

LE PIETRE, IL PONTE, L'ARCO¹

QUANDO si rifletta sull'indovinato e accattivante titolo con cui si è indicata la opportuna raccolta degli *Scritti scelti* di Giorgio Feliciani: *Le pietre, il ponte, l'arco* e, più specialmente, sulla suggestiva lettura che ne ha dato la collega Ombretta Fumagalli Carulli, come testimonianza, nell'arco che unisce le pietre e ne costruisce un ponte, della invisibilità della scienza canonistica, così intimamente collegata alla spiritualità – quasi simbolo della città dei canonisti, insieme visibile e invisibile, vera città di Dio e degli uomini –, trattandosi di un'opera di uno Studioso milanese, che per lunghi anni ha meritoriamente illustrato la cattedra di Diritto canonico in questo prestigioso Ateneo, insieme cattolico e milanese, credo che l'immagine architettonica di edificio, più direttamente evocabile, sia quella del Duomo: meravigliosa struttura gotica, slanciata verso l'alto grazie alle ardite nervature che ne reggono le navate, uniche per fascino e per evocazione di misteriosa spiritualità.

Per come invece rifletto sulla ricchissima attività scientifica di Giorgio Feliciani e – se mi è consentito – sulla sua figura umana e sulla personalità che lo caratterizza ai miei occhi, io guardo piuttosto al vostro bel Sant' Ambrogio; allo spessore delle sue mura; alla densità di tradizione e di afflato religioso che evoca; alla sicurezza squadrata, invitante, del suo porticato d'accesso e alla accoglienza, ferma, serenamente rassicurante, che il suo interno, davvero unico, offre.

Un edificio solido; in cui la spirituale leggerezza di un vissuto di fede, lontano e sempre rinnovato, poggia sulla stabilità di pietre fondative antiche: sulla tradizione, bimillenaria, della universale Chiesa del Cristo.

Se guardo infatti all'intera opera di Giorgio Feliciani, amico vero; alla coerenza forte del suo impegno nella vita di studioso e di docente, di uomo e di cristiano, mi volgo subito ai due suoi libri, motivatamente riediti più volte e tradotti anche all'estero, che non a caso recavano titoli, che bene ne illustravano la caratteristica di pietre fondative, miliari, da architrave della scienza canonistica conciliare e postconciliare.

¹ Intervento nella Giornata in onore di Giorgio Feliciani (Università Cattolica di Milano, 30 ottobre 2012), in occasione della quale è stato presentato il volume G. FELICIANI, *Le pietre, il ponte e l'arco. Scritti scelti*, Milano, Vita e Pensiero, 2012, pp. v-434.

Mi è gradito rinnovare al Collega illustre e al caro Amico le più sentite felicitazioni e i migliori auguri nel momento della Sua andata fuori ruolo, al termine di una lunga e feconda attività di docenza e di ricerca.

Le basi del diritto canonico, su cui si sono formate generazioni di studenti, hanno per davvero rappresentato la fondazione costituzionale, illustrata con esemplare chiarezza sintetica, del nuovo diritto ecclesiale. Già addestrato alla migliore tecnica e dommatica giuridica con il lavoro sull'analogia, Feliciani vi ha qui segnato i solchi di una aggiornata, nuova dottrina costituzionale della Chiesa cattolica: con tecnicità e correttezza di posizioni teoriche giuridiche, mai, però, racchiuse nello spazio angusto del solo dato normativo novellato; sempre aperte, invece – come auspicava l'indimenticato suo Maestro, Orio Giacchi –, verso l'Alto.

Il popolo di Dio, l'altro suo fortunato manuale, presenta, con la solidità di una lettura insieme giuridica e teologica, la nuova ecclesiologia soggiacente all'ordinamento canonico: ed è significativo – almeno a me sembra – che il suo Autore lo voglia fondare sulla figura del *christifidelis* e basare sulla realtà universale, egualitaria, del Popolo di Dio: invito diretto a costruire l'intero edificio normativo della Chiesa muovendo dal basso, per arrivare per aggregazioni successive, sempre comunionali, alla valorizzazione istituzionale e gerarchica del potere nella Chiesa. Specialmente significative per Feliciani sono certo le conferenze episcopali; ma nella sezione seconda del volume, giustamente dedicata al popolo di Dio, v'è spazio per le nuove comunità; per le comunità parrocchiali e i movimenti ecclesiali; per il consiglio pastorale parrocchiale, per il Pontificio Consiglio per i laici.

Se poi guardo, più da vicino, a questa preziosa Raccolta di scritti, trovo particolarmente significativo che nella sezione prima, dedicata alle leggi della Chiesa nella scienza canonistica, sia netto il giudizio, che condivido pienamente, che l'opera della codificazione del '17 – ma qualche traccia io leggerei anche per la seconda dell' '83 – favorisce la concezione secolarizzante della Chiesa come *societas iuridica* e ne mette in secondo piano l'irriducibile specificità. Altrettanto eloquente è che in questa sezione sia stato compreso il fondamentale studio sulla consuetudine nella codificazione del 1917, già rispetto alla cui disciplina l'Autore rilevava essere essa al centro di un vero e proprio contrasto ideologico di fondo nel diritto della Chiesa. Ma quanto alla difesa delle posizioni dei fedeli, a questa visione dal basso verso l'alto della società ecclesiale, basti qui la felice notazione, nell'articolo sui santuari cristiani – presente nella Raccolta –, sulla tipicità del fatto che l'origine e la permanenza del santuario non è determinata dall'autorità, ma dalla pietà popolare.

Non è possibile in questa sede dare un pur sommario conto delle belle pagine del libro. Mi limito pertanto a dire delle considerazioni che vi ho tratto nel suo insieme. Quanto alle specifiche sezioni che lo scandiscono: che esse riflettono la competenza piena, esaustiva, nonché la passione evidente, culturale e scientifica, con cui Giorgio Feliciani privilegia il diritto canonico tra le discipline che guardano ai fatti e ai sentimenti religiosi.

Quanto alla personalità dell'autore: ch'essa risulta sempre coerente, grani-

tica al pari delle pietre su cui fonda il suo sapere scientifico e su cui ha costruito il vasto edificio della sua cultura canonistica; con una evidente ampiezza di interessi di ricerca; con una sensibilità storica viva, sempre accompagnata da ricchezza di documentazioni archivistiche o – come è per la nozione di bene culturale nell'ordinamento canonico –, con una sempre puntuale e personale ricostruzione del percorso storico e concettuale degli istituti ch'egli tratta. La sicurezza espositiva delle sintesi cui perviene si accompagna poi, di continuo, all'accurato studio critico delle disposizioni legislative, esaminate con costante preoccupazione per una loro lettura incisiva, sovente comparata, e per quella, appunto, diacronica.

Studio di vigore, di grande fermezza – si guardi, ad es., alla convinta posizione con cui, nell'articolo sull'autonomia istituzionale della Chiesa, contrasta l'opportunità della 'prenotificazione ufficiosa' per la nomina dei vescovi; assertore motivato della valorizzazione dell'episcopato, *ad intra Ecclesiae* e nelle relazioni con le autorità civili, Giorgio Feliciani, conoscitore finissimo di tutta la normativa canonica, codiciale ed extracodiciale, applicato con ammirevole continuità nella ricerca (colpisce l'ampiezza della sua produzione scientifica negli anni 1965-2012 – e molti altri glieli auguriamo, di cuore), è studioso di grande equilibrio: non solo nelle singole posizioni assunte, ma nell'adozione di un metodo rigoroso, canonistico *tout court*, che si pone a mezzo – e si arricchisce – sia del metodo giuridico che di quello teologico. Personalmente, poi, egli si è sempre impegnato nel dialogo scientifico con tutte le scuole ed esperienze canonistiche, al fine – com'egli stesso suggerisce – di un arricchimento culturale e di un affinamento metodologico: doti che gli sono valse il meritato riconoscimento della presidenza della *Consociatio* internazionale dei canonisti.

Dal canto mio, ho colto specialmente questa sua spiccata capacità di equilibrio nel modo in cui egli ha privilegiato, con uguale passione, lo studio del diritto canonico preconciliare, conciliare e postconciliare, con una continuità di attenzione e di competenza che lo ha reso – e lo rende – motivatamente fedele, con adesione e sintonie, intelligenti e piene, alla Chiesa: alla Chiesa di sempre.

Una Chiesa alla quale egli augura, appassionatamente, nello studio *La Chiesa di fronte agli Stati* – cito testualmente – “una più precisa coscienza del valore delle realtà temporali e della natura della propria missione” e “la realistica valutazione dei ‘segni dei tempi’ che – nel recente passato e, aggiungo io, ancora nel presente – esigono una profonda revisione di impostazioni dottrinali e normative che, presupponendo l'esistenza di una ‘societas christiana’ risultano del tutto inadeguate alle attuali circostanze”.

Con grande finezza e ricchezza di sensibilità, con la coerenza continua di una testimonianza di fede adulta, di studioso e di uomo, con la passione del ricercatore raffinato e del credente fedele, Feliciani sa però – e ne addita au-

torevolmente il percorso, culturale e scientifico – che – come recita *Lumen Gentium*, nr. 8 – la Chiesa può riporre la propria speranza solo nella ‘potenza del Signore risorto’.

Grazie, Giorgio, per il tuo alto insegnamento, giuridico, ecclesiale e accademico; per avere sarchiato in più zolle, in modo tanto profondo e incisivo, la disciplina del diritto canonico, arricchendo tutti, studenti e colleghi in uguale misura.

L’augurio, sincero e amicale, è di continuare a segnare il cammino con immutata passione.

RINALDO BERTOLINO

ECONOMIA ECCLESIALE:
LA SFIDA FINANZIARIA
NON SOLO PER LE “GIOVANI CHIESE”.
A PROPOSITO DI UN LIBRO INNOVATIVO*

SOMMARIO: 1. Il libro e la sua prospettiva. 2. La fine di un sistema di natura patrimoniale.

L'OCCASIONE per questa sommaria riflessione su di un tema tanto vasto e complesso è offerta dalla lettura del libro, uscito nell'estate 2011 dal *forte impegno morale* e dalla *viva passione ecclesiale e formativa* del prof. Jean Yawovi Attila,¹ per i tipi della veneziana “*Marcianum Press*”;² libro che si presenta davvero come una “sfida” ecclesiale a tutto campo, ben oltre l'apparente parzialità del proprio titolo: la “sfida” di far prendere in considerazione la tematica e le problematiche sottese e connesse innanzitutto al sostentamento del clero e dei vari ‘ministri’ nelle “giovani Chiese”:³ «*les ouvriers de l'Évangile [...] les Pasteurs, les Catéchistes et autres employés*» (p. 127-128).

In effetti la vera “sfida” – più di carattere culturale che non tecnico – in cui si cimenta l'autore appare più la *volontà* e l'*accettazione di affrontare il discorso* come tale, che non la soluzione operativa da lui concretamente proposta nella “*perequazione finanziaria*” tra i membri del clero e tra le Comunità cristiane autoctone. Il ‘principio’ della perequazione finanziaria, infatti, viene presentato in tutte le sue possibili prospettive e *chances* più per essere ‘accolto’ spiritualmente (e moralmente) *dal clero* (cfr. pp. 164-165) che per venir im-

* JEAN YAWOVI ATTILA, *Péréquation financière: un défi pour l'autosuffisance économique des jeunes Églises*, Marcianum Press, Venezia, 2011, p. 320.

¹ Presbitero della Diocesi di Lomé (Togo), docente aggregato presso la Pontificia Università Urbaniana in Roma dove insegna Diritto patrimoniale canonico e Diritto missionario.

² La quale nella sua ‘politica’ piuttosto aggressiva nel settore canonistico si avventura così anche nel campo ‘internazionale’ (non senza pagare lo scotto tipografico del diaframma linguistico col francese). La giovane casa editrice, infatti, sta pubblicando un gran numero di titoli di molte provenienze – anche accademiche – non espressamente ‘proprie’ (in quanto casa editrice almeno originariamente istituzionale-universitaria) impegnandosi a fondo nel mettere in risalto l'originario Istituto di Diritto canonico “San Pio X” complementandone la rapidissima ascesa a Facoltà già nel giro di pochissimi anni dalla ri-apertura per volontà dell'allora Patriarca, il Card. A. Scola.

³ Soprattutto quelle francofone d'Africa: è il motivo della scelta di pubblicare in lingua francese in modo da far giungere l'opera ad una buona parte dei suoi destinatari ‘naturali’.

mediatamente ‘applicato’ sotto un profilo realmente tecnico-operativo, vista anche la difficoltà – davvero ‘strutturale’ – incontrata da uno tra i più evoluti di tali sistemi (quello italiano a cui l’autore anche rimanda) che non avrebbe certo potuto essere realizzato senza una fortissima *sinergia con lo Stato*, attuata su base concordataria;⁴ una ‘circostanza’ di carattere istituzionale ben poco plausibile in terra africana (e non solo) senza della quale, tuttavia, un vero ‘sistema’ sia *retributivo* che – più ancora – *previdenziale* (anche solo per il clero) non pare facilmente realizzabile al giorno d’oggi, sia esso perequativo o di altro stampo.

1. IL LIBRO E LA SUA PROSPETTIVA

1. 1. *Il tema trattato*

All’interno del panorama canonistico attuale l’opera del prof. Attila si pone in modo del tutto *innovativo*, sollecitando una riflessione piuttosto insolita per la Chiesa non solo africana: è il tema della ‘*dimensione finanziaria della vita ecclesiale*, che apre problematiche sino ad oggi risultate/ritenute praticamente inesistenti nella Chiesa – almeno – europea, cresciuta e strutturatasi ‘su’ ed ‘attraverso’ un sistema che, invece, derivando direttamente da quello *beneficiale di stampo feudale*, aveva assunto da oltre un millennio un’impostazione assolutamente ‘patrimoniale’ (cfr. p. 49) ...nella quale persevera tutt’oggi senza porsi grandi problemi in merito all’impostazione di fondo, per quanto il CIC conosca elementi potenzialmente ‘compatibili’ con la gestione della “finanziarizzazione” dell’economia ecclesiale (il Consiglio per gli affari economici, gli Istituti del Can. 1274, la nozione di “patrimonio stabile” *et alii*).

Di contro, l’assetto economico ecclesiale africano/missionario, povero di risorse ecclesiali ‘storiche’ di *carattere immobiliare*, è quasi completamente di natura *finanziaria*, evidenziando problematiche – e loro possibili soluzioni – pressoché sconosciute alle prospettive giuridiche ‘tradizionali’ gestite a livello ‘universale’ dai Codici di Diritto canonico all’interno del c.d. Diritto patrimoniale canonico (Libro v del CIC e Titoli paralleli del CCEO). Proprio la *prospettiva finanziaria* costituisce la vera novità e l’*intuizione fondante* più profonda della riflessione proposta, mentre la *dimensione perequativa* risulta essere, invece, un ‘criterio’ maggiormente operativo.

In quest’ottica l’autore s’indirizza giustamente verso il c.d. Diritto particolare attraverso cui le singole Conferenze episcopali nazionali (o sovranazionali) possono – e devono – legittimamente intervenire a dare Norme ed a

⁴ Il ‘nuovo’ sistema di sostentamento del clero in Italia, infatti, è completamente fondato nella e sulla statuizione pattizia del novembre 1984 che ha definitivamente cancellato il precedente ultramillenario sistema beneficiale.

creare adeguate ‘strutture economiche’ e dinamiche funzionali che siano al contempo storicamente efficaci ed evangeliche, come d’altra parte attuato in Italia dalla Conferenza episcopale nazionale, seppure attraverso l’intervento concordatario della Santa Sede ed attraverso un importantissimo apporto statale, per quanto formalmente ‘indiretto’, com’è l’“otto per mille”.⁵

Circa le tematica proposta, si legge in una delle presentazioni istituzionali dell’opera (di probabile mano dell’autore):

«il Codice di Diritto canonico latino trova a tutt’oggi molte difficoltà quanto alla concretizzazione delle Norme universali nel Diritto particolare, soprattutto nelle giovani Chiese in Asia, in Africa e in America Latina ancora economicamente dipendenti dai sussidi delle Pontificie Opere Missionarie e delle Organizzazioni straniere. Per consentire al Diritto particolare di precisare il Codice nel dominio dell’acquisizione e dell’amministrazione dei beni temporali, questo libro suggerisce di adottare il meccanismo della perequazione finanziaria quale via migliore per avviare l’auto-sufficienza economica al fine di perseguire le finalità della Chiesa». ⁶

Il problema tuttavia sta diventando a pieno titolo anche di ‘Diritto comune’, poiché gli stessi assetti “economici” ecclesiali europei e nord-americani ‘tradizionali’ stanno ormai slittando completamente verso l’ambito “finanziario”,⁷ ponendo nei fatti problemi dello stesso genere di quelli evidenziati dall’autore per le giovani Chiese; la situazione italiana in modo del tutto specifico (v. *infra*). Alla *dinamica specificamente finanziaria*, anziché a quella perequativa⁸ sarà indirizzata anche l’attenzione di queste brevi note.

1. 2. La “Presentazione” del libro

L’opera – prestigiosamente – si apre con un’ampia “Presentazione”⁹ offerta dall’ex collega di docenza (ed ex docente del prof. Jean Yawovi Attila) Card.

⁵ Non si dimentichi, da questo punto di vista, come sia proprio l’otto per mille a sostenere ad oggi in Italia circa i due terzi del costo reale del sostentamento del clero (cfr. SERVIZIO PER LA PROMOZIONE DEL SOSTEGNO ECONOMICO ALLA CHIESA CATTOLICA, *Comunicato stampa Novembre 2011*, in URL: < http://www.sovvenire.it/home/offerte_per_i_sacerdoti/00000051_Rendiconto.html > al 15-06-2012).

⁶ URL: < http://www.marcianumpress.it/marcianum/s2magazine/moduli/Modulo_E-Commerce/mostra_articolo.jsp?quantita_carrello=0&modulo_ecom_idpag=57&id_componente=279583&idComponente=-1&idcatalogo=12&idarticolo=1358&pagina=0 > (al 25-02-2012).

⁷ Ormai da molti anni anche la maggioranza assoluta delle ‘entrate’ della stessa S. Sede è costituita da *offerte in denaro* più che da ‘redditi’ di vere e proprie gestioni immobiliari e commerciali: le c.d. *questue imperate universali* per la “carità del Papa”, per le “Pontificie Opere missionarie”, per l’andamento della Curia romana, per il sostegno di molti Istituti di vita consacrata, ecc. (cfr. URL: < <http://www.avvenire.it/Chiesa/Pagine/vaticano-bilancio-in-rosso.aspx> > al 22/09/2012).

⁸ Cui, probabilmente, si dedicheranno altri autori nel presentare la stessa opera.

⁹ Un vero saggio di 32 pagine sulle 299 reali che costituiscono il libro.

Velasio De Paolis, ampiamente accreditato come esperto in materia di Diritto *patrimoniale* canonico; *Presentazione* nella quale, in modo assai evidente, la *tradizionale* valorizzazione ‘teologica’ (morale e filosofica) del (valore intrinseco del) “bene” temporale in sé e per sé non riesce a tener adeguatamente conto del fatto che *oggi non si tratta più di “beni”* in senso proprio (com’è stato per la quasi totalità della storia della Chiesa europea) ma di loro semplice ed unico *riflesso finanziario* (=valore) che – di fatto – non permette più di percepirli come tali (cioè: “beni”).

A questo proposito pare utile segnalare – a mo’ di anticipazione¹⁰ – come il *reale problema odierno*, anche *ad intra Ecclesiae*, non sia tanto la denunciata “scristianizzazione dell’economia” (cfr. p. 21) quanto piuttosto la sua *finanziarizzazione*: un fenomeno completamente fuori – ancora! – della percezione ecclesiale/canonica, la quale permane legata (come ben si vede in tali parole) all’idea concreta di “bene” come ‘strumento’ e non com’è percepito oggi: quale mero *valore economico* ‘equivalente’ sempre negoziabile sul *mercato globale*... in cui non contano più i ‘patrimoni’ (come nelle precedenti economie/società agrarie e proto-industriali) ma i ‘bilanci’ (legati soprattutto all’efficienza della ‘gestione’).

