a dire una azione di governo potenzialmente arbitraria.

I casi contemplati nei decreti della Segnatura Apostolica che sono oggetto del presente commento offrono una base per riflettere sull'opportunità di qualche chiarimento della situazione. Benché non ci siano riscontri certi sul fenomeno della precarizzazione giuridica dei titolari degli uffici parrocchiali, e anche tenendo conto che come tale il tema dipende piuttosto dall'azione di governo dei singoli vescovi, sarebbe forse auspicabile un intervento legislativo teso a mantenere anche in questi casi la coerenza generale dell'assetto relativo alla nomina e cessazione dei parroci, in linea con il criterio tradizionale della stabilità, assieme a quello della vigenza della certezza nei rapporti giuridici.

FERNANDO PUIG

RASSEGNA DI BIBLIOGRAFIA

Note bibliografiche

LIBERTÀ RELIGIOSA E OCCIDENTE*

CARLO CARDIA

SOMMARIO: 1. Cammino storico della libertà religiosa. 2. Diritti umani e libertà di religione in Europa. Confessioni religiose e organizzazioni filosofiche. 3. Libertà di religione e di coscienza. Il fenomeno obiettorio. 4. Libertà individuale e collettiva. Evoluzione e nuove tensioni. 5. Conflitti intra-confessionali. Finanziamento delle Chiese.

1. CAMMINO STORICO DELLA LIBERTÀ RELIGIOSA

IL libro di Jean-Pierre Schouppe presenta molte singolarità. Il titolo preannuncia l'analisi giurisprudenziale di un profilo della libertà religiosa, quello collettivo e istituzionale, ma la trattazione si muove in un orizzonte più vasto. Per alcuni grandi temi, l'Autore prospetta una riflessione storico-giuridica, o teorica, che prepara alla lettura del dato giurisprudenziale. Vi sono poi argomenti come l'obiezione di coscienza, la simbologia religiosa, il finanziamento delle Chiese, che per la loro novità superano di gran lunga le Corti europee e le loro sentenze. Così, s'intrecciano e si rincorrono cose vecchie e nuove, eredità dell'antico confessionismo e conquiste recenti, ma anche regressi deprimenti che stiamo vivendo con un certo stupore: piccoli antichi privilegi, rispetto per le idee altrui, eccesso di formalismo dei giuristi, cadute nel baratro della violenza religiosa che pensavamo appartenesse al passato. Infine, l'Autore si sofferma con generosa acribia sulle sentenze della Corte di Strasburgo per coglierne positività e qualche angustia. Quindi un testo affascinante, che dona al lettore più di quanto il titolo prometta, e a volte si presta a qualche rilievo. La mia riflessione non esaurirà la sua ricchezza, ma farà risaltare alcuni momenti del caleidoscopio che si presenta al lettore e lo stupirà per l'evoluzione, o l'involutione, che la libertà religiosa

* A proposito del libro di JEAN-PIERRE SCHOUPPE, *La dimension institutionnelle de la liberté de religion dans la jurisprudence de la Cour Européenne des Droits de l'Homme*, Paris, Pedone, 2015, pp. 498.

sta vivendo nelle terre che hanno visto nascere la cultura greca, la scienza giuridica romana, la diffusione del cristianesimo.

Proprio dal mondo romano prende le mosse Jean-Pierre Schouppe per introdurre l'analisi. Lo fa con una breve ma intensa trattazione storica dei rapporti tra Stato e Chiesa, nella quale la libertà religiosa emerge in modo progressivo, ma anche contrastato, caratterizzando le relazioni ecclesiastiche dall'antichità ai giorni nostri. La trattazione è ritmata sulle grandi cadenze storiche, e ricorda che la libertà religiosa esiste nell'Impero romano ma si fonda sulla "soumission personnelle au culte de l'empereur" come "condition non négociable" (p. 34), che il cristianesimo non può accettare. Essa è sancita dal c.d. Editto di Costantino del 313 come libertà individuale, e arricchita di contenuti istituzionali per le misure positive (soggettività della Chiesa, prerogative che anticipano successivi privilegi, anche in ambito fiscale) che governano la transizione fino a quando Teodosio eleva il cristianesimo a "unica religione dell'Impero". Con Costantino si manifesta già una tendenza giurisdizionalista a ingerirsi nella vita e nell'organizzazione della Chiesa, che si accentua nel primo millennio nelle varie forme di Cesaropapismo, e dalle quali la Chiesa di Roma cerca di emanciparsi con la Riforma gregoriana nell'XI secolo che intende realizzare l'autonomia e l'auto-governo della struttura ecclesiastica. Per anticipare un filo conduttore del testo, si può dire che esso poggia sulla dialettica sempre attuale, presente perfino nella giurisprudenza europea odierna, tra libertà individuale e collettiva da un lato, e tendenze statalistiche dall'altro che a diverso titolo limitano la libertà religiosa individuale, o quella collettivo-istituzionale delle Chiese.

Nella prima parte del volume ci si sofferma su alcune svolte decisive della storia della libertà religiosa. Sul pluralismo religioso che deriva, come causa indiretta, dal protestantesimo, che l'Autore richiama, sottolineandone la triplice anima: la luterana incline a nuove subalternità verso lo Stato; la riformata, soprattutto calvinista, che coniuga teocrazia e democraticismo ecclesiale; la radicale che esprime una indipendenza totale verso lo Stato. L'Autore evoca poi il cammino della libertà religiosa nell'ambito di Trattati e documenti internazionali che dal '500-'600 in poi sanciscono la tolleranza per alcune minoranze, e concettualizzano poi la libertà religiosa come "diritto universale", com'è definito nella Dichiarazione Universale dei Diritti dell'Uomo del 1948. Molto interessanti sono i riferimenti al rapporto tra ebraismo e Islam e diritti di libertà, e la riflessione sul Concilio Vaticano II che definisce la concezione cattolica della libertà religiosa come diritto naturale che spetta alla persona in quanto tale, e non può essere limitata in alcun modo. Si può fare un'obiezione a questo excursus, *bello* e necessario per i lettori di oggi? Sì, e riguarda la scarsa attenzione prestata al contributo decisivo che il pensiero laico, e le rivoluzioni del Seicento e Settecento, hanno dato

alla costruzione teorica e l'affermazione giuridico-statuale di questo diritto di libertà. Non è un'obiezione da poco, sia perché sta lì il fondamento filosofico, e la radice normativa delle Carte sui diritti umani del ventesimo secolo, sia perché nasce di lì quella dicotomia tra laicità americana, amica delle religioni, e laicità francese ostile, che segna la storia della libertà religiosa nelle due sponde dell'Atlantico. Anche in termini dottrinali, il quasi-silenzio sul contributo di Ruffini, poi di Jemolo e D'Avack, sulla diversità radicale tra laicità di derivazione anglosassone e di matrice illuminista, pesa un po' quando si esaminano limiti e angustie della giurisprudenza europea.

2. DIRITTI UMANI E LIBERTÀ DI RELIGIONE IN EUROPA. CONFESSIONI RELIGIOSE E ORGANIZZAZIONI FILOSOFICHE

Introducendo il tema dei diritti umani, l'Autore rileva che la Dichiarazione Universale dei Diritti dell'Uomo del 1948 opera il salto di qualità (che si auspica) irreversibile, definendo la libertà religiosa un diritto *universale*, e sottolinea come, al di là delle obiezioni formulate (anche di recente) *sull'effettiva universalità* dei diritti umani, il testo del 1948 svolga un ruolo unico nella promozione dei diritti fondamentali: la Dichiarazione, pur in assenza di forza cogente, ha acquisito sul campo "une grande considération politique", e "un valeur morale reconnue" (p. 105). Il testo segnala però quanto sia difficile ancora oggi affermare la libertà religiosa come diritto universale, e rileva che nonostante l'importanza della Dichiarazione del 1981 sulla eliminazione delle forme d'intolleranza e di discriminazione fondata sulla religione o sulle convinzioni, non si sia mai riusciti ad elaborare una vera e propria Convenzione sulla libertà religiosa. Si tratta di un vero "buco nero" della normativa sui diritti umani, per molteplici cause: l'Autore cita il fatto che, approvato un Accordo internazionale, si deve istituire un Comitato abilitato ad assicurarne l'applicazione negli Stati sottoscrittori (p. 116), e questa prospettiva è respinta da diversi Stati. Però, questo rifiuto nasconde un dato più profondo, perché alcuni Stati, e religioni, hanno visioni assai diverse della libertà religiosa, e d'altronde, se ne hanno continue riprove in diverse aree geo-politiche del mondo, in modo particolare in Paesi appartenenti all'area a maggioranza islamica.

L'analisi sull'Europa inizia con un'importante constatazione: i Trattati istitutivi del Consiglio d'Europa, dell'Unione, la Convenzione sulla salvaguardia delle libertà fondamentali del 1950, i primi passi delle istituzioni europee, sono basati su un forte riconoscimento del ruolo della religione nella società. L'Autore ricorda che l'Assemblea del Consiglio d'Europa ha ribadito più volte che le religioni sono parte integrante dei "valeurs spirituelles et morales qui sont le patrimoine commun" dei popoli degli Stati membri (p. 131), evocando il Preambolo dello Statuto del Consiglio per il quale gli Stati

fondatori riaffermano “il proprio attaccamento ai valori spirituali e morali, che sono il patrimonio comune dei loro popoli e la vera fonte della libertà individuale”. Questi principi, però, non hanno inciso sul dibattito volto a definire le c. d. “radici cristiane” dell’Europa, che non sono mai state riconosciute: l’Europa ha opposto un silenzio assordante a una domanda di identità perché nel tempo s’è nutrita più della laicità di matrice illuminista, venata di materialismo, che non della laicità di derivazione americana, positiva e aperta, sia pur criticamente, a valori etici e spirituali.

I cardini della normativa dell’Unione Europea sono due: la sua incompetenza in materia di rapporti con le Chiese, che resta affidata, per il principio di sussidiarietà, agli ordinamenti nazionali, e il riconoscimento e dialogo con confessioni religiose e organizzazioni filosofiche. La prima scelta, della sussidiarietà, è frutto di saggezza, perché l’Europa non nasce come Stato unitario, e soprattutto le relazioni tra Stato e Chiese investono un ambito “*délicat et souvent complexe car elles supposent la prise en compte d’éléments locaux, liés aux traditions historiques et aux contingences du moment*” (p. 147). Attraverso un’analisi assai meticolosa dei termini usati dall’articolo 17 del TFUE quando parla degli statuti nazionali (“*l’Union respecte et ne préjuge pas*”), si conferma che l’Unione si atterrà al principio di non ingerenza ma con qualcosa di più: usando le parole della CEDU, infatti, del 1982, “*Respecter* ainsi que le confirme la substitution de ce mot à ‘*tiendra compte*’ pendant la genèse de l’art. 2 (...), signifie plus que ‘*reconnaître*’ ou ‘*prendra en considération*’; en sus d’un engagement plutôt négatif, ce verbe implique à la charge de l’Etat une certaine obligation positive” (p. 151). Certamente questo ‘qualcosa di più’, a volte s’è visto, a volte no, perché con il tempo è prevalsa una concezione più fredda per le esigenze collettive delle confessioni religiose, che invece le legislazioni nazionali tutelano maggiormente.

Il rapporto tra Confessioni religiose e istituzioni europee presenta forti novità. Da un lato, prevede un dialogo con le confessioni che s’iscrivono in un determinato registro a Bruxelles, anche se va detto che questa forma di dialogo – cui l’Autore dedica particolare attenzione (p. 154 ss.) – non ha prodotto effetti di rilievo, ma è rimasto, per così dire, in ambito burocratico assai ristretto. Certo, nei tempi più recenti si segnalano incontri ad alto livello tra esponenti confessionali e responsabili europei (della stessa Commissione), ma non si può dire che essi influiscano sugli orientamenti dell’Unione, anche perché le relazioni ecclesiastiche europee hanno confini assai ridotti rispetto a quelle che si sviluppano in ambito nazionale. Inoltre, si registra nei Trattati il riconoscimento ‘parallelo’ delle organizzazioni filosofiche. Jean-Pierre Schouppe sottolinea che la disposizione dell’articolo 17 non consente di confondere le due realtà, perché le cita in frasi separate, ed evita di scivolare verso quell’interpretazione ‘belga’ del rapporto tra ateismo e religione

che implica una simbiosi naturale, un reciproco sostegno concettuale e normativo.

Qui, una riflessione aggiuntiva è utile perché, ferma restando la correttezza dell'esegesi, non si può ignorare che in diversi ordinamenti, compreso il nostro, va diffondendosi da tempo l'interpretazione che vede ateismo e religione (ed anche: organizzazioni religiose e filosofiche) in rapporto dialettico costante, con una crescente assimilazione delle due realtà in materie che un tempo erano riferite esclusivamente alla realtà religiosa. Sempre più insistentemente, oltre la libertà religiosa, le organizzazioni ateistiche chiedono per i propri esponenti le medesime garanzie previste per i ministri di culto delle confessioni, e propongono d'estendere alle sedi dell'ente le stesse garanzie assicurate agli edifici di culto, fino alla possibilità di ottenere il finanziamento pubblico che hanno le Chiese. Infine, esse intendono avviare trattative con lo Stato per fruire di un'Intesa analoga a quella stipulata, in tanti Paesi europei, con Chiese o confessioni. Si assiste a una di quelle frequenti evoluzioni esegetiche, che muovono da esili fili giuridici (ma attenzione: l'accostamento tra confessioni e organizzazioni filosofiche non è tanto esile) per costruire una realtà mai prevista dal legislatore. Si pensi a ciò che avviene per le materie eticamente sensibili, nelle quali dal principio di non discriminazione si è giunti a 'creare' diritti mai esistiti, legittimando pratiche come l'eterologa, il matrimonio omosex, l'adozione di minori per coppie non eterosessuali, e via di seguito. Per l'ateismo non si tratterebbe nemmeno di 'creare' diritto, ma di forzare un po' (ma non tantissimo) la lettera della norma per ottenere vantaggi notevoli originariamente non previsti.

Sul punto del "dialogo", Jean-Pierre Schouppe si chiede se un giorno possa condurre alla stipulazione di veri e propri "Accordi" tra Unione Europea e raggruppamenti religiosi. E con notevole fiducia afferma che se l'articolo 17 non enuncia una simile prospettiva, tuttavia "rien ne semble interdire ni même déconseiller la signature de tels accords. *De iure ferendo*, la faisabilité d'accords entre l'Union et un groupement religieux dépendra pour une bonne part du climat dans lequel se déroulent les diverses rencontres et des fruits qui y seront récoltés". È giusto affermare questa possibilità, ma è bene precisare che accordi del genere avrebbero contenuti più rarefatti rispetto a quelli 'nazionali' (per le ragioni prima esposte), e potrebbero comunque incentivare richieste analoghe da parte delle organizzazioni filosofiche per fa lievitare l'assimilazione tra le due realtà. Insomma, ci troviamo in terreno scivoloso, nel quale si deve tener conto di elementi in continua evoluzione.

3. LIBERTÀ DI RELIGIONE E DI COSCIENZA. IL FENOMENO OBIETTORIO

Avviando l'esame della giurisprudenza, l'Autore si chiede se l'art. 9 della Convenzione, che protegge la libertà di religione, di pensiero e di coscienza,

dia luogo ad un diritto o a tre distinti diritti, eventualmente inquadrabili in linea gerarchica. Pur senza voler risolvere la questione, propone una classificazione concettuale: al primo posto è collocata la libertà di religione, al secondo, la libertà di pensiero e coscienza. Dopo, emergono le “libertés connexes, sur lesquelles la liberté de religion peut en principe d’appuyer, hormis dans l’hypothèse d’un conflit entre les droits fondamentaux” (p. 175). È uno schema accettabile, anche se Jean-Pierre Schouppe nel corso della trattazione costata più volte che le diverse libertà interagiscono tra di loro, non sono sempre inquadrabili in uno schema univoco.

Non a caso, la prima riflessione riguarda la libertà di coscienza, definita come diritto “d’agir en conformité avec son propre jugement morale et de ne pas être contraint d’agir à son encontre” (177). Questo diritto, che si riverbera sulla sfera esterna del soggetto, a sua volta può basarsi su convinzioni religiose, filosofiche, o su entrambe. Ed è interessante il rilievo per cui l’obiezione di coscienza non è espressione d’individualismo o di scarso senso civico: è vero che un gonfiamento eccessivo e irrazionale del fenomeno obiettorio, può trasformarlo in fattore destabilizzante o di disgregazione del sistema giuridico anche perché, citando le parole di Jacques Maritain “la démocratie ne peut se passer de l’élément prophétique”. Con riferimento alla giurisprudenza di Strasburgo, Jean-Pierre Schouppe nota come questa abbia rilanciato l’obiezione di coscienza al servizio militare, inserendola tra quelle protette dall’art. 9: tuttavia, osserva anche che gli esempi di proliferazione dell’obiezione di coscienza meno apprezzabili seguono altre strade e altri ordinamenti, in specie quello statunitense. Ad esempio, le obiezioni fiscali per le spese militari, contro sperimentazioni animali, contro scuole private, ecc., attraggono molti; ma a ben guardare esse hanno valenza politica, tanto che collezionandone più d’una, l’obiettoe potrebbe elaborare una sorta di bilancio pubblico alternativo a quello approvato da Governo e Parlamento. Singolarissima, poi l’obiezione di coscienza operata da alcuni negli USA contro i contributi obbligatori previsti per la spesa pensionistica: l’obiezione si fonda sull’ineffabile ragione che per la Bibbia sono i giovani a dover assistere gli anziani, e quindi non c’è ragione (nel mondo ideale) che se ne faccia carico lo Stato mediante le pensioni. La singolarità salta agli occhi, perché presuppone che tutti abbiano figli, che tutti i figli vivano più dei genitori, e ancora tutti i figli siano buoni e rispettosi della Bibbia. Ma balza evidente anche la sua irrazionalità, dal momento uno Stato che si fonda sul presupposto dell’alta moralità dei giovani che assistono gli anziani, prima che uno Stato etico, è uno Stato sostanzialmente scriteriato.

L’Autore distingue quindi tra obiezioni che combattano regimi o legislazioni oppressivi verso la popolazione, e che implicano una volontà di riforma politica della società nel suo complesso, e obiezioni istituzionali giuridicamente fondate; e chiede: è possibile un’obiezione di coscienza di tipo

istituzionale, che non sia cioè meramente individuale? (p. 228) La tematica si presta a diverse considerazioni, ma è opportuno segnalare una patologia che si va aggravando sempre più. In Europa, e in Occidente, dopo l'esaltazione dell'obiezione al servizio militare, che è stata la punta di diamante del fenomeno obiettorio, di recente s'è invertita la rotta, s'è cominciato a limitare, negare, abrogare, il riconoscimento dell'obiezione di coscienza in settori nei quali era data per pacifica, o sarebbe da ritenere ovvia per la natura stessa delle materie coinvolte. E questa limitazione dell'obiezione di coscienza riguarda l'obiezione individuale come quella istituzionale. Si pensi all'obiezione di chi non vuole celebrare matrimoni omosex, respinta in Spagna, Francia, in altri Paesi del Nord Europa. Oppure ai limiti che si vogliono frapporre all'obiezione di coscienza contro l'aborto (un'obiezione classica), attraverso regole interne alle strutture sanitarie, o mediante una strategia più drammatica: il tentativo (già riuscito a diversi livelli europei e internazionali) di inserire l'aborto tra i diritti fondamentali, con la conseguenza quasi inevitabile che l'obiezione potrebbe entrare in una sfera di antigiridicità in quanto lesiva di un diritto umano. Un'eco della tendenza restrittiva si rinviene in una pronuncia della CEDU che ha ritenuto legittimo il rifiuto, nel Land di Berlino, della dispensa dal corso di etica, nonostante i genitori ricorrenti, di religione protestante, "estimaient quant à eux que ce cours n'était pas neutre et que son caractère laïque heurtait leurs convictions religieuses" (p. 357). Questa pronuncia è assai preoccupante se si considera la spinta esistente in diversi Paesi europei di introdurre nelle scuole corsi obbligatori di educazione sessuale per i più piccoli, al fine di propagandare le teorie del *gender*. Altrettanto sta accadendo per ciò che riguarda l'obiezione di coscienza istituzionale, in una serie di casi nei quali la libertà, e l'identità, istituzionale di una confessione, o strutture a essa collegate, viene negata o compressa in materie eticamente sensibili. Basterà ricordare l'obbligo imposto, in alcuni Paesi, a istituti confessionali di consegnare bambini a loro affidati per l'adozione a coppie omosex; l'imposizione a persone ecclesiastiche di celebrare matrimoni non-etero, a istituti religiosi di garantire ai dipendenti il ricorso gratuito a strumenti anticoncezionali, o (eventualità non impossibile) l'obbligo per strutture sanitarie di tendenza di consentire pratiche abortive, e via di seguito. Si tratta di uno scenario impensabile fino a poco tempo addietro, che non è giunto al livello delle Corti europee, o perché si sviluppa in altri continenti o perché troppo recente per aver avviato controversie giudiziarie.

4. LIBERTÀ INDIVIDUALE E COLLETTIVA. EVOLUZIONE E NUOVE TENSIONI

Di speciale interesse è l'analisi delle *libertà connesse* alla libertà di religione, esaminate con tanta attenzione, e alle quali si può fare solo qualche cenno.

Viene in rilievo, ai sensi dell'art. 2 del Protocollo, il diritto dei genitori di educare i figli secondo la proprie convinzioni religiose o filosofiche, che presuppone la libertà di scelta della scuola da far frequentare ai figli (p. 185). Questa libertà, rileva l'Autore, ha un profilo collettivo, perché i familiari possono unirsi e fondare scuole o associazioni con il fine di impartire un determinato tipo d'insegnamento; ma anche un riflesso istituzionale dal momento che le Confessioni possono rivendicare il diritto di istituire scuole e istituti di educazione, per rispondere alle attese dei genitori e adempiere la missione ecclesiale. Qui forse obietterei: il diritto delle Confessioni non è derivato da quello dei genitori, è nativo e originario, perché risponde all'esigenza di diffondere i principi della fede, o concezione etica, ed è autenticamente collettivo e istituzionale insieme. Si pone così l'interrogativo cruciale se la libertà religiosa (con altri diritti) è essenzialmente un diritto individuale o se non abbia invece, per sua natura, natura collettiva. L'Autore critica la dottrina che preferisce parlare di "esercizio collettivo dei diritti individuali", anziché di diritti collettivi, ed esamina le posizioni che tendono a conciliare le due prospettive, sottolineando che le confessioni contribuiscono a rendere effettivi i diritti individuali in materia religiosa. Aggiunge poi che quando si tratta di persone morali, allora siamo di fronte a un "droit du groupement reflété par la présence active de l'organe: le titulaire du droit est le groupement, mais il l'exerce pour le service des membres. En matière religieuse, il sera alors question de liberté de religion *institutionnelle*" (p. 197). A volte il profilo collettivo e quello istituzionale sono intercambiabili, a volte no. In Danimarca, nella Chiesa luterana, venti famiglie possono fondare una parrocchia ed eleggere un loro pastore, ma nella Chiesa cattolica il procedimento è più complesso e implica l'intervento dell'istituzione e dell'autorità competente. Quando però è stata chiesta la rimozione del Crocifisso da una scuola italiana, sono venuti in rilievo interessi collettivi e istituzionali rilevanti, e hanno fatto ricorso, o si sono costituiti in giudizio *ad adiuvandum*, soggetti collettivi e istituzionali immediatamente interessati da una controversia che riguardava in sostanza un po' tutte le chiese cristiane e diversi Stati europei (p. 200). Tra i diritti collettivi si possono ancora citare il diritto che la Confessione religiosa ottenga la personalità giuridica, o fruisca di uno *status* che implichi benefici analoghi; eventuali ostacoli, o proibizioni sarebbero altrettanti ostacoli all'esercizio della libertà religiosa, individuale e collettiva. D'altra parte, l'autonomia istituzionale e organizzativa è il presupposto di altri diritti o benefici previsti dalle legislazioni nazionali: la libertà di nominare i ministri del culto, l'esercizio del culto, il diritto fare rispettare una certa disciplina ai propri appartenenti, la possibilità di stipulare un accordo con la Stato, e via di seguito.

Un grande, conclusivo, capitolo riguarda l'autonomia confessionale e le garanzie necessarie per la sua effettività. La giurisprudenza della Corte ha

costantemente ritenuto che esiste il diritto della Confessione religiosa a salvaguardare l'unità dottrinale e rituale, a chiedere ai propri appartenenti di adeguarvisi, mentre i poteri pubblici devono astenersi dall'intervenire per il principio d'incompetenza in materia religiosa. Analoga tutela riguarda la libertà di celebrazione dei riti religiosi, anche se questa può trovarsi coinvolta in singolari liti: per motivi di diritto privato sulla proprietà dell'immobile, questioni relative a lunghe controversie storiche, rapporti tra confessioni religiose diverse (come in Ucraina tra ortodossi e greco-cattolici), curiosi intenti protezionistici per il culto ufficiale (in Grecia per aprire un edificio di culto occorre il parere favorevole dell'autorità pubblica e della Chiesa ortodossa!). Seguono ancora le garanzie connesse alla libertà di celebrare i riti, senza che altri impediscano al tempio di funzionare, o ostacolino la partecipazione al rito. Insomma, è questo (delle *libertà connesse*) un campo vastissimo che l'Autore scandaglia con pienezza di risultati, dove qualcosa emerge ancora dal passato, ma dove complessivamente l'evoluzione normativa e giurisprudenziale ha raggiunto livelli alti di libertà e di rispetto dei diritti di tutti.

Una singolarità si presenta in materia di abbattimento rituale di animali, in rilievo soprattutto per un caso francese (*Cha're Shalom Ve Tsedek c. France*) nel quale un gruppo minoritario israelita s'è visto negare l'autorizzazione dell'organismo ebraico competente, per seguire "la pratique de l'abatage rituelle selon des modalités plus strictes que celles appliquées par le sacrificateurs de l'ACIP" (p. 292). Per lo Stato francese, l'individuazione di un organismo abilitato al rilascio delle certificazioni non ha intenti discriminatori, e tanto meno implica la violazione della libertà religiosa, ma vuole solo assicurare le condizioni igieniche necessarie per questo tipo di pratiche; e la Corte di Strasburgo ha risolto il caso evocando il margine di apprezzamento riconosciuto allo Stato nel definire questioni di tal genere. Nel riferire il caso, Jean-Pierre Schouppe richiama "l'attention accrue envers la protection des animaux" e, in una preziosa nota, segnala che "il vaut la peine de noter l'attention que le droit primaire de l'Union européenne porte envers les aspects religieux, y compris institutionnels, en rapport avec les animaux. A cet égard, l'article 23 TFUE, après avoir demandé de tenir compte des exigences du bien-être des animaux en tant qu' "êtres sensibles", rappelle la nécessité de respecter "les dispositions législatives ou administratives et les usages des Etats membres en matière notamment de rites religieux, de traditions culturelles et de patrimoines régionaux" (nota 42, p. 291). È un tema delicato che merita una riflessione, che va oltre quanto dice l'Autore, ma risponde ad una sensibilità crescente dell'uomo moderno. In effetti, c'è da stupirsi che nel cammino evolutivo delle religioni l'abbattimento rituale degli animali sia rimasto come un tabù, e si accettino usanze e tradizioni religiose contrarie a un atteggiamento di umanità e comprensione che si dovrebbe

avere per gli animali. Con il cristianesimo s'è avuta una svolta di civiltà che ha introdotto la libertà d'assumere ogni alimento che esista in natura, o sia frutto del lavoro umano, e ha posto fine ai sacrifici animali che caratterizzavano la religione nella società antica, abbinandola allo spargimento di sangue che riempiva i templi. Si tratta di un salto di civiltà, una svolta di libertà, che ha valore universale, ma si resta male nel constatare che qualche religione ancora oggi resiste a esigenze di umanità e misericordia.

