

# RASSEGNA DI BIBLIOGRAFIA

## *Note bibliografiche*

---

### LIBERTÀ RELIGIOSA E OCCIDENTE\*

CARLO CARDIA

SOMMARIO: 1. Cammino storico della libertà religiosa. 2. Diritti umani e libertà di religione in Europa. Confessioni religiose e organizzazioni filosofiche. 3. Libertà di religione e di coscienza. Il fenomeno obiettorio. 4. Libertà individuale e collettiva. Evoluzione e nuove tensioni. 5. Conflitti intra-confessionali. Finanziamento delle Chiese.

#### 1. CAMMINO STORICO DELLA LIBERTÀ RELIGIOSA

IL libro di Jean-Pierre Schouppe presenta molte singolarità. Il titolo preannuncia l'analisi giurisprudenziale di un profilo della libertà religiosa, quello collettivo e istituzionale, ma la trattazione si muove in un orizzonte più vasto. Per alcuni grandi temi, l'Autore prospetta una riflessione storico-giuridica, o teorica, che prepara alla lettura del dato giurisprudenziale. Vi sono poi argomenti come l'obiezione di coscienza, la simbologia religiosa, il finanziamento delle Chiese, che per la loro novità superano di gran lunga le Corti europee e le loro sentenze. Così, s'intrecciano e si rincorrono cose vecchie e nuove, eredità dell'antico confessionismo e conquiste recenti, ma anche regressi deprimenti che stiamo vivendo con un certo stupore: piccoli antichi privilegi, rispetto per le idee altrui, eccesso di formalismo dei giuristi, cadute nel baratro della violenza religiosa che pensavamo appartenesse al passato. Infine, l'Autore si sofferma con generosa acribia sulle sentenze della Corte di Strasburgo per coglierne positività e qualche angustia. Quindi un testo affascinante, che dona al lettore più di quanto il titolo prometta, e a volte si presta a qualche rilievo. La mia riflessione non esaurirà la sua ricchezza, ma farà risaltare alcuni momenti del caleidoscopio che si presenta al lettore e lo stupirà per l'evoluzione, o l'involutione, che la libertà religiosa

\* A proposito del libro di JEAN-PIERRE SCHOUPPE, *La dimension institutionnelle de la liberté de religion dans la jurisprudence de la Cour Européenne des Droits de l'Homme*, Paris, Pedone, 2015, pp. 498.

sta vivendo nelle terre che hanno visto nascere la cultura greca, la scienza giuridica romana, la diffusione del cristianesimo.

Proprio dal mondo romano prende le mosse Jean-Pierre Schouppe per introdurre l'analisi. Lo fa con una breve ma intensa trattazione storica dei rapporti tra Stato e Chiesa, nella quale la libertà religiosa emerge in modo progressivo, ma anche contrastato, caratterizzando le relazioni ecclesiastiche dall'antichità ai giorni nostri. La trattazione è ritmata sulle grandi cadenze storiche, e ricorda che la libertà religiosa esiste nell'Impero romano ma si fonda sulla "soumission personnelle au culte de l'empereur" come "condition non négociable" (p. 34), che il cristianesimo non può accettare. Essa è sancita dal c.d. Editto di Costantino del 313 come libertà individuale, e arricchita di contenuti istituzionali per le misure positive (soggettività della Chiesa, prerogative che anticipano successivi privilegi, anche in ambito fiscale) che governano la transizione fino a quando Teodosio eleva il cristianesimo a "unica religione dell'Impero". Con Costantino si manifesta già una tendenza giurisdizionalista a ingerirsi nella vita e nell'organizzazione della Chiesa, che si accentua nel primo millennio nelle varie forme di Cesaropapismo, e dalle quali la Chiesa di Roma cerca di emanciparsi con la Riforma gregoriana nell'XI secolo che intende realizzare l'autonomia e l'auto-governo della struttura ecclesiastica. Per anticipare un filo conduttore del testo, si può dire che esso poggia sulla dialettica sempre attuale, presente perfino nella giurisprudenza europea odierna, tra libertà individuale e collettiva da un lato, e tendenze statalistiche dall'altro che a diverso titolo limitano la libertà religiosa individuale, o quella collettivo-istituzionale delle Chiese.

Nella prima parte del volume ci si sofferma su alcune svolte decisive della storia della libertà religiosa. Sul pluralismo religioso che deriva, come causa indiretta, dal protestantesimo, che l'Autore richiama, sottolineandone la triplice anima: la luterana incline a nuove subalternità verso lo Stato; la riformata, soprattutto calvinista, che coniuga teocrazia e democraticismo ecclesiale; la radicale che esprime una indipendenza totale verso lo Stato. L'Autore evoca poi il cammino della libertà religiosa nell'ambito di Trattati e documenti internazionali che dal '500-'600 in poi sanciscono la tolleranza per alcune minoranze, e concettualizzano poi la libertà religiosa come "diritto universale", com'è definito nella Dichiarazione Universale dei Diritti dell'Uomo del 1948. Molto interessanti sono i riferimenti al rapporto tra ebraismo e Islam e diritti di libertà, e la riflessione sul Concilio Vaticano II che definisce la concezione cattolica della libertà religiosa come diritto naturale che spetta alla persona in quanto tale, e non può essere limitata in alcun modo. Si può fare un'obiezione a questo excursus, *bello* e necessario per i lettori di oggi? Sì, e riguarda la scarsa attenzione prestata al contributo decisivo che il pensiero laico, e le rivoluzioni del Seicento e Settecento, hanno dato

alla costruzione teorica e l'affermazione giuridico-statuale di questo diritto di libertà. Non è un'obiezione da poco, sia perché sta lì il fondamento filosofico, e la radice normativa delle Carte sui diritti umani del ventesimo secolo, sia perché nasce di lì quella dicotomia tra laicità americana, amica delle religioni, e laicità francese ostile, che segna la storia della libertà religiosa nelle due sponde dell'Atlantico. Anche in termini dottrinali, il quasi-silenzio sul contributo di Ruffini, poi di Jemolo e D'Avack, sulla diversità radicale tra laicità di derivazione anglosassone e di matrice illuminista, pesa un po' quando si esaminano limiti e angustie della giurisprudenza europea.

## 2. DIRITTI UMANI E LIBERTÀ DI RELIGIONE IN EUROPA. CONFESSIONI RELIGIOSE E ORGANIZZAZIONI FILOSOFICHE

Introducendo il tema dei diritti umani, l'Autore rileva che la Dichiarazione Universale dei Diritti dell'Uomo del 1948 opera il salto di qualità (che si auspica) irreversibile, definendo la libertà religiosa un diritto *universale*, e sottolinea come, al di là delle obiezioni formulate (anche di recente) *sull'effettiva universalità* dei diritti umani, il testo del 1948 svolga un ruolo unico nella promozione dei diritti fondamentali: la Dichiarazione, pur in assenza di forza cogente, ha acquisito sul campo "une grande considération politique", e "un valeur morale reconnue" (p. 105). Il testo segnala però quanto sia difficile ancora oggi affermare la libertà religiosa come diritto universale, e rileva che nonostante l'importanza della Dichiarazione del 1981 sulla eliminazione delle forme d'intolleranza e di discriminazione fondata sulla religione o sulle convinzioni, non si sia mai riusciti ad elaborare una vera e propria Convenzione sulla libertà religiosa. Si tratta di un vero "buco nero" della normativa sui diritti umani, per molteplici cause: l'Autore cita il fatto che, approvato un Accordo internazionale, si deve istituire un Comitato abilitato ad assicurarne l'applicazione negli Stati sottoscrittori (p. 116), e questa prospettiva è respinta da diversi Stati. Però, questo rifiuto nasconde un dato più profondo, perché alcuni Stati, e religioni, hanno visioni assai diverse della libertà religiosa, e d'altronde, se ne hanno continue riprove in diverse aree geo-politiche del mondo, in modo particolare in Paesi appartenenti all'area a maggioranza islamica.