In effetti, il vero problema della Chiesa oggi (in quest’ambito!) non è ‘se’ e ‘perché’ possedere “beni” ed a quali ‘condizioni’ (moralì, etiche, filosofiche e sociali) ma che i “beni” posseduti *non sono più tali!* Non sono più, cioè, fonti di sostegno ed alimento per le citatissime (legittime, necessarie e costitutive per la Chiesa) *carità e solidarietà*, ma solo cause continue di *spese, costi, preoccupazioni* ed attività tecniche ed amministrative *dispendiosissime* che non bastano neppure più alla tutela e gestione ‘autonoma’ di tale patrimonio, *rischiando* – anzi! – di *‘risucchiare’ altre risorse* dal campo più direttamente pastorale ed ‘evangelico’.¹¹

Tanto meno il problema attuale della Chiesa a riguardo dei propri “beni” è il (sessantottino) “manicheismo” tra *possesso e povertà* (cfr. pp. 16; 17) quanto, invece, *l’elefantiasi* e la sovrastrutturazione *patrimoniale*: il doversi trascinare dietro – e pagare caro! – un carico enorme di “beni” – e così li percepisce anche lo Stato che come tali li considera e li tassa a livello patrimoniale!¹² – che in realtà già da decenni non svolgono più alcuna funzione ecclesialmente ‘istituzionale’ o pastoralmente compatibile.¹³ Semplici ‘immobilizzazioni’

¹⁰ Di quanto si cercherà di esporre più oltre, al di là del libro in commento.

¹¹ Cfr. F. PELOSO, *Economia, vita consacrata e Missione*, in *Informationes SCRIS*, xxviii (2002), 116-142, citato a p. 27.

¹² Le ‘vicende’ italiane circa le imposte sugli immobili degli enti ecclesiastici ne sono solo un sintomo.

¹³ Com’è in Italia l’ambito delle gestioni immobiliari degli Istituti diocesani per il sostentamento del clero che svolgono funzioni certamente non-pastorali ma pastoralmente necessarie com’è il sostentamento dei ministri a cui effettivamente concorrono.

dispendiose: 'pezzi/monumenti' di *storia finita* (spesso 'abbandonata') ma che ancora incombe sul presente e *futuro delle Comunità* cristiane 'storiche' ...sempre più come una vera e propria macina legata al collo. L'autore, poi, continua la propria riflessione sui *bona Ecclesiae temporalia*, mantenendosi all'interno della materia a lui più familiare.¹⁴

1. 3. Il contenuto dell'opera

1. 3. 1. Lo sviluppo tematico generale

L'opera del prof. Attila manifesta sin dal proprio inizio un grande entusiasmo ed una grande voglia di trasmettere la propria *viva preoccupazione* per l'urgenza delle gravissime questioni in gioco (cfr. p. 58), non senza (anche) l'impressione di una certa enfasi argomentativa rispetto alla linearità e scansione 'tecnica' di tematiche ed argomenti, sospinta dall'evidente desiderio di smuovere la consapevolezza e la volontà circa la necessità e la possibile efficacia dello strumento proposto: la perequazione finanziaria. «Si tratta di un sistema che permette d'applicare la comunione e la comunicazione dei beni temporali secondo la giustizia distributiva eliminando i fossati di povertà tra le Regioni» (p. 45), sistema che «va di pari passo col principio di sussidiarietà, che resta basilare per la sua applicazione» (p. 46).

Non sempre tuttavia, nella lettura, risulta facile 'circostanziare' quale sia il reale 'referente/soggetto' della "perequazione" proposta: la singola Diocesi, la Conferenza episcopale nazionale o la Chiesa intera ...soprattutto nei numerosi riferimenti dottrinali e magisteriali alla "destinazione universale" dei beni creati, secondo la Dottrina sociale della Chiesa (cfr. pp. 118-120). Allo stesso modo molte considerazioni sugli stati di necessità e di sperequazione economica ed esistenziale (in sé e per sé) menzionati dall'autore rimbalzano spesso dall'umanità come tale fino ai 'Catechisti' (animatori e responsabili della Pastorale nei villaggi) passando per il clero, al quale comunque è indirizzata la maggior parte dell'attenzione e delle preoccupazioni (non senza denunce di atteggiamenti e comportamenti assolutamente inadeguati sia dal punto di vista spirituale che morale; v. *infra*).

Di fatto e nella sostanza reale, lo scritto di Jean Yawovi Attila tratta in filigrana nei primi due Capitoli¹⁵ ed in modo poi estremamente puntuale e 'di petto' (nei due seguenti¹⁶) il tema della *necessaria povertà* per il clero dio-

¹⁴ Il 'saggio' di Presentazione, infatti, dopo le prime tre pagine 'dedicate' espressamente all'opera in oggetto s'indirizza maggiormente verso il Diritto patrimoniale degli Istituti religiosi, cui dedica circa una sessantina di riferimenti 'specifici'.

¹⁵ Cap. 1. "La comunione e la comunicazione dei beni ecclesiastici nelle giovani Chiese". Cap. 2. "Natura e vantaggi della perequazione finanziaria derivante dalle offerte dei fedeli".

¹⁶ Cap. 3. "Fondamenti dottrinali della povertà evangelica che favoriscono la perequazione". Cap. 4. "Recezione della povertà evangelica nel Codice del 1983: i servizi dei preti diocesani e dei religiosi, un mezzo per la perequazione".

cesano/secolare (=Presbiteri e Vescovi), adducendo un'articolatissima serie di riferimenti veterotestamentari, evangelici, neotestamentari, magisteriali e giuridici, indirizzati a coinvolgere i preti diocesani – praticamente *ex æquo* con i religiosi – in una reale appropriazione del 'consiglio evangelico' di povertà, in nome del suo originario indirizzarsi a tutti i battezzati, nonostante l'assenza di una sua espressa formalizzazione (giuridica) in capo ai chierici secolari ... obiezione 'difensiva' piuttosto tipica tra il clero: «*je n'ai pas fait le vœu de pauvreté*» (p. 167). Secondo l'autore, per contro, lo stesso Gesù Cristo

«per la scelta di coloro che devono essere formati in vista del servizio, ha preso il distacco dai beni personali, cioè la povertà evangelica come un criterio, o una condizione essenziale, senza la quale il candidato è immediatamente rifiutato o inibito. Egli è stato inflessibile ed assoluto» (p. 168).

Tale 'consiglio evangelico', anzi, viene espressamente e ripetutamente indicato dall'autore come appartenente (e costitutivo) allo stesso *depositum fidei* neotestamentario (cfr. pp. 195-203) ... e come tale indubitabile, indiscutibile, irrinunciabile, non (sol)tanto per i religiosi (in ragione dei 'loro' tre Voti) ma – essenzialmente – per tutti discepoli, *in primis*, quelli chiamati espressamente all'annuncio evangelico: gli Apostoli ... ed i chierici, con e dopo di loro: «il sacerdozio, per propria natura ed in virtù della propria origine, impone la povertà evangelica, come legge intrinseca inerente il proprio essere» (p. 205).

Una sorta di "*petitio principii*" che, per quanto possa risultare anche immediatamente problematica, almeno sotto il profilo emotivo, non va tuttavia sottovalutata nella propria radicale legittimazione, soprattutto da parte di chi abbia un'adeguata conoscenza e percezione dello *sviluppo storico*, sociale, culturale ed istituzionale del tema 'economico' ecclesiale all'interno delle Chiese "non più giovani": le ex-beneficiale europee *in primis*.

Proprio questa consapevolezza, anzi, rende maggiormente fondata ed attuale la 'sfida' intrapresa ... anche perché, in fondo, la situazione descritta dall'autore per le giovani Chiese non è radicalmente diversa da quella europea stessa di meno di un secolo fa e da quella italiana post-concordataria (anno 1929). Sono, infatti, ancora vive nel ricordo di molti preti (ottuagenari) le 'condizioni' di vita che dovettero affrontare da neo-ordinati, quando il "*Titulus Ordinationis*" era divenuto ormai fittizio e si doveva vivere in gran parte di "*stipendia manualia*" e di vere e proprie elemosine e questue (latte, uova, grano, uva, castagne...) oltre ai pochi "diritti di stola" non spettanti *de Iure* ai Parroci in quanto titolari del *Beneficium curatum*. Solo i "Vicari coadiutori" (ma non quelli 'parrocchiali'¹⁷), infatti, avevano diritto di partecipare di una

¹⁷ In quanto assegnati, in vigenza del CIC del 1917, al Parroco persona e non come oggi alla Parrocchia come tale (o anche a più Parrocchie: cfr. Can. 545).

percentuale delle *rendite economiche* della Prebenda parrocchiale. In Italia si risolse buona parte del problema (dopo il Concordato del 1929) inserendo i neo-ordinati nelle scuole statali come insegnanti di religione cattolica, dotandoli così di un 'proprio' sostentamento (=lo stipendio statale come insegnanti) autonomo dal sistema beneficiale vigente.

1. 3. 2. Lo snodo portante

Al di là di fondamenti ed argomentazioni varie (e della stessa "perequazione" proposta dal punto di vista operativo) il vero *problema teoretico-fondativo* che regge lo scritto è però la specifica *natura* della "massa bonorum" da cui tutto dipende.

Il giovane professore dell'Università di "Propaganda Fide" ha, infatti, ben chiaro che senza un "fondo comune" che svolga l'irrinunciabile funzione 'tecnica' di *volano finanziario*, nessun sistema perequativo potrebbe non solo funzionare ma neppure prendere forma. Per quanto infatti sia necessario il rimando al Can. 1274 ed all'Istituto ed ai Fondi in esso menzionati, cui l'opera dedica specifica attenzione (cfr. pp. 282-285), l'autore ha però ben presente che non si tratta *soltanto* di 'Istituzioni' nel senso tecnico-giuridico del termine, ma di veri e propri 'complessi economici' basati su di un unico presupposto assolutamente 'materiale': *i soldi* (=finanza) che di fatto li costituiscono concretamente.

Nessuna ri-distribuzione (=perequazione) infatti potrà mai essere attuata senza 'possedere' ciò che dev'essere equamente e proporzionalmente distribuito (cfr. pp. 47; 75)... Non di meno: nulla potrà essere 'posseduto' senza qualche forma di conferimento... Ed è qui che emerge la vera problematica che sostiene e spinge la riflessione dell'autore: è necessario creare un adeguato *sistema generale* di *raccolta di denaro* finalizzato alla creazione della "massa bonorum" che dovrà fungere da 'cuore' pulsante del nuovo sistema perequativo di sostentamento dei ministri (chierici e no).

Due i canali oggi possibili nelle giovani Chiese:

1) le "offerte" che – ancora – giungono dal mondo cristiano occidentale sia [a] direttamente in ragione di autonomi legami tra Chiese o con singoli Istituti missionari che [b] indirettamente attraverso i finanziamenti annuali erogati da "Propaganda Fide" e dalle "Pontificie Opere Missionarie",

2) le "offerte" che possono essere raccolte dall'interno delle stesse Comunità ecclesiali autoctone sia [a] attraverso specifiche collette che [b] con la destinazione di una percentuale sulle 'entrate' di ciascuna comunità parrocchiale o assimilata.

Precisamente su questa seconda 'via' si concentrano le riflessioni e sollecitazioni dell'autore che non esita a 'qualificare' in modo del tutto speciale i beni concretamente a disposizione dei battezzati:

«in ragione della relazione familiare creata attraverso il Battesimo, i fedeli sono consanguinei e si chiamano fratelli in Cristo. Tenendo conto dei legami di questa fraternità, i figli di Dio hanno l'obbligo di evitare l'indifferenza davanti ai fratelli bisognosi» (p. 56);

«la condivisione del Corpo e del Sangue di Cristo conferma la consanguineità dei fedeli in Cristo. In tal modo, questa consanguineità impone loro dei doveri tra cui la condivisione» (p. 57) al punto che

«la comunicazione dei beni temporali con gli altri fratelli in Cristo, in conformità alla natura del battezzato, diventa l'*opus proprium* del cristiano e la prova tangibile della sua identità, che gli impone di condividere» (p. 57).

1. 3. 3. La prospettiva

Ciò che, proprio in *prospettiva finanziaria* – ben prima che perequativa –, pare stare maggiormente a cuore all'autore è la necessità di una *reale autosufficienza economica* delle giovani Chiese, unica possibilità di stabilizzazione dell'intero sistema:

«è importante che gli aiuti non si limitino a doni materiali pronti ad essere consumati, ma siano soprattutto e spesso fatti su programmi o progetti di autofinanziamento, i quali, da un lato, permetteranno di far sparire la causa dei mali e non soltanto i loro effetti» (p. 70);

«la messa in pratica del Can. 1274 §1 in vista della costituzione di un Fondo comune, dipenderà, primariamente, dai fedeli autoctoni, che attraverso le loro offerte mostreranno un segno tangibile del loro impegno per l'autosufficienza, ma anche della buona volontà di tutti i Pastori di favorire lo spirito di comunione» (p. 81).

«Le giovani Chiese non devono più contare totalmente sui doni degli Organismi o dei benefattori stranieri, che, anche, non riescono più ad avere grossi mezzi finanziari come una volta» (p. 156);

è invece urgente coscientizzare i fedeli cristiani

«affinché sappiano, da un lato che in questi tempi moderni, gli aiuti provenienti dall'estero sono in regressione costante. Dall'altro, devono informarli sul fatto che il tempo dei grandi donatori stranieri degli inizi della prima evangelizzazione è terminato» (p. 156).

«Per raggiungere l'autosufficienza, ed in considerazione del grande interesse accordato a questi insegnamenti della dottrina nei documenti sopra citati, sarà necessario che i Vescovi di ciascuna Diocesi adottino alcune disposizioni giuridiche, mettendo l'accento sulla *koinoia* ed il bene comune» (p. 236);

in tal modo, ogni singola Diocesi dovrà intraprendere uno specifico cammino per organizzare un proprio *autofinanziamento*, sfruttando gli strumenti normativi più tipici del Diritto particolare:

«il Vescovo potrà emettere un Decreto che ordini a tutte le Parrocchie, le persone

giuridiche di trasferire mensilmente una percentuale precisa delle loro collette in questa cassa a livello diocesano. Sulla base di questa percentuale definita, ogni Parrocchia parteciperà secondo le proprie possibilità finanziarie alla formazione della *massa bonorum* della Diocesi. Questa percentuale non dovrà essere uguale aritmeticamente, ma proporzionale secondo le entrate finanziarie di ogni Parrocchia» (pp. 83-84).

1. 4. *Le 'resistenze' del sistema attuale*

1. 4. 1. Resistenze 'strutturali'

Per quanto, però, l'autore si sforzi di 'giustificare' e caldeggiare la necessità di tale 'passo avanti' e di fondarne la necessaria consistenza, anche teologica, egli non può tuttavia sottrarsi all'evidenza che «la "perequazione finanziaria", come concetto, permane assente nei Codici di Diritto canonico» (p. 106), così come «a dispetto di tutti i vantaggi della perequazione, tuttavia questo concetto non figura in modo esplicito nei documenti giuridici della Chiesa» (p. 115);

«passando in rassegna i documenti giuridici e sociali della dottrina della Chiesa cattolica, sarà difficile trovare il concetto di perequazione finanziaria. Tuttavia, questo concetto che applica un meccanismo d'equità s'appoggia sulla sussidiarietà, che è utilizzata nella Chiesa. In effetti, questa è costantemente presente ed utilizzata nella sua Dottrina sociale» (p. 118-119).

Ciò pone, però, il problema anche giuridico, soprattutto rispetto alla concreta efficacia dei sistemi perequativi attuati generalmente in ambito statale, del

«come inculturare queste Leggi positive civili alla luce del Vangelo affinché i fedeli che vivranno in zone ricche oppure sguarnite siano dignitosamente ed equitativamente trattati dal punto di vista economico» (p. 107).

1. 4. 2. Resistenze individuali

La questione, tuttavia, appare ben più radicata – e preoccupante – a livello individuale, tanto che «voci molto autorevoli si levano, in certi Continenti, per denunciare uno scarto del livello di vita tra i Pastori ed i cristiani» (p. 151); proprio in questa prospettiva, però, il fatto che

«le *élites* e le Autorità ecclesiastiche si lascino trascinare in un livello di vita superiore a quello dei cittadini, dimostrerebbe che la causa profonda della povertà non è fondamentalmente la mancanza di risorse» (p. 152).

Non di meno: «l'esistenza di un grande scarto di vita sociale tra le *élites* ed i fedeli prova che da una parte le risorse esisterebbero, e dall'altra, che la dipendenza continuativa avrebbe una causa più profonda» (p. 152).

Ciò, tuttavia, sposta il problema a livello di ‘selezione’ e ‘formazione’ del clero soprattutto diocesano, nei confronti del quale però non esistono – purtroppo/ancora – specifiche Norme giuridiche mentre «la povertà evangelica dovrebbe essere una Legge giuridica per tutti i ministri sacri della Chiesa» (p. 245).

Non di meno risalta come (citando Benedetto XVI)

«l’assenza di una regola costituirebbe degli alibi per considerare la vocazione dei chierici diocesani come un’aspirazione per raggiungere la sicurezza nella vita e profittare dell’Ordine sacro per realizzare ambizioni economiche private, a detrimento della Comunità» (p. 246).

Sin qui la ‘proposta’ sostanziale dell’autore, che non pretende – né lo potrebbe – addentrarsi nelle concrete possibili *realizzazioni tecniche* di un tale complesso funzionale e normativo, ma ‘solo’ – e *radicalmente* – porne il reale problema, prima che – ancora una volta – i fatti (esterni) impongano nuove e maggiori emergenze a causa soprattutto della radicale diminuzione delle entrate ‘estere’ del sistema economico missionario – da sempre *interamente finanziario* – ... tanto più in tempi, come gli attuali, in cui [a] la distribuzione dei cattolici su scala mondiale si sta vistosamente spostando dal c.d. mondo occidentale ai tradizionali mondi ‘missionari’ e [b] la crisi finanziaria iniziata dall’anno 2008 proprio in tale mondo occidentale non promette in tempi rapidi un ricupero di ‘salute economica’ ...e relative offerte ed aiuti per il ‘resto’ del mondo. Senza poter anche ignorare il profondissimo mutamento già verificatosi in questa materia anche nelle Chiese di antica cattolicità, europee *in primis*, alle quali si volgerà ora l’attenzione di queste note.

2. L’INCONGRUITÀ DI UN SISTEMA DI NATURA PRETTAMENTE PATRIMONIALE

2. 1. *Precisazioni concettuali introduttive*

Le considerazioni del prof. Jean Yawovi Attila a riguardo delle giovani Chiese del mondo genericamente indicato come ‘missionario’, costituiscono in realtà – ed a tutti gli effetti – un prezioso (si vuol sperare non l’ultimo!) campanello di allarme anche per le Chiese europee e, più generalmente, per l’intero *sistema ‘economico’ ecclesiale*, soprattutto cattolico, cui s’indirizzano espressamente le presenti considerazioni.

Ciò, però, rende necessario esplicitare – anche se non più preliminarmente – alcuni elementi terminologico-concettuali assolutamente fondamentali per l’intero discorso (già parzialmente sollecitati, *v. supra*) ma ancora totalmente estranei sia alla mentalità propriamente ‘canonica’ che a quella più latamente ‘ecclesiale’ (connessa).