5. CONFLITTI INTRA-CONFESSIONALI. FINANZIAMENTO DELLE CHIESE

Chi, per motivi di età, ricorda i conflitti interni che la Chiesa cattolica ha vissuto nel periodo post-conciliare, potrebbe rimanere stupito di non trovarne eco nella giurisprudenza europea dei decenni successivi. Non che qualche controversia non filtri, anche nell'analisi di Jean-Pierre Schouppe, ma si tratta di una pallida eco rispetto alle asprezze degli anni '70-'80 del secolo scorso. Si ebbero allora divisioni dure tra fedeli e autorità ecclesiastiche, mentre gruppi del dissenso aspiravano a dar vita a strutture cattoliche parallele; a volte ne era investita la stessa gerarchia, personalità eminenti entravano in polemica con i vertici della Chiesa cattolica nazionale o con Roma; altre volte le controversie squassarono ordini religiosi, o coinvolsero la dottrina e le sue forme di trasmissione: per tutti si possono evocare le divisioni tra la Chiesa olandese e Roma, oppure il fenomeno della Teologia della Liberazione che vide contrapposte scuole teologiche e movimenti ecclesiali in Europa (Italia, Francia, Germania), e America Latina. In molti Paesi le liti giudiziarie sono state numerose, le polemiche hanno raggiunto punte di acredine sconcertanti, e spesso hanno portato gruppi e personalità non secondarie ad uscire dalla Chiesa, quasi sempre sul versante c.d. progressista, ma a volta anche sul lato opposto (nel caso del Vescovo LeFebvre). Si può dire che questa conflittualità interna si sia consumata sino in fondo, dal momento che per lunghi anni, sino ad oggi non si segnalano lacerazioni e contenziosi nei quali la parte dissenziente pretenda forti cambiamenti, o riconoscimento di diritti, nei confronti della gerarchia? Credo si possa rispondere di sì, anche perché i c.d. dissenzienti del post-concilio non sono riusciti a creare movimenti di massa, sono con il tempo usciti dalla comunità o si sono collocati in un margine di contiguità che ha permesso loro di continuare a dirsi cattolici, ma senza una vera rappresentatività. Intanto, è maturato un altro fenomeno, la contestazione alla Chiesa cattolica è venuta da gruppi e settori esterni, che hanno combattuto soprattutto il magistero morale di Giovanni Paolo II e Benedetto XVI sulle tematiche del relativismo e nichilismo etico: questi gruppi hanno percorso vie esterne alla Chiesa, si sono impegnati per conseguire traguardi (che ovviamente non rientravano nella analisi di Jean-Pierre Schouppe) a livello di giurispruden-

za europea per questioni di tipo matrimoniale, familiare, di etica sessuale, o per i problemi di fine-vita, trovando appunto largo ascolto nella Corte di Strasburgo.

Naturalmente, la dialettica tra libertà individuale e libertà collettiva e/o istituzionale non si esaurisce nei conflitti appena richiamati. Si esplica anche su terreni tradizionali, com'è quello della resistenza di alcune confessioni ad accettare il diritto degli appartenenti di cambiare religione. Si tratta di un diritto assimilato e metabolizzato nella cultura occidentale, che trova ostacoli forti nell'Islam o in altre religioni, e che viene compresso i Paesi non europei, oppure in Europa con abitudini e prassi che non emergono pubblicamente. Ma anche la condizione di fedele e di ministro del culto nelle confessioni può essere alla base di conflittualità ordinarie: da un lato non si può pretendere di esercitare appieno il diritto di libertà religiosa all'interno della confessione d'appartenenza, ma neanche le confessioni possono oggi esercitare le potestà interne su fedeli e clero con le modalità del passato.

Esistono, poi, nuove forme di contestazione delle Chiese che, però, non riflettono le tensioni e le passioni del passato. Non c'è passione, o tensione vera, ad esempio sulla questione dello 'sbattezzo' che ha avuto negli anni scorsi (almeno in Italia) qualche notorietà. Si tratta della richiesta di coloro che, maturando una crisi di coscienza, considerano lesiva della libertà religiosa l'iscrizione nel registro dei battezzati custodito nella parrocchia d'origine, e vogliono liberarsi della condizione di battezzati, anche perché il battesimo è avvenuto quando non potevano assentire, essendo appena nati. Jean-Pierre Schouppe segnala opportunamente che la questione non può essere valutata in un'ottica amministrativa, dal momento che "selon la théologie de la plupart des églises chrétiennes, le baptême et la confirmation ne peuvent pas être purement et simplement annulés par une simple démarche administrative" (p. 301), conferendo esso un carattere stabile o indelebile. Nel caso di una richiesta del genere da parte di un fedele della Chiesa luterana, nel lontano 1967 la Commissione per i diritti umani ritenne che il rifiuto della Chiesa di accedere alla cancellazione non violava l'articolo 9 della Convenzione del 1950 (ComEDH, E.C.R.M.X. c. Islande, 6 février 1967, req. N. 2525/65). Questione diversa, invece, è quella di non voler più appartenere a una comunità religiosa, con i doveri di subordinazione, e questa volontà è garantita un po' dovunque dagli ordinamenti europei, come conseguenza della libertà religiosa: in diverse Chiese si accoglie la richiesta segnando a margine dei registri dei battesimi la volontà dell'interessato. Aggiungerei, però, una postilla di qualche interesse: la richiesta di 'sbattezzo' potrebbe portare a un fenomeno singolare, perché se l'interessato dovesse avere una nuova crisi interiore (nulla può escludersi, anche le vie della coscienza, come quelle del Signore, sono infinite) potreb-

be chiedere una nuova riammissione nell'elenco dei battezzati dal quale s'era cancellato. Ma così, noi avremmo una evidente e curiosa violazione della riservatezza, perché il registro dei battezzati, recependo la prima e poi la seconda richiesta, certificherebbe nientemeno che il susseguirsi delle crisi religiose di un fedele-cittadino. Conclusione abnorme dell'interpretazione opaca di un diritto, che finirebbe per ledere proprio quella coscienza che si vuole tutelare. Un altro, recente caso di conflitto intra-confessionale è relativo alla nascita di un Sindacato Pastorale all'interno della Chiesa ortodossa di Romania ad opera di alcuni ministri di culto (32) e fedeli (3). La critica alla decisione della Corte non è tanto nel merito delle conclusioni quanto sul fatto che essa "canalise systématiquement le droit à la dissidence des ministres vers le droit de sortie du groupement" (p. 319). E aggiunge, secondo il filo conduttore della sua impostazione che la vera critica che si può rivolgere alla Corte è quella di aver messo "entre parenthèses de la liberté de religion institutionnelle" (p. 320), e di non aver valutato adeguatamente "l'autonomie organisationnelle des groupements ni le respect de leur identité ecclésiale propre" (p. 321).

Infine, il testo esamina alcune pronunce della Corte in materia d'imposizione fiscale a favore delle confessioni. Anche in questo caso, l'Autore offre un ampio ventaglio d'informazioni sui sistemi odierni di finanziamento delle Chiese che oscillano tra il finanziamento diretto (per il clero e/o il personale ecclesiastico), l'esonero fiscale (di matrice americana) per confessioni e enti religiosi, l'attribuzione di una quota di tasse versate dai cittadini (come nel caso italiano e spagnolo), e la vera e propria imposta confessionale, presente in Germania, Austria, Svizzera, e alcuni Paesi del Nord Europa. E si sofferma sulle controversie che sono giunte all'attenzione della Corte di Strasburgo, che però non investono il finanziamento in sé, ma il principio dell'obbligatorietà dell'imposta. Si contesta il fatto che l'imposta ecclesiastica possa evitarsi dimettendosi dalla Chiesa d'appartenenza, informandone l'autorità competente. È questo il punto debole delle tradizioni che legano l'appartenenza confessionale alla contribuzione per le spese necessarie per la propria Chiesa. Con l'imposta ecclesiastica si sono messe le basi per la violazione della libertà religiosa (appartenenza confessionale obbligatoria, o presunta, obbligo di dimissioni – pubblicità dell'appartenenza, e delle dimissioni), e si sono messe in imbarazzo le stesse Chiese. In Germania si registrano molti casi di dimissioni, e le Chiese si trovano nell'incertezza, se considerare i fedeli veramente fuori della comunità religiosa, o solo persone che hanno voluto evitare un onere fiscale (con la furbizia di lasciarlo ad altri). L'Autore cita diversi interventi della Chiesa cattolica, che s'è espressa attraverso il Pontificio Consiglio per i testi legislativi (2006), la Conferenza dei vescovi d'Austria (2010), la Conferenza dei vescovi di Germania (2012), con sfumature diverse di valutazione. Ma le Chiese possono, una volta tanto, essere libe-

rate del dubbio, se lo Stato riforma il sistema impositivo: basterebbe lasciare libero il cittadino di dare il suo contributo, a prescindere dalla qualifica di fedele. La riforma tecnicamente è semplice, salvo che una confessione non voglia lucrare sull'obbligatorietà dell'imposta, ma allora sarebbe lei stessa la fonte dell'imbarazzo.

CARLO CARDIA

A PROPOSITO DEL RECENTE LIBRO
DEL CARD. ANTONELLI
SULLA CRISI DEL MATRIMONIO
E L'EUCARESTIA*

BRUNO ESPOSITO, O.P.

“RITENGO che questo scritto riesca a coniugare e ribadire la preziosa dignità del matrimonio cristiano, come è stato vissuto nella Chiesa cattolica, con la comprensione delle situazioni concrete e complesse che condizionano la responsabilità soggettiva dei coniugi. Quello che emerge è che il tesoro di dignità e di grazia che è stato consegnato alla Chiesa chiede di essere rafforzato e illustrato anche a beneficio di chi si trova in situazioni critiche o di fragilità: è aumentando la luce che si generano il rinnovamento e la forza per percorrere il cammino” (p. 6). Queste parole tratte dalla Prefazione del Card. Elio Sgreccia, Presidente emerito della Pontificia Accademia per la Vita, all’agile e denso testo del Card. Ennio Antonelli sulla crisi del matrimonio ovvero *del matrimonio in crisi* ed il sacramento dell’Eucarestia, ne sintetizzano in modo chiaro e puntuale il valore del suo contenuto e soprattutto la sua utilità al fine di affrontare le varie problematiche della e sulla famiglia cristiana oggi, soprattutto nel contesto e nel tempo così delicato tra la III Assemblea Generale Straordinaria del Sinodo dei Vescovi “Le sfide pastorali sulla famiglia nel contesto dell’evangelizzazione”, e la successiva XIV Assemblea Generale Ordinaria del Sinodo dei Vescovi “La vocazione e la missione della famiglia nella Chiesa e nel mondo contemporaneo”.

Quello che ci sembra importante notare subito è la formazione e l’esperienza accademica e pastorale dell’A. Dopo l’ordinazione presbiterale per la diocesi di Todi nel 1960, è nominato assistente ecclesiastico dell’Associazione Maestri Cattolici, del Movimento Maestri di Azione Cattolica e del Gruppo Laureati di Azione Cattolica, quindi rettore del Seminario. Si laurea in lettere classiche all’Università di Perugia. Insegna lettere e storia dell’arte, dal 1968 al 1983 nei licei, insegna in pari tempo teologia dogmatica all’Istituto Teologico di Assisi. Nel 1982 è nominato vescovo di Gubbio, quindi promosso arcivescovo di Perugia-Città della Pieve. In questo ruolo è anche pre-

* ENNIO ANTONELLI, *Crisi del Matrimonio & Eucarestia*, Milano, Edizioni Ares, 2015, pp. 72.

sidente della Conferenza Episcopale Umbra. Viene nominato da papa san Giovanni Paolo II Segretario Generale della Conferenza Episcopale Italiana, nel 1995, confermato dal papa nella stessa carica nel 2000. Nel 2001 viene nominato arcivescovo metropolita di Firenze e nel 2003 è creato cardinale. Nel 2008 viene nominato presidente del Pontificio Consiglio per la Famiglia, incarico che svolgerà fino al 2012, quando rinuncia per raggiunti limiti d'età. Quindi ci troviamo di fronte ad una persona che ha alle spalle una seria formazione ed esperienza accademica ed allo stesso tempo una variegata pratica come educatore e pastore.

Proprio per questo, ne siamo convinti, l'A. è riuscito con il presente testo a dare un contributo sintetico ed autorevole ai problemi della crisi del matrimonio, della "famiglia tradizionale" ed alla questione dell'eventuale ammissione delle coppie dei divorziati risposati all'Eucarestia. Dopo una breve premessa, nella quale si spiegano soprattutto i motivi, il senso ed il fine del suo scritto, l'A. affronta le varie tematiche in otto concisi capitoletti: 2. L'attuale posizione dottrinale e disciplinare; 3. Perfettibilità della prassi vigente; 4. Le proposte innovative; 5. Obiezioni contro l'ammissione dei conviventi irregolari all'Eucarestia; 6. Verità e responsabilità; 7. Indissolubilità del matrimonio sacramentale; 8. Amore, indissolubilità, validità; 9. Per una Chiesa in missione. Evidenzieremo qui solo alcuni dei punti, quelli a nostro avviso di maggior rilievo e significato, affrontati dall'A. È prima di tutto importante notare la sua ferma convinzione che oggi la principale urgenza pastorale è la formazione di famiglie cristiane che siano testimoni e modello nella società contemporanea, capaci di manifestare nella realtà della vita quotidiana che il matrimonio cristiano non è un'utopia, ma una possibilità concreta bella e possibile da realizzare. Di fatto, sono esse, più di qualunque altri, "... che possono annunciare il vangelo della famiglia, 'non come chi impone un nuovo obbligo, bensì come chi condivide una gioia' (Papa Francesco, *Evangelii gaudium*, 14)" (p. 12). In concreto, dato il contesto culturale post-cristiano, la pastorale dovrà concentrarsi in modo tutto particolare nell'educazione teorica e pratica dei ragazzi e dei giovani all'amore cristiano, inteso come dono di sé, comunione e rispetto dell'altro; nella seria preparazione dei fidanzati al matrimonio, mediante itinerari commisurati alle diverse situazioni spirituali, culturali, sociali affinché esso sia non solo valido, ma anche fruttuoso; l'accompagnamento degli sposi, in modo particolare nei primi anni di matrimonio, attraverso incontri periodici condotti da coppie di sposi ed esperti. In ogni caso ciò che deve essere alla base di questo impegno e lo deve ispirare, è il punto fermo e non negoziabile dell'indissolubilità del matrimonio cristiano, rato e consumato, che si fonda sull'amore oblativo dei coniugi promesso per la vita ed aperto alla vita. Alla luce di questo punto fermo, l'A. partendo dalla Sacra Scrittura e dalla Tradizione, dimostra il non senso e l'intrinseca contraddittorietà della sola ipotesi di poter ammettere i divorziati risposati

all'Eucarestia fin tanto che dura detta unione; quanto sopra, nota giustamente l'A., vale anche per altre situazioni analoghe di oggettivo disordine morale. "Questa esclusione non discrimina i divorziati risposati rispetto ad altre situazioni di grave disordine oggettivo e di scandalo pubblico. Chi ha l'abitudine di bestemmiare deve impegnarsi seriamente a correggersi; chi ha commesso un furto deve restituire; chi ha danneggiato il prossimo materialmente o moralmente, deve riparare. Senza impegno concreto di conversione, non ci sono assoluzione sacramentale e ammissione all'Eucarestia. Non devono essere ammessi tutti coloro che 'perseverano con ostinazione in un peccato grave manifesto' (CIC, 915). Non ha quindi senso pensare a fare un'eccezione per i divorziati risposati che non si impegnano a cambiare forma di vita o separandosi o rinunciando ai rapporti sessuali. Esclusione dalla comunione eucaristica non significa esclusione dalla Chiesa, ma solo comunione incompleta" (pp. 15-16) che richiede una vicinanza attenta e misericordiosa da parte della Chiesa. Non dimenticando al riguardo che pur non essendo possibile, per i motivi visti, l'ammissione ai sacramenti della Penitenza e dell'Eucarestia, questo non esclude l'accesso alla misericordia di Dio per altre vie e che in ogni caso la grazia di Dio non è legata ai sacramenti (cf *Familiaris consortio*, 84; *Reconciliatio et poenitentia*, 34; "Sciendum tamen quod, sicut Deus virtutem suam non alligavit sacramentis quin possit sine sacramentis effectum sacramentorum conferre ...": *S. Th.* III, 64, 7 c). L'A. prende quindi in esame in particolare i nn. 25, 41 e 52 della *Relatio Synodi* 2014, che trattano dell'approccio pastorale verso le persone che hanno contratto matrimonio civile, che sono divorziate e risposate ovvero conviventi, e spiega ancora più dettagliatamente, sempre alla luce della Scrittura e del Magistero, il non senso di una loro ammissione ai sacramenti, anche solo in determinate circostanze e situazioni. In particolare, riguardo alle unioni illegittime scrive, alla luce del principio, purtroppo spesso dimenticato da più di qualcuno, *bonum ex integra causa malum ex quocumque defectu*, "Certamente anche le unioni illegittime contengono autentici valori umani (per esempio, l'affetto, l'aiuto reciproco, l'impegno condiviso verso i figli), perché il male è sempre mescolato al bene e non esiste mai allo stato puro. Tuttavia bisogna evitare di presentare tali unioni in se stesse come valori imperfetti, mentre si tratta di gravi disordini. [...] La legge della gradualità riguarda solo la responsabilità soggettiva delle persone e non deve essere trasformata in gradualità della legge, presentando il male come bene imperfetto. Tra vero e falso, tra bene e male non c'è gradualità. Mentre si astiene dal giudicare le coscienze che solo Dio vede, e accompagna con rispetto e pazienza i passi verso il bene possibile, la Chiesa non deve cessare di insegnare la verità oggettiva del bene e del male, mostrando che tutti i comandamenti della legge divina sono esigenze dell'amore autentico ..." (pp. 31-32 e cf anche pp. 42-44 dove riprende e spiega più analiticamente la differenza tra "legge della gradualità"

e “gradualità della legge”). Questo si applica, ovviamente, anche alle unioni omosessuali. Non è quindi pensabile *un perdono da parte di Dio senza conversione* e questo vale per tutte le possibili situazioni prese in esame, ma in modo particolare nei casi di matrimoni naufragati anche per la colpa di uno solo dei coniugi, che mai potrà giustificare un nuovo matrimonio, data la validità del precedente (cf p. 34). Non dimentichiamo che al riguardo abbiamo delle definizioni chiare del Concilio di Trento che non possono essere messe in discussione se non minando l’attendibilità dello stesso istituto conciliare e del Magistero (cf *Concil. Trident.*, sess. xxiv, c. 5.; *Concil. Trident.*, sess. xxiv, c. 7; PIO XI, *Casti connubii*). In questa prospettiva prende in esame e critica la prassi in uso presso le Chiese Ortodosse di concedere l’autorizzazione per un nuovo matrimonio dopo aver sciolto il precedente (cf pp. 35-36; 51).

Quindi l’A. affronta il tema dell’indissolubilità del matrimonio sacramentale, rato e consumato, sul quale neppure la Chiesa ha alcun potere e che costituisce un caposaldo della pastorale chiamata ad evitare immobilismo, cambiamento, ma allo stesso tempo impegnata sempre di più in una *fedeltà creativa* (cf pp. 45-54). Successivamente prende in esame il significato ed il valore dell’amore, dell’indissolubilità e della validità del matrimonio sacramentale. In questo contesto accenna, e purtroppo non sviluppa, il ruolo della fede per la validità del sacramento del matrimonio, tema toccato anche durante la III Assemblea Generale del Sinodo dei Vescovi: “Secondo altre proposte, andrebbe poi considerata la possibilità di dare rilevanza al ruolo della fede dei nubendi in ordine alla validità del sacramento del matrimonio, tenendo fermo che tra battezzati tutti i matrimoni validi sono sacramento” (*Relatio Synodi*, 48). A nostro sommo avviso, questo aspetto è l’unico che l’A. doveva forse sviluppare vista la confusione di cui è al presente oggetto. Infatti, pensare a ritenere la fede criterio per stabilire la validità di un matrimonio sacramentale, ci sembra che vada contro la realtà oggettiva ed in modo particolare andrebbe a creare più problemi di quelli che intende risolvere. Per queste ragioni ci sembra opportuno dire qui qualcosa al riguardo.

In particolare, all’introduzione di una specifica forma *ad validitatem* inerente alla volontà di sposare nel Signore (e dunque una forma liturgica attinente alla fede personale dei nubendi), risulta assolutamente pregiudiziale la soluzione del problema dottrinale se la fede sia obiettivamente *ad substantiam* del sacramento del matrimonio, ove non intendiamo solo un problema di *validitas* giuridica, ma di vera e propria sostanza sacramentale, sulla quale, però, la Chiesa non ha alcun potere. Se tale eccezione apparisse legalistica, occorre considerare che invece essa afferisca massimamente all’ambito pastorale. Non risolto difatti il problema dottrinale se la fede sia *ad substantiam* del sacramento e dunque essenziale nell’*intentio sacramentalis*, l’introduzione, con una legge meramente ecclesiastica positiva, di una qualsiasi forma liturgica *ad validitatem* inerente alla volontà di sposare nel Signore, potrebbe

causare un'errata percezione sia della vera sostanza sacramentale, sia della necessaria intenzione sacramentale specificamente riferita al matrimonio. Appare poi segnatamente legalistica ed esclusivamente giuridica la soluzione prospettata, che inciderebbe difatti solo sul piano giuridico della formula liturgica *ad validitatem* (o di qualsiasi dichiarazione d'intenti da collocare in altro momento) e non già su quello, come detto, non approfondito e risolto della sostanza sacramentale e dell'intenzione necessaria, appunto, *ad substantiam*. Si aggiungerebbe inoltre un'ulteriore *occasio peccati* per coloro che, seppure non completamente ben disposti sul piano soprannaturale, pur tuttavia intendessero dare e ricevere un consenso coniugale naturale totale e totalizzante, e dunque obiettivamente sacramentale, obbligandolo alla simulazione della formula liturgica *ad validitatem*.

L'introduzione di ulteriori requisiti giuridici *ad validitatem* porterebbe quale indubbia conseguenza l'aumento esponenziale dei matrimoni obiettivamente nulli, ed esporrebbe conseguentemente all'ulteriore problema pastorale di far vivere molte coppie nel peccato. Aumenterebbero esponenzialmente anche i casi di matrimoni dall'incerta validità, col conseguente dovere, per la Chiesa, di dire a due coniugi – ancora di più in presenza di crisi matrimoniale – se essi siano effettivamente sposati o meno nel Signore. Ove, infine, gli sposi non intendessero invece simulare, in assenza di fede, la nuova ed imposta formula, e dunque preferissero anzi non sposare *coram Ecclesia*, si restringerebbe il loro *ius connubii*, negando ai battezzati, per il solo fatto che essi non hanno una fede matura, un istituto di diritto naturale, dalla Chiesa eppure pienamente riconosciuto anche ai non battezzati nella forma del matrimonio legittimo. L'introduzione di una nuova formula *ad validitatem* aggiungerebbe dunque solo i problemi sopra esposti, senza spostare di una virgola quanto accade già ordinariamente in ordine alle domande del processicolo. In sede di istruttoria nei processi di nullità del matrimonio, difatti, viene già richiesta giustificazione delle risposte date in sede di processicolo quali “perché oggi Lei si accusa di avere escluso l'indissolubilità, mentre invece in sede di processicolo dichiarò che si voleva sposare per sempre con la sua comparte, in quanto l'amava?”. La risposta, per qualsiasi capo di nullità, è sempre la stessa: “Se non avessi mentito, il prete non mi avrebbe sposato”. L'introduzione di una formula ulteriore, cagionerà identica risposta: “Se non avessi letto la formula, il prete non mi avrebbe sposato”. Appare dunque una obiettiva ed intrinseca *irrationabilitas* della proposta, la quale non solo non pare risolvere alcun problema, ma addirittura aggiungerne sul piano sia dottrinale, pastorale, sia dell'*occasio peccati*. Quanto sopra detto, ovviamente, varrebbe anche se la formula *ad validitatem* imposta agli sposi fosse previa, e non strettamente liturgica. La soluzione ai problemi oggi allo studio, oltre a disconoscere i precedenti storici, non può passare attraverso decisioni superficiali ed affrettate di soluzioni meramente liturgico-giuridi-

che che paiono solo clericalizzare il matrimonio (*Veritas et non auctoritas facit legem*), rendere sempre più scollata dalla realtà post-cristiana l'azione pastorale della Chiesa, e ingenerare confusioni segnatamente sul piano dottrinale e teologico. L'unica via percorribile appare il vero accompagnamento degli sposi, secondo quanto già espresso dal magistero della Chiesa (la preparazione remota all'amore; il tempo della preparazione prossima e della preparazione immediata). *Ex post*, varrebbe il rimedio, già percorribile, della dichiarazione della nullità del matrimonio, verificata seriamente per via giudiziale, caso per caso, escludendo ogni apparenza o sospetto di non perseguimento della verità, nella fedeltà al ministero che Cristo ha affidato alla sua Chiesa, cioè di essere amministratrice di ciò che ha ricevuto. Infine, non è fuori luogo notare che di difficile giustificazione e spiegazione sarebbe l'introduzione del requisito della fede per potersi sposare (in quanto non quantificabile e non essenziale con certezza per la validità od il suo accertamento), data la recente decisione del Legislatore di derogare ai cann. 1117; 1086; 1124, vista proprio la difficoltà di determinare e configurare teologicamente e praticamente l'atto formale di separazione dalla Chiesa. Di fatto, inoltre, l'introduzione di un altro requisito legale non farebbe altro che confermare l'opinione della così detta giuridizzazione dell'istituto del matrimonio da parte della Chiesa. In ogni caso, tenendo presenti tutte le difficoltà derivanti da un'eventuale introduzione di un ulteriore requisito e non essendo affatto chiara l'utilità ed i vantaggi di una simile introduzione, non si danno le condizioni minime prudenziali, ricordate da san Tommaso, per un cambiamento della normativa vigente in materia. Quindi, il requisito della fede come validità di un matrimonio sacramentale, non terrebbe conto dei seguenti aspetti che elenchiamo di seguito in modo schematico:

1) San Tommaso ricorda che: "...non si deve mai mutare la legge umana, se non ne derivi da qualche parte un compenso per il bene comune, proporzionale al fatto che da questa parte viene menomato. E questo accade o per il fatto che dal nuovo statuto deriva una somma ed evidentissima utilità; o per il fatto che la legge consueta contiene una manifesta iniquità, o perché la sua osservanza è dannosa ai più. Di conseguenza l'esperto di diritto dice che 'nell'istituzione di nuovi statuti, vi deve esser un'evidente utilità, per allontanarsi dal diritto che a lungo è stato considerato giusto'" (*S. Th.*, I-II, 97, 2 c.).

2) La legge umana deve comandare ciò che è giusto, retto e possibile far compiere ed osservare da parte della comunità, non solo fisicamente, ma anche moralmente. In linea di massima, le leggi che richiedono comportamenti "esigenti" si giustificano solo in nome del bene comune o nel caso si tratti di norme riguardanti un determinato stato di vita. Non bisogna mai dimenticare che la legge deve essere necessaria, o almeno utile, affinché la comunità possa raggiungere il suo fine (= bene comune attraverso la realiz-

zazione di ciò che è giusto a tutti i livelli: naturale e soprannaturale), altrimenti non sarebbe né giusta, né razionale ed i soggetti non sarebbero di per sé obbligati ad osservarla. Ora ciò che è inutile di per sé non conduce al fine (cf L. CHIAPPETTA, *Il Codice di Diritto canonico. Commento giuridico-pastorale*, vol. I, Libri I-II, a cura di F. Catozzella-A. Catta-C. Izzi-L. Sabbarese, Bologna 2011, pp. 15-16).

3) Una regola fondamentale che deve essere seguita da coloro che hanno l'autorità di promulgare le leggi, in ordine al buon governo, è quella di dare poche leggi (necessarie, utili, certe, ecc.), altrimenti si corre il rischio di verificare quante siano vere le parole di Publio Cornelio Tacito: "Corruptissima re publica plurimae leges" (*Annales*, Libro III, 27).

4) Nella Lettera Ap., M. P., *Omnium in mentem*, del 26-x-2009, leggiamo: "Il Codice di Diritto Canonico stabilisce tuttavia che i fedeli, i quali si sono separati dalla Chiesa con "atto formale", non sono tenuti alle leggi ecclesiastiche relative alla forma canonica del matrimonio (cfr. can. 1117), alla dispensa dall'impedimento di disparità di culto (cfr. can. 1086) e alla licenza richiesta per i matrimoni misti (cfr. can. 1124). La ragione e il fine di questa eccezione alla norma generale del can. 11 aveva lo scopo di evitare che i matrimoni contratti da quei fedeli fossero nulli per difetto di forma, oppure per impedimento di disparità di culto.