L'analisi sull'Europa inizia con un'importante constatazione: i Trattati istitutivi del Consiglio d'Europa, dell'Unione, la Convenzione sulla salvaguardia delle libertà fondamentali del 1950, i primi passi delle istituzioni europee, sono basati su un forte riconoscimento del ruolo della religione nella società. L'Autore ricorda che l'Assemblea del Consiglio d'Europa ha ribadito più volte che le religioni sono parte integrante dei "valeurs spirituelles et morales qui sont le patrimoine commun" dei popoli degli Stati membri (p. 131), evocando il Preambolo dello Statuto del Consiglio per il quale gli Stati

fondatori riaffermano “il proprio attaccamento ai valori spirituali e morali, che sono il patrimonio comune dei loro popoli e la vera fonte della libertà individuale”. Questi principi, però, non hanno inciso sul dibattito volto a definire le c. d. “radici cristiane” dell’Europa, che non sono mai state riconosciute: l’Europa ha opposto un silenzio assordante a una domanda di identità perché nel tempo s’è nutrita più della laicità di matrice illuminista, venata di materialismo, che non della laicità di derivazione americana, positiva e aperta, sia pur criticamente, a valori etici e spirituali.

I cardini della normativa dell’Unione Europea sono due: la sua incompetenza in materia di rapporti con le Chiese, che resta affidata, per il principio di sussidiarietà, agli ordinamenti nazionali, e il riconoscimento e dialogo con confessioni religiose e organizzazioni filosofiche. La prima scelta, della sussidiarietà, è frutto di saggezza, perché l’Europa non nasce come Stato unitario, e soprattutto le relazioni tra Stato e Chiese investono un ambito “*délicat et souvent complexe car elles supposent la prise en compte d’éléments locaux, liés aux traditions historiques et aux contingences du moment*” (p. 147). Attraverso un’analisi assai meticolosa dei termini usati dall’articolo 17 del TFUE quando parla degli statuti nazionali (“*l’Union respecte et ne préjuge pas*”), si conferma che l’Unione si atterrà al principio di non ingerenza ma con qualcosa di più: usando le parole della CEDU, infatti, del 1982, “*Respecter* ainsi que le confirme la substitution de ce mot à ‘*tiendra compte*’ pendant la genèse de l’art. 2 (...), signifie plus que ‘*reconnaître*’ ou ‘*prendra en considération*’; en sus d’un engagement plutôt négatif, ce verbe implique à la charge de l’Etat une certaine obligation positive” (p. 151). Certamente questo ‘qualcosa di più’, a volte s’è visto, a volte no, perché con il tempo è prevalsa una concezione più fredda per le esigenze collettive delle confessioni religiose, che invece le legislazioni nazionali tutelano maggiormente.

Il rapporto tra Confessioni religiose e istituzioni europee presenta forti novità. Da un lato, prevede un dialogo con le confessioni che s’iscrivono in un determinato registro a Bruxelles, anche se va detto che questa forma di dialogo – cui l’Autore dedica particolare attenzione (p. 154 ss.) – non ha prodotto effetti di rilievo, ma è rimasto, per così dire, in ambito burocratico assai ristretto. Certo, nei tempi più recenti si segnalano incontri ad alto livello tra esponenti confessionali e responsabili europei (della stessa Commissione), ma non si può dire che essi influiscano sugli orientamenti dell’Unione, anche perché le relazioni ecclesiastiche europee hanno confini assai ridotti rispetto a quelle che si sviluppano in ambito nazionale. Inoltre, si registra nei Trattati il riconoscimento ‘parallelo’ delle organizzazioni filosofiche. Jean-Pierre Schouppe sottolinea che la disposizione dell’articolo 17 non consente di confondere le due realtà, perché le cita in frasi separate, ed evita di scivolare verso quell’interpretazione ‘belga’ del rapporto tra ateismo e religione

che implica una simbiosi naturale, un reciproco sostegno concettuale e normativo.

Qui, una riflessione aggiuntiva è utile perché, ferma restando la correttezza dell'esegesi, non si può ignorare che in diversi ordinamenti, compreso il nostro, va diffondendosi da tempo l'interpretazione che vede ateismo e religione (ed anche: organizzazioni religiose e filosofiche) in rapporto dialettico costante, con una crescente assimilazione delle due realtà in materie che un tempo erano riferite esclusivamente alla realtà religiosa. Sempre più insistentemente, oltre la libertà religiosa, le organizzazioni ateistiche chiedono per i propri esponenti le medesime garanzie previste per i ministri di culto delle confessioni, e propongono d'estendere alle sedi dell'ente le stesse garanzie assicurate agli edifici di culto, fino alla possibilità di ottenere il finanziamento pubblico che hanno le Chiese. Infine, esse intendono avviare trattative con lo Stato per fruire di un'Intesa analoga a quella stipulata, in tanti Paesi europei, con Chiese o confessioni. Si assiste a una di quelle frequenti evoluzioni esegetiche, che muovono da esili fili giuridici (ma attenzione: l'accostamento tra confessioni e organizzazioni filosofiche non è tanto esile) per costruire una realtà mai prevista dal legislatore. Si pensi a ciò che avviene per le materie eticamente sensibili, nelle quali dal principio di non discriminazione si è giunti a 'creare' diritti mai esistiti, legittimando pratiche come l'eterologa, il matrimonio omosex, l'adozione di minori per coppie non eterosessuali, e via di seguito. Per l'ateismo non si tratterebbe nemmeno di 'creare' diritto, ma di forzare un po' (ma non tantissimo) la lettera della norma per ottenere vantaggi notevoli originariamente non previsti.

Sul punto del "dialogo", Jean-Pierre Schouppe si chiede se un giorno possa condurre alla stipulazione di veri e propri "Accordi" tra Unione Europea e raggruppamenti religiosi. E con notevole fiducia afferma che se l'articolo 17 non enuncia una simile prospettiva, tuttavia "rien ne semble interdire ni même déconseiller la signature de tels accords. *De iure ferendo*, la faisabilité d'accords entre l'Union et un groupement religieux dépendra pour une bonne part du climat dans lequel se déroulent les diverses rencontres et des fruits qui y seront récoltés". È giusto affermare questa possibilità, ma è bene precisare che accordi del genere avrebbero contenuti più rarefatti rispetto a quelli 'nazionali' (per le ragioni prima esposte), e potrebbero comunque incentivare richieste analoghe da parte delle organizzazioni filosofiche per fa lievitare l'assimilazione tra le due realtà. Insomma, ci troviamo in terreno scivoloso, nel quale si deve tener conto di elementi in continua evoluzione.

### 3. LIBERTÀ DI RELIGIONE E DI COSCIENZA. IL FENOMENO OBIETTORIO

Avviando l'esame della giurisprudenza, l'Autore si chiede se l'art. 9 della Convenzione, che protegge la libertà di religione, di pensiero e di coscienza,

dia luogo ad un diritto o a tre distinti diritti, eventualmente inquadrabili in linea gerarchica. Pur senza voler risolvere la questione, propone una classificazione concettuale: al primo posto è collocata la libertà di religione, al secondo, la libertà di pensiero e coscienza. Dopo, emergono le “libertés connexes, sur lesquelles la liberté de religion peut en principe d’appuyer, hormis dans l’hypothèse d’un conflit entre les droits fondamentaux” (p. 175). È uno schema accettabile, anche se Jean-Pierre Schouppe nel corso della trattazione costata più volte che le diverse libertà interagiscono tra di loro, non sono sempre inquadrabili in uno schema univoco.