- “Economico”: è un termine piuttosto ampio ed impreciso utilizzato di solito in riferimento all’intero ambito dei *beni materiali* e delle diverse attività che ne riguardano soprattutto la gestione, con un riferimento sostanziale ed unitario (integrante) a tutto quanto risulti genericamente suscettibile di una valutazione di carattere monetario/commerciale: contratti e diritti reali *in primis*. Il termine, poiché rimanda di fatto alla “oikonomia” in quanto “gestione della casa” e, pertanto, delle risorse strumentali al perseguimento dei fini ‘propri’ di ciascun soggetto, finisce spesso per lasciar sfuggire dalle proprie considerazioni le componenti non espressamente valorizzabili in termini ‘monetari’. L’esempio più evidente è costituito dagli edifici di culto (e dalle opere d’arte¹⁸), normalmente privi di ‘valore monetario/commerciale’ a causa della loro improbabilissima alienazione/vendita ma, ciò nonostante, fonti di notevoli spese... che, tuttavia, non ne aumentano il ‘valore’, generando così una (anche notevole) componente ‘economica’ che non ha però corrispettivi reali sulla consistenza di tali “beni”.¹⁹

Dal punto di vista propriamente contabile l’approccio ‘economico’ è quello riferito agli elementi di *gestione* diretta ed immediata: entrate-uscite, costi-ricavi (il “conto economico” che costituisce una parte soltanto della redazione di un Bilancio vero e proprio). È questo concetto/ambito ciò che costituisce principalmente l’oggetto delle maggiori attenzioni ecclesiali... riducendosi spesso al solo Rendiconto della “cassa” (corrente), ripresa anno per anno.²⁰

- “Patrimoniale”: dal punto di vista propriamente contabile si tratta dell’aspetto necessariamente ‘portante’ di quello economico poiché ne recepisce la stratificazione pluriennale (utili/avanzi o perdite di esercizio) in modo da ‘rappresentare’ e ‘costituire’ al tempo stesso la *reale condizione* in cui un soggetto si trova dal punto di vista monetario/commerciale... poiché, di fatto, i “beni” ‘valgono’ in ragione di ‘quanto’ sono potenzialmente in grado di realizzare in occasione della loro vendita ad un altro soggetto. Di nuovo: gli edifici di culto non evidenziano alcun valore sotto questo profilo poiché concretamente non-commerciabili...²¹ e quand’anche giungessero a tale esito la loro valutazione non sarebbe certo operata in termini meramente ‘commerciali’ (come un palazzo o un impianto industriale) quanto, piuttosto, ‘politici’: in base, cioè, alle diverse circostanze (spesso istituzionali o anche meramente strumentali) in gioco al momento. D’altra parte, anche lo scrivere a bilancio il ‘valore’ prudenziale di una cattedrale o di un museo non è né facile, né ‘realistico’ ai fini della “veridicità” del Bilancio stesso!

¹⁸ Delle quali espressamente non si occuperanno queste note.

¹⁹ Si pensi al restauro non-strutturale di una chiesa: milioni di Euro di costi, senza in realtà alcun ‘beneficio’ in termini di sua ‘valorizzazione’. Al contrario: un appartamento fatiscente o ben conservato ha sul mercato ‘risultati’ differenti.

²⁰ Con la grande soddisfazione di chi – pur trascurando ogni intervento di manutenzione e messa in sicurezza di fabbricati – è riuscito a non spendere più di quanto è entrato!

²¹ Per quanto ciò cambi anche molto da situazione a situazione: in vari Paesi anche europei, infatti, già da tempo si “alienano” (di fatto si “vendono”) anche chiese... ad altre confessioni religiose o, più facilmente, alla pubblica Amministrazione per finalità di carattere culturale (musei, biblioteche, *auditoria*...).

A livello di Bilancio lo “stato patrimoniale” esprime il ‘valore’ della *consistenza del soggetto*, considerando non solo il denaro giacente in “cassa” (e nelle “banche” *et similia*) ma anche “crediti” e “debiti” di cui il soggetto sia titolare. Beni [a] mobili effettivamente posseduti (soprattutto denaro e titoli) ed [b] immobili in proprietà (fabbricati e terreni), [c] crediti e [d] diritti reali/esigibili, costituiscono il c.d. “attivo” dello *stato patrimoniale*, cui si contrappone il “passivo” costituito da [e] debiti e [f] accantonamenti/fondi. La differenza tra *attivo* e *passivo* ‘evidenzia’ il “capitale proprio” (monetario/commerciale) di cui il soggetto rimarrebbe proprietario se vendesse in blocco tutti i propri beni.²² Trattandosi, però, di un dato ‘relativo’ (in quanto differenza tra *attivo* e *passivo*) tale *capitale proprio*, se pur indica con evidenza l’equilibrio patrimoniale di un soggetto,²³ non ne esprime però adeguatamente la *consistenza assoluta* poiché [a] chi, pur possedendo ingenti beni immobili, ha tanto *attivo* quanto *passivo* e [b] chi non possiede nulla, appaiono – da questo punto di vista – nella stessa condizione.²⁴

- “Finanziario”: il termine indica un ambito che si interseca sempre maggiormente coi due precedenti – complicandone la percezione – poiché, indicando *i soldi* come tali (=la finanza), partecipa tanto dell’aspetto economico che di quello patrimoniale, costituendo – a seconda delle circostanze e/o dei punti vista – tanto [a] un mero ‘strumento’ operativo²⁵ che [b] il patrimonio come tale... com’è, appunto, per le giovani Chiese del libro sopra presentato che non possiedono – quasi – nulla a livello di “beni” (immobili) ma sono destinatarie di importanti somme di *denaro contante* da parte di vari finanziatori, sia esterni (S. Sede ed Organizzazioni missionarie ed umanitarie) che interni (i fedeli autoctoni).

Non di meno la progressiva – ed ormai quasi totale – *smaterializzazione dell’economia* mondiale ridotta a mero *controvalore finanziario equivalente* da investire nei più diversi “strumenti finanziari” (primari o derivati) sia in ambito nazionale che internazionale, non favorisce certo un consapevole approccio all’intero ambito... né economico né patrimoniale²⁶ da parte di chi nella Chiesa si occupa di amministrazione e gestione dei c.d. beni ecclesiastici.

Questa esigua introduzione (a parziale sgrossamento dei profanissimi ed a ‘scandalo’ certo dei tecnici contabili) intende soltanto porre in luce dal *punto di vista strutturale* – e, quindi, non immediatamente sanabile – l’*assoluta*

²² O di cui si dovrebbe redigere il c.d. Inventario in caso di lascito testamentario, così da valutare se accettare o rifiutare l’Eredità... proprio in base a tale *capitale proprio*.

²³ A *capitale proprio* ‘negativo’ corrisponde lo stato fallimentare.

²⁴ Allo stesso modo di chi non fa nessuna attività e di chi spende tutto quanto ricava... indipendentemente dall’ammontare del c.d. fatturato.

²⁵ Attraverso il quale si trasformano debiti in ‘patrimonio’ (p.es.: accendendo un mutuo per acquistare un immobile).

²⁶ Tanto più che – oggi – un soggetto potrebbe tranquillamente possedere, p.es., 500.000 Euro su di un conto corrente bancario dopo aver venduto Azioni acquistate tre anni fa attraverso un finanziamento decennale di 1.000.000 di Euro al 4% di cui restano da pagare sette rate annuali: in tal modo finanziariamente egli possiede 500.000 Euro, patrimonialmente ha un debito di oltre 700.000, dopo aver perduto 500.000 Euro.

inadeguatezza dei concetti, criteri, principii, più tipici e propri del c.d. *Diritto patrimoniale canonico*, tanto universale (i Codici) che particolare (Concordati, Diritto complementare delle Conferenze episcopali, Diritto proprio di Diocesi ed Istituti religiosi, *et similia*), come già più sopra evidenziato.

2. 2. Una situazione attuale ed emblematica: l'Italia

Ciò detto solo a fini di più immediata intelligibilità delle questioni connesse alla consistenza e portata della problematica cui ormai non è più possibile negare massima rilevanza, se ci si chiedesse *quale sia la condizione globale della Chiesa (italiana p.es.) in tema di beni ecclesiastici*, ci si dovrebbe immediatamente interrogare sulla necessità di distinguere tra la lettura *economica*, quella *patrimoniale* oppure quella *finanziaria* di tale 'condizione'... senza, per altro, poter poi delineare un sufficiente 'quadro d'insieme' che permetta di trarre 'conclusioni' in qualche modo risolutorie.

- La *lettura economica* riguarderebbe il c.d. *fatturato* totale ottenuto sommando i *conti economici* delle oltre 28.000 parrocchie, 228 Diocesi e gli altri Enti ecclesiastici riconducibili alla "struttura gerarchica" della Chiesa in Italia (circa 30.000, approssimando ed arrotondando); ne risulterebbe certamente un numero di grandissimo impatto, soprattutto in considerazione della sola voce "entrate". Un buon "titolo" per un certo tipo di giornalisti che potrebbero scrivere: "incassati dalla Chiesa in Italia *tot* milioni di Euro all'anno"...

Ci si troverebbe davvero ammirati davanti alla somma di denaro (=finanza) che, per i motivi più vari, ogni anno entrano nelle 'casse' della Chiesa in Italia (lasciandola – immotivatamente – tranquilla nel replicarsi del proprio *trend* ormai standardizzato). Non di meno la somma dei *costi* di gestione e manutenzione delle numerosissime strutture genererebbe un'immediata contro-meraviglia... oltre alla necessaria domanda: "ma come fanno questi a [pensare di] andare avanti?"

- La *lettura finanziaria* offrirebbe, probabilmente, una visione abbastanza euforica, soprattutto in ragione della notevole quantità di depositi e Titoli mobiliari facenti capo ad una miriade di Pie fondazioni non autonome a destinazione culturale (Ss. Messe da celebrare) o anche i vari 'finanziamenti' variamente ottenuti – spesso attraverso Convenzioni con Istituzioni varie –, non ultimo l'*otto per mille* annuale alla C.E.I., che si aggira nell'ordine dei 1.100 mln di Euro annui.²⁷

- Sarebbe, tuttavia, la *lettura patrimoniale* a fornire il vero indice di consistenza globale di tali "beni": una somma impressionante di *debiti*, soprattutto nei confronti del mondo bancario, in ragione di mutui e finanziamenti pluridecennali accesi per far fronte a ristrutturazioni, consolidamenti, restauri, di decine di migliaia di edifici storici, la maggior parte dei quali assolutamente non valorizzabili da punto di vista

²⁷ «La 64° Assemblea Generale della Conferenza Episcopale Italiana ha preso atto che, come comunicato dal Ministero dell'Economia e delle Finanze, la somma relativa all'otto per mille dell'IRE assegnata alla Chiesa Cattolica per il 2012 risulta pari ad Euro 1.148.076.594,08». URL: < <http://www.8xmille.it/rendiconti/ripartizione2012.pdf> > (al 23-06-2012).

commerciale (e, quindi, propriamente patrimoniale). Ad essi andrebbero aggiunti i debiti contratti per la costruzione di – ulteriori – nuovi complessi parrocchiali e quelli contratti per non interrompere la gestione di un’infinità di ‘opere’ di assistenza ed istruzione in capo a migliaia di Parrocchie e non solo.²⁸

Unico elemento effettivo di ‘contrasto’ e ‘tenuta’ dal punto di vista patrimoniale (“attivo”) sarebbe il valore – assolutamente esiguo, però – dei comunque pochissimi immobili a vocazione non immediatamente culturale (chiese) ed annessa (case canoniche ed opere parrocchiali) intestati agli stessi Enti ecclesiastici (terreni, appartamenti, capannoni industriali); dovendosi considerare che tutto quanto già posseduto dagli stessi soggetti ed avente una espressa ‘vocazione’ produttiva è già stato scorporato nel 1985 in seguito alla Modifica dei Patti Lateranensi (L. 222/85), essendo confluito – per Legge – negli “Istituti diocesani per il sostentamento del clero”,²⁹ senza poter più venir utilizzato a fini immediatamente patrimoniali per la Chiesa italiana nelle sue diverse articolazioni.

2. 3. *La grande mutazione ‘incosciente’*

Al di là delle domande più spontanee ed inopportune, per le quali non è questa la sede ‘adatta’, lo studioso non può non chiedersi: *come e perché* si sia finiti – in pochissimi decenni – in un tal tipo di situazione e, non di meno, se esistano reali possibilità di ‘uscirne’ in qualche modo.

La risposta – molto articolata, per quanto in realtà non ‘complessa’ – è essenzialmente quella già ‘introdotta’ più sopra: [a] la *finanziarizzazione* totale dell’economia, unitamente ad altri [b] elementi tipici dell’Era industriale e post-industriale soprattutto in tema di lavoro e Normative connesse, cui occorrerebbe aggiungere [c] altri fattori di natura più espressamente e direttamente ‘politica’, come quelli tributari e di tutela del patrimonio artistico, per chiudere con [d] ‘sopravvenienze’ derivate di varia origine e, spesso, specifica strutturalità connessa ai fattori fondamentali già indicati.

²⁸ Debiti finanziari spesso necessari in attesa che arrivino i soldi dovuti dalla P.A. italiana in base a Normative e Convenzioni per l’erogazione di servizi alla cittadinanza. Solo esemplificativamente si consideri come del miliardo circa di Euro dovuti alle Banche dal Policlinico Gemelli di Roma (cfr. URL: < <http://www.controcampus.it/2012/06/la-crisi-del-vaticano-debito-da-un-miliardo-per-il-gemelli/> > al 03-08-2012), circa 800 milioni sarebbero da attribuirsi alla inottemperanza della Regione Lazio già nel Bilancio 2010 (cfr. URL: < <http://www.unita.it/italia/gemelli-disdetta-di-tutti-i-contratti-br-regione-lazio-ci-deve-milioni-di-euro-1.388978> > al 03-08-2012).

²⁹ Patrimonio produttivo il cui ‘calcolo’ in linea di principio non è impossibile stando alla reportistica della C.E.I. secondo cui, p.es., nell’anno 2010 i redditi degli Istituti diocesani avrebbero prodotto 49,6 mln di Euro. Considerando una redditività media nazionale (anche del tutto fantasiosa, e sovrastimata) pari al 3,3% se ne ricaverrebbe un ‘valore’ patrimoniale di 1.500 mln di Euro: pari ad una patrimonializzazione media equivalente di 50.000 Euro per ciascuno dei circa 30.000 Enti ‘gerarchici’ presi in considerazione.

a) L'esemplificazione del *terzo fattore* indicato (quello 'politico') è addirittura 'monumentale': la costruzione delle grandi cattedrali e basiliche medioevali. È generalmente accreditato³⁰ che l'espressione italiana "mangiare a uf"³¹ per dire "gratuitamente" trova la propria origine esattamente nelle esenzioni di cui erano oggetto i materiali da costruzione che giungevano nelle grandi città per innalzare un grande tempio (il duomo di Milano, San Pietro a Roma, Santa Maria del Fiore a Firenze, ecc.): "A.U.F." (= *Ad Usum Fabricæ*) era il contrassegno di *esenzione tributaria e doganale* di tali trasporti.

Per contro: costruire oggi un complesso parrocchiale comporta il pagamento di tutte le imposte ed i 'diritti' di qualunque natura e tipo, esattamente come per la costruzione di qualunque altro fabbricato civile "di lusso", così classificato in quanto "non-rurale" né "prima abitazione" civile (I.V.A. al 21%, solo per indicare la voce diretta ed immediata più vistosa), a differenza di quelli industriali o commerciali che, inoltre, potranno comunque in seguito sia 'valorizzare' il fabbricato costruito, 'capitalizzandone' gli interi costi di realizzazione (anche progettuali e non solo di costruzione fisica) e tributari. Per qualunque Ente ecclesiastico invece, in quanto soggetto 'privato' e 'non-commerciale', l'I.V.A. è sostanzialmente un *puro costo* e non si danno 'ammortamenti' di nessun tipo, come per qualunque semplice cittadino! Allo stesso modo sono 'vivi' tutti i costi per la costruzione del fabbricato stesso,³² il quale – a differenza della casa del cittadino comune – non potrà essere 'valorizzato' patrimonialmente che (molto eventualmente) in percentuali estremamente ridotte, anche in ragione del necessario vincolo derivante dalla specifica "destinazione d'uso"³³ a fini religiosi e – pertanto – non-commerciali.³⁴

b) Il *secondo fattore* da prendere in considerazione, ancora macroscopicamente, è quello 'lavoristico' che non permette, oggi, in nessun modo di impiegare – nei cantieri edili soprattutto! – personale non specifico, né a maggior ragione non-retribuito, come fu – invece – nei secoli passati per la grandissima parte della c.d. manovalanza che alimentava e faceva progredire non solo i grandi cantieri 'cattedrali' ma anche (e molto maggiormente) la costruzione delle numerosissime chiese e cappelle di paese.³⁵ Escluse, infatti, le maestranze tecniche di maggior rilievo (architetti,

³⁰ Cfr. Dizionario etimologico.

³¹ "A ufo", "a uffà"...

³² La problematica strutturale non muta essenzialmente in ragione della c.d. Legge Bucalossi che impone ai Comuni di destinare una percentuale degli Oneri di urbanizzazione secondaria (=le case) alla edificazione e manutenzione degli edifici di culto (di qualunque religione): la modesta percentuale, infatti, destinata a tale finalità ma, soprattutto, la sua diretta proporzionalità – anno per anno – al gettito di tali Oneri ne rendono sia la stabilità che la portata del tutto inaffidabile.

³³ Come, ovviamente, risultante dalla classe e tipologia di Accatastamento dei fabbricati urbani.

³⁴ Non rileva affatto a questo livello l'eventuale tassazione immobiliare per le destinazioni abitative e/o commerciali (la vecchia I.C.I. ed attuale I.M.U.) poiché rientrerebbe nei costi di esercizio e non incide direttamente sulla possibilità di patrimonializzare o meno la costruzione immobiliare che, per l'Ente ecclesiastico, non costituisce praticamente mai un "investimento" nel senso proprio del termine.

³⁵ Senza ignorare che i monaci hanno normalmente costruito tutto (o la maggior parte) 'da sé'...

maestri d'arte/opera, capi cantiere, artigiani vari...) il grosso del lavoro vero e proprio era prestato dalla 'gente': gli uomini del paese o del contado che si mettevano a disposizione – se pur a vario 'titolo' – dei lavori edili e di approvvigionamento da eseguirsi per realizzare la costruzione del futuro edificio sacro e delle 'fabbriche' ad esso connesse.

Sotto questo profilo non è certo mistero al giorno d'oggi il fatto che la componente assolutamente maggioritaria dei *costi di realizzazione* di qualunque manufatto o opera sia quello del lavoro... col fatto, tuttavia, che il lavoro edile (tanto di costruzione che di restauro) non può essere in alcun modo realizzato in sedi differenti da quella 'finale';³⁶ unico 'risparmio' – soltanto teorico – ipotizzabile: l'impiego di manodopera di bassissimo profilo professionale... con relativa incompetenza ed inettitudine tecnica! Monodopera oggi in massima parte non più necessaria in quanto già abbondantemente sostituita dalle macchine di cantiere. Basterà dare una scorsa anche assolutamente sommaria ad una c.d. *contabilità di cantiere* per rendersi conto dell'assoluta sproporzione tra i costi di approvvigionamento (=i materiali da costruzione) e quelli di realizzazione (=la manodopera).³⁷

c) È a questo livello che entra in gioco – quale fattore parzialmente 'riassuntivo' – la *totale finanziarizzazione* dell'attuale economia: nel mondo 'occidentale' infatti, oggi, non è possibile vivere *senza* avere a disposizione *denaro* (=finanza), poiché l'unica vera risorsa 'umana' effettivamente disponibile nelle società post-agricole (il lavoro, appunto) ha quale proprio immediato ed unico 'corrispondente' il "salario". Marx lo aveva 'descritto': il proletario (=non-agricoltore) non dispone di altro, non ha altra ricchezza, che il proprio lavoro venduto all'industria... ed il cuore dell'economia post-agraria consiste proprio nella 'conversione' di tale lavoro in 'plusvalore', che diventa prima *profitto* e poi *patrimonio* che genera *rendita*.