Tuttavia, l'esperienza di questi anni ha mostrato, al contrario, che questa nuova legge ha generato non pochi problemi pastorali. Anzitutto è apparsa difficile la determinazione e la configurazione pratica, nei casi singoli, di questo atto formale di separazione dalla Chiesa, sia quanto alla sua sostanza teologica sia quanto allo stesso aspetto canonico. Inoltre sono sorte molte difficoltà tanto nell'azione pastorale quanto nella prassi dei tribunali. Infatti si osservava che dalla nuova legge sembravano nascere, almeno indirettamente, una certa facilità o, per così dire, un incentivo all'apostasia in quei luoghi ove i fedeli cattolici sono in numero esiguo, oppure dove vigono leggi matrimoniali ingiuste, che stabiliscono discriminazioni fra i cittadini per motivi religiosi; inoltre essa rendeva difficile il ritorno di quei battezzati che desideravano vivamente di contrarre un nuovo matrimonio canonico, dopo il fallimento del precedente; infine, omettendo altro, moltissimi di questi matrimoni diventavano di fatto per la Chiesa matrimoni cosiddetti clandestini.

Tutto ciò considerato, e valutati accuratamente i pareri sia dei Padri della Congregazione per la Dottrina della Fede e del Pontificio Consiglio per i Testi Legislativi, sia anche delle Conferenze Episcopali che sono state consultate circa l'utilità pastorale di conservare oppure di abrogare questa eccezione alla norma generale del can. 11, è apparso necessario abolire questa regola introdotta nel corpo delle leggi canoniche attualmente vigente". Quindi, con l'esperienza, ci si è resi conto dell'oggettiva difficoltà di verificare nel con-

creto la separazione della Chiesa con atto formale e si è deciso di derogare alla normativa vigente.

5) In modo particolare dopo il Concilio Vaticano II, sono sempre più le accuse di “giuridizzazione” dell’istituto del matrimonio da parte della Chiesa. Di fatto è di percezione comune, dentro e fuori la Chiesa, che lo stesso Diritto canonico si risolva nelle dichiarazioni di nullità del vincolo matrimoniale. Introdurre la fede come requisito per la validità non farebbe altro che confermare detta impressione.

In ogni caso, il presente testo del Card. Antonelli rimane un testo chiaro ed utile per tutti coloro che, come ci ricorda l’Apostolo Pietro, vogliono essere sempre pronti “...a rispondere a chiunque vi domandi ragione della speranza che è in voi. Tuttavia questo sia fatto con dolcezza e rispetto” (1 Pt 3, 15). Soprattutto in questo spazio di tempo che ci separa dalla celebrazione della prossima XIV Assemblea Generale Ordinaria del Sinodo dei Vescovi, chiamata a presentare la “fisiologia” della famiglia e dopo la precedente III Assemblea Generale Straordinaria che ne aveva trattato, se così si può dire, le “patologie”, è necessario e doveroso conoscere ciò che costituisce il cuore dell’annuncio evangelico sulla famiglia. Prendere coscienza del progetto di Dio che sicuramente potrà oggi apparire quasi un’utopia, ma che alla fine si riconosce e si scopre essere il desiderio più sincero, anche se forse nascosto e confuso, di ogni uomo e di ogni donna. L’A. contribuisce a superare l’idea infondata, ma purtroppo molto diffusa, di una Chiesa che respinge alcuni suoi figli, di una Chiesa che emargina in modo ipocrita e privo di misericordia, ed aiuta a capire che quanto Dio chiede è per il nostro vero bene e che il vero amore non dispensa mai dal sacrificio e dal perdono. Questa è stata la profonda ed intima convinzione dei cristiani dei primi secoli (cf p. 60), come ha ricordato il Card. Péter Erdö nella *Relatio ante disceptationem* del Sinodo 2014: “Se guardiamo alle origini del cristianesimo, vediamo come esso sia riuscito ad essere accettato ed accolto – malgrado ogni rifiuto e diversità culturale – per la profondità e forza intrinseca del suo messaggio. Infatti, è riuscito a illuminare la dignità della persona alla luce della Rivelazione, anche riguardo l’affettività, la sessualità e la famiglia. La sfida da accogliere da parte del Sinodo è proprio di riuscire a proporre nuovamente al mondo di oggi, per certi versi così simile a quello dei primi tempi della Chiesa, il fascino del messaggio cristiano riguardo il matrimonio e la famiglia, sottolineando la gioia che danno, ma allo stesso tempo di dare delle risposte vere ed impregnate di carità (cf *Ef* 4,15) ai tanti problemi che specialmente oggi toccano l’esistenza della famiglia. Evidenziando che la vera libertà morale non consiste nel fare ciò che si sente, non vive solo di emozioni, ma si realizza solamente nell’acquisizione del vero bene. In concreto ci viene chiesto prima di tutto di porci a fianco delle nostre sorelle e dei nostri fratelli con lo spirito del buon Samaritano (cf *Lc* 10, 25-37): essere attenti alla loro vita, essere in

particolare vicini a coloro che sono stati “feriti” dalla vita ed aspettano una parola di speranza, che noi sappiamo, solo Cristo può darci (cf Gv 6, 68)”. Il nostro augurio è che questa sintesi del Card. Antonelli aiuti tutti a riscoprire la ricchezza del messaggio cristiano sulla famiglia e soprattutto costituisca un valido strumento per evitare quella confusione nella quale purtroppo ha fatto cadere quel “Sinodo mediatico” che è cosa ben diversa da quello che realmente si è svolto (v. intervista del Card. Baldisseri rilasciata a Zenit il 25 giugno 2015). Il Popolo di Dio, e soprattutto i suoi ministri e pastori, hanno bisogno di certezze e non di discussioni che ingenerano false e devianti aspettative che minano alle fondamenta la stessa missione della Chiesa. Infatti, non si può non tener conto di quanto è avvenuto dopo l’ultimo Sinodo straordinario e come sono state stravolte dai *mass media* alcune discussioni su alcuni degli argomenti affrontati e come molti sacerdoti e fedeli le hanno recepite. Se un cardinale durante il Sinodo ha dovuto richiamare il vicario giudiziale che andava dicendo che ormai era inutile presentare i libelli per introdurre la causa di dichiarazione di nullità di matrimonio, se persone omosessuali conviventi credono che il loro comportamento non è più peccato o se un parroco dice a dei divorziati risposati che possono tranquillamente accostarsi all’Eucarestia, questo è segno che qualcosa deve essere rivisto nel modo di comunicare ed informare, e questo non significa sicuramente giudicare le intenzioni ed i propositi di nessuno, ma essere realisti e fare il meglio per il bene del Popolo di Dio. Infatti, la Chiesa è fedele alla missione datale da Cristo nella misura in cui è impegnata senza riserve a servire la Parola di Dio per gli uomini. Un ministero sicuramente impegnativo e delicato che richiede una continua attenzione e capacità di discernimento, una pronta disponibilità al dialogo, al confronto al fine di attualizzare la verità di Dio, che non cambia, per incarnarla nelle diverse culture per facilitarne l’accoglienza e la comprensione (cf Mc 6, 11). In tutto questo impegno nell’annuncio di quella verità che sola veramente libera (cf Gv 8, 32), i pastori della Chiesa non dovranno, comunque, mai illudersi, di ricevere l’accoglienza del mondo (cf Gv 15, 18-21) e umilmente dovranno sentirsi sempre amministratori delle cose di Dio (cf 1 Cor 4, 1-2) e di essere chiamati da Cristo ad essere quel sale che dà veramente gusto alla vita (cf Mt 5, 13; Ef 4, 1-24), coscienti di dover essere sempre e dovunque testimoni credibili che invitano a condividere la gioia e la fortuna dell’essere cristiani *agli* e con *gli* altri, proponendo alla loro libera, cosciente e responsabile scelta il progetto originale di Dio sul matrimonio con il medesimo spirito, rispetto ed atteggiamento del Signore: “... se vuoi entrare nella vita ...” (Mt 19, 17; e cf anche Mc 6, 7-13) *questo è l’unico e vero matrimonio.*

Recensioni

LEONARDO BIANCALANI, *Il pensiero antropologico di Giovanni Paolo II ed i canoni 1095-1096: prospettive di pastorale familiare*, Siena, Cantagalli, («Ricerche» della Facoltà Teologica dell'Italia Centrale), n. 5, 2014, pp. 356.

IL quinto volume della collana «Ricerche» della Facoltà Teologica dell'Italia Centrale presenta un estratto della tesi dottorale di Leonardo Biancalani: un lavoro di antropologia teologica applicata al diritto canonico nella delicata fase di interpretazione della norma canonica. Scopo dell'opera è infatti «l'individuazione di un'antropologia adeguata in ordine all'interpretazione dei canoni 1095-1096» (p. 339), intraprendendo un «percorso teologico, che pretende di indicare una modalità di riflessione originale» (p. 340).

I canoni scelti hanno in comune una presunzione del legislatore, ovvero la naturale capacità interna dell'uomo al matrimonio (can. 1095) così come la naturale conoscenza minima che il pubere ha dell'istituto matrimoniale quale consorzio permanente fra uomo e donna, ordinato alla procreazione dei figli mediante una certa cooperazione sessuale (can. 1096). Nel 2001 il Santo Padre rivolgendosi ai membri del Tribunale della Rota Romana ebbe modo di ricordare che il matrimonio è una realtà profondamente naturale: «*Omnes possunt matrimonium contrahere, qui iure non prohibentur*». Nessuna interpretazione delle norme sull'incapacità consensuale sarebbe giusta

se rendesse in pratica vano quel principio: «*Ex intima hominis natura – afferma Cicerone – haurienda est iuris disciplina*» (Cicerone, *De Legibus*, II).

Il canone 1095 considera tre dimensioni dell'unica capacità per il consenso, ovvero il possesso del sufficiente uso di ragione, della discrezione di giudizio e del potere di assumere i doveri coniugali essenziali. La norma offre una nozione giuridica di capacità che consiste in un punto minimo di partenza per la validità del matrimonio e che può coesistere anche con moderate forme di difficoltà psicologica. Lo stesso Giovanni Paolo II affermò che diversi sono i contenuti della «maturità psichica» e del concetto medico di «normalità» rispetto a quelli del dispositivo codiciale, pur tenendo in considerazione il valore dell'apporto delle scienze psicologiche e psichiatriche in ordine alla valutazione della capacità dei contraenti, guadagnando una maggiore conoscenza dei particolari del caso.

Il processo della scelta coniugale viene tutelato dal legislatore anche nell'apporto dell'intelletto alla volontà affinché il contraente possa avere nel momento del consenso la necessaria conoscenza dell'oggetto intenzionale, una conoscenza lucida e chiara, anche se perfettibile e mai compiuta.

L'autore sviluppa la ricerca attraverso una serie di *momenti* che precedono e seguono la presentazione della cosiddetta *parte centrale* (capp. 3-4) dedicata alla raccolta di alcuni dati assunti dagli scritti di Karol Wojtyła e dal suo magistero come Pontefice. Nell'*introduzione* viene infatti illustrato il valore del pen-

siero antropologico di Giovanni Paolo II al fine dell'interpretazione dei canoni sopra indicati, giustificando così il senso e la modalità del lavoro svolto.

Il *momento introduttivo*, comprendente un *momento descrittivo* e un *momento dia-cronico*, si apre con uno sguardo alla pastorale familiare (cap. 1) per poi presentare una panoramica storica – limitata al xx secolo – sulla legislazione canonica (cap. 2); in modo speculare, il lettore ritrova subito dopo la *parte centrale*, cuore della ricerca, un *momento conclusivo* costituito da un *momento analitico* e un *momento sintetico*, con annotazioni di diritto canonico (cap. 5), considerazioni di pastorale familiare (cap. 6) e alcune prospettive pastorali (cap. 7).

Punto di partenza è la «descrizione della crisi familiare attraverso una *presa di contatto* con il mondo che ruota dentro ed attorno alla famiglia» (p. 29): l'autore individua una matrice socio-culturale all'origine delle difficoltà attuali della proposta cristiana, invocando poi una teologia in grado di mantenere aperta la questione dell'uomo nella sua integralità. Nella parte descrittiva troviamo cenni all'analisi di Benedetto XVI nei confronti della società attuale, indicando così il relativismo e l'individualismo quali cause di quel malessere che nei giovani diviene *disagio esistenziale*, con un'esistenza priva di senso, caratterizzata da contraddizioni e conflitti tra affetti e razionalità. Ne deriva un'urgenza educativa, dove l'educatore deve confrontarsi con differenti modelli, con una fragilità sempre più manifesta nelle giovani coppie in tensione tra emozioni e relazioni familiari, dove il tratto dell'indissolubilità è riconosciuto solo nel rapporto con il figlio.

Il secondo capitolo cerca di mostrare come «il Concilio Vaticano II abbia pro-

fondamente modificato anche la percezione stessa della disciplina canonistica» (p. 49): ecco allora una rassegna dei movimenti che hanno creato le premesse a un ripensamento dell'ecclesiologia (movimento biblico, patristico, ecumenico, ecc.), un rapidissimo cenno a *Optatam totius* 16 circa il rapporto tra diritto canonico e il Mistero della Chiesa, per giungere infine ad alcuni pronunciamenti di Paolo VI e Giovanni Paolo II sulla peculiarità del diritto nella Chiesa. Segue un accenno al dibattito sulla nascente teologia del diritto canonico che pare qui costituire una delle grandi acquisizioni della Chiesa del post Concilio. Passibile forse di qualche equivoco il passaggio finale dove l'autore pare cogliere il diritto canonico non più «alla luce della dottrina giurisprudenziale, [che] valuta gli atti umani in ordine al matrimonio in una fissità precostituita, ma nella luce di una lettura teologica della realtà» (p. 71).

Nel primo capitolo della *parte centrale* il Biancalani prende in considerazione la filosofia di Karol Wojtyła muovendo dai suoi punti di riferimento, san Giovanni della Croce e Max Scheler. Dapprima una presentazione sommaria della critica del futuro pontefice agli autori citati, poi un'analisi di alcune opere (*Amore e responsabilità*, *Persona e atto*, *La bottega dell'orefice*, *La cava di pietra* e altri testi poetici) evidenziando tutto ciò che inerisce con la sua concezione antropologica: ci troviamo così di fronte alla descrizione di un uomo che è anzitutto creatura in relazione, con delle inclinazioni naturali da ordinare (p. 104) secondo l'etica dell'amore (p. 99). Una prospettiva *personalistica* che «ci impone una riconsiderazione, e un approfondimento della dottrina tradizionale sui fini del matrimonio»: il *mutuum adiutorium* infatti «non è uno dei fini del matrimonio, ma

la norma fondamentale che lo regola, al cui interno, soltanto, i fini acquistano un compiuto valore morale» (p. 107). L'uomo è colto nell'unità di corpo e psiche (p. 130) e nel suo agire consapevole (p. 123) con gli altri (p. 135).

Allo stesso modo si sviluppa il quarto capitolo. L'autore riporta i contributi del vescovo Karol Wojtyła durante il Concilio, soffermandosi sulla dignità dell'uomo, la sua natura razionale, «con tutte le implicazioni etico-pastorali, etico-sociali e giuridiche» (p. 182), in particolare la libertà religiosa e la responsabilità della persona. L'indagine salta a questo punto alle catechesi "del mercoledì" tenute da Giovanni Paolo II durante i suoi primi anni di pontificato: «il tema delle catechesi non è direttamente il matrimonio e la famiglia, ma la ricostruzione di un'antropologia adeguata ottenuta soprattutto attraverso la riflessione sulla corporeità, antropologia, che è base e unico fondamento per risolvere i problemi coniugali e familiari» (p. 185). Finalmente l'autore offre una spiegazione di che cosa intenda per antropologia *adeguata* rinviando a *Persona e atto* e al processo intellettuale della *riduzione*. Le catechesi vengono presentate secondo la sistematizzazione operata dalla casa editrice Città Nuova, ponendo in evidenza le idee centrali. L'analisi del magistero di Giovanni Paolo II si chiude con le tre encicliche dedicate all'uomo: la *Redemptor Hominis*, la *Dives in Misericordia*, la *Laborem exercens*, che offrono una visione ottimistica dell'uomo dove la libertà diviene la questione centrale (p. 222).

Il capitolo quinto si configura come esposizione della legislazione canonica in merito alla «questione della *capax* [così come] articolata nei canoni 1095-1096 del CIC». Volendo tracciare un "percorso teologico", lo studio delle fonti della

normativa vigente e il confronto con la dottrina e la giurisprudenza maggioritaria su questi capi di nullità vengono solo accennati. Ne consegue che – trattandosi di un ambito complesso – il lettore può cadere in una confusione tra l'incapacità intesa dal legislatore nel can. 1095 e la causa psichica che può rendere incapace: l'autore si dilunga infatti nella presentazione di alcune anomalie psichiche – ascrivendole ora a un comma del canone, ora a un altro – senza però indicare in positivo che cosa si intenda per capacità matrimoniale.

«Benché poco supportato da testi scientificamente e analiticamente attenti al canone» (p. 262), l'autore procede poi con l'esposizione del can. 1096 riportando parte del commento di P.J. Viladrich raccolto nelle note al *Código de derecho canónico* nell'edizione curata dalla Facoltà di diritto canonico dell'Università di Navarra. In chiusura, il lettore trova alcune considerazioni personali del Biancalani, in particolare la sua perplessità di fronte al riferimento della normativa all'inizio della pubertà in quanto «non vi è ancora, almeno normalmente e nell'ambito di espansione della cultura occidentale, una capacità di intendere e di volere adeguata alle nozze, cosicché non può ritenersi sussistente neppure la conoscenza contenutisticamente minimale, considerata necessaria ai fini della celebrazione matrimoniale del can. 1096 § 1» (p. 271).

Il capitolo sesto riprende alcune acquisizioni della *parte centrale* integrandole con altri interventi conciliari di Karol Wojtyła, cogliendo l'intrinseca connessione tra teologia e pastorale pur non potendo parlare di un «*magistero pastorale* in modo sistematico, omogeneo e definito» (p. 291). "Pastorale" significa servizio, per cui il magistero di Giovan-

ni Paolo II viene presentato come un servizio all'uomo concreto. L'autore accenna alla *Familiaris consortio*, alla *Carta dei diritti della famiglia*, senza escludere un riferimento alla *Mulieris dignitatem* e alla *Lettera alle famiglie* del 1994. Nuovamente descrive l'attuale contesto culturale, per poi riprendere l'insegnamento del Pontefice polacco sulla bellezza dell'amore umano e sul ruolo della famiglia nella nuova evangelizzazione. La riflessione termina con l'individuazione di alcune scelte concrete che le parrocchie potrebbero compiere in ambito familiare (p. 314).

Il lettore giunge così al capitolo conclusivo (cap. 7) che raccoglie e sistematizza quando emerso nel corso della ricerca: un'antropologia teologica che coglie l'uomo nel suo essere creato a immagine e somiglianza di Dio, un'antropologia che dialoghi con senso critico con la psicologia e le scienze umane e un diritto canonico che individua nei canoni studiati un ruolo centrale «nella qualificazione della scelta matrimoniale e nella consapevolezza antropologica, filosofica, psicologica nella dimensione giuridica proprio dell'atto sacramentale» (p. 328). Ecco allora le attese proposte pastorali conclusive, in gran parte mutuata dal discorso del 22 gennaio 2011 di Benedetto XVI al Tribunale della Rota Romana in occasione dell'inaugurazione dell'anno giudiziario.

Lo studio presentato desta certamente qualche interesse soprattutto per ciò che attiene il superamento di una concezione formale o "burocratica" del diritto nella Chiesa. La ricerca di un'antropologia adeguata per un'autentica comprensione e interpretazione della norma codiciale e il desiderio di offrire ai pastori un qualche aiuto nella preparazione prossima e immediata dei nubendi sono

obiettivi che sorgono da esigenze colte sul campo.

Allo stesso tempo non si può non riscontrare una qualche incertezza nell'uso degli strumenti propri della disciplina canonistica: mi riferisco in primo luogo alla scelta delle fonti dei capitoli strettamente giuridici, all'analisi dello sviluppo normativo (in particolare l'istruzione *Dignitas connubii*) e al confronto con gli autori che maggiormente hanno studiato i canoni in questione. Analogamente si può dire circa la considerazione dell'intero magistero di Giovanni Paolo II nei confronti del Tribunale della Rota Romana: un magistero che ha un valore cogente anche in senso giuridico, per cui non trascurabile in una ricerca in questo ambito.

Il lettore non potrà non convenire che si tratta di un lavoro originale, apprezzabile nell'intento di cogliere il diritto canonico nel Mistero della Chiesa. Uno studio svolto in prospettiva teologica che ricorda al canonista la natura dell'uomo così come si evince dall'antropologia teologica di Giovanni Paolo II.

MARCO FIORENZO NOGARA

PAOLO GHERRI, *Introduzione al diritto amministrativo canonico. Fondamenti*, Milano, Giuffrè, 2015, pp. XXI-320.

IL recente lavoro di Paolo Gherrì, professore ordinario presso l'*Institutum Utriusque Iuris* della Pontificia Università Lateranense, nato dall'insegnamento accademico e destinato primariamente a esso, non è propriamente un manuale, né può considerarsi una monografia o un trattato. L'autore lo qualifica come «una *proposta teoretica organica ed unitaria* (ed autonoma)», finalizzata ad «aiutare ad *impostare lo studio accademico* del

Diritto amministrativo, con particolare attenzione tanto alla sua adeguata individuazione e collocazione all'interno della *vita ecclesiale*, che ad una corretta presentazione in termini di *dogmatica giuridica generale*» (p. xv).

Per comprendere il piano dell'opera, articolata in sette capitoli, è opportuno evidenziarne la tesi di fondo: «il *Diritto canonico* in generale è sostanzialmente “*Diritto amministrativo*”, in quanto “*regolamentazione normativa dei rapporti istituzionali all'interno della Chiesa*”, dei *rapporti*, cioè, che intercorrono tra i differenti *soggetti gerarchici* (tanto uni-personali che pluri-personali) e di quelli che *questi* intrattengono coi *fedeli* al servizio dei quali tali soggetti sono posti» (pp. 187-188). Non si tratta, dunque, del diritto dell'amministrazione pubblica ecclesiastica o della funzione amministrativa della Chiesa, modellato sulla falsariga dei diritti secolari, né del *mero studio* delle possibilità di ricorso gerarchico amministrativo ammesse dalla legislazione canonica. Esso viene invece definito come «l'insieme (e lo studio) delle norme che regolano l'*efficace attività* giuridica dei fedeli secondo la loro collocazione istituzionale nella Chiesa (= *status*, ruoli e funzioni)» (p. 260).

Se tale e tanta è l'importanza attribuita al diritto amministrativo canonico, si capisce perché i primi due capitoli siano dedicati alla ricerca del suo fondamento, all'interno della più ampia teoria generale del diritto canonico. Rigettate come teologicamente e metodologicamente inadeguate le prospettazioni – tipiche della stagione postconciliare – che fondano il diritto canonico direttamente nel dinamismo della grazia, che instaurerebbe tra i fedeli relazioni interpersonali non riconducibili neppure per analogia alle forme del diritto secolare, Gherri

propone un approccio istituzionale, sostanzialmente riconducibile alla riflessione del giurista italiano Santi Romano (1875-1947): «non esistono “cose/realità” (= *res*) di per sé *giuridicamente* (pre-) *qualificate* in modo generico ed *assoluto* (= originario, a-priori), né altre che di principio non siano (o non possano essere) tali. Ogni contesto relazionale socio-istituzionale, invece, avrà i “propri” *oggetti ed eventi giuridici*, anche radicalmente differenti da un *ambito/Ordinamento giuridico* all'altro ma tutti, comunque “giuridici”, senza che nessun *Ordinamento* possa legittimamente – e validamente – interferire sulla *qualificazione propria* di ciascuno degli altri» (p. 24). Come esempi, vengono illustrati gli ordinamenti statutari, quelli sportivi e quelli religiosi. Posto che «ogni *Confessione religiosa* si struttura ed organizza al proprio interno secondo logiche relazionali che rispondono alle caratteristiche portanti della *Confessione stessa*», si giunge a concludere che «l'*Ordinamento canonico* va riconosciuto come *originariamente e pienamente giuridico* anche sotto il profilo tecnico, nonostante la sua espressa *natura religiosa* e confessionale sembri differenziarlo in modo essenziale dalle altre norme giuridiche (*statali in primis*)» (p. 28). Fondata così la giuridicità in senso proprio e originario del diritto canonico, Gherri va in cerca degli elementi intrinsecamente giuridici che risultano strutturanti la Chiesa stessa già nella *Comunità post-pasquale*: il concetto di *Collegio apostolico*, il riconoscimento dell'incomunicabilità dei doni dello Spirito per fini diversi da quello missionario; l'adozione del *Battesimo* con acqua come modo ordinario di entrare a far parte della Chiesa; la progressiva evoluzione verso l'*episcopato monarchico*; il lento delinearci e consolidarsi della tri-

partizione del sacramento dell'Ordine; il differenziarsi ed identificarsi dei sacramenti fino alla loro statuizione nel settenario tridentino; l'evoluzione del primato petrino (pp. 34-35).

La fondamentale non riconducibilità del diritto canonico ad altre forme o espressioni del diritto emerge con evidenza laddove si consideri che – a differenza degli Stati – la Chiesa non nasce dal basso per gestire la complessità delle dinamiche sociali e perseguire il bene comune, ma «è caratterizzata *ab origine* da una forte connotazione *elettiva ed identitaria* basata sulla *consapevole e volontaria adesione* ad una realtà *pre-esistente ed indisponibile*: il *kerygma* di salvezza» (pp. 47-48). Ne consegue che nella Chiesa non è possibile adottare la moderna idea costituzional-civilistica, secondo la quale ogni persona è titolare di *diritti* originari pre-sociali e pre-istituzionali, che l'individuo stesso deve poter preservare e tutelare anche nei confronti di eventuali ingerenze e abusi dello Stato. «Soggetto del Diritto canonico è la *comunità cristiana* (= Chiesa) nello svolgimento della propria missione, *mentre* soggetti del Diritto statale, invece, sono i *cittadini* nella propria volontà di auto-realizzazione (ormai *attraverso* lo Stato)» (p. 64). Se lo Stato può offrire al cittadino una facilitazione del vivere quotidiano, soprattutto in termini di sicurezza e stabilità, la Chiesa assicura al fedele l'accesso a risorse soprannaturali non attingibili al di fuori di essa. Nella Chiesa, perciò, «*pubblico e privato costituiscono* soltanto *pseudo-concetti utili a rendere più agevole la sistematizzazione scientifica della giuridicità* ecclesiale senza dover necessariamente attribuir loro una portata realmente sostanziale quali concettualizzazioni della realtà stessa» (p. 66).

Alla luce di questa impostazione sistematica, il cap. 4 affronta la questione del

rapporto fra persona e diritti all'interno della Chiesa, sostenendo che la loro individuazione ed elencazione ha soprattutto lo scopo di costituire una «*soglia invalicabile* posta a chi esercita governo nella Chiesa» (p. 137), e rilevando che «*l'attività giudiziale amministrativa canonica* riguarda non ogni attività di qualunque *Autorità* di governo contro i *diritti* dei fedeli (= *violatio iurium*), ma solo gli *Atti amministrativi singolari*, contestati per *violatio Legis* in quanto – e soltanto – *error Iuris* nell'attività dei *soli Dicasteri* della Curia romana, con espressa esclusione *de merito Causae*» (pp. 150-151). Alla base di questa specifica modalità di tutela dei diritti dei soggetti della Chiesa non starebbe, infatti, la protezione di diritti soggettivi o dell'interesse o bene privato, ma l'esclusione di qualunque forma di arbitrarietà nei provvedimenti di governo ecclesiale (p. 172).

Il cap. 5 delinea il carattere essenzialmente ministeriale dell'ordinamento canonico, rivisitando criticamente il modello dei *tria munera Ecclesiae* e la dottrina della *sacra potestas* e assumendo il principio della «*potestas a munere*», secondo cui nella Chiesa «ciascuno possiede *originariamente* tutte le potestà/facoltà/attribuzioni giuridiche necessarie ad adempiere il *munus* affidatogli per il bene comune» (pp. 207-208).