Non a caso, la prima riflessione riguarda la libertà di coscienza, definita come diritto “d’agir en conformité avec son propre jugement morale et de ne pas être contraint d’agir à son encontre” (177). Questo diritto, che si riverbera sulla sfera esterna del soggetto, a sua volta può basarsi su convinzioni religiose, filosofiche, o su entrambe. Ed è interessante il rilievo per cui l’obiezione di coscienza non è espressione d’individualismo o di scarso senso civico: è vero che un gonfiamento eccessivo e irrazionale del fenomeno obiettorio, può trasformarlo in fattore destabilizzante o di disgregazione del sistema giuridico anche perché, citando le parole di Jacques Maritain “la démocratie ne peut se passer de l’élément prophétique”. Con riferimento alla giurisprudenza di Strasburgo, Jean-Pierre Schouppe nota come questa abbia rilanciato l’obiezione di coscienza al servizio militare, inserendola tra quelle protette dall’art. 9: tuttavia, osserva anche che gli esempi di proliferazione dell’obiezione di coscienza meno apprezzabili seguono altre strade e altri ordinamenti, in specie quello statunitense. Ad esempio, le obiezioni fiscali per le spese militari, contro sperimentazioni animali, contro scuole private, ecc., attraggono molti; ma a ben guardare esse hanno valenza politica, tanto che collezionandone più d’una, l’obiettoe potrebbe elaborare una sorta di bilancio pubblico alternativo a quello approvato da Governo e Parlamento. Singolarissima, poi l’obiezione di coscienza operata da alcuni negli USA contro i contributi obbligatori previsti per la spesa pensionistica: l’obiezione si fonda sull’ineffabile ragione che per la Bibbia sono i giovani a dover assistere gli anziani, e quindi non c’è ragione (nel mondo ideale) che se ne faccia carico lo Stato mediante le pensioni. La singolarità salta agli occhi, perché presuppone che tutti abbiano figli, che tutti i figli vivano più dei genitori, e ancora tutti i figli siano buoni e rispettosi della Bibbia. Ma balza evidente anche la sua irrazionalità, dal momento uno Stato che si fonda sul presupposto dell’alta moralità dei giovani che assistono gli anziani, prima che uno Stato etico, è uno Stato sostanzialmente scriteriato.

L’Autore distingue quindi tra obiezioni che combattano regimi o legislazioni oppressivi verso la popolazione, e che implicano una volontà di riforma politica della società nel suo complesso, e obiezioni istituzionali giuridicamente fondate; e chiede: è possibile un’obiezione di coscienza di tipo

istituzionale, che non sia cioè meramente individuale? (p. 228) La tematica si presta a diverse considerazioni, ma è opportuno segnalare una patologia che si va aggravando sempre più. In Europa, e in Occidente, dopo l'esaltazione dell'obiezione al servizio militare, che è stata la punta di diamante del fenomeno obiettorio, di recente s'è invertita la rotta, s'è cominciato a limitare, negare, abrogare, il riconoscimento dell'obiezione di coscienza in settori nei quali era data per pacifica, o sarebbe da ritenere ovvia per la natura stessa delle materie coinvolte. E questa limitazione dell'obiezione di coscienza riguarda l'obiezione individuale come quella istituzionale. Si pensi all'obiezione di chi non vuole celebrare matrimoni omosex, respinta in Spagna, Francia, in altri Paesi del Nord Europa. Oppure ai limiti che si vogliono frapporre all'obiezione di coscienza contro l'aborto (un'obiezione classica), attraverso regole interne alle strutture sanitarie, o mediante una strategia più drammatica: il tentativo (già riuscito a diversi livelli europei e internazionali) di inserire l'aborto tra i diritti fondamentali, con la conseguenza quasi inevitabile che l'obiezione potrebbe entrare in una sfera di antigiridicità in quanto lesiva di un diritto umano. Un'eco della tendenza restrittiva si rinviene in una pronuncia della CEDU che ha ritenuto legittimo il rifiuto, nel Land di Berlino, della dispensa dal corso di etica, nonostante i genitori ricorrenti, di religione protestante, "estimaient quant à eux que ce cours n'était pas neutre et que son caractère laïque heurtait leurs convictions religieuses" (p. 357). Questa pronuncia è assai preoccupante se si considera la spinta esistente in diversi Paesi europei di introdurre nelle scuole corsi obbligatori di educazione sessuale per i più piccoli, al fine di propagandare le teorie del *gender*. Altrettanto sta accadendo per ciò che riguarda l'obiezione di coscienza istituzionale, in una serie di casi nei quali la libertà, e l'identità, istituzionale di una confessione, o strutture a essa collegate, viene negata o compressa in materie eticamente sensibili. Basterà ricordare l'obbligo imposto, in alcuni Paesi, a istituti confessionali di consegnare bambini a loro affidati per l'adozione a coppie omosex; l'imposizione a persone ecclesiastiche di celebrare matrimoni non-etero, a istituti religiosi di garantire ai dipendenti il ricorso gratuito a strumenti anticoncezionali, o (eventualità non impossibile) l'obbligo per strutture sanitarie di tendenza di consentire pratiche abortive, e via di seguito. Si tratta di uno scenario impensabile fino a poco tempo addietro, che non è giunto al livello delle Corti europee, o perché si sviluppa in altri continenti o perché troppo recente per aver avviato controversie giudiziarie.

#### 4. LIBERTÀ INDIVIDUALE E COLLETTIVA. EVOLUZIONE E NUOVE TENSIONI

Di speciale interesse è l'analisi delle *libertà connesse* alla libertà di religione, esaminate con tanta attenzione, e alle quali si può fare solo qualche cenno.

Viene in rilievo, ai sensi dell'art. 2 del Protocollo, il diritto dei genitori di educare i figli secondo la proprie convinzioni religiose o filosofiche, che presuppone la libertà di scelta della scuola da far frequentare ai figli (p. 185). Questa libertà, rileva l'Autore, ha un profilo collettivo, perché i familiari possono unirsi e fondare scuole o associazioni con il fine di impartire un determinato tipo d'insegnamento; ma anche un riflesso istituzionale dal momento che le Confessioni possono rivendicare il diritto di istituire scuole e istituti di educazione, per rispondere alle attese dei genitori e adempiere la missione ecclesiale. Qui forse obietterei: il diritto delle Confessioni non è derivato da quello dei genitori, è nativo e originario, perché risponde all'esigenza di diffondere i principi della fede, o concezione etica, ed è autenticamente collettivo e istituzionale insieme. Si pone così l'interrogativo cruciale se la libertà religiosa (con altri diritti) è essenzialmente un diritto individuale o se non abbia invece, per sua natura, natura collettiva. L'Autore critica la dottrina che preferisce parlare di "esercizio collettivo dei diritti individuali", anziché di diritti collettivi, ed esamina le posizioni che tendono a conciliare le due prospettive, sottolineando che le confessioni contribuiscono a rendere effettivi i diritti individuali in materia religiosa. Aggiunge poi che quando si tratta di persone morali, allora siamo di fronte a un "droit du groupement reflété par la présence active de l'organe: le titulaire du droit est le groupement, mais il l'exerce pour le service des membres. En matière religieuse, il sera alors question de liberté de religion *institutionnelle*" (p. 197). A volte il profilo collettivo e quello istituzionale sono intercambiabili, a volte no. In Danimarca, nella Chiesa luterana, venti famiglie possono fondare una parrocchia ed eleggere un loro pastore, ma nella Chiesa cattolica il procedimento è più complesso e implica l'intervento dell'istituzione e dell'autorità competente. Quando però è stata chiesta la rimozione del Crocifisso da una scuola italiana, sono venuti in rilievo interessi collettivi e istituzionali rilevanti, e hanno fatto ricorso, o si sono costituiti in giudizio *ad adiuvandum*, soggetti collettivi e istituzionali immediatamente interessati da una controversia che riguardava in sostanza un po' tutte le chiese cristiane e diversi Stati europei (p. 200). Tra i diritti collettivi si possono ancora citare il diritto che la Confessione religiosa ottenga la personalità giuridica, o fruisca di uno *status* che implichi benefici analoghi; eventuali ostacoli, o proibizioni sarebbero altrettanti ostacoli all'esercizio della libertà religiosa, individuale e collettiva. D'altra parte, l'autonomia istituzionale e organizzativa è il presupposto di altri diritti o benefici previsti dalle legislazioni nazionali: la libertà di nominare i ministri del culto, l'esercizio del culto, il diritto fare rispettare una certa disciplina ai propri appartenenti, la possibilità di stipulare un accordo con la Stato, e via di seguito.

Un grande, conclusivo, capitolo riguarda l'autonomia confessionale e le garanzie necessarie per la sua effettività. La giurisprudenza della Corte ha



costantemente ritenuto che esiste il diritto della Confessione religiosa a salvaguardare l'unità dottrinale e rituale, a chiedere ai propri appartenenti di adeguarvisi, mentre i poteri pubblici devono astenersi dall'intervenire per il principio d'incompetenza in materia religiosa. Analoga tutela riguarda la libertà di celebrazione dei riti religiosi, anche se questa può trovarsi coinvolta in singolari liti: per motivi di diritto privato sulla proprietà dell'immobile, questioni relative a lunghe controversie storiche, rapporti tra confessioni religiose diverse (come in Ucraina tra ortodossi e greco-cattolici), curiosi intenti protezionistici per il culto ufficiale (in Grecia per aprire un edificio di culto occorre il parere favorevole dell'autorità pubblica e della Chiesa ortodossa!). Seguono ancora le garanzie connesse alla libertà di celebrare i riti, senza che altri impediscano al tempio di funzionare, o ostacolino la partecipazione al rito. Insomma, è questo (delle *libertà connesse*) un campo vastissimo che l'Autore scandaglia con pienezza di risultati, dove qualcosa emerge ancora dal passato, ma dove complessivamente l'evoluzione normativa e giurisprudenziale ha raggiunto livelli alti di libertà e di rispetto dei diritti di tutti.