A ciò si uniscano le importanti tematiche connesse alla fase post-lavorativa di svariati milioni di 'lavoratori' (dipendenti) per i quali, cessata la prestazione d'opera che assicura il salario, si pone il concretissimo problema del come continuare a vivere (senza salario). Fu il problema affrontato nelle prime decadi del sec. xx attraverso i diversi sistemi pensionistici: la c.d. *previdenza sociale* che – ancora una volta – si è introdotta tra i 'costi' effettivi della manodopera, dovendosi destinare 'oggi' denaro per assicurare un 'reddito' continuativo agli ex-lavoratori;³⁸ necessità non precipua delle società di stampo agrario che si sono sempre rette in modo 'autonomo' anche al di là della reale possibilità lavorativa. Tale stato di cose ha trovato l'inevitabile epilogo negli Stati contemporanei nella 'tassazione' non solo del patrimonio (immobiliare e finanziario) ma anche del lavoro... inducendo la necessità di controllarlo

³⁶ In Cina si possono costruire apparecchi elettronici per il mercato italiano ma non chiese per il territorio italiano.

³⁷ Così suddivisi, per quanto in modo del tutto generico: 60% il c.d. grezzo, 40% la mano d'opera (cui vanno aggiunte: rifiniture e, soprattutto, impianti).

³⁸ Si considerino allo stesso modo il c.d. "trattamento di fine rapporto", destinato a sostenere un passaggio così significativo anche in termini esistenziali da una fase all'altra della vita; si aggiunga anche il 'concetto' di pagamento di mensilità lavorative in realtà non-lavorate: la c.d. tredicesima *et plus*... Tutti veri e propri fattori di determinazione del globale costo del lavoro.

in profondità per evitare ‘fughe’ tributarie e soprattutto contributive; la correlata esclusione di principio di qualunque forma di ‘prestazione gratuita d’opera’ individuale³⁹ accresce il già ampio divario con la situazione generale giunta alla metà del secolo scorso.

La ricaduta attuale di tutto ciò anche soltanto sulla manutenzione ordinaria e straordinaria (non sulla costruzione!) degli edifici di culto ed annessi, ha ormai assunto *sproporzioni* totali: la manutenzione del pratino intorno alla chiesa, la pulizia del piazzale antistante la chiesa e casa canonica, la pulitura delle grondaie, il tinteggio dei serramenti... sono veri e propri ‘lavori’ ad ogni effetto ... che non possono essere eseguiti se non secondo le Norme (rigidissime) in materia non solo lavoristica (contrattuale e di sicurezza) ma anche tributaria e previdenziale. Tutto assolutamente legittimo e doveroso nel mondo attuale, ma con un’effettività di esborsi finanziari mai esistita nei millenni alle nostre spalle. Ciò che pone il problema ‘ultimo’ effettivo: dove prendere i soldi per pagare questi costi? Problema mai esistito prima poiché la gente (=i fedeli) si prestava gratuitamente per compiere tali (piccole) prestazioni.

Ecco, appunto, la *nuovissima ed irriducibile componente/espressione esclusivamente finanziaria* della vita economica della Chiesa *anche* in Occidente! Quella del tutto sconosciuta al Diritto patrimoniale canonico del Libro v del CIC, già evidenziata dal giovane professore africano.

d) Vanno poi presi in considerazioni molti altri fattori ed elementi tra cui, p.es., la classificazione legale di tutti i fabbricati ecclesiastici come “beni artistici” ed il loro correlativo assoggettamento a Normative speciali di fortissima natura e portata restrittiva... come realizzato (per via evidentemente ‘politica’) da Leggi e Disposizioni ‘unilaterali’ dello Stato che vincola ‘artisticamente’ i fabbricati in ragione della sola soggettività del loro proprietario: tutto quanto, infatti, appartiene ad Enti non-commerciali (e sotto questa prospettiva ricadono – extra Concordato – anche quelli ecclesiastici) soggiace a fortissime limitazioni patrimoniali fissate per Legge come mera ‘presunzione’...⁴⁰ la cui “prova contraria” genera però *ulteriori* specifici costi a carico della proprietà.

Ciò comporta, prima di tutto e ben prima di qualsiasi ‘operatività’, la necessaria richiesta di svariate autorizzazioni in tema di manutenzioni di qualunque tipo; autorizzazioni le quali, a loro volta, presuppongono (e quindi esigono) grandi quantità di apporti verificativi, consultivi, progettuali – tutti altamente specialistici – generando ulteriori altissimi costi... come in caso di consolidamento e restauro di fabbricati che, di per sé, per la Comunità cristiana che li possiede ed utilizza hanno essenzialmente una ‘vocazione’ funzionale! Beni strumentali. Gli altissimi standard di professionalità imposti poi dalla Pubblica Amministrazione (giustamente in quella prospettiva) per por mano a “beni artistici” completano l’opera della lievitazione

³⁹ Così è in Italia, che non ammette il ‘volontariato’ individuale ma solo quello ‘associato’: ogni ‘altra’ prestazione d’opera gratuita è presuntamente illecita (cfr. M.R. NOBILE, *Le origini del ‘volontariato canonico’ ed il delinarsi di problematiche giuslavoristiche nelle attività ecclesiali dell’apostolato individuale dei fedeli*, in *Diritto e religioni*, V (2010), 10, 76-88).

⁴⁰ Cfr. REPUBBLICA ITALIANA, *Codice dei beni culturali e del paesaggio*, in *Gazzetta Ufficiale della Repubblica Italiana*, __ (2004), Serie Generale (Serie Ordinaria), 24 febbraio 2004 n. 28, Art. 10.

dei costi, sempre faraonici per quasi qualunque tipologia d'intervento. Quanto tutto questo incomba e pesi sulle reali possibilità economiche, patrimoniali e finanziarie (v. *infra*), di molte piccole Parrocchie costituisce il cruccio costante di migliaia di Parroci in Italia.

e) Un altro fattore tanto 'innovativo' quanto 'inconsapevole', per quanto ormai assolutamente 'strutturale', è costituito dai costi di gestione di tali strutture (illuminazione e riscaldamento *in primis*); costi mai esistiti nella storia che ci ha preceduti. In effetti il fattore "impianti" e loro "utenze" di funzionamento appare una 'voce' assolutamente nuova nei costi di gestione e funzionamento degli edifici sacri e 'pastorali', apparsa – solo – dalla seconda metà del Novecento. La questione si pone su più livelli: [a] quello strutturale della *realizzazione* di tali impianti (da inserirsi quali manutenzioni straordinarie all'interno di fabbricati classificati come "beni artistici") e [b] quello del loro reale, continuo, *funzionamento*. Una chiesa priva di riscaldamento, oggi, non è ammissibile, né una chiesa dove "ci sia freddo" durante le celebrazioni... ciò comporta tuttavia, in base alla dimensione e tipologia sia dell'edificio che degli impianti, una spesa di funzionamento spesso assolutamente non-correlata con l'effettiva fruizione della stessa (=chiesa grande ed alta, pochissimi fedeli presenti alle celebrazioni) generando costi assolutamente non-compensati (né compensabili!) da parte dell'utenza diretta. Il problema – che ha solo 60 anni – non è mai esistito in passato né le regredienti assemblee celebrative attuali appaiono adeguatamente consapevoli della sua reale portata 'strutturale' per l'economia della Parrocchia.

f) Proprio connessa agli "impianti" s'impone un'altra – e forse la maggiore – novità contemporanea: l'estrema differenza di *valore* e *durata* di quanto realizzato oggi, in fase costruttiva e/o di manutenzione/restauro degli edifici di culto ed annessi, rispetto al passato. La maggior parte degli elementi già evidenziati in tema di lavoro, tributi-previdenza e finanziarizzazione, ha ormai prodotto un effetto globale di proporzioni assolutamente devastanti – per quanto di assoluta inconsapevolezza generale! – che finisce per concretizzarsi nella *reale inconsistenza patrimoniale* di quanto costruito/realizzato.

Si tratta, in effetti di prendere atto dei rapporti reali tra *costi effettivi* sostenuti e *concrete patrimonializzazioni* realizzate nella costruzione e (assolutamente molto di più nella) ristrutturazione/restauro degli edifici di culto (ed annessi). Ad oggi, infatti, è assolutamente necessario rendersi conto della reale 'composizione' di tal genere di costi, ripartibili grossomodo in tre tipologie di base: 30% costi indiretti ed immateriali (=tasse, parcelle...) *una tantum*, 30% impianti (da sostituire/rimodernare radicalmente dopo 20 anni!); 40% strutture permanenti (con prospettiva di durata poco più che 'secolare'⁴¹).

Detto altrimenti: a fronte del costo effettivo (esemplificativo) di 2 mln di Euro per la realizzazione di una nuova chiesa e connesse opere parrocchiali (in realtà neppure troppo grandi: 1.440 mq circa⁴²) si consegue un risultato di questo tipo: 600.000

⁴¹ Mentre in passato l'aspettativa di fruizione di qualunque edificio, sacro o annesso, era sempre pluri-secolare, comportando attenzioni reali soltanto ai tetti.

⁴² Si vedano in materia i 'criteri' di calcolo delle superfici da realizzare utilizzati dalla C.E.I. per erogare i propri contributi alle nuove costruzioni o radicali ristrutturazioni: fascia da 4.001 a 5.000 abitanti = 1.440 mq di superficie (di cui: 640 mq per chiesa e sacrestia; 200 mq

Euro di tasse, spese di progettazione (tassate!), diritti, autorizzazioni, verifiche, collaudi, ecc. (senza *nulla* produrre/realizzare); 600.000 Euro di impianti (riscaldamento, illuminazione, diffusione sonora, ricambio aria...) che andranno radicalmente rivisti – quando non anche completamente rimossi e sostituiti – dopo circa vent'anni,⁴³ in un'ipotesi neppure massimalista; *sol*i 800.000 Euro di realizzazione strutturale effettiva, [a] comprensiva delle aree di parcheggio e di utilizzo 'pubblico' generalmente imposte da parte della Pubblica Amministrazione locale (e spesso di reale 'cessione' alla stessa, una volta realizzate⁴⁴), [b] da rapportarsi comunque ai parametri già indicati di (s)proporzione tra costi di approvvigionamento e costo del lavoro, per un 'risultato' di 480.000 Euro effettivamente 'realizzati' (=grezzo; v. *supra*). Cioè: meno di un quarto della spesa effettiva!

g) Ultimo fattore (di questo elenco, ma non della realtà) è quello *espressamente finanziario* che permette oggi di *spostare* – spesso irresponsabilmente – *sul futuro* la maggior parte delle problematiche sin qui elencate, semplicemente attraverso il loro 'finanziamento' anticipato da parte del mondo bancario: il c.d. Mutuo che accompagna ormai ogni Ente ecclesiastico negli ultimi decenni pregiudicandone irreparabilmente ogni 'futuro'... la 'massa' incalcolabile di debiti incombente sul patrimonio ecclesiale ed i suoi 'proprietari'.

Anche questo fattore non solo era del tutto sconosciuto al passato ma, spesso, ne è pure l'esatto contrario: in passato, infatti, si costruiva quando si avevano i soldi per farlo, mentre oggi si spende subito quello che non si ha (né, forse, si avrà mai)... In passato per costruire un edificio sacro, e fabbricati annessi, si impiegavano anche vari decenni, costruendo un po' alla volta a seconda delle reali disponibilità di materiali, di forza lavoro e risorse economiche... oggi, di contro, si firmano i contratti di esecuzione insieme con quelli di Mutuo, come per qualsiasi altro 'acquisto con finanziamento', realizzando in pochi mesi di cantiere ciò che rimarrà da pagare per svariati decenni.

La questione si aggrava se si considera anche come in passato fosse il 'carico motivazionale' degli operanti a promuovere e realizzare la costruzione da lasciare in utilizzo ai posteri, oggi al contrario sono gli attuali utenti che realizzano strutture di loro utilizzo immediato, lasciando ai posteri l'*onere di pagarle!* Posteri che, in Europa soprattutto, saranno sempre meno... visto che di Comunità cristiane si tratta.

2. 4. Patrimonio e finanza ecclesiale per il futuro

Quale sia il 'quadro' da inserire in questa 'cornice' non è facile a dirsi... né può trattarsi di esprimere giudizi o dispensare profezie... quanto di solleci-

per casa canonica; 380 mq per 10 aule e servizi; 220 mq per salone e servizi; cfr. URL: < http://www.chiesacattolica.it/ccl_new/documenti_cei/2010-03/12-3/Agg_Tab_param_2010.pdf > al 23-06-2012); supponendo un costo parametrico complessivo indifferenziato anche di solo 1.400 €/mq.

⁴³ Senza che, per altro, a tale data si sia già provveduto a saldare il Mutuo bancario (*pro quota*) per la loro iniziale realizzazione.

⁴⁴ In un sostanziale scambio o ricupero per altra via delle imposte di costruzione non dovute per gli edifici di culto.

tare le coscienze ecclesiali (ed ecclesiastiche!) verso la *nuovissima situazione* ormai delineatasi e non ragionevolmente reversibile.

Il reale problema delineato dal prof. Attila per le giovani Chiese è esattamente lo stesso di quelle più antiche: la *consapevolezza* del rapporto tra finanza e patrimonio e, con essa, l'*uso consapevole delle* sfuggenti e sempre temporanee – ed ormai *uniche!* – *risorse finanziarie...* a fronte – ancora – di un modo (europeo/ ecclesiastico/ canonico) di considerare i “beni” e di gestirli in ottica soltanto ‘patrimoniale’ (più o meno ‘feudale’).

L’indirizzo – coscienzioso e coscienziale – da adottarsi dovrà essere quello di una maggior attenzione alla componente finanziaria in stretta dipendenza da quella patrimoniale; una semplice domanda: “*di chi sono i soldi che abbiamo in mano ora?*”

Dalla risposta dipenderà la possibilità di servirsene realmente oppure di provvedere a non diventarne ulteriormente dipendenti.

Ciò potrebbe trovare traduzione in alcuni ‘criteri’ operativi.

a) In primo luogo il criterio della “*proporzionalità strumentale*” che consiste nella ricorrente auto-domanda circa la reale ed effettiva ‘strumentalità’ dei “beni” di cui le diverse Comunità ecclesiali come tali fruiscono: una ‘strumentalità’ che dovrà tradursi sempre maggiormente in reale e realistica ‘proporzione’ tra [a] la Comunità come tale (ogni e ciascuna), [b] le risorse effettivamente disponibili in modo stabile e [c] le reali necessità funzionali alla vita cristiana della Comunità stessa. Dotarsi di ciò che non serve... senza neppure avere di che pagarlo non può essere un buon modo di ‘preparare’ il futuro; non di meno ‘svenarsi’ per “tenere aperto” a qualunque costo.

b) In secondo luogo il criterio della “*preservazione della mera proprietà*” che consiste nel dismettere temporaneamente l’utilizzo – ed i relativi mantenimento e tassazione! – degli immobili non più direttamente necessari alle singole Comunità cristiane in base alla “proporzionalità strumentale”. Si tratterebbe, cioè, non tanto (né semplicisticamente) di vendere “beni” immobili di nessuna fruizione probabile per molti decenni a venire, quanto di alienarne i soli *diritti reali* di sfruttamento. La vendita del diritto di Uso/abitazione, Usufrutto o Superficie, infatti, [a] oltre a realizzare per l’Ente ecclesiastico una – modesta ma immediata – entrata finanziaria e patrimoniale (spesso comunque eccedente rispetto alla valutabilità commerciale dell’immobile in sé, ma soprattutto vantaggiosa rispetto ai suoi costi di mantenimento/gestione⁴⁵), [b] sgrava la proprietà da tutte le responsabilità legali e spese di manutenzione straordinaria e tenuta in sicurezza, [c] toglie le imposte per l’utilizzo ‘commerciale’ (locazione) dell’immobile, [d] accresce la consistenza del “bene” in ragione delle opere eseguite (dai terzi) per poterlo sfruttare, [e] permetterà alle future generazioni ecclesiali di rientrare in possesso dei ‘loro’ “beni” qualora le – mutate – circostanze lo richiedessero/permittessero.

⁴⁵ Si pensi, p.es., ad una casa canonica attigua alla chiesa: il suo reale valore commerciale è molto aleatorio, ma il diritto trentennale di Uso/abitazione potrebbe non esserlo affatto.

c) In terzo luogo il criterio della “*patrimonializzazione finanziaria strutturale*” che consiste nell’accantonare (ed immobilizzare / investire) costantemente una determinata percentuale delle disponibilità finanziarie di ‘ogni’ momento,⁴⁶ ponendo così le basi concrete per una reale ‘autosufficienza’ dell’Ente ecclesiastico in vista delle necessità future. L’accantonare regolarmente somme di denaro (=Fondi) e spendere soltanto attraverso sistemi di Ammortamento (pluriennale) permetterebbe inoltre d’instaurare un proficuo legame strutturale tra le diverse componenti del Bilancio (stato patrimoniale e conto economico) che, se pure non cambia le carte in tavola, tuttavia permette di ‘ragionare’ in modo davvero globale in vista e ragione della stabilità dell’Ente ecclesiastico.

Una volta compiuti i primi due passi (dismissione funzionale e gestione dei “beni” inutili), ciò permetterà anche di assicurare una stabile fonte di ‘entrate’ per la vita reale della futura Comunità cristiana.

PAOLO GHERRI

⁴⁶ Fissando in modo standard le ‘date’, occasioni e circostanze, in cui effettuare sia il calcolo che l’accantonamento delle somme in questione.

Recensioni

GERALDINA BONI, ANDREA ZANOTTI, *La Chiesa tra nuovo paganesimo e oblio. Un ritorno alle origini per il diritto canonico?*, Torino, Giappichelli, 2012, XIV + pp. 198.

GERALDINA BONI e Andrea Zanotti, entrambi Ordinari all'Università di Bologna, continuano a mostrare la fecondità della collaborazione accademica e pubblicistica. In effetti, l'associazione tra i loro nomi è già ben nota per la monografia che hanno scritto su *Sangue e diritto nella Chiesa. Contributo ad una lettura dell'Occidente cristiano* (Il Mulino, Bologna, 2009). Come spiegano nei *prolegomena* di questo secondo libro, in esso compiono un percorso in qualche modo inverso rispetto a quello precedente, perché non partono dalla storia per illustrare il diritto vigente, ma prendono le mosse «dalla drammaticità del presente», per proiettarsi nel passato e cercare così di «recuperare il fondamento di una ricostruzione complessiva, specie nel suo risvolto giuridico» (p. IX).

Per descrivere il presente volume, che certamente esula dagli schemi abituali della canonistica, può essere utile tener conto della sua origine: «L'intento iniziale, invero, era più modesto; anzi, forse, ambizioso e temerario: scrivere un manuale di diritto canonico per gli studenti dell'Università di Bologna», e subito si aggiunge qualcosa che spiega il cambio di indirizzo avutosi: «un manuale che potesse essere capito e riuscire ad interessare giovani, non solo, spesso, quasi ignari della storia da cui discendono e pressoché digiuni della letteratura e dell'arte cui si sono avidamente abbeverate le generazioni passate, ma perti-

nacemente refrattari a tutto ciò che non fa parte della dimensione, globalizzata e angustissima al contempo, cui li ha abituati – se non 'ingabbiati' – l'era cross-mediale» (p. 19).