Il cap. 6 affronta il tema della nascita e della configurazione del diritto amministrativo all'interno della disciplina canonica, evidenziando come i principi portanti del moderno diritto amministrativo civile, cioè la democrazia e l'economia, siano assolutamente incompatibili con la costituzione e l'identità ecclesiale, fondata sulla missione e la vita evangelica (p. 230). Gherri ritiene che «*tutto il Diritto positivo ecclesiale sia sostanzialmente "Diritto amministrativo"*»,

e definisce l'Amministrazione ecclesiale come «*l'utilizzo da parte della competente Gerarchia degli strumenti reali e personali con cui la Chiesa agisce in ordine al perseguimento dei suoi fini, e conformemente ai principi costituzionali e dottrinali che la condizionano*» (p. 244).

L'opera merita plauso e riconoscenza. L'autore, infatti, ha affrontato la sfida di sistematizzare e sintetizzare numerose precedenti pubblicazioni, elaborando una proposta teoretica originale, che costituisce indubbiamente uno stimolo al dibattito accademico. Lo ha fatto assumendo motivatamente e consapevolmente posizioni che in più punti si distanziano o addirittura si contrappongono a tesi oggi molto diffuse in dottrina. Talvolta, forse, la tendenza a una certa schematizzazione didattica non rende pienamente ragione delle argomentazioni che vengono criticate.

Chi è più competente di me potrà valutare adeguatamente la proposta dell'autore circa la natura, l'articolazione e le caratteristiche del diritto amministrativo canonico. Mi siano consentite, tuttavia, due osservazioni di carattere generale su quelle che mi sembrano essere le tesi portanti di questo lavoro pregevole e impegnativo. Mi chiedo, anzitutto, se la fondazione istituzionale/ordinamentale in esso prospettata consenta di giustificare adeguatamente la peculiare irriducibilità del diritto canonico. Se, infatti, quello canonico è uno dei tanti possibili ordinamenti delle confessioni religiose, strutturato e organizzato secondo logiche relazionali in ultima analisi determinate dagli aderenti, può essere davvero qualificato come "primario"? Chi legge prova l'impressione di una certa estraneità e giustapposizione fra questo modello e gli elementi strutturali desunti dall'esperienza della comunità cristiana

primitiva (si tratta, a ben vedere, del tema del diritto divino rivelato), mentre colpisce l'assenza di riferimenti al diritto naturale, questione imprescindibile per chi voglia fondare il diritto canonico. In secondo luogo, si può davvero sostenere che il diritto canonico (positivo) è sostanzialmente riconducibile al solo diritto amministrativo, seppur nell'ampia accezione proposta («*Sono norme di Diritto amministrativo quelle che riguardano i rapporti interni tra i diversi organi ed organismi della Chiesa universale e particolare oppure i rapporti tra i fedeli (singoli ed associati) ed i medesimi organi ed organismi ecclesiali*»: p. 249)? Mi sembra che non si possa prescindere, infatti, sia dal diritto sacramentale (basterebbe ricordare il rilievo del diritto matrimoniale sia nella storia che nella normativa vigente) sia dalle strutture dell'organizzazione ecclesiastica, a cui è dedicata buona parte della trattazione codiciale sulla costituzione gerarchica della Chiesa.

Siamo grati a Paolo Gherri per questa sua opera, certi che in anche in quelle che seguiranno non si sottrarrà al confronto accademico e chiarirà ulteriormente il suo pensiero, contribuendo a tener viva e a far progredire la disciplina canonica.

MAURO RIVELLA

GRUPPO ITALIANO DOCENTI DI DIRITTO CANONICO (a cura di), *Il diritto nel mistero della Chiesa. IV: Prassi amministrativa e procedure speciali*, Città del Vaticano, Pontificum Institutum Utriusque Iuris, Lateran University Press, («Quaderni di Apollinaris») 20, 2014, pp. 538.

DA circa quaranta anni, le due edizioni del manuale *Il diritto nel mistero della*

Chiesa, ripartito in diversi volumi, sempre a cura del Gruppo Italiano Docenti di Diritto Canonico (GIDDC) sorto in seno all'Associazione Canonistica Italiana, hanno contribuito in maniera rilevante alla formazione dell'aspetto giuridico ecclesiale di numerosi chierici, religiose e religiosi, laiche e laici, specialmente in Italia. Recentemente l'opera si è arricchita con il nuovo volume IV, dedicato alla prassi amministrativa e alle procedure speciali.

Il libro, corredato dalla presentazione di Patrick Valdrini, è suddiviso in quattro parti: aspetti generali, le procedure matrimoniali, le procedure amministrative e penali per i chierici e i membri degli Istituti di vita consacrata e le Società di vita apostolica e, infine, la parte riguardante altre procedure.

La prima parte inizia con lo studio di Velasio De Paolis *Strutture e sviluppi del diritto amministrativo canonico*, in modo da disporre subito del capitolo in cui compaiono delle risposte alle domande sul perché del diritto amministrativo canonico. Il fatto che tale compito sia stato affidato a uno degli autori presenti dall'inizio del progetto *Il diritto nel mistero della Chiesa* non sembra casuale e, fra l'altro, rivela il valore che i curatori hanno riservato al saggio d'indirizzo, che serve a illuminare le restanti collaborazioni.

Il successivo articolo, di Andrea D'Auria, circa il modo di votare e di esprimere il proprio parere o consenso nei diversi enti ecclesiali, riflette l'importanza, nell'attività amministrativa, del principio della partecipazione, espresso in articolazioni giuridiche diverse. In esso si evince come la conoscenza pratica e il rispetto consapevole di tali procedure favoriscano il necessario discernimento e prevenzano contro il rischio di arbitri o di decisioni affrettate.

Segue la trattazione riguardante le autorizzazioni da richiedersi e le procedure da osservare per compiere atti di maggiore importanza, di straordinaria amministrazione, di alienazione e quelli ad essi equiparati, ad opera di Francesco Grazian, di indubbio interesse concreto ma che tuttavia insegna tanto su questioni teoretiche e di fondo, sul ruolo delle diverse istanze di governo e di responsabilità nei differenti momenti in cui si svolgono i processi decisionali.

Sempre nella parte generale si succedono tre contributi concernenti diversi rimedi per le controversie causate da un atto amministrativo singolare. Giuliano Brugnotto espone l'argomento relativo alla conciliazione, in quanto opera di ricerca di soluzioni condivise possibili, modalità che, nell'unico discorso di Benedetto XVI al Supremo Tribunale della Segnatura Apostolica, ricevette una particolare enfasi. A Eduardo Baura corrisponde il compito di svolgere la tematica riguardante i ricorsi gerarchici, materia nella quale emerge con evidenza la necessità di tutelare contestualmente il bene comune e il bene dei singoli, nodo comune a qualsiasi attività amministrativa ma specialmente impellente in questo tipo di istituto giuridico. I ricorsi amministrativi presso il Supremo Tribunale della Segnatura Apostolica, sono spiegati da G. Paolo Montini mediante una sintesi assai lucida e precisa della chiave di volta senza la quale non sarebbe stato possibile ritenere integro il sistema amministrativo della Chiesa.

Nella seconda parte si contengono le trattazioni concernenti un settore importante delle procedure matrimoniali diverse dal processo di nullità. Oltre a due saggi di Pierantonio Pavanello – unico autore che scrive due contributi in questo volume: *Il processo documentale*

e *Il procedimento di rimozione del divieto di passare a nuove nozze* – si trovano i capitoli dedicati alle procedure che, come quella extragiudiziale per la dichiarazione di nullità del matrimonio, trattazione affidata a Manuel J. Arroba Conde, combinano elementi dell'attività giudiziaria matrimoniale con altri dell'attività amministrativa. Gli autori che svolgono i temi vantano una riconosciuta conoscenza specifica e da tempo curano lo studio dei rispettivi argomenti per cui possono offrire, oltre alla chiarezza espositiva, degli esempi concreti e casi pratici, come i brevi ed efficaci racconti che hanno come protagonisti Musa e Fatima, nel contributo di Elias Frank sulla procedura di dispensa nella fattispecie del privilegio paolino, oppure Consuelo e Rosario, nelle pagine sul processo di morte presunta, scritte da Adolfo Zambon. In tale versante si muovono anche *Il processo di dispensa del matrimonio rato e non consumato* di Giacomo Incitti e *La procedura per lo scioglimento del matrimonio in favorem fidei*, di Luigi Sabbarese.

Gli otto saggi della terza parte riguardano delle procedure amministrative e penali per i chierici e i membri degli Istituti di vita consacrata e le Società di vita apostolica. Se in tutte le procedure risulta assai opportuno ponderare adeguatamente i diritti e i beni tutelati dalle diverse formalità e accertare precisamente quali sono le autorità responsabili in modo diretto della cura e della promozione del settore del bene comune con essi collegato, in maggiore misura lo è tutte le volte che dal provvedimento finale possono seguirsi limitazioni significative nelle situazioni giuridiche degli interessati, chierici, consacrati o fedeli laici non consacrati che siano. Il volume presta particolare attenzione alle procedure attinenti chierici e fedeli membri

degli Istituti di vita consacrata e le Società di vita apostolica, sebbene alcune delle procedure trattate, non siano da escludersi per gli altri fedeli (si pensi, ad esempio, all'ambito soggettivo più ampio considerato da Marino Mosconi nella trattazione sull'indagine previa e il ruolo dell'Ordinario, e da Damián Astigueta, in tema di procedura extragiudiziale penale).

Spettanti lo statuto giuridico canonico dei chierici in determinate circostanze complesse e difficili sono gli articoli sui procedimenti per la rimozione e il trasferimento del parroco, di Paolo Gherri, sulla dichiarazione di nullità dell'ordinazione sacerdotale, di Piero Amenta, sulla perdita della condizione giuridica clericale e il procedimento di dispensa dei suoi obblighi, di Vincenzo Mosca (saggio che spicca anche per come rende conoscibile un settore della prassi curiale) e sulla dimissione dallo stato clericale, di Davide Cito. Analogamente, procedure particolarmente delicate riguardanti lo statuto personale dei membri degli Istituti di vita consacrata e le Società di vita apostolica vengono trattate da due autori: Agostino Montan – un altro pioniere fin dall'inizio nel manuale *Il diritto nel mistero della Chiesa* -, che scrive sulla procedura del passaggio ad altro Istituto, dell'uscita dall'Istituto e dell'esclusione, e Tiziano Vanzetto, che per illustrare la tematica riguardante la dimissione nella vita consacrata, oltre al riferimento alla legislazione universale e a quella particolare italiana e agli autori, ricorre utilmente all'uso di massime e passaggi diversi tratti da alcune delle decisioni pubblicate di contenzioso amministrativo del Supremo Tribunale della Segnatura Apostolica.

L'ultima parte riporta il saggio sull'azione per il risarcimento dei danni do-

vuto a Cristian Begus e dei contributi relativi ad altre procedure, delle quali due riguardano l'attività della Congregazione per la Dottrina della Fede: da un lato, Íñigo Martínez-Echevarría e Fernando Puig trattano sulla procedura seguita dal dicastero per l'esame delle dottrine e, dall'altro, Claudio Papale scrive sulla la procedura nei delitti riservati alla menzionata Congregazione.

In rapporto con l'attività di altri dicasteri, ma non solo, si trovano le trattazioni sulle cause di beatificazione e di canonizzazione (José Luis Gutiérrez), sulla procedura per la nomina dei Vescovi (Mauro Rivella) nonché sui ricorsi presso la Penitenzieria Apostolica (Andrea Migliavacca). Interessante quest'ultimo anche perché mostra un aspetto assai peculiare e proprio dell'attività giuridica della curia, qual è l'ambito relativo al foro interno.

Come aveva anticipato nella presentazione Patrick Valdrini "la materia tratta in quest'opera riguarda direttamente o indirettamente il diritto amministrativo, categoria che i canonisti cercano di costruire soprattutto dopo il Concilio Vaticano II". Terminata la lettura del volume rimane la convinzione che tutti i canonisti che hanno partecipato a questo volume hanno contribuito efficacemente a questo impegno comune di sviluppo del diritto amministrativo canonico.

JAVIER CANOSA

ALESSANDRO PEREGO (a cura di), *La Chiesa Cattolica: la questione della sovranità*, Milano, Vita e Pensiero, 2015, pp. 158.

IL volume raccoglie i frutti di un *articolo piano di studio e riflessione sul tema della sovranità della Chiesa coordinato*

tra l'Università Cattolica del Sacro Cuore, l'Università degli Studi di Padova e la Libera Università Maria SS. Assunta. In ognuna delle quattro sessioni di lavoro tenute tra il marzo 2012 e l'aprile 2013 nelle menzionate sedi universitarie si sono alternati l'intervento di un alto Prelato e di uno prestigioso giurista per offrire una visione diversificata e integrata (dal punto di vista ecclesiastico e civile) degli ambiti considerati (ordine internazionale, ordine costituzionale, enti ecclesiastici e matrimonio). La nota che spicca immediatamente è dunque la varietà e autorevolezza degli apporti. Al di là della diversa estrazione e impostazione degli autori (gli ecclesiastici esprimono chiaramente una posizione più omogenea e definita), prevalgono sicuramente le convergenze e confluenze sull'originalità e originalità del fenomeno giuridico ecclesiale. Il sereno e rispettoso dialogo giuridico appare quindi foriero di reciproci apporti e acquisizioni. Il merito principale dell'opera è quello di coronare degnamente un sapiente lavoro di coordinamento interdisciplinare e – circostanza purtroppo tutt'altro che scontata e frequente – interuniversitario. L'unitarietà del quadro di riferimento e la serietà scientifica dei contenuti sono stati assicurati dalla prof. Fumagalli Carrulli, la principale ispiratrice e promotrice dell'iniziativa. Il suo saggio sulla reciproca collaborazione tra Stato e Chiesa (*Lo Stato italiano e la Chiesa cattolica: indipendenza, sovranità e reciproca collaborazione. A proposito dell'art. 1 dell'Accordo di revisione concordataria*), oltre alla Presentazione iniziale, è dunque l'opportuna chiusura e quasi la sintesi ideale (non priva di spunti problematici e propositivi) del libro.

Il Curatore del testo ha inserito in maniera efficace e giudiziosa una *Nota sui*

contenuti che compendia e unifica il senso degli apporti. Data l'eterogeneità dei contributi e degli approcci, questo lavoro ermeneutico sintetico è particolarmente utile e stimolante. La Nota, non ha la pretesa di sviluppare o aggiungere altri elementi (le citazioni sono rinvii ai testi raccolti), ma di illustrare e soprattutto valorizzare l'esito della ricerca a più voci. Le *due linee tematiche individuate da Alessandro Perego* (che si incontrano e intrecciano nei diversi contributi) sono rappresentate dalla *categoria giuridica della sovranità* in riferimento alla Chiesa cattolica e dalla sua *dimensione relazionale e dinamica*. L'indagine sulla categoria giuridica si articola poi nella decifrazione del *significato giuridico del concetto* (nei contributi raccolti il senso esterno, riconducibile al principio *superiorem non recognoscens*, tende a prevalere sul senso interno, il riconoscimento della *suprema et plena potestas*), la *titorialità*, la *fonte* e la *natura* (universale e spirituale) della sovranità (pp. 12-16). La dimensione dinamica e relazionale individua invece le *modalità d'esercizio* (principio dualistico, profilo umanitario, morale e spirituale d'azione, *sana cooperatio*), il *rapporto della Chiesa con l'ordinamento italiano* e l'esame delle *specifiche problematiche* affrontate (enti ecclesiastici e matrimonio), pp. 16-19. L'inquadramento di Perego, dimostrando la stoffa e l'acume del buon ricercatore, offre insomma un'attualizzazione applicativa e soprattutto concettuale e speculativa della questione della sovranità. La premessa del Curatore funge anche da chiave di lettura del suo preambolo e dell'intero volume: «Per quanto si è detto, si capirà allora che scegliere di dedicare le pagine che seguono ad un'articolata riflessione su "la questione della sovranità" in riferimento alla "Chiesa cattolica", significa

principalmente raccogliere una sfida, richiamare l'attenzione del mondo scientifico su un tema controverso, contribuire ad un dibattito, senza che con ciò si intenda porre una parola definitiva rispetto ad una questione che è aperta e che, anche dopo di esse, è destinata a rimanere tale» (p. 11).

Gli interventi delle giornate di studio di Milano, Padova e Roma sono raccolti in *quattro sezioni* (in alcuni casi con una breve introduzione dei Presidenti della sessione): *Sovranità della Chiesa e ordine internazionale*; *Sovranità della Chiesa e ordine costituzionale*; *Sovranità della Chiesa ed enti ecclesiastici*; *Sovranità della Chiesa e matrimonio*. Suggella l'opera il menzionato saggio della prof. Fumagalli Carulli a proposito di *Sovranità della Chiesa e collaborazione con lo Stato*.

Il *primo settore* affrontato (*internazionalistico*) manifesta subito il *peso e l'originalità del ruolo universalistico della Chiesa*. Il contributo del *Card. Tauran*, partendo dal riconoscimento della sovranità internazionale della Santa Sede, sottolinea fortemente il valore e la centralità della libertà religiosa, citando Taparelli conclude: «Togliete dalla società la religione, e vedrete l'uomo divenir mercanzia» (p. 29). L'intervento del *Prof. Mengozzi*, da esperto internazionalista, esplicita invece il rilievo della soggettività di diritto della Chiesa come autorità morale e spirituale mondiale e ne evidenzia l'indipendenza di giudizio (*libertas Ecclesiae*) soprattutto in riferimento alla "via presenzialista" perseguita da Giovanni Paolo II prima dell'invasione del Kuwait, nella crisi irachena, nei confronti dell'ingerenza umanitaria in Bosnia e nei "respingimenti" dalla Libia (posizioni talora anche in contrasto col governo italiano).

Il *profilo costituzionale* esamina a livello generale il *rapporto tra la Chiesa e lo*

Stato italiano. L'intervento del *Card. La-Jolo*, dopo aver individuato i diversi soggetti della sovranità (Santa Sede, Collegio Episcopale includendo il Romano Pontefice, Chiesa in quanto tale, Stato della Città del Vaticano), analizza alcune disposizioni concordatarie, rilevando come Stato e Chiesa abbiano trovato un'armonizzazione degli interessi in gioco in una relazione di parità giuridica. È interessante la giustificazione della permanenza della riserva di giurisdizione supposta dalla delegazione vaticana (pp. 51-53) e l'invito ad approfondire l'elaborazione dottrinale comune dell'istituto dell'obiezione di coscienza: «Con la sovranità dello Stato e con la sovranità della Chiesa la sovranità della coscienza fa un tutt'uno» (p. 56). Il *prof. De Siervo*, dal canto suo, interpreta l'Accordo di Villa Madama alla luce del principio supremo di laicità (da non confondere con la neutralità) affermatosi nella giurisprudenza costituzionale nazionale. Il Presidente emerito della Consulta evidenzia infine tematiche (bioetica, unioni civili, immigrazione) oggetto di delicate decisioni legislative.

La *presentazione del prof. Miele* introduce la *giornata di studio di Padova sugli enti ecclesiastici*. *Mons. Redaelli* riflette sulla relazione tra Chiesa ed enti per mostrare come la sovranità si concreta nella specificità dell'attuazione della propria missione. La relazione passa poi ad esaminare il trattamento degli enti ecclesiastici nell'attuale regolazione pattizia con espressioni di relativa soddisfazione, il Presule non manca di rilevare però alcune discrasie o difficoltà (per la rigidità del fine di religione o di culto). *Venerando Marano* con indiscussa competenza e attenzione entra nel vivo di alcune problematiche specifiche: la protezione dei dati personali nelle organizzazioni con-

fessionali, la configurabilità della responsabilità penale degli enti, la soggezione alle procedure concorsuali degli enti ecclesiastici. Tali ambiti evidenziano come la regolamentazione secondo giustizia delle *res mixtae* (in molti casi unilaterale) imponga comunque un'adeguata considerazione della sovranità e peculiarità del fenomeno ecclesiale.

La *penultima sezione*, introdotta dalla *prolusione del prof. Dalla Torre*, è dedicata alla *materia matrimoniale*. La dissertazione del *Card. Coccopalmerio* illustra la centralità del matrimonio e della famiglia nella missione della Chiesa e si concentra sulla libertà di magistero sul conubio in riferimento all'ordinamento italiano, a livello europeo e internazionale. L'impegno dottrinale della Chiesa ha assunto un crescente ruolo di difesa antropologica ed "ecologica" della verità del coniugio di fronte al relativismo e a pressioni ideologiche contrarie. Il Cardinale rivendica anche l'estensione dell'obiezione di coscienza contro l'idolatria della legge positiva. Il contributo della *prof. Giacobbe* affronta lo spinoso problema della giurisdizione sui matrimoni concordatari. La Professoressa svolge puntuali osservazioni a confutazione delle argomentazioni addotte dalla Cassazione per giustificare il venir meno della riserva di giurisdizione. La studiosa analizza il diritto positivo e assume un atteggiamento decisamente critico nei confronti della giurisprudenza italiana culminata nelle sentenze n. 16379 e 16380 del 17 luglio 2014.

L'apporto della *prof. Fumagalli Carulli* sulla *reciproca collaborazione Stato-Chiesa* completa l'opera. Lo scritto, come già rilevato, ben si integra con lo spirito del volume e ne esplicita gli intenti. L'illustre docente individua infatti le radici della duplice sovranità (il dualismo

cristiano) ed esamina l'auspicata *sana cooperatio* nell'Accordo di revisione del 1984 in riferimento soprattutto all'8 per mille e al matrimonio. Il contributo si sofferma conclusivamente sulle nuove sfide alla sovranità della Chiesa: dalla negazione della personalità giuridica internazionale della Santa Sede al rischio dell'ingerenza indebita del giudice civile in questioni ecclesiastiche.

La *questione della sovranità* è sviscerata insomma in maniera *ampia e diversificata*. Una miscellanea di questo tipo presenta inevitabilmente ripetizioni e sovrapposizioni oltre che limiti sistematici. L'assenza di uno sviluppo organico e completo della trattazione comunque è ben compensato dalla Nota d'inquadramento e riepilogo di Alessandro Perego. Il volume rappresenta soprattutto un *testo di riflessione e confronto a tema*. I problemi aperti e gli stimoli, come accennato, certo non mancano... L'obiettivo formativo e culturale, al di là del confronto e riscontro accademico (testimoniato anche dal successo delle quattro giornate di studio), è quindi sicuramente conseguito. Da un punto di vista formale e redazionale non si può non notare una certa sproporzione e disparità argomentativa e stilistica, anch'essa congenita nel genere. Gli ecclesiastici tendono ad essere molto sobri ed essenziali (gli interventi dei Card. Tauran, Lajolo e Coccopalmerio e di mons. Redaelli sono praticamente privi di note), mentre i contributi degli accademici sono in genere più argomentati e provvisti di un corposo apparato critico. Come precisa la Presentazione, l'apporto dei Presuli d'altronde ha un particolare valore proprio per la diretta esperienza nella *governance* della Chiesa. Negli studiosi prevale invece lo studio e l'analisi dei problemi. Particolarmente stimolanti da un punto di vista

scientifico risultano ad es. gli scritti dei prof. Marano, Giacobbe e Fumagalli Carulli. La *tradizione di ricerca specialistica e interdisciplinare* della cattedra di diritto canonico ed ecclesiastico dell'Università Cattolica del Sacro Cuore (Dossetti, Jemolo, Del Giudice, Giacchi) ha dimostrato in definitiva ancora una volta una valida continuità nell'attuale titolare e buone premesse per l'avvenire. Ci si augura vivamente inoltre che simili esperienze di scambio e collaborazione interuniversitaria possano continuare e svilupparsi.

MASSIMO DEL POZZO

ANGELA PATRIZIA TAVANI, *Fede e consenso matrimoniale*, Torino, Giappichelli, 2013, pp. 244.

QUESTA monografia di Angela Patrizia Tavani acquista una speciale attualità e offre un grande contributo alla riflessione a cui siamo stati chiamati da Papa Francesco e dai Sinodi sulla famiglia, in modo particolare sulla relazione tra matrimonio e fede.

Una monografia molto ben scritta e con una chiara struttura, che rispecchia il rigore scientifico dell'Autrice, che affronta il tema, oggi di rinnovata centralità, del rapporto tra fede e consenso matrimoniale, tanto nel Magistero della Chiesa, quanto nella giurisprudenza della Rota Romana e dei tribunali locali.

Nelle pagine iniziali del primo capitolo, che tratta del Magistero e della Giurisprudenza precedenti al Concilio Vaticano II, l'Autrice, con un preciso apparato critico di dottrina, coglie il nocciolo del problema illustrando gli effetti, direi devastanti, della trasposizione delle tesi sulla separabilità tra contratto e sacramento in ambito politico, con la nascita degli Stati nazionali. Sostiene l'Autrice:

«Né Cano né i teologi del XVI e XVII secolo potevano immaginare le conseguenze cui sarebbe giunta la tesi della separabilità trasposta da regalisti e gian-senisti dal piano teologico a quello politico. Infatti, a partire dal XVII secolo si fa strada una nuova concezione di stampo teologico-politico sui rapporti tra Stato e Chiesa. La separazione dei poteri tra Stato e Chiesa finirà col dare spazio al principio di separabilità tra contratto e sacramento» (p. 8).

Condivido pienamente questa valutazione. Proprio questa "lotta per il controllo" del matrimonio tra gli Stati e la Chiesa, fece sì che si trascurasse il ruolo fondamentale e insostituibile dei contraenti, i veri protagonisti del consenso nuziale. Dopo aver esposto i chiarimenti magisteriali sulla inseparabilità/identità tra matrimonio e sacramento, l'Autrice evidenzia come, malgrado le conferme più recenti raccolte da entrambe le codificazioni, il tema sia di nuovo posto in discussione, ma da una prospettiva diversa, non quella della giurisdizione dello Stato o della Chiesa sul matrimonio, piuttosto da una visione del consenso matrimoniale e della cosiddetta "esclusione della dignità sacramentale", collegata a quei casi in cui un battezzato non credente celebra il matrimonio canonico. Quello su cui ci si interroga è se sia necessaria la fede per celebrare il matrimonio sacramento, vale a dire, quale sia l'oggetto stesso della volontà matrimoniale nel caso dei battezzati (cfr. p. 14-15). L'Autrice, cogliendo il nocciolo della discussione, si addentra nel tema del rapporto tra fede e matrimonio nel Magistero, chiarendo però che, mentre il Magistero fa riferimento soprattutto al ruolo della fede nella vita matrimoniale, la giurisprudenza incentra la sua attenzione sul momento del consenso

matrimoniale, al suo ruolo nella genesi del vincolo sacramentale. Questa distinzione, che l'Autrice sottolinea, aiuta a capire la discrasia che sembrerebbe esistere tra il Magistero e la giurisprudenza rotale dell'epoca.

Lo studio del Magistero precedente il Concilio evidenzia costantemente i rischi a cui si sottopone la famiglia, quando viene meno la consapevolezza della sacralità del matrimonio e i costumi morali vengono degradati. Tanto emerge chiaramente dai documenti e dai discorsi alla Rota analizzati dall'Autrice in questo primo capitolo.

Dal punto di vista, invece, del ruolo della fede sulla validità del matrimonio, l'Autrice riscontra, nel periodo precedente il Concilio, un netto indirizzo giurisprudenziale a favore dell'irrelevanza della fede per la validità del sacramento del matrimonio. Un'argomentazione ricorrente nella giurisprudenza rotale di quegli anni è che la sacramentalità non dipende dalla volontà dei contraenti, ma da quella di Cristo. Inoltre, nell'accurata analisi della giurisprudenza preconciliare, si evidenzia come l'unica possibile sistemazione dell'esclusione della dignità sacramentale fosse stata l'esclusione totale o la *condicio sine qua non*, senza che ci fosse una trattazione come capo autonomo di nullità.