Una singolarità si presenta in materia di abbattimento rituale di animali, in rilievo soprattutto per un caso francese (*Cha'ré Shalom Ve Tsedek c. France*) nel quale un gruppo minoritario israelita s'è visto negare l'autorizzazione dell'organismo ebraico competente, per seguire "la pratique de l'abatage rituelle selon des modalités plus strictes que celles appliquées par le sacrificateurs de l'ACIP" (p. 292). Per lo Stato francese, l'individuazione di un organismo abilitato al rilascio delle certificazioni non ha intenti discriminatori, e tanto meno implica la violazione della libertà religiosa, ma vuole solo assicurare le condizioni igieniche necessarie per questo tipo di pratiche; e la Corte di Strasburgo ha risolto il caso evocando il margine di apprezzamento riconosciuto allo Stato nel definire questioni di tal genere. Nel riferire il caso, Jean-Pierre Schouppe richiama "l'attention accrue envers la protection des animaux" e, in una preziosa nota, segnala che "il vaut la peine de noter l'attention que le droit primaire de l'Union européenne porte envers les aspects religieux, y compris institutionnels, en rapport avec les animaux. A cet égard, l'article 23 TFUE, après avoir demandé de tenir compte des exigences du bien-être des animaux en tant qu' "êtres sensibles", rappelle la nécessité de respecter "les dispositions législatives ou administratives et les usages des Etats membres en matière notamment de rites religieux, de traditions culturelles et de patrimoines régionaux" (nota 42, p. 291). È un tema delicato che merita una riflessione, che va oltre quanto dice l'Autore, ma risponde ad una sensibilità crescente dell'uomo moderno. In effetti, c'è da stupirsi che nel cammino evolutivo delle religioni l'abbattimento rituale degli animali sia rimasto come un tabù, e si accettino usanze e tradizioni religiose contrarie a un atteggiamento di umanità e comprensione che si dovrebbe

avere per gli animali. Con il cristianesimo s'è avuta una svolta di civiltà che ha introdotto la libertà d'assumere ogni alimento che esista in natura, o sia frutto del lavoro umano, e ha posto fine ai sacrifici animali che caratterizzavano la religione nella società antica, abbinandola allo spargimento di sangue che riempiva i templi. Si tratta di un salto di civiltà, una svolta di libertà, che ha valore universale, ma si resta male nel costatare che qualche religione ancora oggi resiste a esigenze di umanità e misericordia.

##### 5. CONFLITTI INTRA-CONFESSIONALI. FINANZIAMENTO DELLE CHIESE

Chi, per motivi di età, ricorda i conflitti interni che la Chiesa cattolica ha vissuto nel periodo post-conciliare, potrebbe rimanere stupito di non trovarne eco nella giurisprudenza europea dei decenni successivi. Non che qualche controversia non filtri, anche nell'analisi di Jean-Pierre Schouppe, ma si tratta di una pallida eco rispetto alle asprezze degli anni '70-'80 del secolo scorso. Si ebbero allora divisioni dure tra fedeli e autorità ecclesiastiche, mentre gruppi del dissenso aspiravano a dar vita a strutture cattoliche parallele; a volte ne era investita la stessa gerarchia, personalità eminenti entravano in polemica con i vertici della Chiesa cattolica nazionale o con Roma; altre volte le controversie squassarono ordini religiosi, o coinvolsero la dottrina e le sue forme di trasmissione: per tutti si possono evocare le divisioni tra la Chiesa olandese e Roma, oppure il fenomeno della Teologia della Liberazione che vide contrapposte scuole teologiche e movimenti ecclesiali in Europa (Italia, Francia, Germania), e America Latina. In molti Paesi le liti giudiziarie sono state numerose, le polemiche hanno raggiunto punte di acredine sconcertanti, e spesso hanno portato gruppi e personalità non secondarie ad uscire dalla Chiesa, quasi sempre sul versante c.d. progressista, ma a volta anche sul lato opposto (nel caso del Vescovo LeFebvre). Si può dire che questa conflittualità interna si sia consumata sino in fondo, dal momento che per lunghi anni, sino ad oggi non si segnalano lacerazioni e contenziosi nei quali la parte dissenziente pretenda forti cambiamenti, o riconoscimento di diritti, nei confronti della gerarchia? Credo si possa rispondere di sì, anche perché i c.d. dissenzienti del post-concilio non sono riusciti a creare movimenti di massa, sono con il tempo usciti dalla comunità o si sono collocati in un margine di contiguità che ha permesso loro di continuare a dirsi cattolici, ma senza una vera rappresentatività. Intanto, è maturato un altro fenomeno, la contestazione alla Chiesa cattolica è venuta da gruppi e settori esterni, che hanno combattuto soprattutto il magistero morale di Giovanni Paolo II e Benedetto XVI sulle tematiche del relativismo e nichilismo etico: questi gruppi hanno percorso vie esterne alla Chiesa, si sono impegnati per conseguire traguardi (che ovviamente non rientravano nella analisi di Jean-Pierre Schouppe) a livello di giurispruden-

za europea per questioni di tipo matrimoniale, familiare, di etica sessuale, o per i problemi di fine-vita, trovando appunto largo ascolto nella Corte di Strasburgo.

Naturalmente, la dialettica tra libertà individuale e libertà collettiva e/o istituzionale non si esaurisce nei conflitti appena richiamati. Si esplica anche su terreni tradizionali, com'è quello della resistenza di alcune confessioni ad accettare il diritto degli appartenenti di cambiare religione. Si tratta di un diritto assimilato e metabolizzato nella cultura occidentale, che trova ostacoli forti nell'Islam o in altre religioni, e che viene compresso i Paesi non europei, oppure in Europa con abitudini e prassi che non emergono pubblicamente. Ma anche la condizione di fedele e di ministro del culto nelle confessioni può essere alla base di conflittualità ordinarie: da un lato non si può pretendere di esercitare appieno il diritto di libertà religiosa all'interno della confessione d'appartenenza, ma neanche le confessioni possono oggi esercitare le potestà interne su fedeli e clero con le modalità del passato.

Esistono, poi, nuove forme di contestazione delle Chiese che, però, non riflettono le tensioni e le passioni del passato. Non c'è passione, o tensione vera, ad esempio sulla questione dello 'sbattezzo' che ha avuto negli anni scorsi (almeno in Italia) qualche notorietà. Si tratta della richiesta di coloro che, maturando una crisi di coscienza, considerano lesiva della libertà religiosa l'iscrizione nel registro dei battezzati custodito nella parrocchia d'origine, e vogliono liberarsi della condizione di battezzati, anche perché il battesimo è avvenuto quando non potevano assentire, essendo appena nati. Jean-Pierre Schouppe segnala opportunamente che la questione non può essere valutata in un'ottica amministrativa, dal momento che "selon la théologie de la plupart des églises chrétiennes, le baptême et la confirmation ne peuvent pas être purement et simplement annulés par une simple démarche administrative" (p. 301), conferendo esso un carattere stabile o indelebile. Nel caso di una richiesta del genere da parte di un fedele della Chiesa luterana, nel lontano 1967 la Commissione per i diritti umani ritenne che il rifiuto della Chiesa di accedere alla cancellazione non violava l'articolo 9 della Convenzione del 1950 (ComEDH, E.C.R.M.X. c. Islande, 6 février 1967, req. N. 2525/65). Questione diversa, invece, è quella di non voler più appartenere a una comunità religiosa, con i doveri di subordinazione, e questa volontà è garantita un po' dovunque dagli ordinamenti europei, come conseguenza della libertà religiosa: in diverse Chiese si accoglie la richiesta segnando a margine dei registri dei battesimi la volontà dell'interessato. Aggiungerei, però, una postilla di qualche interesse: la richiesta di 'sbattezzo' potrebbe portare a un fenomeno singolare, perché se l'interessato dovesse avere una nuova crisi interiore (nulla può escludersi, anche le vie della coscienza, come quelle del Signore, sono infinite) potreb-