Tale scopo ha condotto gli autori ad immedesimarsi con le problematiche odierne del diritto canonico, con una sensibilità realistica che coglie fino in fondo il loro rapporto con la situazione attuale della vita della Chiesa e dei cristiani, situandosi nel contesto complessivo della società del nostro tempo. In questo senso, tutte le parole del titolo del libro sono assai espressive. Anzitutto, si parla certo del diritto canonico, ma in realtà il centro d'attenzione è la stessa Chiesa, evidenziando che il compito del canonista non può essere ridotto a quello di operatore di un sistema normativo. L'orizzonte in cui vive la Chiesa cattolica, specie in Occidente, viene poi presentato, senza mezzi termini, entro un binomio, peraltro inscindibile, che non lascia dubbi sulla portata della sfida: tra nuovo paganesimo e oblio. È in gioco «la stessa sopravvivenza del sacro nel contesto post-moderno» (p. VII), in quanto il paganesimo reviviscente tende alla cancellazione delle differenze, ovvero delle identità. Ricorre spesso la constatazione secondo cui siamo in un periodo assai diverso rispetto a quello in cui venne celebrato il Concilio Vaticano II, e ciò non solo in prospettiva intraecclesiale, ma inseparabilmente come globale «disagio di civiltà» (p. XI).

Il sottotitolo è altrettanto significativo: proprio per il diritto canonico di questo terzo millennio Boni e Zanotti si chiedono se non sia opportuno tornare alle origini del cristianesimo: le proble-

matiche giuridiche «non sono, paradossalmente, del tutto inedite. Infatti, assonanze di varia tipologia accomunano il convulso snodo attuale con altri non meno sofferti ed accidentati: in particolare, come anticipato, con la fase iniziale del cristianesimo» (p. 20). Il raffronto offerto è tutt'altro che semplicistico, poiché non dimentica la diversità tra momenti storici ben diversi. Ma nel proporre i vari accostamenti si tiene conto delle affinità tra vecchio e nuovo paganesimo, tra le esigenze dell'evangelizzazione delle origini e quelle della nuova evangelizzazione.

Gli argomenti esaminati in quest'ottica sono molteplici, e sono tutti, come si può immaginare, molto attuali e nel contempo davvero essenziali. In uno stile elegante e avvincente, con dovizia di informazione scientifica e fattuale molto aggiornata e con molto acume nell'illustrare le relazioni tra le realtà più diverse, gli autori riescono a sviscerare la complessità e la problematicità degli argomenti nel contesto contemporaneo, quali aspetti di un'unica questione di fondo.

Per questi stessi motivi penso che sia quasi impossibile tracciare una sintesi che renda compiutamente ragione della ricchezza della trattazione. Mi accontento perciò di una sommaria descrizione delle sei parti in cui essa si articola. Nella prima si offre una sorta di introduzione circa gli attuali conflitti tra Chiesa e società secolari, in cui oltre ad esporre la chiave di lettura dell'opera, si allarga la visuale alla panoramica contemporanea delle religioni nel mondo, scoprendone tratti comuni nelle sfide poste alla loro identità. Nella seconda parte si compie un'analisi della realtà storica del Concilio Vaticano II con la prospettiva offerta dal mezzo secolo trascorso

da allora e le difficoltà inerenti alla sua ermeneutica. Le questioni relative al cuore della trasmissione della fede e alla liturgia, nonché all'appartenenza alla Chiesa e al rapporto tra magistero ecclesiastico ed amministrazione dei sacramenti, con particolare riferimento alla penitenza, sono oggetto della terza parte. La quarta parte affronta i nuovi problemi riguardanti i diritti umani e i rapporti Chiesa-Stato, spostatisi verso i grandi temi antropologici della vita, la famiglia, ecc. Nella quinta parte, sotto il denominatore comune dello spazio tra pubblico e privato e del corpo come unico orizzonte e confine, si presentano tre grandi temi: il matrimonio, il celibato e l'ordinazione femminile, aprendosi quest'ultimo alla problematica circa la corretta valorizzazione del laicato. L'ultima sezione si dedica a questioni di stampo più ecclesiologico: evangelizzazione, missione, ecumenismo, con speciale attenzione al primato del Romano Pontefice.

Questa breve rassegna consente di percepire che, secondo l'intento degli autori, si tratta veramente di una efficacissima premessa per il futuro manuale che essi considerano ipotetico, ma che secondo il parere di chi scrive potrebbe rivelarsi una realtà molto proficua. In effetti, siamo dinanzi a un frutto dell'attuale canonistica italiana delle Università civili che supera radicalmente il pericolo di elaborare una disciplina scientifica estranea al mondo della Chiesa cui appartiene il diritto canonico. I professori di Bologna possono essere collegati alla più vitale tradizione del diritto ecclesiale, elaborato dal di dentro della Chiesa e dei suoi problemi, e senza che ciò si contrapponga minimamente al rigore scientifico e alla giusta libertà di ricerca. Inoltre, pur essendo vero che essi

privilegiano il momento problematico nell'esposizione, quasi mai tralasciano di indicare la loro posizione, che in generale mi sembra assai condivisibile. D'altra parte, occorre rilevare che, superando il rischio di pessimismo che potrebbe legarsi alla loro coraggiosa diagnosi dei problemi, gli autori riescono a coinvolgere «tutti coloro i quali abbiano conservato il gusto di continuare ad indagare, confidando ancora nel confronto delle idee come fermento in grado di maturare un futuro per il quale il tempo di avveramento diventa sempre più incalzante» (pp. XIII-XIV).

Infine, vi è un'altra ragione di fondo che spiega perché l'indagine non si disperde inutilmente in una problematicità fine a se stessa: gli autori, in modo sobrio ma efficace, cercano di essere in vera sintonia con la Chiesa, il che si manifesta, tra l'altro, nel modo di affrontare tematiche così delicate come ad es. il celibato e il sacerdozio femminile, oppure nei frequenti riferimenti allo *ius divinum* (in questo senso mi pare che tenerlo più presente gioverebbe a comprendere l'appartenenza alla Chiesa di una persona contro la sua volontà – cfr. p. 81 –, e ad affermare con meno esitazioni l'aspetto *sub Petro* nella concezione del primato – cfr. pp. 176 ss., in pagine che peraltro trasmettono una profonda consapevolezza circa la centralità teologica e giuridica della missione petrina –). In vista del tanto auspicabile futuro manuale, suggerirei di porsi in vitale continuità con il realismo di quest'opera, ma con un orientamento, coerente con il ritorno alle origini, verso ciò che nella Chiesa è permanente. Infatti, noi canonisti dobbiamo certamente preoccuparci dell'attualità, senza però mai dimenticare quel giusto e quell'ingiusto che è insito nella configurazione essenziale del Popolo di

Dio. Ne deriva una rinnovata coscienza dello *ius divinum* non quale mero limite, bensì come costante ed illuminante fondamento di qualsiasi *ius humanum*, con il quale si trova intimamente compenetrato in quella realtà unitaria che è il giusto ecclesiale.

CARLOS JOSÉ ERRÁZURIZ M.

ANDREA D'AURIA, *Libertà del fedele e scelta della vocazione. La tutela giuridica del can. 219 C.I.C.*, Città del Vaticano, Urbaniana University Press, 2012, pp. 238.

SCOPRIRE la vocazione personale e, una volta accolta, viverla nel quotidiano è per il cristiano lo spazio drammatico – nel senso balthasariano del termine – dove si gioca tutta la propria esistenza. Tale tema, spesso al centro della riflessione teologica e pastorale della Chiesa (si pensi al recente documento “Orientamenti pastorali per la promozione delle vocazioni al ministero sacerdotale”), assume un importante rilievo anche sul piano canonico, là dove la sapienza giuridica della Chiesa – alla ricerca del giusto equilibrio tra bene personale e bene ecclesiale – ha sempre regolamentato, pur se in maniera diversa, l'accesso ai vari stati di vita, ponendo grande attenzione a tutelare il battezzato da ogni indebita ingerenza in una decisione dai risvolti esistenziali così impegnativi e totalizzanti. Il saggio di Andrea D'Auria, Decano della Facoltà di Diritto Canonico della Pontificia Università Urbaniana, intende indagare, come si evince dal titolo, il binomio “libertà del fedele e scelta della vocazione” dal punto di vista prospettico della tutela giuridica garantita dal can. 219, secondo il quale tutti i fedeli hanno il diritto di essere immuni da qualsiasi coazione nello scegliere il

proprio stato di vita. Il saggio si compone di quattro capitoli, con prefazione del Card. Velasio De Paolis e postfazione dell'Autore.

Il primo capitolo è dedicato alle questioni generali (pp. 11-48). Punto di partenza è determinare l'esatto contenuto del diritto riconosciuto dal can. 219, evitando di cadere nell'equivoco, tipico della società odierna, che tende a trasformare ogni desiderio personale in una pretesa giuridica. Di per sé il canone, nella sua esatta formulazione, non stabilisce che ogni fedele ha il diritto di scegliere la propria vocazione in maniera incondizionata, prescindendo dall'opera di discernimento che spetta alla Chiesa, ma che nell'operare tale scelta egli deve essere libero da qualsivoglia pressione finalizzata ad indurlo ad abbracciare un determinato stato di vita (si parla di *coactio positiva*) oppure finalizzata a distoglierlo dal compiere quella scelta determinata (*coactio negativa*). Tale diritto non viene meno neppure una volta che si è operata la scelta, esso infatti si configura nel successivo periodo come diritto a non essere illegittimamente distolti dallo stato di vita nel quale si è già liberamente entrati. Ci si chiede anche, e la risposta verrà poi sviluppata nei capitoli successivi, se il fedele abbia (e in che termini) la libertà di abbandonare volontariamente lo stato di vita scelto. Il primo capitolo prosegue poi con un'approfondita esegesi del can. 125, relativo agli effetti che la violenza fisica e il timore grave hanno sugli atti giuridici in generale, chiarendo le varie distinzioni elaborate dalla dottrina e giurisprudenza (*vis absoluta e relativa, metus ab extrinseco e ab intrinseco*, ecc.) che saranno applicate poi nel prosieguo della trattazione. I tre capitoli successivi illustrano come la tutela della libertà del fedele nella scelta

del proprio stato vocazionale si declini in concreto nell'ambito della vita consacrata, dello stato clericale e dello stato di vita matrimoniale. Proprio qui risiede l'originalità del saggio, nel tentativo ben riuscito di rileggere un'ampia parte della normativa codiciale relativa a questi tre stati di vita alla luce del can. 219, evidenziando come di volta in volta si compongano in unità (a volte pacifica, a volta più conflittuale) la libertà nella scelta vocazionale del fedele e la libertà della Chiesa di ammetterlo o meno in quel determinato stato di vita. Lo schema espositivo di ogni capitolo, coerentemente con quanto fin qui prospettato, prende ad esame il problema della *coactio* positiva e di quella negativa sia nel periodo precedente che seguente la scelta vocazionale.

Senza un'adeguata conoscenza di ciò a cui ci si obbliga non c'è vera libertà di scelta, ecco perché in tutti e tre i capitoli si sottolinea più volte come la tutela offerta dal can. 219 richiami necessariamente il diritto del fedele a ricevere un'adeguata formazione circa lo stato di vita che si intende assumere (cf. cann. 247; 1028; 1063) e il diritto ad un giusto e corretto discernimento operato dalla Chiesa, sulla quale gravano i corrispondenti doveri. Questa dinamica di formazione-discernimento che chiama in causa il fedele e l'Autorità porta con sé alcune inevitabili tensioni, innanzitutto tra il diritto-dovere di raccogliere le informazioni utili a verificare l'idoneità soggettiva del candidato (anche mediante l'ausilio delle scienze psicologiche) e il diritto di quest'ultimo alla riservatezza (can. 220). L'Autore richiama a tal proposito la necessità di un bilanciamento tra i due diritti, basato sul principio che il bene del singolo che ricerca la sua autentica vocazione non si contrappone al

bene della comunità che abbisogna di persone idonee e preparate ad assolvere i doveri del proprio stato (p. 77).

Il secondo capitolo tematizza la libertà del fedele nella scelta della vita religiosa (pp. 49-99). Ci si riferisce in particolare alla tipologia giuridica degli Istituti di Vita Consacrata pur facendo riferimento, quando necessario, anche ad altre tipologie similari. L'esame dei canoni che regolamentano la possibilità di lasciare l'istituto durante il noviziato o al suo termine oppure durante il periodo di professione temporanea o perpetua, evidenzia come la libertà del fedele – man mano che il legame con l'istituto diventa più stretto – diminuisce, nel senso che, mentre il novizio può abbandonare in qualsiasi momento l'istituto (can. 653), non esiste per il professo di voti perpetui il diritto a lasciare la vita consacrata, dovendo tale decisione personale passare attraverso il giudizio autoritativo della Chiesa che prende in concreto la forma giuridica dell'indulto (can. 691). Si può dire dunque che quanto più si consolida il legame con l'istituto, tanto meno viene riconosciuta la possibilità di abbandonarlo (p. 70).

Passando ad affrontare la questione della *coactio negativa* nella vita consacrata, che consiste nel distogliere illecitamente qualcuno dalla scelta da farsi o già effettuata, ci si chiede se esista in capo al fedele un diritto positivo ad esigere la professione religiosa. La risposta è negativa, infatti anche in presenza di tutti i requisiti di legge l'atto di ammissione è sempre un atto libero del Superiore; bisogna però riconoscere «che nel procedere del cammino formativo si va strutturando progressivamente un'aspettativa del soggetto che desidera perseverare nel suo proposito vocazionale; il religioso può quindi essere

distolto solo se nel procedere della formazione emergano ragioni gravi e fatti nuovi» (p. 74).

Il terzo capitolo si riferisce alla tutela della libertà di scelta in relazione allo stato clericale (pp. 101-157). L'analisi della normativa evidenzia come tale tutela risulti in alcuni casi insufficiente, poiché – premesso che il Codice non prevede in modo esaustivo quando l'ordinazione è nulla – nella prassi della Curia Romana il timore grave non è ritenuto causa di nullità; di conseguenza chi è stato ordinato con un grave difetto di libertà avrà la sola possibilità concreta di chiedere la grazia dell'indulto di secolarizzazione, che offre però minori garanzie a chi, senza sua colpa, è stato ordinato in modo illegittimo. Nel prosieguo del capitolo vengono affrontate una serie di questioni che più o meno esplicitamente possono rilevare in tema di *coactio negativa*: i requisiti per l'accesso al seminario e per l'ammissione all'ordinazione, le irregolarità e gli impedimenti, l'uso della psicologia nella formazione dei candidati, la dimissione dallo stato clericale. Presupposto fondamentale per una retta comprensione di tutto l'impianto codiciale è che non esiste un diritto ad essere ordinati: anche se si è certi di aver ricevuto la vocazione da Dio e si è in possesso di tutti i requisiti soggettivi richiesti, spetta comunque alla Chiesa il giudizio ultimo. Questo principio viene giustificato dall'Autore in un'ottica teologica a partire dalla comprensione del "carattere comunionale" del ministero presbiterale.

Il quarto capitolo si occupa della tutela della libertà vocazionale nello stato di vita matrimoniale (pp. 159-231). Se, come già sottolineato, non esiste un diritto alla professione religiosa e a ricevere l'ordinazione, esiste invece un ve-

ro e proprio diritto al matrimonio – lo *ius connubii* – che costituisce la chiave di volta di tutta la sistematica matrimoniale e protegge il fedele da ogni discriminazione o restrizione illegittima. A ben vedere l'intera disciplina della Chiesa sul matrimonio ha proprio lo scopo, diretto o indiretto, di tutelare la libertà dei contraenti. Particolarmente dettagliata è la trattazione della rilevanza invalidante del *metus* nella duplice declinazione di timore comune e reverenziale. L'Autore poi riprende e fa propria la tesi del compianto Card. Navarrete che, in un articolo scritto nel 1972 in prospettiva *de iure condendo*, proponeva di riconoscere effetto invalidante anche al *metus ab intrinseco* visto che l'aspetto realmente decisivo è l'elemento soggettivo, ossia la condizione psicologica del paziente che, in preda alla c.d. *mentis trepidatio*, percepisce il matrimonio, che non vorrebbe, come una scelta inevitabile. L'insigne canonista faceva notare a sostegno della sua tesi che esistono già dei casi in cui il confine tra *metus ab extrinseco* e *metus ab intrinseco* è molto sottile, come per esempio nel *metus a suspicione*. Anche attribuire rilevanza al timore indiretto, in cui è assente la correlazione intenzionale tra l'azione del soggetto attivo e il matrimonio, significa riconoscere che il soggetto passivo si decide al matrimonio obbligato in realtà da nessun altro se non da se stesso. Di fatto la proposta dell'insigne canonista non venne accolta nella nuova codificazione, tuttavia – osserva l'Autore – il capo di nullità di cui al can. 1095 n. 2 che abbraccia anche il difetto di libertà interna dà rilievo a molte delle situazioni che potrebbero rientrare nella tipologia del *metus ab intrinseco*.

Un'altra questione che viene affrontata riguarda il disposto del can. 1164 che prevede la possibilità di concedere la sa-

nazione *in radice* anche all'insaputa di una o di entrambe le parti. Questa disposizione, sostiene l'Autore, in alcuni casi potrebbe apparire problematica proprio in relazione alla tutela della libertà del fedele, in quanto si priverebbe la parte del diritto di abbandonare un matrimonio nullo, qualora fossero ad esempio già sorte gravi difficoltà coniugali. Il correttivo del can. 1161 § 3 non appare a tal proposito sufficiente. In conclusione operare la sanazione senza il consenso almeno implicito del soggetto equivarrebbe ad obbligarlo a restare nello stato matrimoniale. L'ultima sezione del capitolo, dedicata alla *coactio* negativa, si sofferma sugli impedimenti matrimoniali, sulle proibizioni rivolte all'assistente (can. 1071), sul divieto di contrarre nuove nozze.

Nella postfazione l'autore torna brevemente sul fondamento del diritto tutelato dal can. 219, il quale non solo garantisce la realizzazione sul piano umano della propria personalità (e ciò vale per ogni uomo), ma per il battezzato protegge dei valori divini, ossia la possibilità di rispondere alla chiamata universale alla santità (can. 210) in uno specifico stato di vita e di partecipare alla missione evangelizzatrice della Chiesa (cann. 211; 216).

Il saggio recensito si segnala anche per la chiarezza espositiva, le numerose citazioni in nota utili per ulteriori approfondimenti, l'originalità nel ricondurre ad unità una vasta parte della normativa canonica cogliendone i risvolti pratici e le concrete difficoltà interpretative o applicative.

FRANCESCO CATOZZELLA

ENRICO GIARNIERI, *Matrimonio concordatario e decreto di esecutività della Segnatura Apostolica*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 2012, pp. 166.

LA scienza del diritto ecclesiastico italiano, che a lungo è stata quasi solo “diritto concordatario” e tuttora, almeno quantitativamente, non può perdere del tutto questa caratteristica, ha sempre visto – come oggetto rilevante di approfondimento e di ricerca – la materia matrimoniale, tipica *res mixta*, in cui gli interessi sociali e religiosi dello Stato e dei cittadini-fedeli, devono trovare un loro equilibrato temperamento. È dunque interesse, non solo dei privati coinvolti dalla loro personale esperienza matrimoniale, ma anche della collettività civile e della comunità ecclesiale, che le vicende del vicolo coniugale, compreso anche il suo venir meno, trovino una disciplina regolata e, per così dire, “accompagnata” nelle sue varie fasi dalla presenza normativa tanto dello Stato come della Chiesa.

In questa prospettiva si comprende come, nella Legge matrimoniale n. 847/1929, in applicazione del Concordato Lateranense, si preveda, all’art. 17, come necessario adempimento per la esecutività della sentenza di nullità canonica, il decreto del Supremo Tribunale della Segnatura. Oltre cinquant’anni più tardi, – nell’art. 8 del Protocollo Addizionale, connesso alle modifiche patrizie del 1984 – si ribadisce la necessità che le sentenze dei Tribunali ecclesiastici concernenti la nullità di un vincolo sorto nell’ordinamento canonico, giungano all’autorità giudiziaria italiana, che dovrà provvedere alla loro “delibazione”, “munite del decreto di esecuti-

tà del superiore organo ecclesiastico di controllo”, vale a dire del Supremo Tribunale della Segnatura Apostolica.