Il capitolo secondo riguarda la dottrina e la giurisprudenza successive al Concilio Vaticano II. È, come sappiamo, un periodo veramente complesso, nel quale si manifestano forti divergenze interpretative dei testi conciliari. L'Autrice, con una chiara conoscenza della tematica, riesce a districarsi molto bene e a trattare con chiarezza i diversi profili problematici, presentando un'analisi puntuale ed accurata dell'evoluzione della dottrina e del

Magistero, sempre alla luce di quella, che Benedetto XVI ha più volte definito, ermeneutica del rinnovamento nella continuità, e non della rottura. Di particolare interesse, riguardo al ruolo della fede nel matrimonio, è lo studio degli anni del Sinodo del 1980 (cfr. p. 64-68), nonché la storia della redazione dei canoni 1099 e 1101 del CIC 83, da cui si evince come l'idea fosse non tanto quella di dare rilevanza autonoma alla fede riguardo alla validità, ma proprio il contrario (cfr. p. 69-74).

Dopo un'attenta analisi della Giurisprudenza rotale successiva al Concilio Vaticano II, che in modo piuttosto unitario si attesta sulla posizione tradizionale, l'autrice fa un *excursus* molto pertinente sul ruolo della Rota Romana per contribuire all'unità della giurisprudenza e alla retta comprensione della legislazione, in modo particolare all'adeguata comprensione del Codice del 1983, frutto delle riflessioni e approfondimenti conciliari sul matrimonio.

Nel terzo capitolo l'Autrice mette in evidenza come, diversamente dal periodo antecedente al Concilio Vaticano II, non vi è una sostanziale uniformità di vedute, ma piuttosto posizioni che si scontrano: quella che arriva persino a esigere una fede forte per la validità del sacramento del matrimonio e quella che sostiene ancora l'identità tra matrimonio e sacramento e la sufficienza della *intentio generalis* (cfr. p. 117).

In seguito, si evidenziano i cambiamenti di buona parte della giurisprudenza rotale e di quella dei tribunali locali dagli anni 80', i quali riconoscono in diverse decisioni l'autonomia della mancanza di fede sia come errore determinante ex can. 1099, che come simulazione parziale ex can. 1101 § 2, identificando la dignità sacramentale come

elemento essenziale o come proprietà essenziale del matrimonio.

Non posso non fare cenno alla citata sentenza c. Gil Delgado del 1984 (cfr. p. 147) nella quale il ponente conclude affermativamente anche per un difetto grave della discrezione di giudizio riguardo all'educazione dei figli, nella misura in cui, rifiutando la religione, la parte avrebbe mancato della discrezione di giudizio necessaria per quanto riguarda la dimensione sacramentale del matrimonio tra battezzati. A dire il vero, questa sentenza desta forte perplessità, soprattutto se teniamo conto del senso del can. 1095, che riguarda in tutti i suoi tre numeri l'incapacità *psichica*, e nel caso *de quo*, non si capisce come questa mancanza di fede possa essere un'incapacità *psichica* che, inoltre, sarebbe per il matrimonio sacramento. Ritengo che i successivi chiarimenti dei discorsi pontifici alla Rota Romana nonché della *Dignitas connubii* non lascino dubbi sull'inammissibilità di tale visione.

L'ultimo passaggio di questo capitolo (p. 148-157) è una valutazione conclusiva di questo interessante e complesso periodo, in cui l'Autrice tenta di individuare la relazione tra tradizione e innovazione, da quell'ermeneutica che Papa Benedetto ha chiamato rinnovamento nella continuità. L'Autrice evidenzia le difficoltà che ci sono negli stessi tribunali ecclesiastici, per comporre le due posizioni, quella tradizionale e quella innovativa, con frequenti *revirements*.

Il quarto capitolo muove da due discorsi di Giovanni Paolo II alla Rota Romana, quelli del 2001 e del 2003, che segneranno, come ben evidenzia l'Autrice, una svolta nella dottrina e nella giurisprudenza rotale. Soprattutto nel Discorso del 2003 il Pontefice è molto netto, quando afferma che la sacramen-

talità non è qualcosa che si aggiunge al consenso coniugale, ma è un dono che scaturisce dalla volontà salvifica di Dio e, quindi, non dipende dalla fede soggettiva dei contraenti (cfr. p. 163). L'altro passaggio di questo discorso sottolineato dall'Autrice è l'affermazione di Giovanni Paolo II secondo cui non esistono due modelli di matrimonio, uno naturale e uno sacramentale con specifici requisiti soprannaturali (cfr. *idem*). Infine l'Autrice ritiene centrale il chiarimento di Giovanni Paolo II, autore egli stesso della *Familiaris Consortio*, secondo cui quello che si intende per *voler fare quello che intende la Chiesa* non è altro che «la retta intenzione di sposarsi secondo la realtà naturale della coniugalità» (*Discorso*, n. 8). Questo discorso sul ruolo della fede e sul significato della retta intenzione riguarda, come ben sottolinea l'Autrice, non solo i tribunali in sede di nullità, ma prima di tutto anche i pastori e l'ammissione alle nozze, in modo particolare con riguardo a quei casi in cui ci sia la retta intenzione, ma manchi la fede nei contraenti. In sede di nullità, a scanso di equivoci, il Pontefice afferma che l'errore determinante o l'esclusione della dignità sacramentale possono intaccare la validità del matrimonio solo se «ne intacca la validità sul piano naturale» (cfr. p. 165). A ragione, pertanto, l'Autrice qualifica questo discorso come «una pietra ermeneutica miliare sull'argomento» (p. 164). Questo discorso — insieme a quello del 2001 — non poteva non avere un grandissimo influsso sulla giurisprudenza rotale successiva. Infatti, rileva l'Autrice, dopo questi discorsi vi è un'unica sentenza rotale, una c. Turnaturi del 2002, affermativa per esclusione della dignità sacramentale, benché ce ne siano altre che, nella parte *in iure*, contengono alcuni riferimenti a quella che

l'Autrice ha definito “visione innovativa”.

Segue una rassegna molto accurata delle decisioni rotali successive ai Discorsi summenzionati, partendo da una c. Stankiewicz del 27 febbraio 2004, che segna una svolta e accoglie accuratamente le indicazioni e i chiarimenti dei Discorsi alla Rota di 2001 e 2003. Nel passare in esame le sentenze a partire dal 2005, l'Autrice evidenzia come, malgrado la giurisprudenza rotale abbia ripreso quanto detto nei citati discorsi, spesso non ne faccia riferimento esplicito. In quasi tutte le sentenze si evince che la dignità sacramentale non può essere qualificata come un elemento e proprietà essenziale del matrimonio sacramentale, ma ne sia una sua dimensione intrinseca e inseparabile, per cui l'esclusione o l'errore determinante sulla dignità sacramentale potrebbero avere conseguenze sulla validità solo qualora si riverberassero sulla realtà stessa del matrimonio. Di frequente, le sentenze per esclusione della dignità sacramentale una volta pervenute al vaglio della Rota romana, sono state ricondotte alle fattispecie di simulazione totale o di esclusione dell'indissolubilità. L'accennata rassegna si conclude con un'interessante analisi di una sentenza c. Pinto del 19 ottobre 2007, in cui l'attuale Decano della Rota Romana ripropone la necessità della fede per la validità del matrimonio sacramentale, rifacendosi a quanto scritto da Ratzinger quando era Prefetto della CDF (cfr. p. 197-202). Va ricordato, comunque, che, una volta diventato Pontefice, Benedetto XVI ha rivisto quanto in precedenza affermato e, con grande semplicità e umiltà ha riconosciuto che la questione non si presentava così semplice, come allora aveva ritenuto. Per approfondire la tematica l'Autrice passa all'analisi

delle allocuzioni di Benedetto XVI alla Rota Romana, fino all'ultima del 2013, in cui vi sono riferimenti espliciti alla relazione tra fede e matrimonio (cfr. p. 202-223). Particolarmente illuminanti, a mio avviso, le pagine dedicate all'ermeneutica del rinnovamento nella continuità, in cui l'Autrice riesce a cogliere la forza e l'importanza che Benedetto XVI dà alla giuridicità intrinseca del matrimonio, inseparabile dalla verità, nonché al ruolo dell'antropologia giuridica del matrimonio come risposta chiara e netta ai rischi del relativismo e del positivismo giuridico (cfr. p. 211-216). Il capitolo termina con lo studio dell'ultima allocuzione di Benedetto XVI alla Rota Romana del 26 gennaio 2013, che, sostiene l'Autrice e condivido pienamente, sempre muovendo da quell'ermeneutica del rinnovamento nella continuità, non fa altro che riprendere il Magistero dei suoi predecessori sul ruolo della fede nel matrimonio e confermarlo, sviluppandolo anche dal punto di vista pastorale e in consonanza con la sua Enciclica *Caritas in veritate*. Alla luce di questa allocuzione si può affermare che Benedetto XVI non ha fatto altro che confermare quanto detto da Giovanni Paolo II nelle già esaminate allocuzioni di 2001 e 2003 riguardo al ruolo della fede, non soltanto con riguardo al momento della celebrazione e alla validità o meno del matrimonio, ma sviluppando anche l'importanza della fede nel buon andamento della vita matrimoniale dei coniugi cristiani, senza però affermare — anzi, negandolo — che la fede *qua talis* — sia un requisito per la valida celebrazione del matrimonio dei battezzati.

La monografia termina con delle “considerazioni conclusive” (p. 225-233) in cui l'Autrice tira le somme dopo l'attento studio del Magistero, della dottrina

e della Giurisprudenza. A mio parere in queste pagine riesce a condensare molto bene il suo pensiero: il filo rosso che segue la monografia, e che risalta chiaramente in queste conclusioni, è quello dell'ermeneutica del rinnovamento nella continuità, tanto caro ai Pontefici che hanno seguito il Concilio Vaticano II. Le parole finali dell'opera esprimono fedelmente il pensiero dell'Autrice: «In conclusione, resta fermo il principio per cui *matrimonium facit partium consensus*, sebbene quello della fede sia un argomento delicatissimo (...). In questo senso trovano ragione le parole di Benedetto XVI sulla opportunità di ulteriori riflessioni. Continua, peraltro, in coerenza con il Magistero di Giovanni Paolo II, a rimanere determinante, ai fini della valida formazione del consenso, la *recta intentio* sul piano naturale» (p. 233).

HÉCTOR FRANCESCHI

ELOY TEJERO, *El evangelio de la casa y de la familia*, Barañáin, Ediciones Universidad de Navarra, 2014, pp. 292.

IL testo di Eloy Tejero, dedicato al vangelo della casa e della famiglia, è stato redatto nell'ambito delle iniziative promosse dal Santo Padre nel 2014 mediante la convocazione del Sinodo dei Vescovi e legate al tema della Chiesa per la famiglia. L'itinerario di lavoro si è articolato in due tappe: la prima, l'Assemblea Generale Straordinaria del 2014, volta a precisare lo *status quaestionis* e a raccogliere testimonianze e proposte dei Vescovi per annunciare e vivere credibilmente il Vangelo per la famiglia; la seconda, l'Assemblea Generale Ordinaria del 2015, per cercare linee operative per la pastorale della persona umana e della famiglia.

Il libro di Tejero, professore onorario di diritto canonico all'Università di Navarra, ha visto la luce nel contesto del Sinodo sulla famiglia ed è mosso dalle stesse preoccupazioni e dagli stessi obiettivi. Nel tempo che stiamo vivendo l'evidente crisi sociale e spirituale diventa una sfida pastorale, che interpella la missione evangelizzatrice della Chiesa per la famiglia, nucleo vitale della società e della comunità ecclesiale. Proporre il Vangelo sulla famiglia in questo contesto risulta quanto mai urgente e necessario. Nell'Introduzione Tejero sottolinea, peraltro, come la sua riflessione sulla famiglia non sia recente, ma conti ormai diverse pubblicazioni su temi e questione che nel saggio del 2014 trovano un'organica coerenza espositiva.

L'obiettivo del libro *El evangelio de la casa y de la familia* è quello di analizzare l'influenza della figura di Cristo e del messaggio evangelico sul significato religioso di due realtà fondamentali nella vita umana: la casa e la famiglia. La struttura dell'opera presenta una chiara connotazione cronologica, dedicando il primo capitolo al significato dell'*oikos* nel mondo romano, il secondo al ruolo della casa e del matrimonio nell'Antico Testamento, e altre tre sezioni all'analisi di tali istituzioni nel mondo posteriore alla venuta di Cristo e per la Chiesa. Se la trattazione del mondo greco-romano e di quello ebreo ha una natura storico-esegetica, l'analisi del messaggio cristiano sulla famiglia si sposta sul terreno della dottrina di fede e dell'ecclesiologia.

Il professor Tejero parte dall'assunto secondo cui qualunque sia l'approccio ai temi della casa e della famiglia (giuridico o sociale) emerge con chiarezza la dimensione religiosa di queste cellule fondamentali della società. Soprattutto

dal punto di vista del diritto, la progressiva secolarizzazione del matrimonio e della famiglia hanno favorito una focalizzazione pressochè esclusiva sui temi dei diritti patrimoniali, delle vicende successorie e della patria potestà. Sin dall'antichità, peraltro, è risultato evidente come l'inquadramento giuridico della vita coniugale non esaurisca tutta la realtà del matrimonio. Considerazioni analoghe possono essere fatte a proposito del diritto canonico: quest'ultimo ha fornito (e fornisce tuttora) una cornice giuridica coerente e precisa, in grado di regolare i rapporti di coppia, riuscendo solo in parte però ad esprimere normativamente la dimensione religiosa della casa e della famiglia.

Elementi di novità possono essere individuati, secondo il professor Tejero, nel messaggio teologico, il quale ha manifestato negli ultimi anni un approccio nuovo ai temi familiari. Se gli artefici di questa evoluzione sono stati Giovanni Paolo II e Benedetto XVI, il tema-guida consiste nella qualificazione della famiglia come "culla della Chiesa". La Chiesa, si legge nell'esortazione apostolica *Familiaris consortio*, «trova così nella famiglia, nata dal sacramento, la sua culla e il luogo nel quale essa può attuare il proprio inserimento nelle generazioni umane, e queste, reciprocamente, nella Chiesa».

Il primo capitolo del libro di Tejero, dal titolo *El oikos (domus) en el mundo grecorromano* prende in esame il mondo familiare e la religione domestica del mondo precristiano. È significativo che il termine famiglia venisse espresso, nell'antichità romana, con il vocabolo "casa". A Roma la casa non era solo l'edificio, dove abitava la famiglia, ma le persone che in essa abitavano e i loro ascendenti defunti, cioè la stirpe familia-

re. La casa era vista come una comunità di persone unite dallo stesso culto religioso, dedicato agli ascendenti morti, la devozione per i quali discendenti una vita priva di mali e prospera. In questo contesto un ruolo fondamentale avevano gli istituti della *patria potestas* del *ius connubii*, su cui si fondava l'unità della comunità, della casa e della famiglia.

Il secondo capitolo, intitolato *La casa, el matrimonio, los hijos y las estructuras consorciales en el Pueblo del Antiguo Testamento*, sposta l'attenzione sulla vita domestica ebraica, caratterizzata dalla fede nel Dio unico di Abramo. Il patto socio-ancestrale greco-romano è stato sostituito dall'Alleanza, sulla cui fedeltà si fonda la santità e la realizzazione della promessa matrimoniale. Inoltre, la molteplicità dei rituali ha lasciato il posto a cerimoniali codificati e rigorosi, realizzati alla presenza e in omaggio del Dio unico. In termine *bajit* presentava un campo semantico duplice: faceva riferimento, infatti, alla casa-abitazione e alla famiglia. La *bajit* così intesa costituiva una unità sociale indivisibile, a tutti gli effetti (giuridici e religiosi).

Il terzo capitolo, *La casa de Dios que somos nosotros consolidada en la tierra por la Encarnación del Verbo*, prende in esame la casa di Dio, in cui l'elemento umano e quello divino si incontrano grazie a un nuovo vincolo. La figura di Cristo è, nello stesso tempo, parte della casa (il figlio) e protagonista di una nuova alleanza. Tejero ricorda come, grazie all'incarnazione del verbo, le relazioni paterno-filiali assumano una dimensione ultra-umana, in modo tale che la famiglia e la casa si trasformano nell'ambito privilegiato per ricevere e vivere la rivelazione del mistero trinitario. La relazione tra Cristo e la Chiesa illumina dà una piena evidenza al profondo

sentimento religioso del rapporto familiare, il quale trova espressione nella lettera di san Paolo agli Efesini. Paolo sottolinea la santità del matrimonio e, rivolgendosi direttamente ai coniugi, li esorta a plasmare il loro rapporto reciproco sul modello dell'unione sponsale di Cristo e della Chiesa. Si può dire che ordina loro di apprendere nuovamente questo sacramento dall'unione sponsale di Cristo e della Chiesa: «E voi, mariti, amate le vostre mogli. Come anche Cristo ha amata la Chiesa e ha dato se stessa per lei, per renderla santa» (*Efesini* 5,25-26). Questo invito ha la sua piena motivazione in quanto essi, mediante il matrimonio come sacramento, partecipano all'amore salvifico di Cristo, che si esprime al tempo stesso come amore sponsale di lui verso la Chiesa. L'immagine di questa unione ha accompagnato il popolo ebraico attraverso le figure di Abramo e di Sara, uniti nella casa di Dio in cui si tramandano i valori e si compie tutta la dinamica dell'esistenza umana.

A differenza del mondo romano, dominato dall'istituto del *pater familias*, la figura della *mater familias* assume una dignità particolare nella casa cristiana. Ciò fa sì che la nuova vita in Cristo possa articolarsi in una molteplicità di scelte tutte concorrenti alla realizzazione dell'ordine divino: il matrimonio, la vita familiare, la vita comunitaria o la consacrazione alla Chiesa. La casa, intesa in senso lato, diventa così l'elemento focale dell'evangelizzazione e la famiglia è la prima beneficiaria della missione salvifica di Cristo.

L'ultima sezione del libro si articola in due capitoli, dal titolo rispettivamente *Las casas en la acción evangelizadora de Jesús* e *Las casas en la primera implantación de la Iglesia*. Nel Nuovo Testamento si legge che i primi cristiani si radunavano

nelle case e che intere case si convertivano e ricevevano il battesimo. Nelle sue Lettere, Paolo ringrazia singole persone, soprattutto donne, che si prendevano cura di una casa quale luogo dove i cristiani si radunavano. Il professor Tejero ribadisce, peraltro, come la casa non sia semplicemente uno spazio fisico in cui Cristo attua la sua missione o in

cui si riunisce con altre persone (così come non è lo spazio in cui i cristiani si riuniscono per l'annuncio e la catechesi). La casa cristiana è una chiesa domestica e presenta una dimensione religiosa molto profonda, in grado di illuminare e orientare l'attuale riflessione sulla famiglia.

RITA BASTA

DOCUMENTI

ATTI DI PAPA FRANCESCO

Lettera Apostolica in forma di *Motu proprio* del Sommo Pontefice Francesco per l'istituzione della Segreteria per la Comunicazione, 27 giugno 2015.*

L'ATTUALE contesto comunicativo, caratterizzato dalla presenza e dallo sviluppo dei media digitali, dai fattori della convergenza e dell'interattività, richiede un ripensamento del sistema informativo della Santa Sede e impegna ad una riorganizzazione che, valorizzando quanto nella storia si è sviluppato all'interno dell'assetto della comunicazione della Sede Apostolica, proceda decisamente verso una integrazione e gestione unitaria.

Per tali motivi, ho ritenuto che tutte le realtà, che, in diversi modi fino ad oggi si sono occupate della comunicazione, vengano accorpate in un nuovo Dicastero della Curia Romana, che sarà denominato Segreteria per la Comunicazione. In tal modo il sistema comunicativo della Santa Sede risponderà sempre meglio alle esigenze della missione della Chiesa.

Pertanto, dopo aver esaminato relazioni e studi, e ricevuto di recente lo studio di fattibilità, sentito il parere unanime del Consiglio dei Cardinali, istituisco la Segreteria per la Comunicazione e stabilisco quanto segue.

Art. 1. Nel Dicastero, secondo quanto presentato dalla Commissione dei Media Vaticani, istituita il 30 Aprile 2015, confluiranno nei tempi stabiliti, i seguenti Organismi: Pontificio Consiglio delle Comunicazioni Sociali; Sala Stampa della Santa Sede; Servizio Internet Vaticano; Radio Vaticana; Centro Televisivo Vaticano; L'Osservatore Romano; Tipografia Vaticana; Servizio Fotografico; Libreria Editrice Vaticana.

Art. 2. Tali organismi, dalla data di pubblicazione del presente Motu Proprio, dovranno proseguire nelle attività proprie, attenendosi, però, alle indicazioni date dalla Segreteria per la Comunicazione.

Art. 3. Il nuovo Dicastero, in accordo con la Segreteria di Stato, assumerà il sito web istituzionale della Santa Sede: www.vatican.va e il servizio Twitter del Sommo Pontefice: @pontifex

Art. 4. La Segreteria per la Comunicazione inizierà le proprie funzioni in

* «L'Osservatore Romano», 28 giugno 2015, p. 6.

data 29 giugno 2015, avendo come sede provvisoria Palazzo Pio, Piazza Pia, 3, 00120 Città del Vaticano. Tutto ciò che ho deliberato con questa Lettera Apostolica, in forma di *Motu Proprio*, prescrivo che sia osservato in tutte le sue parti, nonostante qualsiasi cosa contraria, anche se degna di particolare menzione, e stabilisco che venga promulgato mediante la pubblicazione sul quotidiano «L'Osservatore Romano» e successivamente negli *Acta Apostolicae Sedis*.

Dato a Roma, presso San Pietro, il 27 giugno dell'anno 2015, terzo di Pontificato.

Francesco P.P.

ISTITUZIONE DELLA SEGRETERIA PER LA COMUNICAZIONE

Attraverso la Lettera apostolica in forma di *motu proprio* che è oggetto del presente commento, il Romano Pontefice istituisce la Segreteria per la Comunicazione. La disposizione normativa si inserisce nella linea di riforma della Curia Romana che Papa Francesco ha intrapreso dai primi passi del suo Pontificato.

Indipendentemente dal fatto che ci possano essere state altre istanze a intervenire in qualche modo nell'*iter* che ha portato alla istituzione della Segreteria per la Comunicazione, può essere rintracciata una certa linea di lavoro. Il 9 luglio 2014 fu istituito un comitato per i media vaticani che, prendendo spunto dalle indicazioni fornite riguardo a questo settore di attività dalla Commissione referente sull'Organizzazione della struttura economico-amministrativa della Santa Sede (COSEA, creata nel luglio 2013), ricevette l'incarico di elaborare una proposta di riforma dei media della Santa Sede. Il Rapporto Finale di questo comitato fu oggetto di studio da parte del *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* nell'aprile 2015. Il 30 aprile 2015, il Romano Pontefice, accogliendo il suggerimento del Consiglio di Cardinali, crea una Commissione per prospettare i percorsi di fattibilità del Rapporto Finale, la Commissione dei Media Vaticani. Alle proposte di questa ultima Commissione si fa riferimento nell'art. 1 della Lettera apostolica.

La brevità della Lettera e persino l'uso della espressione "istituzione" riferita alla Segreteria che viene creata, tradiscono il suo contenuto piuttosto ideativo e di iniziativa. In termini analoghi si esprimeva la Lettera apostolica in forma di *motu proprio Fidelis dispensator et prudens* del febbraio 2014, con la quale il Papa abbozzava in modo succinto le funzioni dei nuovi organi degli affari economici e amministrativi della Santa Sede e della Città del Vaticano. Infatti in quel provvedimento si stabiliva che il Cardinale Prefetto fosse responsabile della stesura degli Statuti definitivi degli organi istituiti (cfr. art. 8). Dato che il parallelismo è ovvio non si

può non sottolineare il fatto che in quel caso il Papa sollecitasse una veloce stesura degli statuti (“gli Statuti saranno presentati *quam primum* all’approvazione del Santo Padre”) il che si avverò (infatti furono approvati nel mese di febbraio 2015). Nel caso della Segreteria per la Comunicazione, i termini sono più generici, ed anzi sembra prospettarsi un periodo lungo di consolidamento verso la piena operatività del Dicastero; infatti, la lettera apostolica usa qualche espressione in tal senso (art. 1: «confluiranno nei tempi stabiliti»), ribadendo inoltre che nel frattempo, attenendosi alle indicazioni date dalla Segreteria «dovranno proseguire nelle attività proprie» (art. 2).

Questo orientamento al futuro esprime come il senso del nuovo Dicastero sia quello di lavorare verso un nuovo assetto organizzativo degli organismi cui è adesso preposto. Dal testo del provvedimento non si può precisare il senso dell’integrazione degli organismi: mentre nell’esordio della Lettera apostolica si parla di «accorpare in un nuovo Dicastero» gli organismi (il che potrebbe anche significare che come tali spariranno), secondo l’art. 1 gli organismi «confluiranno» (il che potrebbe evocare una direzione strategica comune con ampi margini di autonomia). Basta capire che si è in una fase iniziale e che in ogni caso non mancano criteri per una tale integrazione, come si può leggere nelle prime righe della Lettera, che segnano la finalità strategica della riforma: adeguarsi a quello che è «l’attuale contesto comunicativo, caratterizzato dalla presenza e dallo sviluppo dei media digitali, dai fattori della convergenza e dell’interattività».

Non si può negare che il lavoro affidato alla Segreteria offre profili di complessità; basta fare attenzione alla tipologia degli organismi interessati dalla riforma dal punto di vista dell’attività che svolgono. Infatti, gli elementi pastorali, culturali, professionistici, tecnici, economici e lavorativi di ognuno di questi organismi è specifico, in alcuni casi per la tradizione storica che possiedono, alle volte con sedimenti di successivi adattamenti e rinnovamenti, in altri casi per la novità del fenomeno a cui si riferiscono, aperto a valori, veloci variazioni tecniche e di mercato. Dal punto di vista del presente commento, inoltre, va segnalato che i profili giuridico-istituzionali attuali di ognuno degli organismi sono anche molto variegati, proprio notevolmente eterogenei.

A questo proposito non si può passare sotto silenzio la norma dell’art. 3, che sembra sottolineare il fatto che resta inalterata la dipendenza dalla Segreteria di Stato di due ambiti di comunicazione (il sito web istituzionale della Santa Sede, www.vatican.va e il servizio *Twitter* del Sommo Pontefice @pontifex). Questi ambiti non sembrano sfuggire all’orientamento generale della Lettera apostolica di far confluire (e forse accorpate) anche questi ambiti. L’evidente bisogno di coordinamento della Segreteria per la Comunicazione e la Segreteria di Stato esplicitamente stabilita in questo articolo,

prelude l'esistenza di (probabilmente molti) altri ambiti – e le corrispondenti istanze – di necessario coordinamento.

Nonostante la notevole complessità della posta in gioco, essa è stata affrontata dal Papa con decisione (cfr. art. 4). Infatti, come indica la Lettera apostolica, la Segreteria per la Comunicazione è immediatamente operativa: «la Segreteria per la Comunicazione inizierà le proprie funzioni in data 29 giugno 2015», e nasce dotata di una sede. Va indicato che lo stesso giorno in cui si è resa pubblica la Lettera apostolica attraverso il Bollettino della Sala Stampa della Santa Sede, sono stati pubblicati i nominativi delle cariche preposte al Dicastero: un Prefetto, un Segretario, un Direttore Generale, un Vice Direttore Generale.

Oltre al contenuto "istitutivo" della Lettera apostolica, che fa nascere un nuovo Dicastero, come contenuto giuridico la Lettera apostolica stabilisce in capo agli organismi dipendenti un dovere di assecondare le (per il momento solo) «indicazioni» (art. 3) della Segreteria. Infatti, oltre a dover «proseguire nelle attività proprie», il che suppone una linea di governo già esistente, una prassi di attività, ecc., queste entità dovranno ottemperare agli organi di governo della Segreteria, che hanno peraltro ricevuto un mandato dal Santo Padre nella linea del migliorarne l'assetto organizzativo ed operativo. È ovvio che una tale attività solo sarà possibile con il coinvolgimento effettivo di tutte le istanze interessate, tenendo conto anche del fatto che molte delle attività che si svolgono hanno un marcato taglio specialistico e parecchi organi sono abituati ad alti livelli di autonomia, tra l'altro garantiti statutariamente, come la Radio Vaticana. Non ultimi, gli aspetti economici della operazione dovranno avere una notevole rilevanza: l'indiscutibile importanza della dimensione comunicativa dell'attività della Santa Sede non dovrebbe giustificare sprechi o inefficienze, soprattutto se fossero dovuti a una mancanza di attenzione per inerzie o mancanze di professionalità.