be chiedere una nuova riammissione nell'elenco dei battezzati dal quale s'era cancellato. Ma così, noi avremmo una evidente e curiosa violazione della riservatezza, perché il registro dei battezzati, recependo la prima e poi la seconda richiesta, certificherebbe nientemeno che il susseguirsi delle crisi religiose di un fedele-cittadino. Conclusione abnorme dell'interpretazione opaca di un diritto, che finirebbe per ledere proprio quella coscienza che si vuole tutelare. Un altro, recente caso di conflitto intra-confessionale è relativo alla nascita di un Sindacato Pastorale all'interno della Chiesa ortodossa di Romania ad opera di alcuni ministri di culto (32) e fedeli (3). La critica alla decisione della Corte non è tanto nel merito delle conclusioni quanto sul fatto che essa "canalise systématiquement le droit à la dissidence des ministres vers le droit de sortie du groupement" (p. 319). E aggiunge, secondo il filo conduttore della sua impostazione che la vera critica che si può rivolgere alla Corte è quella di aver messo "entre parenthèses de la liberté de religion institutionnelle" (p. 320), e di non aver valutato adeguatamente "l'autonomie organisationnelle des groupements ni le respect de leur identité ecclésiale propre" (p. 321).

Infine, il testo esamina alcune pronunce della Corte in materia d'imposizione fiscale a favore delle confessioni. Anche in questo caso, l'Autore offre un ampio ventaglio d'informazioni sui sistemi odierni di finanziamento delle Chiese che oscillano tra il finanziamento diretto (per il clero e/o il personale ecclesiastico), l'esonero fiscale (di matrice americana) per confessioni e enti religiosi, l'attribuzione di una quota di tasse versate dai cittadini (come nel caso italiano e spagnolo), e la vera e propria imposta confessionale, presente in Germania, Austria, Svizzera, e alcuni Paesi del Nord Europa. E si sofferma sulle controversie che sono giunte all'attenzione della Corte di Strasburgo, che però non investono il finanziamento in sé, ma il principio dell'obbligatorietà dell'imposta. Si contesta il fatto che l'imposta ecclesiastica possa evitarsi dimettendosi dalla Chiesa d'appartenenza, informandone l'autorità competente. È questo il punto debole delle tradizioni che legano l'appartenenza confessionale alla contribuzione per le spese necessarie per la propria Chiesa. Con l'imposta ecclesiastica si sono messe le basi per la violazione della libertà religiosa (appartenenza confessionale obbligatoria, o presunta, obbligo di dimissioni – pubblicità dell'appartenenza, e delle dimissioni), e si sono messe in imbarazzo le stesse Chiese. In Germania si registrano molti casi di dimissioni, e le Chiese si trovano nell'incertezza, se considerare i fedeli veramente fuori della comunità religiosa, o solo persone che hanno voluto evitare un onere fiscale (con la furbizia di lasciarlo ad altri). L'Autore cita diversi interventi della Chiesa cattolica, che s'è espressa attraverso il Pontificio Consiglio per i testi legislativi (2006), la Conferenza dei vescovi d'Austria (2010), la Conferenza dei vescovi di Germania (2012), con sfumature diverse di valutazione. Ma le Chiese possono, una volta tanto, essere libe-

rate del dubbio, se lo Stato riforma il sistema impositivo: basterebbe lasciare libero il cittadino di dare il suo contributo, a prescindere dalla qualifica di fedele. La riforma tecnicamente è semplice, salvo che una confessione non voglia lucrare sull'obbligatorietà dell'imposta, ma allora sarebbe lei stessa la fonte dell'imbarazzo.

CARLO CARDIA

A PROPOSITO DEL RECENTE LIBRO  
DEL CARD. ANTONELLI  
SULLA CRISI DEL MATRIMONIO  
E L'EUCARESTIA\*

BRUNO ESPOSITO, O.P.

“RITENGO che questo scritto riesca a coniugare e ribadire la preziosa dignità del matrimonio cristiano, come è stato vissuto nella Chiesa cattolica, con la comprensione delle situazioni concrete e complesse che condizionano la responsabilità soggettiva dei coniugi. Quello che emerge è che il tesoro di dignità e di grazia che è stato consegnato alla Chiesa chiede di essere rafforzato e illustrato anche a beneficio di chi si trova in situazioni critiche o di fragilità: è aumentando la luce che si generano il rinnovamento e la forza per percorrere il cammino” (p. 6). Queste parole tratte dalla Prefazione del Card. Elio Sgreccia, Presidente emerito della Pontificia Accademia per la Vita, all’agile e denso testo del Card. Ennio Antonelli sulla crisi del matrimonio ovvero *del matrimonio in crisi* ed il sacramento dell’Eucarestia, ne sintetizzano in modo chiaro e puntuale il valore del suo contenuto e soprattutto la sua utilità al fine di affrontare le varie problematiche *della e sulla* famiglia cristiana oggi, soprattutto nel contesto e nel tempo così delicato tra la III Assemblea Generale Straordinaria del Sinodo dei Vescovi “Le sfide pastorali sulla famiglia nel contesto dell’evangelizzazione”, e la successiva XIV Assemblea Generale Ordinaria del Sinodo dei Vescovi “La vocazione e la missione della famiglia nella Chiesa e nel mondo contemporaneo”.

Quello che ci sembra importante notare subito è la formazione e l’esperienza accademica e pastorale dell’A. Dopo l’ordinazione presbiterale per la diocesi di Todi nel 1960, è nominato assistente ecclesiastico dell’Associazione Maestri Cattolici, del Movimento Maestri di Azione Cattolica e del Gruppo Laureati di Azione Cattolica, quindi rettore del Seminario. Si laurea in lettere classiche all’Università di Perugia. Insegna lettere e storia dell’arte, dal 1968 al 1983 nei licei, insegna in pari tempo teologia dogmatica all’Istituto Teologico di Assisi. Nel 1982 è nominato vescovo di Gubbio, quindi promosso arcivescovo di Perugia-Città della Pieve. In questo ruolo è anche pre-

\* ENNIO ANTONELLI, *Crisi del Matrimonio & Eucarestia*, Milano, Edizioni Ares, 2015, pp. 72.

sidente della Conferenza Episcopale Umbra. Viene nominato da papa san Giovanni Paolo II Segretario Generale della Conferenza Episcopale Italiana, nel 1995, confermato dal papa nella stessa carica nel 2000. Nel 2001 viene nominato arcivescovo metropolita di Firenze e nel 2003 è creato cardinale. Nel 2008 viene nominato presidente del Pontificio Consiglio per la Famiglia, incarico che svolgerà fino al 2012, quando rinuncia per raggiunti limiti d'età. Quindi ci troviamo di fronte ad una persona che ha alle spalle una seria formazione ed esperienza accademica ed allo stesso tempo una variegata pratica come educatore e pastore.