Si tratta però, in genere, in questi testi, di una veloce menzione, apparentemente la semplice citazione di una formalità da adempiere *ex parte Ecclesiae*, e di un adempimento burocratico da verificare, *ex parte Status*. D’altro canto la riflessione scientifica del diritto canonico, pur così ricca, in campo matrimoniale, di opere pregevoli e importanti, non sembra, su questo punto, offrire particolari spunti di approfondimento.

Questo accenno iniziale vuole mettere in luce l’originalità del lavoro di Enrico Giarnieri, “Matrimonio concordatario e decreto di esecutività della Segnatura Apostolica” (Libreria Editrice Vaticana, 2012), che affronta esplicitamente la natura del Decreto della Segnatura, in un’ottica attentamente concordataria, come tipica espressione dei meccanismi giuridici richiesti dalla natura di *res mixta* che contraddistingue il matrimonio canonico destinato a svolgere effetti giuridici nella società civile.

Opportunamente l’autore, nella Premessa, mette in luce la funzione di questo atto amministrativo canonico come momento di contatto non tanto tra due normative (quella civile e quella ecclesiale) sul matrimonio dei cittadini-fedeli, ma, più in profondità, come collegamento tra i due “ordini”, quello della Chiesa e quello dello Stato, cui si richiama l’art. 7 della Costituzione italiana. Questa prospettiva, piuttosto insolita, e quindi particolarmente interessante, è avvalorata e motivata dai precedenti storici esposti nel cap. I, con l’attenta ricostruzione dei contatti fra le due Parti in vista del Concordato lateranense, della difficoltà di temperare la gelosa rivendicazione all’esclusiva competenza della Chiesa

per quanto atteneva all'esistenza o, viceversa, alla nullità del matrimonio-sacramento, con il comprensibile interesse dello stato italiano ad avere una qualche forma di controllo sulle sentenze ecclesiastiche destinate ad avere effetti civili, così come avveniva per le sentenze straniere. È ugualmente interessante, e non sempre conosciuto, il dato storico che ci mostra come l'idea di un controllo "interno" (l'unico che la Chiesa poteva allora accettare) sulle sentenze canoniche, idea che era stata una geniale intuizione di Filippo Pacelli, riscuotesse poi una larghissima popolarità ed una altrettanto vasta applicazione nei paesi (numerosi, in Europa e nel mondo) in cui, nella prima metà del secolo xx, furono stipulati accordi concordatari.

Ma l'autore mette anche in luce con precisione come le trasformazioni sociali e politiche (e quindi giuridiche) degli anni '70, le sentenze della Corte costituzionale italiana sulle condizioni di efficacia civile del matrimonio concordatario, le nuove norme sul diritto di famiglia della Novella del 1975, insomma tutti gli eventi che hanno condotto all'Accordo di modificazioni del concordato lateranense, o – più sinteticamente – ad un "nuovo" concordato, stipulato nel 1984 ed entrato in vigore l'anno seguente, non hanno sostanzialmente cambiato né diminuito la funzione del decreto della Segnatura. Infatti viene notato esattamente che "l'innovato procedimento di delibazione previsto dall'Accordo di Villa Madama" con il superamento della precedente "automaticità procedurale", non elimina, anzi probabilmente accresce l'importanza del ruolo che il decreto continua a rivestire.

Ed appunto in tale prospettiva il cap. II (Natura giuridica e struttura del decreto di esecutività) passa ad esaminare,

questa volta dal punto di vista del diritto canonico, la struttura interna di questo atto di non semplice identificazione. Infatti se la natura e la funzione dell'atto amministrativo canonico è ben nota (e certo meglio precisata dopo l'entrata in vigore del vigente *codex* e del Titolo iv del Libro I) questo particolare decreto di esecutività presenta, come nota l'autore, "peculiarità tali da renderlo un *unicum* nel vasto panorama degli atti amministrativi". Infatti sembra arduo collocarlo tra i decreti ordinatori come pure tra quelli decisori, non trovando l'atto in questione la sua ragion d'essere, in senso stretto, nell'ormai concluso processo di nullità matrimoniale e presentandosi anzi, secondo alcuni autori come un "atto misto". Inoltre la natura di questo decreto è resa ancor più difficilmente identificabile a causa dell'incertezza della dottrina sulla possibilità di una sua impugnazione. Correttamente però Giarnieri ritiene che anche la disputa sulla natura e quindi sulla impugnabilità dell'atto sia mal posta e che inoltre la stessa giurisprudenza della Segnatura (in genere poco conosciuta e poco conoscibile, ma con cui l'autore dimostra una sicura familiarità) conduca ad esiti interpretativi non del tutto convincenti. Ancora una volta, va invece ribadita, anzi recuperata "l'indole concordataria" del decreto, che non si esaurisce nel certificare una realtà fattuale "creata e consolidatasi all'interno dell'universo giuridico canonico", ma è volta allo svolgimento del processo di delibazione che deve essere instaurato davanti allo Stato.

Di fatto, la chiave di spiegazione che viene proposta è quella, già presente nella Premessa, di "un preciso ordine e sistema, quello concordatario", diverso da quello proprio della Chiesa e da quello dello Stato, un sistema entro

il quale organi, azioni e provvedimenti resterebbero unificati. Questa tesi, avanzata negli anni Trenta, all'indomani della conclusione dei Patti lateranensi da Forchielli, è stata più di recente, ma pur sempre oltre vent'anni or sono, fatta propria da Finocchiaro, come globale inquadramento dei rapporti tra Stato e Chiesa, tanto dopo il '29, quanto dopo l'Accordo di revisione. Sia lecito a chi scrive continuare a ritenere – come ha sempre detto e scritto – che, per quanto riguarda il diritto ecclesiastico dello Stato, si tratta di una tesi capziosa e sostanzialmente inutile. Altro discorso, tuttavia, si può svolgere nella prospettiva del diritto della Chiesa, dove – per analizzare e razionalizzare alcuni meccanismi amministrativi canonici – questa tesi, per una bizzarra eterogenesi dei fini, sembra invece funzionale e come tale viene ben utilizzata dall'autore, nell'ambito della sua ipotesi ermeneutica circa l'inquadramento del decreto di esecutività nella categoria dell'atto amministrativo giudiziale.

Il III capitolo (Rito e profili problematici del decreto di esecutività) si inoltra, con sicura conoscenza di dottrina e di giurisprudenza, sul terreno del diritto processuale. Si inoltra, vorrei aggiungere, coraggiosamente, perché mentre è apprezzabile l'intento – già perseguito in questi anni da alcuni tra i migliori canonisti – di applicare al giudizio canonico gli strumenti, comunque più raffinati e sperimentati, della scienza processualistica dello Stato, senza negare o attenuare l'ineliminabile peculiarità dell'ordinamento ecclesiale, va anche notato che di per sé i profili problematici della materia appaiono teoricamente ridotti. Viceversa, molto rilevanti sono gli aspetti pratici e le conseguenze concrete delle varie decisioni che può prendere la Se-

gnatura emanando o negando il decreto di esecutività. I casi riportati aprono veramente un panorama interessante, specialmente quando vengono in questione matrimoni contratti all'estero da cittadini italiani. La materia è stata spesso, e da gran tempo, trattata dalla dottrina italiana, e da significative pronunce della Cassazione ed è interessante notare, come puntualmente fa Giarnieri, che anche la Segnatura non ha un atteggiamento univoco rispetto agli indirizzi adottati dalla giurisprudenza italiana, rispetto ad un matrimonio che è pur sempre, e non cessa di essere, una *res mixta*.

Le conclusioni di questo studio sembrano, in un certo senso, distaccarsi dall'accurata trattazione tecnica dei capitoli precedenti per spaziare in una problematica più ampia, la "preoccupante tendenza che sfocia in un'irrilevanza, dal punto di vista pubblicistico, dell'istituto matrimoniale", realtà che sarebbe manifestata anche da alcune rilevanti pronunce giurisprudenziali italiane. La preoccupazione è certo ben fondata e avvalorata da fenomeni sotto gli occhi di tutti, ma è più che dubbio che sia sufficiente la riproposizione di un "ordinamento terzo" a riequilibrare una tale prospettiva, che certo, in più di un caso, è lesiva degli obblighi concordatari assunti dal nostro Stato. Per quanto riguarda il matrimonio concordatario, non c'è altra strada che un auspicabile più attento approfondimento, da parte dell'autorità giudiziaria italiana, di cosa realmente sia, alla base, quel vincolo matrimoniale che nell'ordinamento canonico ha avuto origine e la cui "specificità" ci si è pattiziamente impegnati a rispettare. In definitiva solo la precisa, continua, ostinata riproposizione del dato costituzionale nella sua interezza, senza oblii e senza letture devianti,

può evitare questo temuto scivolamento concettuale del matrimonio nell'area del "privato", di ciò che dipende dall'autonomia o dall'arbitrio dei singoli.

Ma è impossibile negare che tale "irrelevanza", tale strisciante privatizzazione dell'istituto matrimoniale siano un'altra faccia del momento storico che vede "la Chiesa tra nuovo paganesimo e oblio", come si esprimono (con grande acutezza anche se alquanto pessimisticamente) Boni-Zanotti nella loro recente pregevole monografia. Su questo piano più ampio, mentre è giusto auspicare per il diritto canonico un "ritorno alle origini", inteso anche come il recupero della grande esperienza comune delle Chiese di Oriente e di Occidente, è altrettanto urgente valutare e affinare gli strumenti tecnici e la riflessione scientifica sugli istituti che toccano e coinvolgono beni e interessi impreteribili di Chiesa e Stato. In questa linea, il lavoro di Enrico Giarnieri si pone come una tappa importante nel percorso scientifico dell'autore e come un efficace strumento per una lettura ed una applicazione corretta e profonda della realtà del matrimonio concordatario e delle sue vicende.

ANGELA MARIA PUNZI NICOLÒ

ENRICA MARTINELLI, *L'azione penale nell'ordinamento canonico. Uno studio di diritto comparato*, Torino, Giappichelli, 2011, pp. xx, 1-214.

1.

ANCORA alla fine del secolo passato il diritto penale della Chiesa sembrava vivere al margine dell'esperienza giuridica della società ecclesiale. Non che mancassero opere manualistiche e monografiche, alcune delle quali di gran valore, vertenti su specifici istituti pe-

nalistici; ma pochi erano i casi portati all'attenzione dei tribunali ecclesiastici, pochissimi quelli rinvenibili in sentenze edite, anche per la preferenza accordata alla procedura amministrativa (più elastica, meno afflittiva), piuttosto che alla giudiziaria, per l'irrogazione o per la dichiarazione delle pene. Era come se la Chiesa vivesse nella felice condizione di non dover irrogare pene perché in essa non si davano delitti. Sta di fatto che quando la giurisprudenza tace il diritto rischia di presentarsi – contrariamente alla sua natura – come scienza astratta, come gioco concettuale di pensatori senza incidenza nella vita degli uomini.

Lasciando da parte queste generali considerazioni, è bene ricordare, per prepararci ad una migliore comprensione dei temi studiati dalla monografia che qui si recensisce, come, ancor prima del vigente codice del 1983, l'elaborazione del libro v del codice di diritto canonico del 1917, dedicato ai delitti e alle pene, e del tit. XIX del libro IV, che trattava *de iudicio criminali*, avesse ricevuto non poche approvazioni e lodi da parte della scienza giuridica non soltanto canonistica, ma anche di quella che si muoveva in orizzonti ideali non consoni con i valori sottesi nell'ordinamento della Chiesa. Le ragioni di tanto positivo apprezzamento? Le sintetizzò molto bene Francesco Roberti, il quale, ricordando l'omaggio reso dal prof. Enrico Ferri al card. Pietro Gasparri nell'inviargli una copia del suo Progetto di codice di diritto penale con la dedica: 'Al sapiente legislatore canonico', pensava che il professore positivista dovesse essere rimasto colpito dai canoni del *Codex* "che saggiamente prescrivono di valutare la personalità del delinquente e tener conto di tutte le sue personali circostanze, (che) concedono al giudice

larghi poteri discrezionali nello stabilire, attenuare, differire le sanzioni, (che) danno gran peso all'emendamento del delinquente e al suo pentimento sincero fino a far cessare la pena: principi che non sono ancora penetrati in alcuni codici statuali e che il Ferri e i suoi seguaci ascrivono a merito della scuola positiva, ma che la Chiesa possiede da secoli".¹ Certamente, dalla scuola positivista italiana non pochi e non marginali elementi dividevano la dottrina penalistica che nel corso dei secoli si era affermata nella Chiesa; primo fra i quali il presupposto antropologico dell'imputabilità, riconosciuto dalla cultura di ispirazione cristiana, quanto meno fin dall'epoca di sant'Agostino, nel libero arbitrio proprio dell'essere umano; presupposto del tutto o in buona misura vanificato dalla dottrina positivista italiana (di cui E. Ferri fu massimo esponente), con inevitabili ricadute sul sistema delle pene, ove – assai significativamente – alla 'pena-sanzione' si auspicava la

sostituzione della 'pena-prevenzione', commisurata alla pericolosità del reo, a sua volta comportante l'indeterminatezza della stessa. I poteri discrezionali attribuiti in materia penale all'autorità ecclesiastica dal c.i.c. 1917 (e peraltro di antica tradizione nella Chiesa) probabilmente avranno fatto intravedere al pensatore positivista la possibilità di un accostamento con la discrezionalità che egli sperava si affermasse nell'esercizio del potere sanzionatorio dello Stato, impedendogli di cogliere come l'inconciliabilità dei presupposti teorici fra i due sistemi avrebbe condotto ad esiti fra loro assolutamente antitetici, ben al di là degli accostamenti formali pur possibili ma del tutto superficiali: tutto volto il sistema sanzionatorio nella Chiesa alla misericordia verso l'individuo errante per tentarne il recupero morale e spirituale, in ciò intravedendo oltre tutto il vero bene della comunità ecclesiale; mentre il sistema sanzionatorio positivista era principalmente teso a giustificare con la teorizzazione delle pene indeterminate le mani libere del potere nel rispondere alle esigenze repressive dello Stato (tanto più pericolose in un momento in cui andavano sorgendo regimi totalitari), meno preoccupandosi dei bisogni personali del cittadino che delinquente.

In ogni caso, i motivi che indussero il Ferri all'apprezzamento positivo della codificazione canonica del 1917, nella parte penalistica, si sarebbero potuti riscontrare anche nel codice del 1983, il quale ha mantenuto e forse anche accentuato il potere discrezionale dell'autorità ecclesiastica sia al momento dell'avvio dell'azione penale, sia nel momento della sua esplicazione, sia al momento della irrogazione e del mantenimento della sanzione.

¹ F. ROBERTI, *Il cardinal Pietro Gasparri. L'uomo. Il sacerdote. Il diplomatico*, in *Miscellanea in memoriam Petri card. Gasparri*, in *Apollinaris*, 1960, p. 40. Ma era comune nella dottrina canonica l'apprezzamento per la normativa penalistica del Codice del 1917; cfr., ad esempio, R. METZ, *Il diritto penale nel codice di diritto canonico del 1917*, «Concilium», 1975, n. 7, pp. 49-60, il quale ricordava come il Codice fosse riuscito a far superare le esitazioni esistenti in dottrina sulla maggior parte dei problemi (distinzione fra foro interno e foro esterno; fra delitto e peccato; circostanze attenuanti ed aggravanti, complicità, tentativo, cumulo) prima della sua promulgazione. Il passo del Roberti è tolto dal mio saggio *Responsabilità e pena nel diritto della Chiesa. Premesse antropologiche*, ora contenuto in *Il mistero del diritto*, III. *L'uomo, il diritto, la giustizia*, Torino, Giappichelli, 2012, p. 195-196.

2.

Proprio sul potere discrezionale dell'autorità ecclesiastica nel campo della giustizia penale si sofferma in modo specifico l'opera monografica di Enrica Martinelli.

Lo studio della Martinelli si sviluppa in un orizzonte comparatistico, nel quale particolare ma non esclusiva attenzione è riservata, soprattutto nella seconda parte del volume, all'ordinamento statunitense e all'ordinamento italiano.

La comparazione del sistema sanzionatorio della Chiesa con quello di ordinamenti (qual è l'italiano), ove è imposta l'obbligatorietà dell'azione penale, con il conseguente carattere inquisitorio dei procedimenti penali, e con quello di ordinamenti (qual è soprattutto lo statunitense), che lasciano ampio spazio alla discrezionalità dell'organo di accusa per iniziare e proseguire l'azione penale, permette all'autrice di rimarcare la connotazione mista del sistema penale della Chiesa, per i suoi profili in parte inquisitori in parte accusatori, ma con prevalenza di questi ultimi, dovuta alle specifiche finalità pastorali perseguite dal diritto canonico; e bene evidenzia al riguardo l'autrice come d'altronde non si diano ordinamenti assolutamente "puri", dovendosi rintracciare profili accusatori anche in quegli ordinamenti caratterizzati dall'obbligatorietà dell'azione penale, e, viceversa, profili inquisitori, anche là dove prevale la discrezionalità dell'azione penale.

Queste conclusioni si fondano su presupposti teorici ed implicano la soluzione di problemi correlati, di cui correttamente la Martinelli si fa carico in modo specifico nella prima parte del suo studio, dedicata alla "Funzione della pe-

na e discrezionalità dell'azione penale nell'ordinamento canonico".

Intanto, la studiosa in premessa si preoccupa di motivare l'opportunità di procedere ad una comparazione fra ordinamenti eterogenei, quali sono gli ordinamenti secolari e l'ordinamento canonico: rivendicando l'unitarietà del concetto di Diritto, essa, sulla scia di autorevole dottrina, considera infatti il diritto della Chiesa e il diritto dello Stato sottocategorie della onnicomprensiva categoria di Diritto. Il che consente di giustificare la stessa esistenza di un diritto penale nella Chiesa: per un verso nei confronti di quanti ne hanno voluto evidenziare, proprio per la discrezionalità dell'esercizio del potere sanzionatorio, il carattere proprio di un ordinamento disciplinare; e, per un altro verso, nei confronti di quanti, ispirandosi soprattutto a determinate concezioni ecclesiologiche sorte intorno al Concilio Vaticano II, hanno creduto che si possa limitare se non del tutto eliminare la potestà coattiva della Chiesa, ritenendo che in essa l'osservanza dei precetti debba essere frutto di una adesione spontanea del fedele e non di una costrizione conseguente all'imposizione o al timore di una sanzione. Ottimi argomenti al riguardo l'autrice trae sia dalla comparazione con gli ordinamenti secolari nei quali, pur essendo ampia la discrezionalità dell'accusatore nell'azione penale, non è tuttavia possibile confonderla con l'azione disciplinare, sia dal fatto che proprio il Concilio Vaticano II ha rigettato una visione esclusivamente spiritualista della Chiesa, così consentendo l'affermazione della dimensione giuridica della stessa, quale è poi venuta consolidandosi nelle consapevolezze che accompagnarono la formazione del codice del 1983.

Restando in tal modo pienamente legittimata l'esistenza del diritto penale nella Chiesa, tuttavia il fine metagiuridico dell'ordinamento canonico (la salvezza delle anime) e la struttura salvifica sacramentale della Chiesa, pur essa evidenziata dal recente Concilio, richiedono e quasi impongono non solo che la sanzione penale abbia scopo emendativo del reo, ma altresì che la struttura del sistema sanzionatorio sia atta a far sì che i principi propriamente giuridici che giustificano l'esistenza di tale diritto (restaurazione della giustizia violata, riparazione dello scandalo, emenda del reo) possano essere assicurati facendo al contempo salve le prioritarie esigenze spirituali del reo nell'attuazione delle ragioni pastorali dell'attività della Chiesa. Orbene ciò potrà avvenire attribuendo all'autorità ecclesiastica una "ampia discrezionalità", la quale costituisce "lo strumento tecnico più appropriato per consentire il raggiungimento della salvezza spirituale, del singolo e dell'intera comunità, attraverso il temperamento equitativo della vincolatività astratta e generica della norma". L'autrice riconosce così all'*aequitas* il carattere di una vera e propria *norma normans*, avente "lo scopo precipuo di dare concreta attuazione al 'precetto' evangelico della carità verso il prossimo, infondendo nella regola dettata per il caso singolo il vigore normativo dell'originaria ispirazione cristiana" (pp. 57-58).