FERNANDO PUIG

LEGISLAZIONE PARTICOLARE

ITALIA. DIOCESI DI MILANO, Decreto di costituzione dell'“Ufficio diocesano per l'accoglienza dei fedeli separati”, 6 maggio 2015.*

Lettera del Cardinale Angelo Scola, 6 maggio 2015, Milano 2015, ai fedeli della Diocesi di Milano

Carissime e carissimi,

PARLARE della *famiglia come soggetto di evangelizzazione* significa individuare nella famiglia in quanto famiglia, cioè a partire dalle relazioni che la costituiscono e che accompagnano il cammino dei suoi membri (sposa, sposo, genitori, figli, nonni, parenti, amici e conoscenti), una realtà ecclesiale e sociale chiamata a vivere con fede esplicita gli elementi che caratterizzano la vita quotidiana di ogni uomo e di ogni donna (affetti, lavoro, riposo, male fisico, dolore, sofferenza e morte, male morale, educazione, giustizia, edificazione di una vita buona).

In questo contesto la Chiesa ambrosiana è impegnata ad approfondire il significato e le conseguenze pratiche dell'affermazione centrale della *Relatio Synodi* circa la famiglia come *soggetto di evangelizzazione*.

Il Santo Padre, nell'intervento finale della III Assemblea Straordinaria del Sinodo dei Vescovi, ha rivolto a tutti i fedeli questa raccomandazione: “*Ora abbiamo ancora un anno per maturare, con vero discernimento spirituale, le idee proposte e trovare soluzioni concrete a tante difficoltà e innumerevoli sfide che le famiglie devono affrontare; a dare risposte ai tanti scoraggiamenti che circondano e soffocano le famiglie*” (18 ottobre 2014).

La comunità cristiana è impegnata, in modo del tutto particolare, ad accompagnare le famiglie ferite. I mass media stanno dando molta eco alle problematiche delle famiglie ferite e ad altre questioni scottanti affrontate dall'assemblea sinodale. Spesso, tuttavia, non riescono a cogliere la vera natura del lavoro dei padri sinodali e della partecipazione del popolo di Dio alla preparazione di tale lavoro.

A questo cammino della Chiesa universale, la Chiesa ambrosiana intende partecipare, con spirito di comunione e di particolare riguardo nei confronti degli sposi che soffrono a causa della loro condizione di separati o di divor-

* «Incrocinews. Settimanale della Diocesi Ambrosiana»: <http://www.incrocinews.it/chiesa-diocesi/in-diocesi-un-ufficio-br-per-l'accoglienza-dei-fedeli-separati-1.108499>. Vedi nota di M. Mosconi alla fine del documento.

ziati. Come afferma la *Relatio Synodi* al n. 49: “Circa le cause matrimoniali lo snellimento della procedura, richiesto da molti, oltre alla preparazione di sufficienti operatori, chierici e laici con dedizione prioritaria, esige di sottolineare la responsabilità del vescovo diocesano, il quale nella sua diocesi potrebbe incaricare dei consulenti debitamente preparati che possano gratuitamente consigliare le parti sulla validità del loro matrimonio. Tale funzione può essere svolta da un ufficio o persone qualificate (cfr. *Dignitas Connubii*, art. 113, 1)”. In secondo luogo, il 47° Sinodo Diocesano (cfr. cost. 423 § 3-4) aveva previsto che in ogni zona pastorale si predisponesse un qualificato servizio di consulenza pastorale, morale e canonistica. Svolto da operatori specificamente preparati, in stretto collegamento con i consultori familiari, tale servizio avrebbe dovuto affrontare ed eventualmente risolvere situazioni di crisi matrimoniale, discernendo e accompagnando famiglie ferite, e verificando l’opportunità di avviare un’eventuale causa di nullità matrimoniale.

Sulla base di queste premesse, sentito il Consiglio Episcopale, ho deciso di istituire nella nostra diocesi l’*Ufficio diocesano per l’accoglienza dei fedeli separati*. Questo ufficio, che diventerà operativo in occasione della Festa di Santa Maria Nascente (8 settembre 2015), avrà inizialmente come sedi Milano, Varese e Lecco. L’Ufficio è pensato come un servizio pastorale per i fedeli che vivono l’esperienza della separazione coniugale agevolando, laddove se ne diano le condizioni, l’accesso ai percorsi canonici per lo scioglimento del matrimonio o per la dichiarazione di nullità (giungendo nei casi dovuti fino alla presentazione del cosiddetto libello presso il Tribunale diocesano). Caratteristiche peculiari di tale ufficio sono le seguenti: essere espressione diretta della cura del Vescovo verso i fedeli; favorire l’accelerazione dei tempi per un eventuale avvio del processo di verifica di nullità; collaborare con l’opera dei consultori familiari, le cui competenze restano immutate, e con i patroni stabili del Tribunale ecclesiastico. L’Ufficio svolgerà le sue funzioni in modo gratuito.

Oltre al Decreto Arcivescovile, la Cancelleria ha predisposto un nota di commento, la cui attenta lettura raccomando soprattutto ai sacerdoti e a quanti collaborano attivamente alla pastorale familiare.

Affidando alla Madonnina la XIV Assemblea Ordinaria del Sinodo dei Vescovi, che avrà luogo nel prossimo mese di ottobre, vi chiedo speciali preghiere anche perché questo nuovo Ufficio possa rappresentare una modalità per far brillare la bellezza e l’importanza della famiglia presso tutti i nostri fratelli.

Nel Signore vi benedico,

Arcivescovo
+ ANGELO CARD. SCOLA

DECRETO

Prot. gen. n. 1281/15

Oggetto: *Decreto approvazione modifica Statuto Curia Arcivescovile di Milano.*

La presenza di molti fedeli che vivono l'esperienza della separazione coniugale e lo specifico dovere del Vescovo di provvedere adeguatamente all'accompagnamento di queste situazioni, suggeriscono la costituzione di una nuova e specifica articolazione organizzativa della Curia arcivescovile che offra la sua competenza ai fedeli che vivono la prova della separazione, valorizzando al meglio le numerose risorse già operanti nel territorio diocesano in questo ambito (in primo luogo i Consultori familiari cattolici, i patroni stabili e il Tribunale ecclesiastico); visti pertanto il n. 113, § 1 dell'istruzione *Dignitas connubii* e la cost. 423, §§ 3-4 del Sinodo diocesano 47°; con il presente decreto costituiamo l'*Ufficio diocesano per l'accoglienza dei fedeli separati*, che deve essere considerato a tutti gli effetti un Ufficio di Curia, secondo quanto disposto ai nn. 2.1 e 2.4 della I parte dello *Statuto della Curia Arcivescovile di Milano*.

L'Ufficio viene costituito *ad experimentum* per un triennio, con le competenze e le modalità operative specificate nel testo allegato, che deve essere considerato un'appendice della II parte dello *Statuto della Curia Arcivescovile di Milano* (approvato con decreto arcivescovile in data 23 novembre 2008, entrato in vigore il successivo 6 dicembre e successivamente aggiornato: in data 7 febbraio 2011 con l'introduzione del Servizio per la Pastorale Sociale e il Lavoro e della Consulta diocesana per la Pastorale Sociale e il Lavoro; in data 17 settembre 2013 con l'introduzione della nuova articolazione della formazione dei laici; in data 11 novembre 2013 con la modifica del Servizio per l'Ecumenismo e il Dialogo; in data 23 maggio 2014 con la riorganizzazione dell'ambito amministrativo; in data 15 settembre 2014 con l'articolazione in due ambiti della vita consacrata; in data 21 ottobre 2014 con la nuova articolazione del Servizio per la Catechesi).

L'entrata in vigore del presente atto è prevista per il prossimo 8 settembre 2015, festa di *S. Maria nascente*. Diamo mandato a tutti gli Uffici e i Servizi competenti di predisporre al meglio ogni aspetto, anche di carattere operativo ed economico, perché il nuovo Ufficio possa essere adeguatamente operativo per la data stabilita, così da esercitare la propria attività, oltre che a Milano, nelle città di Lecco e Varese.

Invochiamo la Nostra benedizione su quanti operano nella Curia arcivescovile di Milano.

Milano, 6 maggio 2015

Cardinale Arcivescovo
Cancelliere Arcivescovile

Ruolo e funzioni dell'Ufficio

L'Ufficio diocesano per l'accoglienza dei fedeli separati è un organismo di Curia (Statuto della Curia Arcivescovile di Milano, I Parte, n. 2.1), costituito come espressione della cura del Vescovo diocesano verso i fedeli che incorrono nell'esperienza della separazione coniugale.

L'Ufficio trova il proprio riferimento nel Vicario episcopale per la Cultura, la Carità, la Missione e l'Azione sociale ed opera in una fattiva collaborazione con il Servizio per la Famiglia (a cui fanno riferimento i Consulenti familiari cattolici) e con il Tribunale ecclesiastico regionale lombardo.

L'Ufficio è affidato alla conduzione di un Responsabile (*Statuto della Curia Arcivescovile di Milano*, I Parte, n. 2.4), assistito da altri Consulenti, con l'eventuale aiuto di personale di segreteria. Sia il Responsabile che i Consulenti devono disporre di un'adeguata competenza nell'ambito del diritto canonico, unita a una viva sensibilità pastorale e sono tenuti a prestare il giuramento *de fideliter munere adimplendo et de secreto servando*. L'Ufficio avrà cura di individuare una serie di Esperti esterni (scelti in primo luogo tra i collaboratori dei Consulenti familiari cattolici e del Tribunale ecclesiastico regionale lombardo), competenti in riferimento al matrimonio e alla famiglia sotto il punto di vista di una o più discipline specifiche: teologica, giuridico civile, morale, psicologica e pastorale.

Scopo dell'Ufficio è quello di offrire un primo orientamento di carattere pastorale e canonico a tutti i fedeli cattolici che sono separati (semplicemente di fatto o anche legalmente) o che sono giunti alla scelta di separarsi, sebbene non l'abbiano ancora attuata. L'Ufficio estende la sua disponibilità all'ascolto anche ai non cattolici (battezzati e non) coniugati con fedeli cattolici.

L'ascolto delle coppie che interpellano l'Ufficio (o del solo coniuge che si presenta) è volto a un'attenta analisi delle singole situazioni e può estendersi sino al coinvolgimento di altri soggetti, utili per chiarire la situazione; quando risulterà opportuno gli incontri con i Consulenti potranno essere debitamente verbalizzati. Lo scopo dell'analisi è quello di aiutare i fedeli a una migliore comprensione della loro situazione sotto il profilo morale e canonico e da questa prima valutazione potranno emergere opportuni consigli sugli eventuali passi ulteriori da compiere. In particolare, l'Ufficio potrà svolgere principalmente una delle seguenti attività di supporto:

- 1) tentare una riconciliazione (solo se si intravede almeno la possibilità di un buon esito di un simile tentativo), rinviando la coppia separata o in procinto di separarsi a uno dei Consulenti familiari cattolici presenti in diocesi e, se del caso, proponendo la convalidazione di un matrimonio originariamente nullo o presunto tale, illustrandone le modalità di attuazione (la com-

petenza dell'atto canonico richiesto per la convalida resta di pertinenza del Servizio per la disciplina dei Sacramenti);

2) aiutare i fedeli nel comprendere quali sono le situazioni in cui la separazione coniugale con permanenza del vincolo (anche se comportasse civilmente di giungere sino al divorzio: *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 2383) è da considerarsi coerente all'insegnamento della Chiesa (cann. 1151-1155), offrendo gli idonei suggerimenti per affrontare e sostenere cristianamente questa condizione (anche favorendo il contatto con i soggetti presenti in diocesi che possono essere di supporto ai fedeli separati: associazioni, centri pastorali, gli stessi Consultori): quando risulterà opportuno i fedeli possono essere invitati a chiedere il riconoscimento canonico formale della loro condizione di separazione, mediante decreto canonico dell'Ordinario;¹

3) accompagnare i fedeli verso l'introduzione della domanda per lo scioglimento del vincolo, per inconsumazione o per *favor fidei*, sostenendoli nella redazione di tutto quanto è richiesto per avviare le procedure stabilite (il fedele potrà poi affrontare da solo i procedimenti che, nel caso della diocesi di Milano, riguardano il Tribunale ecclesiastico regionale lombardo o, nel caso di scioglimento del matrimonio per *privilegio paolino*, il Servizio per la disciplina dei sacramenti);

4) rendere consapevoli i fedeli della possibilità di introdurre la domanda per la verifica di nullità, illustrando loro il senso del procedimento canonico previsto, consigliandoli circa il modo con cui procedere (cf *Dignitas connubii*, n. 113, § 1) e supportandoli nell'introduzione della richiesta di verifica di nullità: definizione del/i capo/i di nullità; aiuto all'acquisizione ordinata degli elementi di sostegno della domanda (acquisizione di documenti, verifica della disponibilità di testimoni, acquisizione di atti eventualmente emersi nella stessa fase di ascolto); individuazione della sede competente cui rivolgersi (can. 1673); delineazione dei contenuti del libello introduttorio (il fedele potrà poi chiedere di stare in giudizio da solo, di ricorrere a un patrono stabile o a un avvocato iscritto all'albo della sede competente).

L'Ufficio potrà promuovere, in collaborazione con le istituzioni accademiche e con i patroni stabili del Tribunale, specifiche attività formative nell'ambito della consulenza canonica matrimoniale, sia per il proprio personale che per il personale dei Consultori familiari cattolici o per altri operatori pastorali.

Per la realizzazione dei suoi compiti l'Ufficio si rapporta ordinariamente con i patroni stabili del Tribunale ecclesiastico (con cui dovrà esserci un

¹ In Italia il *Decreto generale sul matrimonio canonico* della CEI (5 novembre 1990) riconosce la competenza in materia di separazione dell'autorità giudiziaria civile, il che tuttavia non esclude la legittimità del ricorso al decreto canonico quando si tratti di un matrimonio solo canonico o quando sussistano "ragioni di coscienza" (n. 55).

costante interscambio) e con la rete dei Consultori familiari cattolici (sia accogliendo quanti fossero inviati dai Consultori, sia rinviando ai Consultori i fedeli che avessero bisogno di un accompagnamento da parte di tali realtà).

L'Ufficio cercherà progressivamente di organizzarsi per attuare, nei limiti del possibile, l'indicazione della cost. 423, § 3-4 del Sinodo diocesano 47°, in cui si prevede che "in ogni zona pastorale si predisponga [anche] un qualificato servizio di consulenza per verificare la possibilità di avvio di una eventuale causa di nullità matrimoniale".

Il servizio dell'Ufficio è gratuito per tutti i fedeli e la disponibilità di risorse economiche per la sua attività dovrà essere verificata di anno in anno, nell'ambito del bilancio preventivo della Curia (*Statuto della Curia Arcivescovile di Milano*, I Parte, n. 6.3).

IL NUOVO «UFFICIO DIOCESANO PER L'ACCOGLIENZA DEI FEDELI SEPARATI» DELL'ARCIDIOCESI DI MILANO

SOMMARIO: 1. Gli elementi che hanno condotto alla scelta di costituire il nuovo Ufficio. – 2. La Scelta Di Costituire L'ufficio Diocesano Per L'accoglienza Dei Fedeli Separati E Le Caratteristiche Principali Del Nuovo Ufficio. – 3. Le Principali Attività Dell'ufficio Diocesano Per L'accoglienza Dei Fedeli Separati. – 4. Le prospettive dell'Ufficio diocesano per l'accoglienza dei fedeli separati.

CON lettera di presentazione² in data 6 maggio 2015 e con decreto arcivescovile in pari data³ il Card. Angelo Scola, Arcivescovo di Milano, ha disposto la costituzione nella propria giurisdizione di un nuovo organismo di Curia, l'Ufficio diocesano per l'accoglienza dei fedeli separati (= UAFS), prevedendone l'effettivo avvio per il giorno 8 settembre 2015, festa di Maria Nascente (titolo della chiesa cattedrale, il Duomo di Milano), giorno tradizionale di inaugurazione del nuovo anno pastorale.

L'iniziativa riprende e attua, sebbene con una prospettiva radicalmente nuova, le intuizioni del Sinodo diocesano milanese 47° (promulgato con decreto arcivescovile in data 1 febbraio 1995 ed entrato in vigore il 16 aprile 1995), che vent'anni prima prevedeva da un lato l'istituzione di un «servizio di consulenza pastorale, morale e canonistica» per «discernere e accompa-

² A. SCOLA, Lettera di presentazione del nuovo Ufficio diocesano per l'accoglienza dei fedeli separati (6 maggio 2015), «Rivista diocesana milanese» 106 (2015) 726-728.

³ A. SCOLA, Decreto di costituzione dell'Ufficio diocesano per l'accoglienza dei fedeli separati (6 maggio 2015), «Rivista diocesana milanese» 106 (2015) 749-752. Il decreto è suddiviso in una parte iniziale in cui si dispone la costituzione del nuovo organismo e in una parte successiva in cui si descrivono le competenze dell'Ufficio e la sua articolazione.

gnare», tra l'altro, le situazioni matrimoniali irregolari (cost. 423 § 3⁴), dall'altro la costituzione di «un qualificato servizio di consulenza per verificare la possibilità di avvio di una eventuale causa di nullità matrimoniale» (cost. 423 § 4⁵). Evidente poi il riferimento dell'iniziativa (si veda la lettera di presentazione) al Sinodo dei vescovi sulla famiglia, dato che il decreto segue il Sinodo straordinario del 2014, *Le sfide pastorali sulla famiglia nel contesto dell'evangelizzazione* (svoltosi tra il 5 e il 19 ottobre 2014) e precede il Sinodo ordinario del 2015, *La vocazione e la missione della famiglia nella Chiesa nel mondo contemporaneo* (in programma dal 4 al 25 ottobre 2015).

Lo scopo del presente contributo è quello di offrire una prima presentazione del nuovo Ufficio così costituito, facendone cogliere gli intendimenti e delineandone i possibili sviluppi.

1. GLI ELEMENTI CHE HANNO CONDOTTO ALLA SCELTA DI COSTITUIRE IL NUOVO UFFICIO

Quando in un'organizzazione stabilmente configurata, quale quella della Curia diocesana (sebbene, come evidenzia il testo stesso del decreto, lo Statuto della Curia arcivescovile di Milano, promulgato il 23 novembre 2008, è in fase di revisione in diverse parti), si introduce una novità rilevante, come quella della costituzione di un organismo significativamente innovativo, questo può dipendere da due diversi profili: la necessità di effettuare una svolta (più o meno brusca) o il bisogno di compiere un importante passo avanti ma che si inserisce in un cammino già intrapreso. Il presente caso riguarda certamente la seconda situazione, essendo del tutto coerente con la crescente attenzione della Chiesa universale e particolarmente della Chiesa che è in Italia, rispetto alla situazione dei coniugi separati (resa più rilevante a partire dall'introduzione in Italia della legge sul divorzio, 1 dicembre 1970) e al possibile aiuto al discernimento di tali contesti che può venire dall'ordinamento canonico, in primo luogo tramite lo strumento delle cause per la dichiarazione di nullità del matrimonio. In particolare sono tre gli aspetti che meritano di essere citati a testimonianza del percorso intrapreso in questi anni: l'accresciuta attenzione da parte dei tribunali ecclesiastici a quanti

⁴ DIOCESI DI MILANO, *Sinodo 47°*, cost. 423 § 3: «In ogni zona pastorale, in stretto collegamento con i consultori familiari di ispirazione cristiana, sia attivato un permanente servizio di consulenza pastorale, morale e canonistica. Tale servizio, svolto da operatori specificamente preparati, sia finalizzato a sostenere e risolvere situazioni di crisi e a discernere e accompagnare, anche per tempi lunghi, situazioni irregolari».

⁵ *Ibid.*, cost. 423 § 4: «In particolare, in ogni zona pastorale si predisponga anche un qualificato servizio di consulenza per verificare la possibilità di avvio di una eventuale causa di nullità matrimoniale. L'Ufficio per la famiglia, d'intesa con il Tribunale ecclesiastico regionale, promuova la preparazione di persone qualificate per svolgere tale importante e delicato servizio».

ad essi si rivolgono; lo sviluppo dei consultori familiari; la costituzione in tutti i tribunali italiani della figura dei patroni stabili.

Per quanto riguarda il percorso compiuto dai tribunali ecclesiastici si considerino le novità normative (non radicali ma comunque presenti) connesse alla promulgazione del Codice di diritto canonico del 1983 (ulteriormente e profondamente innovate dal recentissimo m.p. di Papa Francesco, *Mitis iudex Dominus Iesus*, del 15 agosto 2015) e le conseguenti scelte organizzative, che hanno facilitato notevolmente l'accesso dei fedeli alle cause di nullità sotto il profilo, tra l'altro, dei tempi e dei costi. Per quanto riguarda i tempi e facendo riferimento al contesto di Milano, l'impegno organizzativo del tribunale ecclesiastico regionale lombardo consente che le cause abbiano una durata consueta inferiore all'anno (salvo casi particolari in cui la complessità intrinseca della causa esige tempi maggiori),⁶ cui segue nella stragrande maggioranza dei casi la conferma per semplice decreto (che non sarà più richiesta dall'8 dicembre 2015, con l'entrata in vigore delle nuove norme), giungendo quindi all'esecutività della sentenza in tempi sostanzialmente contenuti.⁷ Per quanto riguarda i costi è da menzionare quanto disposto dalla CEI con le *Norme circa il regime amministrativo dei tribunali ecclesiastici regionali italiani e l'attività di patrocinio svolta presso gli stessi*, del 30 marzo 2001. In forza di tali norme il costo dell'accesso al tribunale ecclesiastico in questi anni si è mantenuto a un livello di onerosità (considerata anche la vigilanza sulle parcelle che possono essere chieste da chi effettua il patrocinio) del tutto coerente con la possibilità reddituale dalla maggior parte dei richiedenti, garantendo sempre il gratuito patrocinio a tutti coloro (parti attrici e convenute) che non fossero in grado di provvedervi⁸ così che è possibile affermare che, almeno in questi anni, nessuno è stato trattenuto «dall'adire i tribunali ... per le eccessive spese».⁹

Per quanto riguarda il contributo dei consultori familiari, basti citare la diffusione capillare in questi anni dei consultori di ispirazione cristiana (nell'Ar-

⁶ Si veda per questo dato la Relazione inerente l'attività del Tribunale Ecclesiastico Regionale Lombardo nell'anno 2014, «Rivista diocesana milanese» 2015 (106) 57-65.

⁷ Per una ricognizione sulle scelte organizzative che possono favorire una riduzione dei tempi del processo si veda la rubrica della rivista «Quaderni di diritto ecclesiale», *Le cause di nullità devono durare anni?* pubblicata nelle annate 2007 (sulla formula del dubbio), 2008 (sull'estensione della sentenza), 2009 (sull'uso delle e-mail e sulla fase istruttoria e l'uditore) e 2012 (sull'uso del computer durante l'istruttoria).

⁸ Cf PONTIFICIO CONSIGLIO PER I TESTI LEGISLATIVI, istruzione *Dignitas connubii*, 25 gennaio 2005, art. 305: «coloro che non sono affatto in grado di sostenere le spese giudiziarie hanno diritto di ottenere l'esenzione; coloro che possono provvedervi in parte, la riduzione».

⁹ Cf *ibid.*, art. 308: «Il Vescovo Moderatore vigili affinché i fedeli non siano trattenuti dall'adire i tribunali per il comportamento degli addetti ad essi e per le eccessive spese, con grave danno delle anime, la cui salvezza deve sempre essere, nella Chiesa, la legge suprema».

ci diocesi di Milano sono 33¹⁰), impegnati certamente nel sostegno della crisi familiare, ma in alcuni casi anche punto di riferimento e di primo approccio per chi si affaccia all'esperienza della separazione. Diverse volte le parti che giungono alla richiesta di una causa di nullità del loro matrimonio riconoscono infatti il contributo ricevuto dal consultorio e l'aiuto dello stesso nel rivolgersi con fiducia alla Chiesa, confidando nel suo giudizio.

Per quanto riguarda infine i patroni stabili, essi sono previsti dal can. 1490¹¹ per agevolare la partecipazione dei fedeli alle cause di nullità, essendo assistiti da figure professionali qualificate e stipendiate dallo stesso tribunale per esercitare l'incarico di avvocati o procuratori. Tale previsione normativa trova poi piena rispondenza nelle già citate norme CEI sul regime amministrativo dei tribunali, che stabiliscono¹² le modalità con cui garantire la presenza di almeno due patroni stabili in ogni tribunale.

Nonostante questi elementi positivi resta tuttavia da rilevare una mancanza: quella di un vero e proprio punto di accesso iniziale al giudizio della Chiesa (per le cause di nullità, ma non solo) offerto ai fedeli separati e capace di superare possibili timori e incomprensioni. Sotto questo punto di vista il pur valido e prezioso contributo dei sacerdoti (in primo luogo i parroci) e degli operatori pastorali e ancor più quello dei consultori, anche per la mancanza di una diffusa e adeguata preparazione canonistica, risulta spesso insufficiente per condurre con efficacia i fedeli a ricorrere all'aiuto che possono trovare in quanto previsto dall'ordinamento canonico. Vero è che si deve prendere atto del prezioso lavoro di consulenza svolto dai patroni stabili, ad es. nel corso dell'anno 2014 i due patroni stabili in forze presso il tribunale ecclesiastico regionale lombardo hanno seguito 27 cause di nullità e 5 di scioglimento (in due casi sono stati assegnati come patroni stabili alla parte convenuta) ma ben 860 sono stati i colloqui di consulenza, dei quali 160 iniziali di un nuovo caso seguito.¹³ Tutto questo tuttavia non basta,¹⁴ sia perché la contiguità dei patroni con il tribunale li associa alla diffidenza che,

¹⁰ Per questo dato cf «Guida della diocesi di Milano 2015» 112 (2015), 817-819.

¹¹ Can. 1490. «In unoquoque tribunali, quatenus fieri possit, stabiles patroni constituentur, ab ipso tribunali stipendium recipientes, qui munus advocati vel procuratoris in causis praesertim matrimonialibus pro partibus quae eos seligere malint, exercent».

¹² Cf CEI, *Norme circa il regime amministrativo dei tribunali ecclesiastici regionali italiani e l'attività di patrocinio svolta presso gli stessi*, 30 marzo 2001, art. 2 § 2; art. 5 § 6 e art. 6 § 1.

¹³ Per questi dati, cf *Relazione inerente l'attività del Tribunale Ecclesiastico Regionale Lombardo* ..., cit., 63.

¹⁴ Per questa valutazione si veda anche: M.J. ARROBA CONDE, *Le proposte di snellimento dei processi matrimoniali nel recente Sinodo*, in *Sistema matrimoniale canonico in synodo* (a cura di Luigi Sabbarese), Roma 2015, pp. 61-85: p. 78: «la preparazione della causa è debolmente trattata nelle norme vigenti, che si limitano a prevedere, peraltro in termini facoltativi, l'istituzione del patrono pubblico, al quale affidare la consulenza previa in vista di una successiva assistenza gratuita nel processo».

almeno inizialmente, trattiene molti fedeli dal ricorrervi, sia perché il tipo di consulenza offerto, immediatamente rivolto all'ipotesi della causa da introdurre, non è sempre quello più adatto, essendo preferibile un approccio più aperto, che guarda alla persona nella sua totalità prima ancora che alla sola possibilità di aprire un procedimento che conduca alla nullità.¹⁵ Una riprova di questo senso di inadeguatezza la si ha nelle diverse osservazioni giunte al Sinodo dei Vescovi sulla famiglia (particolarmente ampia infatti è stata la consultazione effettuata in vista sia del Sinodo straordinario che del Sinodo ordinario): i tribunali ecclesiastici sono giudicati spesso irraggiungibili (molto costosi, ostici nella loro concreta accessibilità, lunghissimi nel decidere) e sono considerati strumenti privi di attenzione alla persona. Stante quello che si è poc'anzi esposto è evidente che per lo più questi giudizi non sono secondo verità, ma resta inconfutabile il portato di queste valutazioni, che finiscono con l'allontanare i fedeli dall'ordinamento canonico e, anzi, dalla Chiesa stessa. Questo pone alla responsabilità dell'autorità ecclesiastica (e quindi al Vescovo) il compito urgente di offrire una soluzione; prendendo a prestito le parole di Benedetto XVI, si può affermare, a questo proposito, che: «è un obbligo grave quello di rendere l'operato istituzionale della Chiesa nei tribunali sempre più vicino ai fedeli».¹⁶

2. LA SCELTA DI COSTITUIRE L'UFFICIO DIOCESANO PER L'ACCOGLIENZA DEI FEDELI SEPARATI E LE CARATTERISTICHE PRINCIPALI DEL NUOVO UFFICIO

La questione posta di una migliore accessibilità dei fedeli alle procedure canoniche trova un importante riscontro in quanto disposto dall'istruzione *Dignitas connubii*, art. 113, laddove prevede la costituzione presso il tribunale di un ufficio (o di una persona) che assolva a due finalità, da garantire liberamente e sollecitamente: consigliare i fedeli circa possibilità di introdurre una causa e, se ciò è possibile, sul modo con cui procedere. L'ufficio può essere costituito da addetti al tribunale (che non possono aver poi parte nella causa, né come giudici, né come difensori del vincolo), o da patroni stabili (che possono essere avvocati o procuratori ma solo con la loro qualifica di avvocati stabili, è peraltro fatto obbligo al Vescovo di rendere noto l'albo degli

¹⁵ Per questa valutazione si veda anche: A. GIRAUDO, *Snellimento della prassi canonica in ordine alla dichiarazione di nullità del vincolo matrimoniale?*/6, «Quaderni di diritto ecclesiale» 28 (2015) 319-325: 322: «se si lascia questo delicato ambito di mediazione soltanto ai patroni, il cui compito precipuo è l'assistenza delle parti nel processo, a volte si potrebbe correre il rischio di ingenerare, pur nelle migliori intenzioni, la logica del contenzioso giuridico dove si abbia una personale verità da vedere riconosciuta».