Proprio per questo, ne siamo convinti, l'A. è riuscito con il presente testo a dare un contributo sintetico ed autorevole ai problemi della crisi del matrimonio, della "famiglia tradizionale" ed alla questione dell'eventuale ammissione delle coppie dei divorziati risposati all'Eucarestia. Dopo una breve premessa, nella quale si spiegano soprattutto i motivi, il senso ed il fine del suo scritto, l'A. affronta le varie tematiche in otto concisi capitoletti: 2. L'attuale posizione dottrinale e disciplinare; 3. Perfettibilità della prassi vigente; 4. Le proposte innovative; 5. Obiezioni contro l'ammissione dei conviventi irregolari all'Eucarestia; 6. Verità e responsabilità; 7. Indissolubilità del matrimonio sacramentale; 8. Amore, indissolubilità, validità; 9. Per una Chiesa in missione. Evidenzieremo qui solo alcuni dei punti, quelli a nostro avviso di maggior rilievo e significato, affrontati dall'A. È prima di tutto importante notare la sua ferma convinzione che oggi la principale urgenza pastorale è la formazione di famiglie cristiane che siano testimoni e modello nella società contemporanea, capaci di manifestare nella realtà della vita quotidiana che il matrimonio cristiano non è un'utopia, ma una possibilità concreta bella e possibile da realizzare. Di fatto, sono esse, più di qualunque altri, "... che possono annunciare il vangelo della famiglia, 'non come chi impone un nuovo obbligo, bensì come chi condivide una gioia' (Papa Francesco, *Evangelii gaudium*, 14)" (p. 12). In concreto, dato il contesto culturale post-cristiano, la pastorale dovrà concentrarsi in modo tutto particolare nell'educazione teorica e pratica dei ragazzi e dei giovani all'amore cristiano, inteso come dono di sé, comunione e rispetto dell'altro; nella seria preparazione dei fidanzati al matrimonio, mediante itinerari commisurati alle diverse situazioni spirituali, culturali, sociali affinché esso sia non solo valido, ma anche fruttuoso; l'accompagnamento degli sposi, in modo particolare nei primi anni di matrimonio, attraverso incontri periodici condotti da coppie di sposi ed esperti. In ogni caso ciò che deve essere alla base di questo impegno e lo deve ispirare, è il punto fermo e non negoziabile dell'indissolubilità del matrimonio cristiano, rato e consumato, che si fonda sull'amore oblativo dei coniugi promesso per la vita ed aperto alla vita. Alla luce di questo punto fermo, l'A. partendo dalla Sacra Scrittura e dalla Tradizione, dimostra il non senso e l'intrinseca contraddittorietà della sola ipotesi di poter ammettere i divorziati risposati

all'Eucarestia fin tanto che dura detta unione; quanto sopra, nota giustamente l'A., vale anche per altre situazioni analoghe di oggettivo disordine morale. "Questa esclusione non discrimina i divorziati risposati rispetto ad altre situazioni di grave disordine oggettivo e di scandalo pubblico. Chi ha l'abitudine di bestemmiare deve impegnarsi seriamente a correggersi; chi ha commesso un furto deve restituire; chi ha danneggiato il prossimo materialmente o moralmente, deve riparare. Senza impegno concreto di conversione, non ci sono assoluzione sacramentale e ammissione all'Eucarestia. Non devono essere ammessi tutti coloro che 'perseverano con ostinazione in un peccato grave manifesto' (CIC, 915). Non ha quindi senso pensare a fare un'eccezione per i divorziati risposati che non si impegnano a cambiare forma di vita o separandosi o rinunciando ai rapporti sessuali. Esclusione dalla comunione eucaristica non significa esclusione dalla Chiesa, ma solo comunione incompleta" (pp. 15-16) che richiede una vicinanza attenta e misericordiosa da parte della Chiesa. Non dimenticando al riguardo che pur non essendo possibile, per i motivi visti, l'ammissione ai sacramenti della Penitenza e dell'Eucarestia, questo non esclude l'accesso alla misericordia di Dio per altre vie e che in ogni caso la grazia di Dio non è legata ai sacramenti (cf *Familiaris consortio*, 84; *Reconciliatio et poenitentia*, 34; "Sciendum tamen quod, sicut Deus virtutem suam non alligavit sacramentis quin possit sine sacramentis effectum sacramentorum conferre ...": *S. Th.* III, 64, 7 c). L'A. prende quindi in esame in particolare i nn. 25, 41 e 52 della *Relatio Synodi* 2014, che trattano dell'approccio pastorale verso le persone che hanno contratto matrimonio civile, che sono divorziate e risposate ovvero conviventi, e spiega ancora più dettagliatamente, sempre alla luce della Scrittura e del Magistero, il non senso di una loro ammissione ai sacramenti, anche solo in determinate circostanze e situazioni. In particolare, riguardo alle unioni illegittime scrive, alla luce del principio, purtroppo spesso dimenticato da più di qualcuno, *bonum ex integra causa malum ex quocumque defectu*, "Certamente anche le unioni illegittime contengono autentici valori umani (per esempio, l'affetto, l'aiuto reciproco, l'impegno condiviso verso i figli), perché il male è sempre mescolato al bene e non esiste mai allo stato puro. Tuttavia bisogna evitare di presentare tali unioni in se stesse come valori imperfetti, mentre si tratta di gravi disordini. [...] La legge della gradualità riguarda solo la responsabilità soggettiva delle persone e non deve essere trasformata in gradualità della legge, presentando il male come bene imperfetto. Tra vero e falso, tra bene e male non c'è gradualità. Mentre si astiene dal giudicare le coscienze che solo Dio vede, e accompagna con rispetto e pazienza i passi verso il bene possibile, la Chiesa non deve cessare di insegnare la verità oggettiva del bene e del male, mostrando che tutti i comandamenti della legge divina sono esigenze dell'amore autentico ..." (pp. 31-32 e cf anche pp. 42-44 dove riprende e spiega più analiticamente la differenza tra "legge della gradualità"



e “gradualità della legge”). Questo si applica, ovviamente, anche alle unioni omosessuali. Non è quindi pensabile *un perdono da parte di Dio senza conversione* e questo vale per tutte le possibili situazioni prese in esame, ma in modo particolare nei casi di matrimoni naufragati anche per la colpa di uno solo dei coniugi, che mai potrà giustificare un nuovo matrimonio, data la validità del precedente (cf p. 34). Non dimentichiamo che al riguardo abbiamo delle definizioni chiare del Concilio di Trento che non possono essere messe in discussione se non minando l’attendibilità dello stesso istituto conciliare e del Magistero (cf *Concil. Trident.*, sess. xxiv, c. 5.; *Concil. Trident.*, sess. xxiv, c. 7; PIO XI, *Casti connubii*). In questa prospettiva prende in esame e critica la prassi in uso presso le Chiese Ortodosse di concedere l’autorizzazione per un nuovo matrimonio dopo aver sciolto il precedente (cf pp. 35-36; 51).

Quindi l’A. affronta il tema dell’indissolubilità del matrimonio sacramentale, rato e consumato, sul quale neppure la Chiesa ha alcun potere e che costituisce un caposaldo della pastorale chiamata ad evitare immobilismo, cambiamento, ma allo stesso tempo impegnata sempre di più in una *fedeltà creativa* (cf pp. 45-54). Successivamente prende in esame il significato ed il valore dell’amore, dell’indissolubilità e della validità del matrimonio sacramentale. In questo contesto accenna, e purtroppo non sviluppa, il ruolo della fede per la validità del sacramento del matrimonio, tema toccato anche durante la III Assemblea Generale del Sinodo dei Vescovi: “Secondo altre proposte, andrebbe poi considerata la possibilità di dare rilevanza al ruolo della fede dei nubendi in ordine alla validità del sacramento del matrimonio, tenendo fermo che tra battezzati tutti i matrimoni validi sono sacramento” (*Relatio Synodi*, 48). A nostro sommo avviso, questo aspetto è l’unico che l’A. doveva forse sviluppare vista la confusione di cui è al presente oggetto. Infatti, pensare a ritenere la fede criterio per stabilire la validità di un matrimonio sacramentale, ci sembra che vada contro la realtà oggettiva ed in modo particolare andrebbe a creare più problemi di quelli che intende risolvere. Per queste ragioni ci sembra opportuno dire qui qualcosa al riguardo.

In particolare, all’introduzione di una specifica forma *ad validitatem* inerente alla volontà di sposare nel Signore (e dunque una forma liturgica attinente alla fede personale dei nubendi), risulta assolutamente pregiudiziale la soluzione del problema dottrinale se la fede sia obiettivamente *ad substantiam* del sacramento del matrimonio, ove non intendiamo solo un problema di *validitas* giuridica, ma di vera e propria sostanza sacramentale, sulla quale, però, la Chiesa non ha alcun potere. Se tale eccezione apparisse legalistica, occorre considerare che invece essa afferisca massimamente all’ambito pastorale. Non risolto difatti il problema dottrinale se la fede sia *ad substantiam* del sacramento e dunque essenziale nell’*intentio sacramentalis*, l’introduzione, con una legge meramente ecclesiastica positiva, di una qualsiasi forma liturgica *ad validitatem* inerente alla volontà di sposare nel Signore, potrebbe

causare un'errata percezione sia della vera sostanza sacramentale, sia della necessaria intenzione sacramentale specificamente riferita al matrimonio. Appare poi segnatamente legalistica ed esclusivamente giuridica la soluzione prospettata, che inciderebbe difatti solo sul piano giuridico della formula liturgica *ad validitatem* (o di qualsiasi dichiarazione d'intenti da collocare in altro momento) e non già su quello, come detto, non approfondito e risolto della sostanza sacramentale e dell'intenzione necessaria, appunto, *ad substantiam*. Si aggiungerebbe inoltre un'ulteriore *occasio peccati* per coloro che, seppure non completamente ben disposti sul piano soprannaturale, pur tuttavia intendessero dare e ricevere un consenso coniugale naturale totale e totalizzante, e dunque obiettivamente sacramentale, obbligandolo alla simulazione della formula liturgica *ad validitatem*.