Questa la tesi che l'autrice ritiene di poter trarre dal vigente ordinamento canonico; queste le ragioni di fondo atte a contemperare il suo sistema sanzionatorio con le connotazioni essenziali della Chiesa e della sua missione salvifica.

D'altra parte, lo studio degli ordinamenti giuridici secolari, svolto, come detto, in prospettiva comparatistica con

l'ordinamento canonico, dimostra che anche quelli ispirati alla più ampia discrezionalità nell'esercizio dell'azione penale (qual è lo statunitense) sono atti ad assicurare i principi giuridici essenziali per ogni ordine giuridico moderno, in particolare quelli di legalità (con la conseguente esigenza di certezza del diritto), di giustizia e di uguaglianza. Ciò appunto comprova che la previsione della discrezionalità nell'esercizio dell'azione penale, prevista nell'ordinamento della Chiesa, non è per sé contraria all'affermazione dei summenzionati principi e, tanto meno, mette in discussione la sua giuridicità.

Naturalmente intorno a questa persuasione centrale e ai risultati che ne derivano, l'autrice con fini argomentazioni sviluppa una serie di considerazioni collaterali, volte a corroborarla o a superare le contrarie conclusioni che da alcuni istituti canonistici (come la previsione delle pene *latae sententiae* nel diritto canonico per la Chiesa latina occidentale) potrebbero essere tratte.

3.

La ricostruzione della Martinelli del sistema penale canonico appare ben motivata e persuasiva. Ma proprio per questo non pochi e non marginali interrogativi si pongono sull'esperienza giuridica concreta che la Chiesa sta vivendo.

La Martinelli certo non ignora il dibattito suscitato dalla mancata attivazione dell'azione penale da parte dei vescovi cui competeva, e le ragioni che lo hanno sostenuto in questo primo decennio del secolo presente. Ragioni tanto gravi da indurre alla fine l'introduzione di una legislazione particolare per i *delicta graviora*, che, nella sostanza, si è concretata nell'attribuzione della competenza per la loro trattazione penalistica alla Sa-

cra Congregazione per la Dottrina della fede, con conseguente limitazione della nativa competenza giurisdizionale degli ordinari. Ragioni che, come è noto, hanno alla fine persuaso il supremo legislatore dell'opportunità di porre mano addirittura alla riforma del libro VI del codice vigente, tuttora in corso, che non dovrebbe mancare di arrivare presto in porto.

Si attribuisce infatti proprio al mancato esercizio dell'azione penale (e al potere discrezionale che lo consente) l'esteso allarme sociale suscitato dalla lesione di fondamentali principi di giustizia, attinenti alla tutela dei minori, per la quale è altissima la sensibilità di tutta la comunità, e non solo di quella formata dai credenti. Il fatto poi che tale mancato esercizio non sia quasi mai dovuto a ignavia o a correttezza dell'autorità ecclesiastica riscontrabili in casi concreti, ma al perseguimento delle nobili finalità pastorali, di cui qui si sta discorrendo, non solo non è avvertito come ragione sufficiente a giustificare così gravi lesioni della giustizia, ma aggrava ancor più la valutazione negativa, in quanto il problema non sarebbe addebitabile a un non corretto esercizio del proprio potere da parte del vescovo, ma all'intero sistema: sarebbero le norme, che riconoscono l'ampia discrezionalità dei vescovi nell'esercizio dell'azione penale per superiori ragioni pastorali, ad indurli a non esercitarla anche quando imprevedibili ragioni di giustizia lo imponessero. Parrebbe dunque necessario restringere per via normativa tale discrezionalità al fine di restituire credibilità ad un ordinamento che può qualificarsi giuridico (cioè giusto) soltanto se non subordini il perseguimento della giustizia ad altri seppur elevati scopi individuali o sociali. Ed in questa direzione sembra si muo-

va ora l'elaborazione della riforma del libro VI del codice di diritto canonico.

4.

Di questo dibattito non si occupa il libro della Martinelli, per la buona ragione (tale io almeno la reputo) di restare metodologicamente coerente con l'opzione ermeneutica da lei operata, volta a dar ragione e ad interpretare il dato normativo sullo specifico tema da lei trattato. Quando tuttavia nella concreta esperienza giuridica non si ha un riscontro o un sufficiente riscontro delle finalità perseguite (e, nel caso qui considerato, sono alte finalità) da un istituto giuridico, o quando l'attuazione dello stesso produce gravi inconvenienti, sarà legittimo chiedersi cosa in esso non abbia funzionato per come ci si sarebbe aspettato.

Una risposta si può tuttavia ricavare dalla stessa impostazione teorica della Martinelli e da varie osservazioni che si traggono dal suo scritto. Se un ordinamento complesso, come il canonico, vive nel temperamento di molteplici finalità (esercizio della discrezionalità nell'azione penale per ragioni pastorali, per un verso; affermazione della giustizia nel caso concreto, per un altro verso) ritenute tutte meritevoli di positivo apprezzamento, tutte, per quanto possano apparire contraddittorie, debbono essere necessariamente perseguite, onde l'antitetività dovrà ritenersi soltanto apparente o comunque dovrà essere superata. È vero peraltro che in tal caso trovare nelle soluzioni l'equilibrio fra aspetti giudicati entrambi essenziali per la vita del diritto non è certo facile. Trattasi di un equilibrio non predeterminabile con una norma di legge; un equilibrio che può essere frutto soltanto di sapienza profonda e di ricerca insonne.

Quando queste non si dessero, forte è il rischio di trasformare il potere discrezionale in potere arbitrario, o, al contrario, di negarlo del tutto in principio, per non correre il pericolo di affermare, in fatto, soluzioni dissonanti dal senso di giustizia connaturato nell'uomo. Del resto, chi è impegnato nella costruzione dell'esperienza giuridica è ben consapevole che la sua attività non si riduce a meccanica applicazione di norme e di direttive, ma è espressione di una visione profonda e penetrante dell'intera e complessa realtà umana, senza la quale non è possibile portare ad armonica unità aspetti dell'ordinamento giuridico che parrebbero inconciliabili.

5.

Ad un'ultima riflessione mi induce il bel lavoro della Martinelli. Può apparire paradossale, a cinquant'anni dalla celebrazione del Concilio Vaticano II, che poté annoverare fra i suoi più importanti risultati l'acquisizione teologica della posizione centrale delle chiese particolari per la vita del cristianesimo, del fondamento sacramentale del potere dei vescovi, in un più armonioso rapporto con la missione e le funzioni del romano pontefice, rispetto a quello che si era affermato da secoli e che aveva raggiunto il culmine con le proposizioni dogmatiche del Concilio Vaticano I; può apparire paradossale, dicevo, che si sia reso necessario attribuire alla Santa Sede la soluzione di casi prima riconosciuti di competenza dei vescovi che governano le chiese particolari, restringendo o escludendo in fatto il potere discrezionale loro spettante *propter bonum animarum*; ed ancor più paradossale che i vescovi, così gelosi nel rivendicare il loro nativo potere di legare e di sciogliere (una rivendicazione che rappresentò uno dei motivi ispiratori

del Concilio Vaticano II, presentato come il Concilio dell'episcopato, quando il Concilio Vaticano I era apparso come il Concilio del primato pontificio), abbiano accettato di buon grado, anzi siano apparsi quasi desiderosi di affidare ad una Congregazione romana casi finora riconosciuti di loro competenza; quasi felici per il discarico della responsabilità nel giudicare, che così a loro ne viene. Sembra quasi che le affermazioni conciliari, tese a presentare nella maniera più fedele il disegno di Dio sulla sua Chiesa e sulle sue componenti istituzionali, in sé considerate e nelle loro reciproche relazioni, facciano fatica a specchiarsi nella concretezza della vita della comunità ecclesiale.

Ma non si può pensare che tutto ciò possa avvenire senza mettere in discussione quanto dottrinalmente è stato acquisito dal Vaticano II sul rapporto fra chiesa universale e chiese particolari, fra papato e episcopato. E a me sembra che non sia da sottovalutare il rischio che una azione legislativa, sia pure stimolata e giustificata da gravi ragioni (quali nel caso sembrano aversi), che sposti sugli organi centrali della Chiesa funzioni prima riconosciute come proprie delle chiese locali e dei loro governanti, possa, a lungo andare, alterare il delicato equilibrio faticosamente acquisito sul piano delle riflessioni ecclesiologiche nel rapporto fra gli stessi, e, soprattutto, incidere negativamente sulla corretta percezione che della Chiesa e della sua struttura istituzionale si abbia all'interno e fuori di essa.

GAETANO LO CASTRO

VITTORIO POSSENTI *Nichilismo giuridico. L'ultima parola?*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2012, pp. 220.

IL volume, presentato il 21 maggio 2012 all'Università Ca' Foscari di Venezia, ove l'Autore è Ordinario di *Filosofia politica* e dirige da anni il *Centro interdipartimentale di ricerca sui diritti umani* (Cirdu), esamina il fenomeno del nichilismo giuridico, che ha percorso tutto il secolo scorso nella negazione, teorica e pratica, nel diritto, dei principi di *giustizia ed ingiustizia*, fatti discendere unicamente dalla statuizione imperativa di una qualsiasi volontà dotata di potere. Nel campo proprio della teoria degli ordinamenti giuridici, tale corrente ha quindi assunto durante il "secolo dei totalitarismi" (cfr. Luisa Rossi, *Novecento senza libertà: il secolo dei totalitarismi*, Paravia, Torino 2000) la veste del positivismo giuridico radicale (Kelsen) e, nelle malcelate forme della "dittatura del relativismo", si sta prolungando ancora nel secolo corrente, snaturando le finalità del diritto, ridotto a semplice derivato della tecnica.

Vittorio Possenti, che già nel passato ha affrontato il tema di un valore *perenne* della giustizia da riconoscere e riconquistare nella convivenza sociale (cfr. ad es., fra i suoi più recenti saggi, *Religione e vita civile*, Armando, Roma 2001; *Nichilismo e metafisica. Terza navigazione*, 2^a ed., Armando, Roma 2004 e *Le ragioni della laicità*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2007), giustifica nell'*Introduzione* la motivazione che lo ha condotto a pubblicare anche il presente volume. Il dubbio, cioè, che anche nei filosofi ed operatori giuridici contemporanei, «[...] sia stata compresa la reale portata del problema [del nichilismo giuridico] e lo sfondamento operato nel campo della legge e del diritto da

un volere che taglia i legami con la ragione e che vuole o disvuole ogni cosa» (p. 7).

La riflessione contenuta nel libro, quindi, intende offrire alcune piste di ricerca e risposta a domande quali: *cos'è il nichilismo giuridico? quale nesso intercorre tra diritto e giustizia? esiste un diritto che precede ogni decisione di maggioranza? qual è il compito dell'intelletto e del volere nella «creazione» del diritto?* Per concludere con l'interrogativo forse più interessante dal punto di vista teoretico: *il nichilismo giuridico è un portato della tecnica od ha radici più antiche?* (cfr. p. 8).

«Basta aver formulato questi interrogativi – argomenta l'A. sempre nell'*Introduzione* – per intendere che è necessario riaprire il problema del rapporto tra diritto, verità e bene come cammino necessario per uscire dal nichilismo» (p. 8).

Il libro si divide poi in due *Parti*, delle *Conclusioni* e due *Annessi* finali.

Nella *Parte prima* Possenti presenta alcuni capitoli dedicati al ruolo crescente del diritto nelle società contemporanee, ai concetti di *diritto* e di *legge* ed ai caratteri della scienza giuridica, letti e ricostruiti alla luce di un'ottica metafisica, ispirata alla visione della legge naturale di san Tommaso D'Aquino (cfr. 1. *Il peso crescente addossato al diritto e la giuridificazione della vita*; 2. *Diritto e Legge. Dal giusnaturalismo al giuspersonalismo*; e 3. *Scienza giuridica e ragion pratica*). «Si tratta – scrive infatti l'A. – di premesse necessarie per intendere quale sia la violenza di negazione che il nichilismo giuridico avanza» (p. 16)

Nella *Parte seconda* del volume, si offrono dapprima considerazioni sistematiche e di quadro, "didatticamente" molto efficaci, sul tema del nesso originario tra persona e diritto nella forma del "giuspersonalismo" (cfr. cap. 4. *La situazione culturale dell'epoca, e i suoi nessi*

con la «scienza giuridica». *Prima approssimazione al tema del nichilismo* e 5. *La questione del nichilismo*), per poi analizzare e criticare il monismo giuridico alla base del formalismo nichilista (cfr. 6. *Nichilismo giuridico: sette capitoletti*, 7. *Recenti posizioni sul nichilismo giuridico: N. Irti*, 8. *Il nichilismo giuridico è una tigre di carta? Di alcuni problemi e antefatti*).

L'ultimo capitolo della *Parte seconda*, all'insegna dell'impostazione fatta propria da Possenti, cioè quella *filosofia dell'essere* che sfocia nel "personalismo giuridico", richiama la necessità di fuoriuscire dall'esito nichilistico-giuridico poiché, con la fine del diritto, esso conduce con sé, con la fine del concetto stesso di *giustizia*, anche quello di *ragione* (cfr. cap. 9. *Giusnaturalismo classico e giusnaturalismo razionalistico*). Il nichilismo giuridico, infatti, riposa sulla tesi che nella prassi non vi sia spazio per la razionalità. Esso comporta quindi, spiega Possenti, la cancellazione della *ragion pratica*, e l'attribuzione della regia, nel migliore dei casi, alla ragione formale e procedurale che costituisce solamente uno schermo dinanzi all'imporsi del nichilismo.

Per superare l'esito nichilistico occorre allora, sostiene il giurista, ripartire dalla domanda di fondo su che cosa sia *diritto* e cosa costituisca veramente *legge* e, quando, al contrario, siano da identificarsi delle norme che, pur votate da maggioranze democratiche, non sono però da riconoscersi né come *giuste* né come legittime.

Nelle sue *Conclusioni* Possenti apre alla "speranza" circa le prospettive dell'Occidente secolarizzato. Nelle civiltà, infatti, e in specie in quella europea, si sono nel passato verificati molteplici movimenti di "rinascita" ed il nichilismo (è questa una delle tesi qualificanti l'intero volu-

me) non è in intima connessione con la totalità del pensiero moderno, bensì solo con una sua parte che indebitamente pretende di farsi tutto. Nei due *Annessi* finali l'A. ripresenta saggi recentemente pubblicati e strettamente connessi con l'oggetto del presente studio come *Via ontologica e via assiologica* (Annesso 1) e *Nichilismo, suicidio e decreazione* (Annesso 2).

GIUSEPPE BRIENZA

MARIA CHIARA RUSCAZIO, *Receptio legis. Sviluppo storico, profili ecclesiologici, realtà giuridica* (Università di Torino, Memorie del Dipartimento di Scienze Giuridiche, Serie V, Memoria LIX), Napoli, Jovene, 2011, pp. 296.

IL titolo mette fedelmente in luce la complessità del tema e la varietà delle prospettive di indagine seguite dall'Autrice. Il volume si articola in tre capitoli, nei quali si snodano gli ampi percorsi di ricerca condotti tra le fonti di venti secoli di storia della Chiesa e le elaborazioni della dottrina contemporanea.

Nell'introduzione (*Il concetto di recezione nella esperienza giuridica canonica*, p. 1-18) sono definiti i fondamenti del discorso. Recezione è concetto multiforme, applicabile a diversi aspetti della vita della Chiesa; il fenomeno, più in generale, è riscontrabile in svariati contesti dei rapporti interordinamentali. Il concetto dal quale l'indagine prende avvio è quello elaborato dalla dottrina teologica. Ponendo in rassegna i diversi approcci al tema della recezione, l'Autrice trova particolarmente convincente la definizione datane da Y. Congar, con le precisazioni di J. M. Tillard (p. 3 s.). Il fenomeno presuppone l'esistenza di una

determinazione dottrinale o disciplinare dotata di autorità, e di un corpo ecclesiale che si ponga in rapporto dialettico con l'autorità da cui proviene tale dichiarazione. La comunità che recepisce compie un atto di discernimento attraverso il quale riconosce la "autorità intrinseca della determinazione" (p. 5) e la accoglie, la fa propria mediante un atto di consenso che segue al giudizio. Il processo si svolge entro un orizzonte di fede alimentato dalla fiducia nell'assistenza perpetua dello Spirito Santo. Trattandosi di un processo interno alla Chiesa, il soggetto che ha prodotto e consegnato il "bene spirituale" e la comunità che riceve tale bene non si pongono (non possono porsi) come reciprocamente estranei (più in generale, in ogni esperienza umana la recezione postula un orizzonte comunicativo di reciproco riconoscimento). Nel quadro della dimensione ecclesiologico-giuridica del fenomeno, il "locus theologicus proprio della recezione" risiede nel *sensus fidei* dei fedeli, e "la recezione si inserisce [...] nel più ampio processo di trasmissione e sviluppo della rivelazione" (p. 14).

Tali basi concettuali sono il risultato di un processo di astrazione che parte dalla concreta esperienza storica della Chiesa. È a questa che l'Autrice rivolge lo sguardo, per indagare i processi di recezione attraverso le loro manifestazioni storiche. Il Cap. I (p. 19-68) riguarda *La recezione nella koinonia ecclesiale del primo millennio*. L'Autrice coglie il nucleo essenziale del fenomeno nella circolarità del rapporto fra *traditio* e *receptio* (p. 18-42). All'origine, il fatto stesso che gli Apostoli e gli altri discepoli abbiano accolto la chiamata di Cristo e la sua Parola rappresenta un atto di recezione. A ragione è ricordato il passo fondamentale di I Cor. 15.1-5 quale chiarissima espres-

sione del movimento circolare di *traditio* e *receptio*: una recezione che ha l'effetto di essere elemento di aggregazione della *Ecclesia*. Il *traditum* ha come oggetto sia il messaggio di fede che norme disciplinari (*regula fidei* e *regula morum*), come è posto in luce attraverso le fonti patristiche. Se la Chiesa è il soggetto unitario del processo di tradizione-recezione, è "nel senso della fede del corpo ecclesiale [che] si realizza in maniera paradigmatica la convergenza del principio comunione con il principio gerarchico" (p. 29). Non di meno, se il *sensus fidei* e la *communio ecclesiarum* costituiscono il contesto della recezione, l'Autrice pone opportunamente in rilievo come essa si inserisca nella dimensione universale (*catholica*) della Chiesa, nella quale a Roma è riconosciuta, in modo sempre più evidente nel corso dei secoli, una peculiare autorità. Purtuttavia – riconosce l'Autrice – è vero che nelle controversie teologico-disciplinari dei primi secoli la posizione di Roma non si affermò in modo scontato per propria forza.

Le manifestazioni del processo di recezione sono plurime: si ritrovano nella formazione del canone scritturistico, nella codificazione della sinassi eucaristica, nelle relazioni tra gerarchia e popolo dei fedeli (partecipazione popolare nelle elezioni ecclesiastiche), etc. Particolare attenzione è riservata all'esercizio della sinodalità nella Chiesa antica e ai concili quali peculiari veicoli della recezione. L'autorità delle decisioni adottate da un concilio, che si propongono alla recezione delle Chiese (attraverso le lettere sinodali), si misura sul contenuto delle decisioni stesse, in quanto attraverso esse si esprime e si conosce (o riconosce) la *parádoxis*. La storia mostra pratiche ed esperienze di recezione come pure di non recezione: si pensi alla controversia

sulla data della Pasqua, o sulla validità dei sacramenti amministrati da eretici e scismatici (p. 51-58). In tale contesto l'Autrice non trascura di esaminare la questione della ecumenicità dei concili (p. 58-68). Quali che siano i criteri per giudicare di essa (la generalità e l'importanza della materia trattata, la convocazione universale, l'approvazione papale, l'intenzione del concilio di deliberare a nome della Chiesa universale, etc.), si tratta di indici di una ecumenicità potenziale, che nei fatti può essere giudicata solo *ex post* alla luce della recezione operata dalle Chiese cattoliche.