¹⁶ BENEDETTO XVI, Discorso al tribunale della Rota Romana in occasione dell'inaugurazione dell'anno giudiziario, 28 gennaio 2006.

avvocati e dei procuratori del suo tribunale), anche se non sono escluse altre figure che possano assumere tali compiti.

Questa indicazione, sebbene costituisca un indubbio passo avanti rispetto alla semplice possibilità di affidare la consulenza ai patroni stabili,¹⁷ non appare tuttavia del tutto adeguata rispetto alla lacuna che si intende colmare: da un lato l'ufficio delineato da *Dignitas connubii* resta una struttura collocata presso il tribunale (e quindi è partecipe della difficoltà dei fedeli nel rivolgersi immediatamente a un livello organizzativo così qualificato) e dall'altro è eccessivamente limitata al solo fine della consulenza in vista delle cause, senza offrire al fedele la possibilità di un ascolto più ampio e alla fine, almeno potenzialmente, più proficuo per il suo percorso personale.

Il fine che si vuole conseguire di rendere più accessibili le cause di nullità suggerisce pertanto di individuare strumenti più idonei per affrontare e superare frontalmente quello che il Giraudò definisce «lo scollamento che in alcuni contesti ecclesiali si può registrare tra il grande sforzo di accompagnamento pastorale per le unioni matrimoniali in crisi o irregolari, e l'azione del tutto periferica dei tribunali, intesi come luoghi del giuridico e non dell'attenzione al bene salvifico delle persone».¹⁸ In questa linea già l'*instrumentum laboris* per il Sinodo straordinario del 2014, al n. 102,¹⁹ segnalava che molti pareri chiedevano di collocare la questione dell'accesso ai processi matrimoniali nel contesto integrale della pastorale familiare e l'*instrumentum laboris* per il Sinodo ordinario del 2015, al n. 117, avanza espressamente la «proposta che in ogni Diocesi siano garantiti, in maniera gratuita, i servizi di informazione, consulenza e mediazione collegati alla pastorale familiare, specialmente a disposizione di persone separate o di coppie in crisi», con la prospettiva che «un servizio così qualificato aiuterebbe le persone ad intraprendere il percorso giudiziale».²⁰ Un'ottima sintesi della questione trova posto nel seguente parere di Arroba Conde: «le urgenze attuali esigono un'organizzazione più accurata, collegata con la pastorale familiare e con le parrocchie, non volta solo ad introdurre cause, ma comprendente una saggia attività di mediazione, nella quale coinvol-

¹⁷ Sul rapporto tra *Dignitas Connubii*, art. 113 e il can. 1490, cf J.I. ARRIETA, *Integrazioni e determinazioni apportate dall'istruzione "Dignitas Connubii" ai canoni del Codice di Diritto Canonico*, in *L'istruzione Dignitas Connubii nella dinamica delle cause matrimoniali*, Venezia 2006, pp. 123-162: 138-139.

¹⁸ A. GIRAUDO, *Snellimento della prassi canonica in ordine alla ...*, cit., 321.

¹⁹ SINODO DEI VESCOVI, *Le sfide pastorali sulla famiglia nel contesto dell'evangelizzazione (instrumentum laboris)*, 24 giugno 2014, n. 102: «In molte risposte si insiste sul fatto che snellire il processo canonico sia utile solo se si affronta in modo integrale la pastorale familiare».

²⁰ SINODO DEI VESCOVI, *La vocazione e missione della famiglia nella Chiesa e nel mondo contemporaneo (instrumentum laboris)*, 23 giugno 2015, n. 117.

gere, in vario modo (per es. con norme deontologiche adeguate), tutti gli esperti ammessi al patrocinio canonico». ²¹

Si potrebbe affermare per certi versi che l'UAFS ha proprio lo scopo di raccogliere queste indicazioni (anche se ovviamente non si riferisce direttamente ad esse), senza comprendere tuttavia al suo interno le figure di patrocinio (sia i patroni stabili che gli altri soggetti abilitati al patrocinio della causa), che restano collegate al tribunale. Lo scopo precipuo del nuovo organismo è infatti quello espresso nella sua stessa denominazione, ovvero sia l'ascolto; un dono prezioso che la *relatio synodi* del Sinodo straordinario del 2014 poneva come una priorità della pastorale familiare, esprimendolo nei termini seguenti: «ogni famiglia va innanzitutto ascoltata con rispetto e amore facendosi compagni di cammino come il Cristo con i discepoli sulla strada di Emmaus. Valgono in maniera particolare per queste situazioni le parole di Papa Francesco: “la Chiesa dovrà iniziare i suoi membri – sacerdoti, religiosi e laici – a questa arte dell'accompagnamento, perché tutti imparino sempre a togliersi i sandali davanti alla terra sacra dell'altro (cf. Es 3,5)”». ²² L'UAFS si propone pertanto di essere il luogo dell'ascolto, con la finalità di offrire a seguito di questo un aiuto all'orientamento delle scelte del fedele e rinviando poi al patrocinio tecnico, quando questo è richiesto per il prosieguo della causa.

Una caratteristica dell'UAFS è quindi quella di rivolgersi a tutti i fedeli separati, ²³ offrendo a chiunque vive questa esperienza, come stabilisce il decreto costitutivo, un «primo orientamento di carattere pastorale e canonico». I fedeli sono così invitati ad accostarsi all'UAFS (salvo l'ovvio diritto di interpellare direttamente il tribunale, anche per il tramite dei patroni stabili) liberamente, a prescindere dalla possibilità di ottenere una dichiarazione di nullità, magari scoprendo tale possibilità solo nel corso dell'ascolto. L'interesse dell'UAFS per il fedele non viene peraltro meno nel caso in cui non si ravvisi la possibilità di una causa di nullità e diventa anzi un utile strumento di confronto per aiutare il fedele separato a comprendere la propria condizione, con l'eventuale rimando a realtà pastorali qualificate per l'accompagnamento dei fedeli separati.

L'UAFS ha nel suo stesso decreto costitutivo l'intendimento di «valorizzare al meglio le numerose risorse già operanti nel territorio diocesano» e

²¹ M.J. ARROBA CONDE, *Le proposte di snellimento dei processi matrimoniali nel recente Sinodo...*, cit., p. 78.

²² SINODO DEI VESCOVI, *Le sfide pastorali sulla famiglia nel contesto dell'evangelizzazione (relatio synodi)*, 20 ottobre 2015, n. 46. Il riferimento alle parole del Papa è FRANCESCO, *Evangelii gaudium*, 24 novembre 2013, n. 169.

²³ Il decreto istitutivo dell'UAFS definisce i suoi destinatari nei termini seguenti: «tutti i fedeli cattolici che sono separati (semplicemente di fatto o anche legalmente) o che sono giunti alla scelta di separarsi» e i «non cattolici (battezzati e non) coniugati con fedeli cattolici».

infatti il Vicario episcopale di riferimento (nella Curia di Milano ogni organismo ha un Vicario episcopale da cui dipende e che ne garantisce il raccordo con altri organismi analoghi) per l'UAFS è il Vicario episcopale per la Cultura, la Carità, la Missione e l'Azione sociale, da cui dipende anche il Servizio per la Famiglia (cui fanno ovviamente riferimento i consultori familiari di ispirazione cristiana). Questo non toglie tuttavia il fatto che l'UAFS si presenta come una struttura singolarmente specializzata, che dispone pertanto di competenze normalmente non reperibili in parrocchia e neppure nei consultori familiari.

Si delinea in tal modo una missione dell'UAFS in cui il diritto canonico, secondo la sua indole propria²⁴ (che non si ravvisa solo nelle cause di nullità), è applicato espressamente al servizio della vita dei fedeli e in questo caso della vita dei fedeli separati. L'UAFS offre infatti ai separati, come stabilito nel decreto costitutivo, «una migliore comprensione della loro situazione sotto il profilo morale e canonico», quale che sia il modo in cui viene ad essere vissuta la separazione: come un'esperienza grave ma che può ancora essere vinta dal perdono e dalla riconciliazione; come un momento di rottura definitiva che sfocia nello scioglimento o nella nullità; come un momento definitivo ma da vivere nella permanenza del vincolo coniugale originario (potendosi dare o meno in questo caso per il fedele separato un nuovo legame affettivo).

Conseguenza di questo intreccio tra diritto canonico e pastorale sono i requisiti stabiliti nel decreto costitutivo per il personale in servizio presso l'UAFS: tanto il responsabile quanto i suoi collaboratori devono essere infatti dotati di «un'adeguata competenza nell'ambito del diritto canonico, unita a una viva sensibilità pastorale». ²⁵ L'UAFS deve inoltre poter contare su un'adeguata serie di esperti esterni, ²⁶ aventi competenze in diversi campi (sono esemplificate nel decreto le discipline teologiche, giuridico-civili, morali, psicologica e pastorale), tutti da valorizzare nell'attività dell'Ufficio. La competenza di questi soggetti (il personale dell'Ufficio ma anche gli esperti) deve essere inoltre promossa, sempre secondo quanto previsto dal decreto costitutivo, anche attraverso specifiche iniziative di formazione, che potranno essere aperte ad altri operatori pastorali.

Per realizzare con efficacia il proprio compito di abbattere le distanze, portando l'ascolto competente della Chiesa in prossimità dei luoghi di vita dei

²⁴ Per questa valutazione, riferita all'attività dei tribunali: FRANCESCO, *Discorso alla Rota Romana*, 24 gennaio 2014.

²⁵ Attualmente il responsabile dell'UAFS è un presbitero con esperienza di ministero al tribunale, al Servizio per la disciplina dei Sacramenti e in una parrocchia, affiancato da due collaboratori: un parroco che da tempo ha interesse alle questioni matrimoniali canonistiche e una suora, con una specifica formazione canonistica.

²⁶ Sono individuati a partire dai collaboratori già in forze presso i consultori familiari e il tribunale ecclesiastico.

fedeli, l'UAFS prevede una presenza capillare sul territorio (con tre sedi in diocesi: Milano, Varese, Lecco)²⁷ ed è espressamente stabilita la gratuità del suo operato, senza comportare alcun onere economico per i fedeli che vi ricorrono.²⁸

Un ulteriore aspetto che caratterizza l'UAFS è infine il suo legame peculiare con il Vescovo diocesano. Come stabilito nel decreto, infatti, l'UAFS è diretta «espressione della cura del Vescovo diocesano verso i fedeli che incorrono nell'esperienza della separazione coniugale». In tal modo il Vescovo diocesano manifesta una sua attenzione specifica verso i fedeli che vivono l'esperienza della separazione e pertanto, proprio per la delicatezza e la complessità della loro situazione, esigono un accompagnamento e un'attenzione particolare. Questo corrisponde, del resto, a quanto la *relatio synodi* del Sinodo straordinario del 2014 affermava, ponendo in capo al Vescovo il compito di favorire il servizio di consulenza in vista di eventuali cause di nullità: «circa le cause matrimoniali lo snellimento della procedura, richiesto da molti [...] esige di sottolineare la responsabilità del Vescovo diocesano, il quale nella sua diocesi potrebbe incaricare dei consulenti debitamente preparati che possono gratuitamente consigliare le parti sulla validità del loro matrimonio».²⁹

3. LE PRINCIPALI ATTIVITÀ DELL'UFFICIO DIOCESANO PER L'ACCOGLIENZA DEI FEDELI SEPARATI

Il decreto che istituisce l'UAFS gli assegna quattro ben delineate attività, che si inseriscono nel quadro della competenza generale già descritta sull'ascolto, ma che meritano di essere distintamente commentate.

3.1. Tentare la riconciliazione. Si tratta di un richiamo che la Chiesa pone costantemente quando si tratta di affrontare l'esperienza della separazione e che ovviamente deve essere attentamente declinato in riferimento ai singoli fedeli che si presentano, che possono provenire da un lungo e fallito tentativo di riconciliazione, magari sostenuto dall'opera dei consultori fa-

²⁷ Il decreto costitutivo dell'UAFS prospetta peraltro di poter progressivamente raggiungere tutte le sette zone pastorali in cui è suddivisa la Diocesi di Milano, benché i collegamenti viari (anche nei termini della disponibilità di mezzi pubblici) tra le varie zone e il capoluogo lombardo sono particolarmente efficaci: si tratta pertanto non di una necessità operativa, ma di una scelta strategica, per esprimere la maggiore prossimità possibile ai diversi luoghi di vita dei fedeli.

²⁸ Il decreto costitutivo dell'UAFS prevede la gratuità del servizio e stabilisce che le disponibilità economiche per sostenerne l'attività devono essere valutate di volta in volta, in sede di stesura del bilancio preventivo della Curia. Il disposto corrisponde a quanto auspicato al n. 115 dell'*instrumentum laboris* in vista del Sinodo ordinario del 2015: «quanto alla gratuità, alcuni suggeriscono di istituire nelle Diocesi un servizio stabile di consulenza gratuita».

²⁹ SINODO DEI VESCOVI, *Le sfide pastorali ...*, cit., n. 49. Il testo è stato approvato con 154 placet contro soli 23 non placet ed è citato nella lettera con cui il Card. Scola ha annunciato la costituzione del nuovo ufficio (cf nota 1).

miliari (l'UAFS non è competente per la trattazione delle semplici situazioni di crisi coniugale, riferendosi piuttosto ai fedeli separati o quantomeno in procinto di separarsi), così come possono presentarsi senza avere mai considerato adeguatamente il tentativo di recuperare il loro rapporto (facendo forza anche sulle risorse straordinarie che vengono dalla fede, primo tra tutti il perdono cristiano). La competenza canonistica dell'UAFS può consentire peraltro in questo caso, quando ve ne sia la necessità, di introdurre i fedeli a conoscere e ad accedere agli strumenti giuridici previsti per la convalidazione delle nozze (che sono posti in essere, secondo l'organigramma della Curia di Milano, dal Servizio per la disciplina dei Sacramenti).

3. 2. Vivere cristianamente la condizione di separazione con permanenza del vincolo. Si tratta della condizione molto diffusa di matrimoni irrimediabilmente compromessi e per i quali non si danno né la possibilità dello scioglimento né quella della nullità. Questa impossibilità può affermarsi da subito con evidenza o può emergere a seguito di una valutazione canonica, tipicamente dopo una causa di nullità con esito negativo (l'UAFS si offre in tal modo come un possibile accompagnamento per i fedeli anche in questa fase molto delicata). Lo scopo della consulenza offerta è quello di conoscere quali sono le condizioni che rendono possibile o persino opportuno anche per un cristiano giungere alla separazione (sulla base della dottrina di cui ai cann. 1151-1155)³⁰ o addirittura al divorzio (che per il fedele avrà sempre il significato di una separazione),³¹ superando da un lato la falsa opinione secondo cui la separazione o quantomeno il divorzio sono sempre inaccettabili per un credente e dall'altro l'altrettanto falsa opinione secondo cui la separazione è semplicemente il frutto legittimo della propria libertà, quali che siano i motivi che la sostengono. Per questo motivo, benché la normativa CEI³² rimandi per le cause di separazione con permanenza del vincolo alla competenza dei tribunali civili, certamente più qualificati per trattare le controversie patrimoniali e personali, l'UAFS può proporre alle parti che, sulla base di ragioni di coscienza, chiedano al Vescovo il decreto canonico che riconosce la legittimità della separazione (can. 1692 § 1), sollevando in tal modo i fedeli da dubbi circa la legittimità della loro condizione e dandone attestazione valevole anche presso terzi.³³ Ovviamente anche nel trattare

³⁰ Per una presentazione dei procedimenti canonici di separazione cf il capitolo 10 di J. LLOBELL, *I processi matrimoniali nella Chiesa*, Roma 2015, pp. 283-302.

³¹ *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 2383: «Si divortium civile unus restat modus ad quem iura legitima praestanda, filiorum curam vel patrimonii defensionem, potest tolerari quin culpam constituat moralem».

³² CEI, *Decreto generale sul matrimonio canonico*, 5 novembre 1990, nn. 54-55.

³³ Attualmente uno dei rari casi in cui si ricorre a questo decreto è quello, richiesto dalla Santa Sede, dei fedeli separati che chiedono di essere ammessi nella vita religiosa.

queste situazioni l'UAFS dovrà valorizzare il rimando alle realtà pastorali e aggregative (associazioni, centri pastorali, consultori) che aiutano i fedeli a vivere la condizione di separati, sia nel caso in cui si ritrovino soli, che nel caso in cui vivano un nuovo legame che preveda o meno un matrimonio civile.³⁴ In ogni caso i fedeli separati che si rivolgono all'UAFS dovranno superare l'impressione, che talvolta emerge inappropriatamente, di una loro condizione di emarginazione nella Chiesa.³⁵

3. 3. Chiedere lo scioglimento del matrimonio per inconsumazione o per *favor fidei*. Quando dalla consulenza emerge la possibilità dello scioglimento del matrimonio i fedeli separati devono essere resi consapevoli di questo e introdotti a comprendere come si possa percorrere questa via. Compito dell'UAFS è di illustrare ai fedeli il senso proprio dello scioglimento del vincolo e soprattutto le sue ragioni (ben distinguendo ovviamente il caso di inconsumazione dai casi di scioglimento in favore della fede), aiutando quanti sceglieranno di percorrere questa strada a predisporre tutto il materiale utile per l'introduzione della domanda e a predisporre elementi atti a sostenerla.

Il fedele, avendo ben istruito la sua richiesta e avendo ricevuto precisa indicazione di qual è l'autorità ecclesiastica competente cui rivolgersi, potrà in tal modo portare avanti da solo il procedimento verso lo scioglimento. Nel caso particolare dell'Arcidiocesi di Milano, data l'identificazione funzionale tra tribunale ecclesiastico regionale lombardo e tribunale diocesano di Milano (che non dispone di una propria distinta struttura organizzativa autonoma) e data la scelta di usufruire delle risorse del tribunale anche per trattare le cause di scioglimento, il soggetto cui rivolgersi per chiedere lo scioglimento del matrimonio è il tribunale ecclesiastico regionale lombardo, che ovviamente procede in questa materia osservando le norme proprie per lo scioglimento del vincolo. Il solo scioglimento del matrimonio per privilegio paolino (can. 1143-1147) è affidato alla competenza di un ufficio di Curia, il Servizio per la disciplina dei sacramenti.

3. 4. Introdurre una causa di nullità. Laddove sussistano le condizioni il fedele deve essere aiutato a riconoscere e approfondire la possibile nullità del suo matrimonio. Questo richiede un aiuto da parte dell'UAFS a una vera e propria rilettura attenta della propria vicenda coniugale, che consenta di superare giudizi superficiali e soprattutto di prevenire quelle non rare contrapposizioni tra i coniugi che spesso rendono difficili le successive cause canoniche (a partire dalla troppo frequente assenza in giudizio delle parti

³⁴ Ad es. vivendo questa condizione secondo le indicazioni di GIOVANNI PAOLO II, *Familiaris consortio*, 22 novembre 1981, n. 84.

³⁵ Può essere utile per superare questa impressione anche il richiamo alle possibilità indicate in BENEDETTO XVI, *Sacramentum caritatis*, 22 febbraio 2007, n. 29.

convenute). Evidentemente queste finalità sono più facilmente perseguite quando l'ascolto dell'UAFS è esteso alla coppia, sebbene l'indisponibilità di un coniuge a collaborare non potrà essere considerata una condizione per se ostativa del prosieguo dell'approfondimento.

Nella rilettura della sua vicenda il fedele dovrà essere condotto a mettersi in un atteggiamento oggettivo di ricerca della verità, capace anche di riconoscere i propri torti, pur sapendoli perdonati o perdonabili nella fede. Il riconoscimento della possibile causa di nullità o dell'impossibilità di perseguire questa via diventa in tal modo il frutto di un'attenta e sincera ricostruzione del proprio vissuto. Questo non potrà che arricchire anche il successivo sviluppo della causa di nullità, rendendolo più agevole e proficuo; come osserva infatti il Giraud: «una causa che giunga al tribunale dopo un percorso, anche lungo, di assunzione del passato da parte di entrambi molto probabilmente risulterà anche processualmente agile». ³⁶

Il decreto di costituzione dell'UAFS prevede inoltre che il processo di rilettura della vicenda coniugale possa esigere degli approfondimenti che vadano oltre l'ascolto dei soli coniugi, sentendo altre persone «utili per chiarire la situazione», acquisendo documenti e coinvolgendo alcuni degli esperti organicamente collegati all'UAFS (ad es. esperti in materia psicologica). Quando opportuno tutti gli incontri promossi dall'UAFS (con i coniugi, ma anche con altri soggetti) possono essere formalmente verbalizzati (sebbene non si tratti ovviamente di escussioni giudiziali tali verbali hanno comunque il valore di dichiarazioni rese ad un ufficiale di curia ³⁷). Si configura in tal modo da parte dell'UAFS un servizio ampio e articolato che si avvicina significativamente a quella indagine «pregiudiziale o pastorale» che unisce competenze canonistiche e pastorali, di cui tratta la *ratio procedendi* annessa al m.p. *Mitis Iudex Dominus Iesus*, agli artt. 1-5.

L'esito maturo di questo processo di ascolto deve essere il focalizzare le ragioni della possibile nullità (sempre che si diano) in uno o più capi di nullità: è per certi aspetti la scelta che maggiormente incide sull'esito successivo della causa e pertanto deve essere effettuata con grande attenzione. L'UAFS consegnerà pertanto ai fedeli, al termine del servizio di ascolto, una chiara indicazione sulla possibilità di introdurre una causa di nullità, individuando con chiarezza i capi di nullità da indicare e le ragioni che li sostengono e trasmettendo tutto il materiale raccolto (ascolto dei coniugi e di altri soggetti, eventualmente verbalizzato, documenti acquisiti, parere di esperti consulta-

³⁶ A. GIRAUDD, *Snellimento della prassi canonica in ordine alla ...*, cit., 322.

³⁷ Il decreto costitutivo dell'UAFS prevede del resto che il personale in forza presso lo stesso presti il giuramento *de fideliter munere adimplendo et de secreto servando*, il che avvalorata la serietà che deve essere garantita dall'Ufficio anche nell'effettuare le indagini che gli competono.

ti) a chi (uno dei coniugi o ambedue) assumerà poi la responsabilità di dare avvio al procedimento (che inizierà sempre in tribunale, anche se poi il vicario giudiziale potrebbe indirizzarlo verso il procedimento in forma breve, davanti al Vescovo ³⁸). L'UAFS aiuterà infine il fedele a scegliere il tribunale competente cui rivolgersi (secondo le diverse possibilità, notevolmente ampliate dal m. p. *Mitis Iudex Dominus Iesus*, come prevede il can. 1672) e il fedele stesso potrà proseguire l'iter della causa assistito da uno dei patroni o, quando possibile, stando in giudizio da solo.

Nell'introdurre al giudizio sulla nullità (e quindi, in via ordinaria, al giudizio del tribunale), l'UAFS dovrà anche aiutare il fedele a comprendere il significato dichiarativo del giudizio canonico cui si affida e quindi esortarlo a collaborare rettamente alla ricerca della verità, nella consapevolezza che il riconoscimento o meno della nullità non ha per se alcun carattere premiale o punitivo (al contrario, non raramente, una causa di nullità mette in luce il comportamento scorretto della stessa parte che promuove il giudizio). Anche questa informazione del fedele del resto potrà ricadere a vantaggio di un positivo svolgimento della causa di nullità, così come suggerivano alcuni soggetti il cui parere è confluito nell'*instrumentum laboris* per il Sinodo straordinario del 2014: «una più adeguata formazione dei fedeli riguardo ai processi di nullità aiuterebbe, in alcuni casi, ad eliminare difficoltà». ³⁹

Nel confrontare quanto così disposto dal decreto costitutivo dell'UAFS con il recente m.p. *Mitis Iudex Dominus Iesus*, sembra emergere anche una certa diversità. L'art. 5 della *ratio procedendi* annessa al m.p. prevede infatti che «omnibus elementis collectis, investigatio perficitur libello, si casus ferat, tribunali competentis exhibendo» e quindi introduce un riferimento alla stesura del libello come esito dell'indagine pregiudiziale. Il decreto istitutivo dell'UAFS (che è precedente) prevede piuttosto che vengano delineati «i contenuti del libello introduttorio», il che comprende la possibilità che il fedele lasci la consulenza avendo effettivamente un libello tra le mani (con cui eventualmente stare in giudizio da solo, magari in un processo più breve davanti al Vescovo) ma anche la possibilità che, con tutti gli elementi raccolti, il fedele si presenti al patrono e confezioni con lui tecnicamente il libello (la stesura del testo ageverà del resto il compito stesso del patrono, facilitando ancora una volta lo sviluppo successivo della causa). Non sembra tuttavia che tra le due indicazioni ci sia una differenza sostanziale, atteso il fatto che anche l'esito dell'indagine con la scrittura del libello di cui tratta il m.p., sembra essere una possibilità, piuttosto che una necessità.

³⁸ Si tratta di una possibilità introdotta dal m.p. *Mitis Iudex Dominus Iesus*, ai cann. 1683-1687.

³⁹ SINODO DEI VESCOVI, *Le sfide pastorali sulla famiglia nel contesto dell'evangelizzazione (instrumentum laboris)*, cit., n. 102.

4. LE PROSPETTIVE DELL'UFFICIO DIOCESANO
PER L'ACCOGLIENZA DEI FEDELI SEPARATI

Il decreto di istituzione dell'UAFS ne prevede una durata sperimentale per tre anni. Questa indicazione è preziosa perché lo strumento si dispone in tal modo a un'attenta verifica, che sarà certamente necessaria al termine di questo periodo, ma che potrà essere opportuna anche *in itinere*. Incideranno su questa valutazione la verifica dell'adeguatezza del nuovo Ufficio rispetto alle indicazioni del m.p. *Mitis Iudex Dominus Iesus* (come già evidenziato, perlopiù sembra esserci coerenza, almeno a livello sostanziale, con il disposto degli artt. 1-5 della *ratio procedendi*), ma anche rispetto alle eventuali indicazioni che potranno emergere alla luce del Sinodo ordinario dei Vescovi dell'ottobre 2015.

Una valutazione ovviamente dovrà essere fatta anche guardando al tipo di servizio effettivamente reso dall'UAFS (al di là di quelle che sono le semplici aspettative poste direttamente o indirettamente dal decreto di costituzione), sia sotto il profilo dell'idoneità delle risorse investite (il numero di persone in forza all'Ufficio potrebbe risultare eccessivo o limitato; la loro qualificazione potrebbe risultare più o meno adeguata, sia sotto il profilo canonistico che pastorale; le tre sedi potrebbero risultare sufficienti, insufficienti o eccessive; i costi potrebbero essere sostenibili o insostenibili; ...) che sotto il profilo della qualità del servizio reso (i tempi per le consulenze riescono ad essere sufficientemente rapidi; le cause introdotte da chi si è ricolto all'UAFS sono adeguatamente istruite e agevolano il successivo processo canonico;...) e del rapporto che si riuscirà a instaurare e a mantenere con gli altri soggetti operanti nell'ambito della pastorale familiare.