L'introduzione di ulteriori requisiti giuridici *ad validitatem* porterebbe quale indubbia conseguenza l'aumento esponenziale dei matrimoni obiettivamente nulli, ed esporrebbe conseguentemente all'ulteriore problema pastorale di far vivere molte coppie nel peccato. Aumenterebbero esponenzialmente anche i casi di matrimoni dall'incerta validità, col conseguente dovere, per la Chiesa, di dire a due coniugi – ancora di più in presenza di crisi matrimoniale – se essi siano effettivamente sposati o meno nel Signore. Ove, infine, gli sposi non intendessero invece simulare, in assenza di fede, la nuova ed imposta formula, e dunque preferissero anzi non sposare *coram Ecclesia*, si restringerebbe il loro *ius connubii*, negando ai battezzati, per il solo fatto che essi non hanno una fede matura, un istituto di diritto naturale, dalla Chiesa eppure pienamente riconosciuto anche ai non battezzati nella forma del matrimonio legittimo. L'introduzione di una nuova formula *ad validitatem* aggiungerebbe dunque solo i problemi sopra esposti, senza spostare di una virgola quanto accade già ordinariamente in ordine alle domande del processicolo. In sede di istruttoria nei processi di nullità del matrimonio, difatti, viene già richiesta giustificazione delle risposte date in sede di processicolo quali “perché oggi Lei si accusa di avere escluso l'indissolubilità, mentre invece in sede di processicolo dichiarò che si voleva sposare per sempre con la sua comparte, in quanto l'amava?”. La risposta, per qualsiasi capo di nullità, è sempre la stessa: “Se non avessi mentito, il prete non mi avrebbe sposato”. L'introduzione di una formula ulteriore, cagionerà identica risposta: “Se non avessi letto la formula, il prete non mi avrebbe sposato”. Appare dunque una obiettiva ed intrinseca *irrationabilitas* della proposta, la quale non solo non pare risolvere alcun problema, ma addirittura aggiungerne sul piano sia dottrinale, pastorale, sia dell'*occasio peccati*. Quanto sopra detto, ovviamente, varrebbe anche se la formula *ad validitatem* imposta agli sposi fosse previa, e non strettamente liturgica. La soluzione ai problemi oggi allo studio, oltre a disconoscere i precedenti storici, non può passare attraverso decisioni superficiali ed affrettate di soluzioni meramente liturgico-giuridi-

che che paiono solo clericalizzare il matrimonio (*Veritas et non auctoritas facit legem*), rendere sempre più scollata dalla realtà post-cristiana l'azione pastorale della Chiesa, e ingenerare confusioni segnatamente sul piano dottrinale e teologico. L'unica via percorribile appare il vero accompagnamento degli sposi, secondo quanto già espresso dal magistero della Chiesa (la preparazione remota all'amore; il tempo della preparazione prossima e della preparazione immediata). *Ex post*, varrebbe il rimedio, già percorribile, della dichiarazione della nullità del matrimonio, verificata seriamente per via giudiziale, caso per caso, escludendo ogni apparenza o sospetto di non perseguimento della verità, nella fedeltà al ministero che Cristo ha affidato alla sua Chiesa, cioè di essere amministratrice di ciò che ha ricevuto. Infine, non è fuori luogo notare che di difficile giustificazione e spiegazione sarebbe l'introduzione del requisito della fede per potersi sposare (in quanto non quantificabile e non essenziale con certezza per la validità od il suo accertamento), data la recente decisione del Legislatore di derogare ai cann. 1117; 1086; 1124, vista proprio la difficoltà di determinare e configurare teologicamente e praticamente l'atto formale di separazione dalla Chiesa. Di fatto, inoltre, l'introduzione di un altro requisito legale non farebbe altro che confermare l'opinione della così detta giuridizzazione dell'istituto del matrimonio da parte della Chiesa. In ogni caso, tenendo presenti tutte le difficoltà derivanti da un'eventuale introduzione di un ulteriore requisito e non essendo affatto chiara l'utilità ed i vantaggi di una simile introduzione, non si danno le condizioni minime prudenziali, ricordate da san Tommaso, per un cambiamento della normativa vigente in materia. Quindi, il requisito della fede come validità di un matrimonio sacramentale, non terrebbe conto dei seguenti aspetti che elenchiamo di seguito in modo schematico:

1) San Tommaso ricorda che: "...non si deve mai mutare la legge umana, se non ne derivi da qualche parte un compenso per il bene comune, proporzionale al fatto che da questa parte viene menomato. E questo accade o per il fatto che dal nuovo statuto deriva una somma ed evidentissima utilità; o per il fatto che la legge consueta contiene una manifesta iniquità, o perché la sua osservanza è dannosa ai più. Di conseguenza l'esperto di diritto dice che 'nell'istituzione di nuovi statuti, vi deve esser un'evidente utilità, per allontanarsi dal diritto che a lungo è stato considerato giusto'" (*S. Th.*, I-II, 97, 2 c.).

2) La legge umana deve comandare ciò che è giusto, retto e possibile far compiere ed osservare da parte della comunità, non solo fisicamente, ma anche moralmente. In linea di massima, le leggi che richiedono comportamenti "esigenti" si giustificano solo in nome del bene comune o nel caso si tratti di norme riguardanti un determinato stato di vita. Non bisogna mai dimenticare che la legge deve essere necessaria, o almeno utile, affinché la comunità possa raggiungere il suo fine (= bene comune attraverso la realiz-

zazione di ciò che è giusto a tutti i livelli: naturale e soprannaturale), altrimenti non sarebbe né giusta, né razionale ed i soggetti non sarebbero di per sé obbligati ad osservarla. Ora ciò che è inutile di per sé non conduce al fine (cf L. CHIAPPETTA, *Il Codice di Diritto canonico. Commento giuridico-pastorale*, vol. I, Libri I-II, a cura di F. Catozzella-A. Catta-C. Izzi-L. Sabbarese, Bologna 2011, pp. 15-16).

3) Una regola fondamentale che deve essere seguita da coloro che hanno l'autorità di promulgare le leggi, in ordine al buon governo, è quella di dare poche leggi (necessarie, utili, certe, ecc.), altrimenti si corre il rischio di verificare quante siano vere le parole di Publio Cornelio Tacito: "Corruptissima re publica plurimae leges" (*Annales*, Libro III, 27).

4) Nella Lettera Ap., M. P., *Omnium in mentem*, del 26-x-2009, leggiamo: "Il Codice di Diritto Canonico stabilisce tuttavia che i fedeli, i quali si sono separati dalla Chiesa con "atto formale", non sono tenuti alle leggi ecclesiastiche relative alla forma canonica del matrimonio (cfr. can. 1117), alla dispensa dall'impedimento di disparità di culto (cfr. can. 1086) e alla licenza richiesta per i matrimoni misti (cfr. can. 1124). La ragione e il fine di questa eccezione alla norma generale del can. 11 aveva lo scopo di evitare che i matrimoni contratti da quei fedeli fossero nulli per difetto di forma, oppure per impedimento di disparità di culto.