Nel Cap. II (p. 69-176) sono studiati *Fondamento e ruolo della recezione nella Chiesa: dal Medioevo all'epoca moderna*. Enumerando i "fattori storico-culturali di mutamento" nella Chiesa del secondo Millennio, l'Autrice si sofferma sui rapporti tra dimensione corporativo-istituzionale e mistico-comunionale della Chiesa. Nel ribadire la necessaria connessione, rileva le variazioni di equilibrio a favore del polo gerarchico, con la conseguente messa in ombra del polo comunitario. Tali mutamenti trovano espressione nello sviluppo della teologia del primato papale e nella correlativa edificazione del sistema di governo della monarchia papale, più in generale nella radicalizzazione della distinzione dei *duo genera christianorum*, con la conseguente emarginazione dei laici dall'esercizio delle missioni ecclesiali (si pensi, per esempio, alla loro progressiva esclusione dal processo di elezione dei vescovi, effetto, peraltro, della reazione della Chiesa gregoriana e postgregoriana alle degenerazioni del sistema dell'investitura laica).

Il complesso di questi fattori, secondo dall'Autrice, provoca un indebolimento della "unità dell'*Ecclesia* soggetto

del processo di *traditio-receptio*" (p. 91). Non viene certamente meno il ruolo del *sensus fidei* quale fondamento dell'unione di pastori e fedeli nel riconoscimento dell'autenticità delle verità proposte dal magistero. Tuttavia "l'istituzione sacerdotale-papale" (CONGAR) assume una funzione centrale e direttiva nel processo di conoscenza e applicazione della volontà divina, indubitabilmente riconosciuta quale fonte dell'autorità dei precetti della fede e della disciplina (p. 93).

In siffatto contesto gli spazi di azione dei processi di recezione si riducono. Si pensi al mutato ruolo dei concili (generali e particolari) in relazione al consolidamento della piramide gerarchica che vede all'apice il Sommo Pontefice. A partire dal secolo XII, tuttavia, il tema della recezione viene attratto nell'ambito delle riflessioni dei giuristi, legandosi alle dottrine riguardanti il diritto, la legge e la giustizia.

Il tema della *receptio legis* nella canonistica classica si radica nel terreno di una concezione della legge che è espressione di un *ius* il quale a sua volta trova fondamento nella *ratio*: la *ratio* del Dio che pone le norme per gli uomini e per la Chiesa, la *ratio* dell'uomo chiamato a indagare la natura (*natura naturata*) alla ricerca delle leggi in essa impresse dalla creazione divina. La figura del *princeps legibus solutus*, mutuata dal diritto romano, e la categoria della *plenitudo potestatis* possono essere intese solo in questo contesto di vincoli in cui il legislatore umano (civile o ecclesiastico che sia) è avvinto (p. 95-110).

Sul tema della *acceptatio legis* i giuristi medievali discutono a margine di un celebre passo della *Concordia* graziana, nel quale si afferma che i *mores utentium* hanno la funzione di *approbare* o *confir-*

mare le leggi, così come i *mores utentium in contrarium* hanno la forza di abrogarle (*dictum post* D.4 c.3). Occorreva chiarire se l'*approbatio* di cui parlava Graziano possa condizionare la vigenza formale della norma. La *communis opinio* dei giuristi dei secoli XII-XIV è negativa: piuttosto, l'*approbatio*, o la sua mancanza, condiziona la vigenza sostanziale, cioè l'efficacia *de facto* della legge. Al tempo del conflitto tra Papa e concilio generale in alcune voci si avverte una accentuazione del ruolo della *acceptatio utentium* nel giudizio sulla vigenza della legge, secondo argomenti intesi a bilanciare la potestà del Papa e quella del concilio generale quale rappresentante della *congregatio fidelium*. In ogni caso il discorso rimane ancorato ai temi dell'esercizio del governo ecclesiastico in *aedificationem* e della legge quale espressione di un ordine giusto. Così che persino un difensore del primato papale quale Juan de Torquemada non ha difficoltà a riconoscere che la legge del Papa possa non essere applicata ("non sit recipienda") dai sudditi quando difetti dei requisiti di giustizia che sono propri della legge (quelli definiti da Isidoro da Siviglia in D.4 c.2). Ma se ciò avviene, "non est ex maioritate auctoritatis, sed ex ipsa mala qualitate legis" (*Commento* a D.4 c.3, Venetiis 1578, n. 3, fol. 63a).

Le tendenze avviate nel secolo XI proseguono nella medesima direzione in età moderna. Ne risulta "l'approfondirsi della sproporzione a favore del polo gerarchico e clericale rispetto al polo comunitario e laicale nella definizione dell'immagine ecclesiale" (p. 129). Sotto il profilo del governo ecclesiastico, il centralismo si accentua e si riduce il ruolo dell'episcopato nella partecipazione al governo sinodale della Chiesa. Anche l'*auctoritas* dottrinale soffre nuo-

vi limiti, come quello imposto da Pio IV con riferimento all'interpretazione della legislazione tridentina (bolla *Benedictus Deus*, 1564). L'esito di questo processo è visibile nella codificazione piano-benedettina, che configura il diritto ecclesiale come ordinamento di leggi positive. Sembra restare poco spazio per la recezione dei destinatari della norma giuridica, "sia a livello concettuale che pratico" (p. 135). Correlativamente, il peso crescente del magistero ecclesiastico provoca una "attrazione del tema della Tradizione all'interno della partizione in una Chiesa docente ed una Chiesa discente" (p. 135), con la conseguente subordinazione del *sensus fidei* alla *potestas magisterii* e alla giurisdizione. Al culmine di questo processo sta la formula del Vaticano I che disconnette la validità e vincolatività dei pronunciamenti infallibili del Sommo Pontefice in materia di fede e di costumi da qualsiasi forma di consenso ecclesiale: "huiusmodi definitiones Romani Pontificis irreformabiles esse ex sese, non autem ex consensu Ecclesiae" (cost. *Pastor Aeternus*, n. 4).

In epoca moderna (p. 144-150), le dottrine della *acceptatio legis* sono riformulate alla luce di una concezione della legge maggiormente centrata sul momento della volontà. Da qui si consolidano l'idea che di *acceptatio* possa parlarsi nella misura in cui si presume che il legislatore voglia subordinare la vincolatività della legge all'accettazione dei destinatari, come pure l'idea che l'ammissibilità della *consuetudo contra legem* si fondi sul tacito consenso del legislatore. Per contro, una ferma riproposizione del paradigma della *acceptatio* come fondamento della vincolatività della legge si riscontra in autori di matrice gallicana (P. Pithou, P. Dupuy, P. de Marca etc.), presso i quali, tuttavia, gli argomenti di natura ec-

clesiologica sono strettamente connessi con atteggiamenti di stampo regalistico.

Nel sintetizzare i caratteri di questa fase storica, l'Autrice conclude che "l'evoluzione seguita dall'ordinamento ecclesiale ha [...] avuto come risultato generale [...] l'espulsione del paradigma della recezione dal quadro dei principi costitutivi delle relazioni intraecclesiali, attraverso l'offuscamento dei suoi presupposti teologici ed ecclesiologici" (p. 149). In particolare, dopo l'entrata in vigore del CIC 1917 la dottrina canonistica maggioritaria (riassunta a p. 149 s.) ha negato che l'accettazione da parte della comunità possa condizionare la validità e la vigenza della legge, poiché la comunità è priva della potestà legislativa. Per contro, gli effetti riconosciuti alla *desuetudo* e alla *consuetudo contra legem* si produrrebbero in virtù del tacito consenso del legislatore che non interviene nel reprimere la violazione della legge.

A questo punto l'Autrice procede a esaminare quelli che definisce "momenti giuridici della recezione", attraverso i quali l'ordinamento della Chiesa riconosce validità ed effetti all'agire dei fedeli sul terreno della *receptio legis*. Sono presi in considerazione il ruolo della *consuetudo secundum* e *contra legem*, il principio *quod omnes tangit ab omnibus adprobari debet*, il meno noto *ius remonstrandi*. Questo, in particolare, è il risultato di una elaborazione dottrinale (che mai ha avuto un riconoscimento legislativo) condotta a partire da una decretale di Alessandro III (x.1.3.5). La dottrina lo ha storicamente configurato come un "diritto riconosciuto al vescovo di una Chiesa particolare di contestare una legge papale, che giudichi inutile o addirittura dannosa per il proprio gregge" (p. 165), negando l'ammissibilità del suo esercizio da parte della comunità dei fedeli.

Il Cap. III tratta della *Attualità della recezione nella Chiesa del postconcilio* (p. 177-259). Secondo il condivisibile giudizio dell'Autrice, il Vaticano II ha consentito il recupero di alcuni elementi – presenti nella tradizione ecclesiale ma in qualche modo offuscati dagli sviluppi storici – che permetterebbero una rinnovata valorizzazione del ruolo della *receptio* nella Chiesa (p. 179). L'indagine si volge allora verso i *I presupposti teologici della receptio legis nella dottrina del Vaticano II* (p. 179 ss.). Assume un ruolo centrale l'assunzione di consaspevolezza della relazione di mutua immanenza tra la dimensione misterico-sacramentale e quella gerarchica e societaria della Chiesa, come la cost. *Lumen Gentium* (n. 8) pone mirabilmente in luce. In questo quadro sono rilevanti la dottrina della collegialità dell'episcopato, l'introduzione dell'immagine teologica del Popolo di Dio, nel quale la condizione dei fedeli si connota per la radicale uguaglianza nella dignità, per la libertà propria dei figli di Dio, per la corresponsabilità nell'edificazione della Chiesa. Particolarmente rilevante, in vista del recupero del senso della recezione, è il riconoscimento del *sensus fidei* quale facoltà donata dallo Spirito a ogni battezzato (*Lumen Gentium* n. 12; *Dei Verbum* n. 10) (p. 194-198). La maturazione dottrinale di questi temi al livello della riflessione teologica e giuridica ha rappresentato il contesto nel quale è stato elaborato il CIC 1983, che non a caso si presenta, nelle parole del Pontefice che lo ha promulgato, come lo sforzo di tradurre in linguaggio canonistico il magistero conciliare (Giovanni Paolo II, cost. *Sacrae disciplinae leges*). L'Autrice si applica dunque a verificare se nella vigente legislazione si trovino riscontri positivi che in qualche modo possano

rappresentare manifestazioni del principio e del fenomeno della recezione. A costituire un contesto favorevole alla recezione giocano la valenza costituzionale della *communio* (nelle relazioni tra i fedeli, nel rapporto tra primato ed episcopato e tra Chiesa universale e Chiese particolari), l'istituzionalizzazione del principio di corresponsabilità e lo sviluppo delle strutture di corresponsabilità sia al livello delle Chiese particolari che al livello centrale. Quanto all'immagine delle legge canonica emergente dal Codice, l'Autrice rileva la mancanza di quello che a suo giudizio dovrebbe essere il "debito riferimento al contributo del *sensus fidei* dei fedeli al processo di creazione della norma canonica" (p. 214). È un fatto degno di rilievo che il can. 7, che pure si ispira al noto *dictum* graziano (post D.4 c.3), appare privo (e non a caso) proprio della parte relativa alla *acceptatio moribus utentium*.

La qualificazione della *receptio legis* come dato strutturale dell'ordinamento canonico impone, tuttavia, di accertare se e come esso sia presente all'interno dell'attuale ordinamento positivo della Chiesa. L'Autrice individua i caratteri del processo di recezione all'interno della dialettica tra universale e particolare (p. 226-236). Nella contesto globale della Chiesa i processi di recezione si presentano "come una modalità attraverso cui la *regula fidei ac morum* si declina nella molteplicità dei contesti socio culturali" (p. 227): sia quelli della Chiesa missionaria che quelli dei territori di antica evangelizzazione.

L'Autrice si volge quindi ad analizzare i "momenti" della recezione nel diritto canonico vigente. Quanto alla consuetudine (p. 236-240), rileva come per la *consuetudo contra legem* il CIC richieda un *animus inducendi ius* che comporta

un'attività di discernimento razionale (can. 25). Nel CCEO, significativamente, si fa riferimento alla *actuositas Spiritus Sancti* come fondazione teologica della forza giuridica della consuetudine (can. 1506). Conformemente alla tradizione canonica, il *ius remonstrandi* non è previsto nei vigenti codici, ciò che costituisce un dato che rischia di indebolire o vanificare le possibilità di efficacia di tale istituto costruito nei secoli dalla dottrina canonistica. Ma nell'ordinamento ecclesiastico positivo è possibile riscontrare qualche elemento che risponde a logiche analoghe (p. 240-250). L'Autrice prende anzi tutto in analisi le possibilità emergenti dall'art. 158 della cost. *Pastor Bonus*: esso stabilisce che tutti i soggetti che vi abbiano interesse possono ricorrere al Pontificio Consiglio per i Testi Legislativi per ottenerne una decisione circa la conformità delle leggi particolari e dei decreti generali, emanati dai legislatori inferiori alla suprema autorità, alle leggi universali della Chiesa (si noti la diversità di questa facoltà rispetto al modo in cui il *ius remonstrandi* era stato concepito nella tradizione dottrinale). Ma l'Autrice si sofferma soprattutto sui canoni che riconoscono ai fedeli il diritto di parola, ritenendoli in certa misura idonei a costituire utili strumenti per manifestare una rimostranza nei riguardi di norme giuridiche giudicate irrazionali o almeno inopportune in un determinato contesto. Accanto alle previsioni del can. 212 (§ 2 e 3) sono rilevanti quelle del can. 218, che delle prime costituiscono una peculiare applicazione con riferimento alla giusta libertà di ricerca dei teologi e alla possibilità che questi manifestino con prudenza il loro pensiero nelle materie in cui sono esperti, nell'ossequio dovuto al magistero della Chiesa. Le facoltà riconosciute dal can. 212 a

tutti i fedeli e dal can. 218 agli esperti di scienze sacre appaiono rilevanti riguardo alle pronunce magisteriali non definitive concernenti la morale e i costumi. Rimane, comunque, il problema del *religiosum obsequium* dell'intelletto e della volontà che il fedele deve prestare al magistero universale non definitivo in materia di fede e di costumi (can. 742). Interpretazioni rigoristiche si oppongono ad altre più flessibili quanto ai margini di libertà che la norma lascia aperta. Chi ipotizza, sia pure entro certi limiti, un diritto al dissenso nei confronti di pronunciamenti magisteriali non definitivi, è disposto ad ammettere, a più forte ragione, la possibilità di un diritto al dissenso riguardo a norme canoniche che non abbiano la medesima portata dottrinale o di carattere meramente disciplinare.

Infine l'attenzione è rivolta al principio *quod omnes tangit* quale espressione di un principio di partecipazione sotteso al valore della corresponsabilità del Popolo di Dio. Esso è menzionato nel can. 119 n. 3 con riferimento all'adozione di determinati atti collegiali in seno a una persona giuridica. In particolare, l'Autrice esamina il senso del principio in quanto esso sia applicabile al sinodo diocesano. Qui esso è normativamente prescritto circa la discussione delle materie comuni (can. 465), sebbene rimanga fermo che il voto deliberativo spetti unicamente al vescovo (can. 466).

All'esito di questo lungo e complesso itinerario l'Autrice conclude che la *receptio legis* manca di un riconoscimento positivo, che essa tuttavia meriterebbe "per la funzione costitutiva che le è propria nell'ordinamento ecclesiale" (p. 258). In altro luogo l'Autrice afferma che la recezione "assurge a principio basilare, di ordine costituzionale, che regola

il rapporto tra esercizio della funzione di governo ed esercizio della libertà e (cor)responsabilità di tutti i battezzati, in quanto criterio fondante, a monte, il rapporto fra norma, anche divina, e persona" (p. 17). A mio parere queste affermazioni andrebbero meglio motivate alla luce di una concezione non implicita di cosa sia costituzionale nella Chiesa e cosa no. Mi sembra innegabile, comunque, che la *receptio* costituisca un processo di carattere "strutturale", tale perché insito nel divenire storico della vita della Chiesa. Ed è anche vero che la recezione (o non recezione) come fenomeno storico rimanda a una recezione come "principio", che esprime il valore e l'auspicio dell'accoglienza e della condivisione (delle norme giuridiche, nel caso nostro), ciò che rappresenta un valore ideale della massima importanza in una società vivificata dallo Spirito generatore della *communio*. A giudizio dell'Autrice le cause del mancato riconoscimento positivo della *receptio legis* risiedono nella "diffidenza" o addirittura "ostilità" dell'autorità ecclesiastica nei riguardi di un principio i cui contenuti ed effetti giuridici si prestano a una difficile oggettivazione, nonché nella "sfiducia nella facoltà di discernimento delle comunità" e nel timore dei pericoli generati da un "pluralismo incontrollato" (p. 258 s.). Mi sembra che si possa convenire con l'Autrice nella individuazione di tali ragioni di carattere psicologico. Ma ragioni oggettivamente fondate sussisterebbero ove si trattasse di atti del magistero ecclesiastico in materia di fede e di morale (ad esempio in tema di indissolubilità matrimoniale, di protezione della vita dal concepimento alla morte naturale, di fecondazione artificiale, etc.), per i quali non è applicabile il paradigma della *receptio legis*; per questi atti (peral-

tro non diretto oggetto di indagine nel lavoro recensito) vale infatti il principio – per ultimo affermato dal Concilio Vaticano II – “che l’ufficio d’interpretare autenticamente la parola di Dio, scritta o trasmessa, è affidato al solo magistero vivo della Chiesa, la cui autorità è esercitata nel nome di Gesù Cristo” (cost. *Dei Verbum*, n. 10), tenendo ovviamente presente che le affermazioni magisteriali si pongono su diversi livelli, ai quali corrispondono diversi gradi di vincolatività e di adesione da parte dei fedeli.

Per altro verso, il recente magistero ecclesiastico ribadisce – come l’Autrice non manca di porre in rilievo (p. 193 s.) – il senso e il valore della partecipazione e della corresponsabilità nella Chiesa. Con particolare riferimento alla vita delle Chiese particolari Giovanni Paolo II lo sottolinea nell’Esortazione apostolica post-sinodale *Pastores Gregis* (2003), formulando l’auspicio che i vescovi si impegnino a suscitare nelle proprie Chiese “strutture di comunione e di partecipazione, che consentano di ascoltare

lo Spirito che vive e parla nei fedeli, per poi orientarli a porre in atto quanto lo stesso Spirito suggerisce in ordine al vero bene della Chiesa” (n. 44).

In conclusione, si può dire che l’Autrice è riuscita nella non agevole impresa di concentrare in meno di trecento pagine una ricerca amplissima, che tocca alcuni degli snodi principali della storia del diritto della Chiesa, tra passato e presente. Il risultato di tale sforzo è un libro ben costruito ed estremamente denso. Le promesse delineate nel titolo sono adempiute nel corso di trattazione che spazia – così come il tema richiede – tra diritto, ecclesiologia e storia. La bibliografia messa a frutto è ampia, e alcune assenze (che peraltro non inficiano i risultati della ricerca) si spiegano con la vastità del campo di indagine. Le fonti storiche sono selezionate tra le più perspicue per il tema in oggetto. L’analisi è approfondita e giunge a risultati scientificamente apprezzabili e condivisibili.

ORAZIO CONDORELLI

DOCUMENTI