La valutazione più importante sarà tuttavia sull'adeguatezza dello strumento individuato rispetto al compito prefissato di superare la difficoltà dei fedeli nell'accedere alle procedure canoniche, inserendo questo tipo di accompagnamento in un contesto più evidentemente pastorale.

Un primo elemento di giudizio potrebbe venire in questo senso dalla verifica del numero di cause di nullità introdotte dopo l'istituzione dell'UAFS, da confrontare con il numero (purtroppo ancora molto elevato) di divorzi. In realtà, tuttavia, questo elemento di valutazione deve essere considerato con una certa cautela, senza cadere in conclusioni superficiali dedotte dalla semplice sproporzione numerica tra i due dati (che è evidente oggi ma che probabilmente resterà tale anche domani): si consideri a questo proposito che non tutti i matrimoni (già di per se numericamente limitati, essendo il tasso di nuzialità in Italia quello di 2,2-2,3 matrimoni annui per mille abitanti: la metà di quello europeo) sono canonici (oggi lo sono a Milano solo il 35,7% dei matrimoni celebrati), non tutti i matrimoni canonici che finiscono nella

separazione o nel divorzio sono per ciò stesso nulli e non tutti coloro che hanno contratto un matrimonio nullo hanno interesse a una causa di nullità (perché non hanno l'interesse o la forza per realizzare una nuova unione o perché per vari motivi non sono interessati a un giudizio oggettivo sull'esperienza passata).

Un elemento più importante da verificare sarà piuttosto l'analisi del numero di persone che effettivamente si rivolgeranno all'UAFS (se lo strumento verrà disertato, sarà evidente la sua inutilità, anche se l'esperienza dei primi tempi sembra già fugare tale possibilità) e del tipo di accompagnamento che sarà stato effettuato in concreto (ad es. verificando quanti si affidano a un vero e proprio accompagnamento da parte dell'UAFS e quanti si limitano a un incontro occasionale).

L'esito finale su cui basare la verifica sarà del resto quello di rilevare quanto l'introduzione del nuovo Ufficio, insieme ovviamente alle novità stabilite a livello di Chiesa universale con il m.p. *Mitis Iudex Dominus Iesus*, consentirà l'affermarsi presso i fedeli (e, almeno auspicabilmente, anche presso l'opinione pubblica intesa in senso più generale) di una visione meno prevenuta nei confronti dei giudizi canonici riconoscendo come, anche attraverso questa realtà, la Chiesa esprime il proprio volto buono, riflesso del volto misericordioso e buono di Cristo.

MARINO MOSCONI

INDICAZIONI PER I COLLABORATORI

Le collaborazioni devono inviarsi al Direttore della Rivista per posta elettronica in formato Word o RTF.

Le collaborazioni destinate alle Sezioni “Dottrina” e “Note e commenti” non possono oltrepassare i 65 mila caratteri, tutto compreso (abstracts, keywords, note, spazi, ecc.).

Ogni contributo deve includere un abstract non superiore a 1000 caratteri nella lingua in cui è scritto lo studio e in inglese. Se lo studio è scritto in lingua inglese l’abstract dovrà essere redatto anche in italiano. E, inoltre, un massimo di 5 keywords (parole chiave), anche nelle 2 lingue. Tali abstract e keywords rientrano nel lavoro dell’autore del contributo.

Le note a sentenze o ad altri documenti e le note bibliografiche non possono oltrepassare i 45 mila caratteri, tutto compreso.

Le recensioni invece non devono superare i 12 mila caratteri.

Le collaborazioni devono indicare la principale mansione (solo una) accademica o professionale dell’Autore e un indirizzo E-Mail efficace da indicare sul contributo.

Le collaborazioni devono essere inedite ed originali. L’Autore potrà usare liberamente il testo dopo la sua pubblicazione citando «Ius Ecclesiae» come sede originale della pubblicazione. Il Comitato editoriale potrà valutare l’opportunità di pubblicare testi non ancora stampati destinati agli atti di convegni. Di tale circostanza l’Autore deve informare in una previa nota in calce.

Ricevuto il testo della collaborazione, la Rivista informerà l’Autore di averlo ricevuto e dell’avvio della procedura anonima di revisione da parte di due correttori (peer-reviewers) i quali valuteranno se il contenuto e la forma sono confacenti con i criteri scientifici vigenti nel diritto canonico e discipline affini.

I Valutatori dovranno accertare nello scritto la esistenza dei seguenti parametri:

1) pertinenza dello scritto al settore scientifico dello IUS 11 (disciplina giuridica del fenomeno religioso; diritto ecclesiastico; diritto canonico; storia e sistemi dei rapporti Stato/Chiesa; storia delle istituzioni religiose; diritto comparato delle religioni; diritto del pluralismo confessionale, ecc.: cfr. Ministero dell’Istruzione, dell’Università e della Ricerca, Decreto Ministeriale 7 giugno 2012 n. 76);

2) conoscenza critica della dottrina e della giurisprudenza relativa;

3) correttezza metodologica;

4) chiarezza espositiva;

5) originalità.

La valutazione dello scritto potrà portare ai seguenti risultati:

A) pubblicabile puramente e semplicemente, salvo gli adeguamenti ai criteri redazionali della Rivista;

B) pubblicabile dopo alcune correzioni (indicate);

C) pubblicabile subordinatamente ad adeguata rielaborazione (se ne devono indicare motivatamente le ragioni);

D) non pubblicabile.

I giudizi dei Valutatori saranno inviati in forma anonima all'Autore dello scritto nel termine di 60 giorni utili dal momento dell'arrivo dell'originale alla Segreteria della Rivista.

Il testo da giudicare deve essere considerato come sottoposto a segreto fino alla pubblicazione e il giudizio dei Valutatori dovrà comunque rimanere segreto.

Una volta pubblicato il testo, l'autore riceverà un file pdf con l'estratto del suo contributo. La *Fabrizio Serra editore* permette agli Autori l'utilizzo del PDF della versione finale pubblicata di un loro articolo per l'auto-archiviazione (sul sito personale dell'Autore) e/o per l'archiviazione in un archivio libero (su un server non-profit) *gratuitamente* dopo 18 mesi dalla pubblicazione. Deve essere citata la fonte della pubblicazione e deve essere attivato un link alla home page ufficiale dell'Editore. Per altri usi, vedi www.libraweb.net/openaccess.php.

COMPOSTO IN CARATTERE DANTE MONOTYPE DALLA
FABRIZIO SERRA EDITORE, PISA · ROMA.
STAMPATO E RILEGATO NELLA
TIPOGRAFIA DI AGNANO, AGNANO PISANO (PISA).

★

Dicembre 2015

(CZ 2 · FG 3)



PONTIFICIA UNIVERSITÀ
DELLA SANTA CROCE
FACOLTÀ DI DIRITTO CANONICO

TRATTATI DI DIRITTO CANONICO

6. C. J. Errázuriz M., *Corso fondamentale sul diritto nella Chiesa, 1, Introduzione. I soggetti ecclesiasli di diritto*, Giuffrè, Milano 2009, pp. XII + 598, ISBN 88-14-14589-X.
5. C. J. Errázuriz M., *Il diritto e la giustizia nella Chiesa. Per una teoria fondamentale del diritto canonico*, Giuffrè, Milano 2000, pp. 200, ISBN 88-14-08387-8.
4. J.-P. Schouppe, *Elementi di diritto patrimoniale canonico*, Giuffrè, Milano 2ª edizione riveduta, aggiornata ed ampliata, 2008, pp. 234, ISBN 88-14-14252-1.
3. J. I. Arrieta, *Diritto dell'organizzazione ecclesiastica*, Giuffrè, Milano 1997, pp. 214, ISBN 88-14-06636-1.
2. E. Labandeira, *Trattati di Diritto amministrativo canonico*, Giuffrè, Milano 1994, pp. 578, ISBN 88-14-04717-0.
1. J. Hervada, *Diritto costituzionale canonico*, Giuffrè, Milano 1989, pp. 326, ISBN 88-14-01977-0.

TESTI LEGISLATIVI

6. M. del Pozzo - J. Llobell - J. Miñambres (a cura di), *Norme procedurali canoniche commentate*, Coletti San Pietro, Roma 2013, pp. 844, EAN: 9788887129168.
5. J. I. Arrieta (a cura di), *Codice di Diritto Canonico e Leggi complementari commentato*, Coletti San Pietro, Roma 2013, 4ª edizione, pp. 1564, EAN: 9788887129175.
4. J. T. Martín De Agar - L. Navarro, *Legislazione delle Conferenze Episcopali complementare al CIC*, Coletti a San Pietro, Roma 2009, 2ª edizione aggiornata, pp. 1370, EAN: 9788887129120.
3. J. I. Arrieta - J. Canosa - J. Miñambres, *Legislazione sull'organizzazione centrale della Chiesa*, Giuffrè, Milano 1997, pp. 554, ISBN 88-14-06171-8.
2. E. Baura, *Legislazione sugli ordinariati castrensi*, Giuffrè, Milano 1992, pp. 382, ISBN 88-14-03105-3.
1. J. T. Martín de Agar, *Legislazione delle Conferenze Episcopali complementare al C.I.C.*, Giuffrè, Milano 1990, pp. 770, ISBN 88-14-02204-6.

MONOGRAFIE GIURIDICHE

44. P. Erdö, *Il peccato e il delitto. La relazione tra due concetti fondamentali alla luce del diritto canonico*, Giuffrè, Milano 2014, pp. VI + 144, ISBN 88-14-18288-4.
43. H. Franceschi - M. A. Ortiz, *Discrezione di giudizio e capacità' di assumere: la formulazione del canone 1095*, Giuffrè, Milano 2013, pp. XII + 268, ISBN 9788814175503.
42. P. Gefaell (a cura di), *Cristiani orientali e pastori latini*, Giuffrè, Milano 2012, pp. XVI + 504, ISBN 9788814173721.

41. L. Navarro - F. Puig (a cura di), *Il fedele laico*, Giuffrè, Milano 2012, pp. xviii+ 524, ISBN 9788814173844.
40. J. Herranz, *Giustizia e pastorale nella missione della Chiesa*, Giuffrè, Milano 2011, pp. xx + 470, ISBN 9788814156090.
39. M. del Pozzo, *Luoghi della celebrazione "sub specie iusti"*, Giuffrè, Milano 2010, pp. 438, ISBN 88-14-15454-6.
38. F. Puig, *La consacrazione religiosa. Virtualità e limiti della nozione teologica*, Giuffrè, Milano 2010, pp. xiii + 361, ISBN 88-14-15427-9.
37. J. A. Araña (a cura di), *Libertà religiosa e reciprocità*, Giuffrè, Milano 2009, pp. xviii + 438, ISBN 88-14-14646-2.
36. F. Marti, *I rutheni negli Stati Uniti. Santa Sede e mobilità umana tra Ottocento e Novecento*, Giuffrè, Milano 2009, pp. xxxiii + 638, ISBN 88-14-14590-3.
35. D. Cito - F. Puig (a cura di), *Parola di Dio e missione della Chiesa. Aspetti giuridici*, Giuffrè, Milano 2009, pp. xiv + 402, ISBN 88-14-14398-6.
34. M. del Pozzo, *La dimensione liturgica della liturgia*, Giuffrè, Milano 2008, pp. 414, ISBN 88-14-14256-4
33. N. Alvarez de las Asturias, *La "Collectio Lanfranci". Origine e influenza di una collezione della Chiesa anglo-normanna*, Giuffrè, Milano 2008, pp. 382, ISBN 88-14-14025-1.
32. J. Miñambres (a cura di), *Diritto Canonico e servizio della carità*, Giuffrè, Milano 2008, pp. 540, ISBN 88-14-14091-x.
31. E. Baura - J. Canosa (a cura di), *La giustizia nell'attività amministrativa della Chiesa: il contenzioso amministrativo*, Giuffrè, Milano 2006, pp. 522, ISBN 88-14-13212-7.
30. A. S. Sánchez-Gil, *La presunzione di validità dell'atto giuridico nel Diritto canonico*, Giuffrè, Milano 2006, pp. 276, ISBN 88-14-13148-1.
29. L. Navarro (a cura di), *L'istituto dell'incardinazione. Natura e prospettive*, Giuffrè, Milano 2006, pp. 526, ISBN 88-14-13144-x.
28. D. Cito (a cura di), *Processo penale e tutela dei diritti nell'ordinamento canonico*, Giuffrè, Milano 2005, pp. 712, ISBN 88-14-12101-x.
27. J. L. Gutiérrez, *Studi sulle cause di canonizzazione*, Giuffrè, Milano 2005, pp. 364, ISBN 88-14-11866-3.
26. M. A. Ortiz (a cura di), *Ammissione alle nozze e prevenzione della nullità del matrimonio*, Giuffrè, Milano 2005, pp. 370, ISBN 88-14-11376-9.
25. H. Franceschi, *Riconoscimento e tutela dello "Ius Connubii" nel sistema matrimoniale canonico*, Giuffrè, Milano 2004, pp. 428, ISBN 88-14-10361-5.
24. J. Canosa, *Il rescritto come atto amministrativo nel diritto canonico*, Giuffrè, Milano 2003, pp. 250, ISBN 88-14-10545-6.
23. G. Lo Castro, *Matrimonio, diritto e giustizia*, Giuffrè, Milano 2003, pp. 300, ISBN 88-14-10423-9.
22. E. de Leon - N. Alvarez de las Asturias (a cura di), *La cultura giuridico-canonica medioevale. Premesse per un dialogo ecumenico*, Giuffrè, Milano 2003, pp. 532, ISBN 88-14-10319-4.
21. M. F. Pompèdda, *Studi di Diritto Matrimoniale Canonico, volume II*, Giuffrè, Milano 2002, pp. 383, ISBN 88-14-09698-8.
20. P. J. Viladrich, *Il consenso matrimoniale*, Giuffrè, Milano 2001, pp. 584, ISBN 88-14-08356-8.

19. J. Miñambres, *La presentazione canonica*, Giuffrè, Milano 2000, pp. 284, ISBN 88-14-08526-9.
18. C. J. Errázuriz M. - L. Navarro (a cura di), *Il concetto di diritto canonico. Storie e prospettive*, Giuffrè, Milano 2000, ISBN 88-14-08348-7.
17. J. Canosa (a cura di), *I principi per la revisione del Codice di Diritto Canonico. La ricezione giuridica del Concilio Vaticano II*, Giuffrè, Milano 2000, pp. 768, ISBN 88-14-07793-2.
16. J. Hervada, *Studi sull'essenza del matrimonio*, Giuffrè, Milano 2000, pp. 390, ISBN 88-14-08061-5.
15. J. Llobell - E. De León - J. Navarrete, *Il libro "De processibus" nella codificazione del 1917. Studi e documenti*, vol. 1, Giuffrè, Milano 1999, pp. 1306, ISBN 88-14-07115-2.
14. A. del Portillo, *Laici e Fedeli nella Chiesa*, Giuffrè, Milano 1999, pp. 280, ISBN 88-14-07366-x.
13. J. Carreras (a cura di), *La giurisdizione della Chiesa sul matrimonio e sulla famiglia*, Giuffrè, Milano 1998, pp. 335, ISBN 88-14-06989-1.
12. E. Baura, *La dispensa canonica dalla legge*, Giuffrè, Milano 1997, pp. 290, ISBN 88-14-06560-8.
11. E. De León, *La "cognatio spiritualis" según Graciano*, Giuffrè, Milano 1996, pp. 314, ISBN 88-14-05665-x.
10. V. Palestro, *Rassegna di giurisprudenza rotale nelle cause iurium e penali (1909-1993)*, Giuffrè, Milano 1996, pp. 228, ISBN 88-14-05617-x.
9. M. F. Pompedda, *Studi di Diritto Processuale Canonico*, Giuffrè, Milano 1995, pp. 290, ISBN 88-14-05092-2.
8. A. Cattaneo, *Il presbiterio della Chiesa particolare*, Giuffrè, Milano 1993, pp. 192, ISBN 88-14-04264.
7. J. Sanchis, *La legge penale e il precetto penale*, Giuffrè, Milano 1993, pp. 176, ISBN 88-14-04219-5.
6. M. F. Pompedda, *Studi di Diritto Matrimoniale Canonico*, Giuffrè, Milano 1993, pp. 518, ISBN 88-14-04047-8.
5. L. Navarro, *Diritto di associazione e associazioni di fedeli*, Giuffrè, Milano 1991, pp. 290, ISBN 88-14-03050-2.
4. C. J. Errázuriz. M., *Il "munus docendi Ecclesiae". Diritti e doveri dei fedeli*, Giuffrè, Milano 1991, pp. 280, ISBN 88-14-02984-9
3. A. de Fuenmayor - V. Gómez-Iglesias - J. L. Illanes, *L'itinerario giuridico dell'Opus Dei*, Giuffrè, Milano 1991, pp. 928, ISBN 88-14-02672-6.
2. J. Hervada, *Introduzione critica al diritto naturale*, Giuffrè, Milano 1990, pp. 204, ISBN 88-14-02362-x.
1. J. Herranz, *Studi sulla nuova legislazione della Chiesa*, Giuffrè, Milano 1990, pp. 346, ISBN 88-14-02056-6.

‘SUBSIDIA CANONICA’

18. H. Franceschi, M.-A. Ortiz (a cura di), *Temi di diritto matrimoniale e processuale canonico*, ESC, Roma 2015, ISBN 978-88-8333-494-8.
17. J. Llobell, *I processi matrimoniali nella Chiesa*, ESC, Roma 2015, ISBN 978-88-8333-483-2.

16. M. del Pozzo, *Introduzione alla scienza del diritto costituzionale canonico*, ESC, Roma 2015, ISBN 978-88-8333-471-9.
15. H. Franceschi, *Matrimonio e famiglia. La questione antropologica*, ESC, Roma 2015, ISBN 978-88-8333-450-4.
14. J. T. Martín de Agar, *Diritti umani, speranza e delusioni*, ESC, Roma 2015, ISBN 978-88-8333-452-8.
- C. J. Errázuriz - M. A. Ortiz, *Misericordia e diritto nel matrimonio*, ESC, Roma 2014, ISBN 978-88-8333-3347.
- T. Rincón-Pérez, *La liturgia e i sacramenti nel diritto della Chiesa*, ESC, Roma 2014, ISBN 978-88-8333-3309.
- M. del Pozzo, *La giustizia nel culto. Profili giuridici della liturgia della Chiesa*, EDUSC, Roma 2013, pp. 500, ISBN 9788883332937.
- C. J. Errázuriz M., *Parola di Dio quale bene giuridico ecclesiale. Il "munus" docendi della Chiesa*, EDUSC, Roma 2012, pp. 232, ISBN 8883332873.
- H. Franceschi - M. A. Ortiz, *La ricerca della verità sul matrimonio e il diritto a un processo giusto e celere*, EDUSC, Roma 2012, pp. 432, ISBN 9788883332654.
- J. Miras - J. Canosa - E. Baura, *Compendio di diritto amministrativo canonico*, 2a ed. aggiornata, EDUSC, Roma 2009, pp. 432, ISBN 8883332024.
- H. Franceschi - M. A. Ortiz - *Verità del consenso e capacità di donazione. Temi di Diritto Matrimoniale e Processuale Canonico*, EDUSC, Roma 2009, pp. 561, ISBN 978-88-8333-201-2.
- H. Franceschi - J. Llobell - M. A. Ortiz (a cura di), *La nullità del matrimonio: temi processuali e sostantivi in occasione della "Dignitas Connubii"*, EDUSC, Roma 2005, pp. 396, ISBN 88-8333-113-3.
- V. Prieto, *Diritto dei rapporti tra Chiesa e società civile*, EDUSC, Roma 2003, pp. 268, ISBN 88-8333-063-3.
- J. Miñambres (a cura di), *Volontariato sociale e missione della Chiesa*, EDUSC, Roma 2002, pp. 328, ISBN 88-8333-043-9.
- L. Navarro, *Persone e soggetti nel diritto della Chiesa*, EDUSC, Roma 2000, pp. 240, ISBN 88-8333-002-1.

‘GRATIANUS SERIES’

- P. M. Dugan - L. Navarro - W. L. Daniel (Eds.), *Matrimonial Law and Canonical Procedure: A Continuing Education Course Held at the Pontifical University of the Holy Cross (Rome, 20-24 September 2010)*, Wilson & Lafleur, Montréal 2013, pp. 478, ISBN: 978-2-89689-054-5
- P. M. Dugan, *Towards Future Developments in Penal Law: U.S. Theory and Practice*, Wilson & Lafleur, Montréal 2010, pp. 260, ISBN: 978-2-89127-935-2.
- C. J. Errázuriz M., *Justice in the Church. A Fundamental Theory of Canon Law*, Wilson & Lafleur, Montréal 2009, pp. 354, ISBN: 978-2-89127-918-5.
- J.-P. Schoupe (trad.), *Études sur la prélatrice de l'Opus Dei: À l'occasion du vingt-cinquième anniversaire de la constitution apostolique 'Ut sit'*, Wilson & Lafleur, Montréal 2008, pp. 260, ISBN: 978-2-89127-889-8.
- P. Hayward (Translated and Edited by), *Studies on the Prelature of Opus Dei: On the*

- Twenty-Fifth Anniversary of the Apostolic Constitution 'Ut sit'*, Wilson & Lafleur, Montréal 2008, pp. 238, ISBN: 978-2-89127-887-4.
- J.-P. Schouppe, *Droit canonique des biens*, Wilson & Lafleur, Montréal 2008, pp. 276, ISBN: 978-2-89127-856-0.
- P. M. Dugan (dir.) - J. Pelletier (trad.), *La procédure pénale et la protection des droits dans la législation canonique: Actes d'un colloque tenu à l'Université pontificale de la Sainte-Croix, Rome, les 25 et 26 mars 2004*, Wilson & Lafleur, Montréal 2008, pp. 398, ISBN: 978-2-89127-849-2.
- J. T. Martin De Agar, *Handbook on Canon Law*, Second updated edition, Wilson & Lafleur, Montréal 2007, pp. 346, ISBN: 978-2-89127-804-1.
- E. Caparros, *The Juridical Mind of Saint Josemaria Escriva: A Brief History of the Canonical Path of Opus Dei*. Second updated edition, Wilson & Lafleur, Montréal 2007, pp. 76, ISBN: 978-2-89127-833-1.
- E. Caparros, *La mentalité juridique de saint Josémaria Escriva: un bref historique de l'itinéraire canonique de l'Opus Dei*, Wilson & Lafleur, Montréal 2007, pp. 80, ISBN: 978-2-89127-834-8.
- P. M. Dugan - L. Navarro (Eds.), *Studies on the Instruction Dignitas Connubii. Proceedings of the Study Day Held at the Pontifical University of the Holy Cross. Rome, January 19, 2006*, Wilson & Lafleur, Montréal 2006, pp. 166, ISBN: 2-89127-782-2.
- P. M. Dugan (Ed.), *The Penal Process and the Protection of Rights in Canon Law Proceedings of a conference held at the Pontifical University of the Holy Cross, Rome, March 25-26, 2004*, Wilson & Lafleur, Montréal 2005, pp. 304, ISBN: 2-89127-664-7.
- J. I. Arrieta, *Governance Structures within the Catholic Church*, Wilson & Lafleur, Montréal 2000, pp. 328, ISBN: 2-89127-518-7.

Riviste · Journals

ACTA PHILOSOPHICA

Rivista internazionale di filosofia
a cura della Facoltà di Filosofia dell'Università della Santa Croce
diretta da Francesco Russo

ANNALES THEOLOGICI

Rivista della Facoltà di Teologia
della Pontificia Università della Santa Croce
diretta da Giuseppe Tanzella-Nitti

ARCHIVIO DI FILOSOFIA
ARCHIVES OF PHILOSOPHY

Rivista fondata da Enrico Castelli,
già diretta da Marco Maria Olivetti
e diretta da Stefano Semplici

HISTORIA RELIGIONUM

An International Journal
Rivista diretta da Giuseppe Filoramo

FABRIZIO SERRA EDITORE

PISA · ROMA

www.libraweb.net

Riviste · Journals

IL DIRITTO ECCLESIASTICO

Rivista diretta da Gaetano Catalano,
Cesare Mirabelli e Enrico Vitali

IUS ECCLESIAE

Rivista internazionale di diritto canonico
diretta da Joaquin Llobell

PER LA FILOSOFIA

Rivista quadrimestrale
diretta da Giuseppe Schiff

RELIGIONI E SOCIETÀ

Rivista diretta da Arnaldo Nesti

FABRIZIO SERRA EDITORE

PISA · ROMA

www.libraweb.net



FABRIZIO SERRA EDITORE

Pisa · Roma

www.libraweb.net

Fabrizio Serra Regole editoriali, tipografiche & redazionali

Seconda edizione

Prefazione di Martino Mardersteig · Postfazione di Alessandro Olschki

Con un'appendice di Jan Tschichold

DALLA 'PREFAZIONE' DI MARTINO MARDERSTEIG

[...] **O**GGI abbiamo uno strumento [...], il presente manuale intitolato, giustamente, 'Regole'. Varie sono le ragioni per raccomandare quest'opera agli editori, agli autori, agli appassionati di libri e ai cultori delle cose ben fatte e soprattutto a qualsiasi scuola grafica. La prima è quella di mettere un po' di ordine nei mille criteri che l'autore, il curatore, lo studioso applicano nella compilazione dei loro lavori. Si tratta di semplificare e uniformare alcune norme redazionali a beneficio di tutti i lettori. In secondo luogo, mi sembra che Fabrizio Serra sia riuscito a cogliere gli insegnamenti provenienti da oltre 500 anni di pratica e li abbia inseriti in norme assolutamente valide. Non possiamo pensare che nel nome della proclamata 'libertà' ognuno possa comporre e strutturare un libro come meglio crede, a meno che non si tratti di libro d'artista, ma qui non si discute di questo tema. Certe norme, affermate e consolidate nel corso dei secoli (soprattutto sulla leggibilità), devono essere rispettate anche oggi: è assurdo sostenere il contrario. [...] Fabrizio Serra riesce a fondere la tradizione con la tecnologia moderna, la qualità di ieri con i mezzi disponibili oggi. [...]

*

DALLA 'POSTFAZIONE' DI ALESSANDRO OLSCHKI

[...] **Q**UESTE succinte considerazioni sono soltanto una minuscola sintesi del grande impegno che Fabrizio Serra ha profuso nelle pagine di questo manuale che ripercorre minuziosamente le tappe che conducono il testo proposto dall'autore al traguardo della nascita del libro; una guida puntualissima dalla quale trarranno beneficio non solo gli scrittori ma anche i tipografi specialmente in questi anni di transizione che, per il rivoluzionario avvento dell'informatica, hanno sconvolto la figura classica del 'proto' e il tradizionale intervento del compositore.



Non credo siano molte le case editrici che curano una propria identità redazionale mettendo a disposizione degli autori delle norme di stile da seguire per ottenere una necessaria uniformità nell'ambito del proprio catalogo. Si tratta di una questione di immagine e anche di professionalità. Non è raro, purtroppo, specialmente nelle pubblicazioni a più mani (atti di convegni, pubblicazioni in onore, etc.) trovare nello stesso volume testi di differente impostazione redazionale: specialmente nelle citazioni bibliografiche delle note ma anche nella suddivisione e nell'impostazione di eventuali paragrafi: la considero una sciatteria editoriale anche se, talvolta, non è facilmente superabile. [...]

2009, cm 17 × 24, 220 pp., € 34,00

ISBN: 978-88-6227-144-8

*Le nostre riviste Online,
la nostra libreria Internet*

www.libraweb.net

★

*Our Online Journals,
our Internet Bookshop*

www.libraweb.net



Fabrizio Serra
editore®



Accademia
editoriale®



Istituti editoriali
e poligrafici
internazionali®



Giardini editori
e stampatori
in Pisa®



Edizioni
dell'Ateneo®



Gruppo editoriale
internazionale®

Per leggere un fascicolo saggio di ogni nostra rivista si visiti il nostro sito web:

To read a free sample issue of any of our journals visit our website:

www.libraweb.net/periodonline.php