Tuttavia, l'esperienza di questi anni ha mostrato, al contrario, che questa nuova legge ha generato non pochi problemi pastorali. Anzitutto è apparsa difficile la determinazione e la configurazione pratica, nei casi singoli, di questo atto formale di separazione dalla Chiesa, sia quanto alla sua sostanza teologica sia quanto allo stesso aspetto canonico. Inoltre sono sorte molte difficoltà tanto nell'azione pastorale quanto nella prassi dei tribunali. Infatti si osservava che dalla nuova legge sembravano nascere, almeno indirettamente, una certa facilità o, per così dire, un incentivo all'apostasia in quei luoghi ove i fedeli cattolici sono in numero esiguo, oppure dove vigono leggi matrimoniali ingiuste, che stabiliscono discriminazioni fra i cittadini per motivi religiosi; inoltre essa rendeva difficile il ritorno di quei battezzati che desideravano vivamente di contrarre un nuovo matrimonio canonico, dopo il fallimento del precedente; infine, omettendo altro, moltissimi di questi matrimoni diventavano di fatto per la Chiesa matrimoni cosiddetti clandestini.

Tutto ciò considerato, e valutati accuratamente i pareri sia dei Padri della Congregazione per la Dottrina della Fede e del Pontificio Consiglio per i Testi Legislativi, sia anche delle Conferenze Episcopali che sono state consultate circa l'utilità pastorale di conservare oppure di abrogare questa eccezione alla norma generale del can. 11, è apparso necessario abolire questa regola introdotta nel corpo delle leggi canoniche attualmente vigente". Quindi, con l'esperienza, ci si è resi conto dell'oggettiva difficoltà di verificare nel con-

creto la separazione della Chiesa con atto formale e si è deciso di derogare alla normativa vigente.

5) In modo particolare dopo il Concilio Vaticano II, sono sempre più le accuse di “giuridizzazione” dell’istituto del matrimonio da parte della Chiesa. Di fatto è di percezione comune, dentro e fuori la Chiesa, che lo stesso Diritto canonico si risolva nelle dichiarazioni di nullità del vincolo matrimoniale. Introdurre la fede come requisito per la validità non farebbe altro che confermare detta impressione.

In ogni caso, il presente testo del Card. Antonelli rimane un testo chiaro ed utile per tutti coloro che, come ci ricorda l’Apostolo Pietro, vogliono essere sempre pronti “...a rispondere a chiunque vi domandi ragione della speranza che è in voi. Tuttavia questo sia fatto con dolcezza e rispetto” (1 Pt 3, 15). Soprattutto in questo spazio di tempo che ci separa dalla celebrazione della prossima XIV Assemblea Generale Ordinaria del Sinodo dei Vescovi, chiamata a presentare la “fisiologia” della famiglia e dopo la precedente III Assemblea Generale Straordinaria che ne aveva trattato, se così si può dire, le “patologie”, è necessario e doveroso conoscere ciò che costituisce il cuore dell’annuncio evangelico sulla famiglia. Prendere coscienza del progetto di Dio che sicuramente potrà oggi apparire quasi un’utopia, ma che alla fine si riconosce e si scopre essere il desiderio più sincero, anche se forse nascosto e confuso, di ogni uomo e di ogni donna. L’A. contribuisce a superare l’idea infondata, ma purtroppo molto diffusa, di una Chiesa che respinge alcuni suoi figli, di una Chiesa che emargina in modo ipocrita e privo di misericordia, ed aiuta a capire che quanto Dio chiede è per il nostro vero bene e che il vero amore non dispensa mai dal sacrificio e dal perdono. Questa è stata la profonda ed intima convinzione dei cristiani dei primi secoli (cf p. 60), come ha ricordato il Card. Péter Erdö nella *Relatio ante disceptationem* del Sinodo 2014: “Se guardiamo alle origini del cristianesimo, vediamo come esso sia riuscito ad essere accettato ed accolto – malgrado ogni rifiuto e diversità culturale – per la profondità e forza intrinseca del suo messaggio. Infatti, è riuscito a illuminare la dignità della persona alla luce della Rivelazione, anche riguardo l’affettività, la sessualità e la famiglia. La sfida da accogliere da parte del Sinodo è proprio di riuscire a proporre nuovamente al mondo di oggi, per certi versi così simile a quello dei primi tempi della Chiesa, il fascino del messaggio cristiano riguardo il matrimonio e la famiglia, sottolineando la gioia che danno, ma allo stesso tempo di dare delle risposte vere ed impregnate di carità (cf *Ef* 4,15) ai tanti problemi che specialmente oggi toccano l’esistenza della famiglia. Evidenziando che la vera libertà morale non consiste nel fare ciò che si sente, non vive solo di emozioni, ma si realizza solamente nell’acquisizione del vero bene. In concreto ci viene chiesto prima di tutto di porci a fianco delle nostre sorelle e dei nostri fratelli con lo spirito del buon Samaritano (cf *Lc* 10, 25-37): essere attenti alla loro vita, essere in

particolare vicini a coloro che sono stati “feriti” dalla vita ed aspettano una parola di speranza, che noi sappiamo, solo Cristo può darci (cf *Gv* 6, 68)”. Il nostro augurio è che questa sintesi del Card. Antonelli aiuti tutti a riscoprire la ricchezza del messaggio cristiano sulla famiglia e soprattutto costituisca un valido strumento per evitare quella confusione nella quale purtroppo ha fatto cadere quel “Sinodo mediatico” che è cosa ben diversa da quello che realmente si è svolto (v. intervista del Card. Baldisseri rilasciata a *Zenit* il 25 giugno 2015). Il Popolo di Dio, e soprattutto i suoi ministri e pastori, hanno bisogno di certezze e non di discussioni che ingenerano false e devianti aspettative che minano alle fondamenta la stessa missione della Chiesa. Infatti, non si può non tener conto di quanto è avvenuto dopo l’ultimo Sinodo straordinario e come sono state stravolte dai *mass media* alcune discussioni su alcuni degli argomenti affrontati e come molti sacerdoti e fedeli le hanno recepite. Se un cardinale durante il Sinodo ha dovuto richiamare il vicario giudiziale che andava dicendo che ormai era inutile presentare i libelli per introdurre la causa di dichiarazione di nullità di matrimonio, se persone omosessuali conviventi credono che il loro comportamento non è più peccato o se un parroco dice a dei divorziati risposati che possono tranquillamente accostarsi all’Eucarestia, questo è segno che qualcosa deve essere rivisto nel modo di comunicare ed informare, e questo non significa sicuramente giudicare le intenzioni ed i propositi di nessuno, ma essere realisti e fare il meglio per il bene del Popolo di Dio. Infatti, la Chiesa è fedele alla missione datale da Cristo nella misura in cui è impegnata senza riserve a servire la Parola di Dio per gli uomini. Un ministero sicuramente impegnativo e delicato che richiede una continua attenzione e capacità di discernimento, una pronta disponibilità al dialogo, al confronto al fine di attualizzare la verità di Dio, che non cambia, per incarnarla nelle diverse culture per facilitarne l’accoglienza e la comprensione (cf *Mc* 6, 11). In tutto questo impegno nell’annuncio di quella verità che sola veramente libera (cf *Gv* 8, 32), i pastori della Chiesa non dovranno, comunque, mai illudersi, di ricevere l’accoglienza del mondo (cf *Gv* 15, 18-21) e umilmente dovranno sentirsi sempre amministratori delle cose di Dio (cf *1 Cor* 4, 1-2) e di essere chiamati da Cristo ad essere quel sale che dà veramente gusto alla vita (cf *Mt* 5, 13; *Ef* 4, 1-24), coscienti di dover essere sempre e dovunque testimoni credibili che invitano a condividere la gioia e la fortuna dell’essere cristiani *agli* e con *gli* altri, proponendo alla loro libera, cosciente e responsabile scelta il progetto originale di Dio sul matrimonio con il medesimo spirito, rispetto ed atteggiamento del Signore: “... se vuoi entrare nella vita ...” (*Mt* 19, 17; e cf anche *Mc* 6, 7-13) *questo è l’unico e vero matrimonio*.

## Recensioni

LEONARDO BIANCALANI, *Il pensiero antropologico di Giovanni Paolo II ed i canoni 1095-1096: prospettive di pastorale familiare*, Siena, Cantagalli, («Ricerche» della Facoltà Teologica dell'Italia Centrale), n. 5, 2014, pp. 356.

IL quinto volume della collana «Ricerche» della Facoltà Teologica dell'Italia Centrale presenta un estratto della tesi dottorale di Leonardo Biancalani: un lavoro di antropologia teologica applicata al diritto canonico nella delicata fase di interpretazione della norma canonica. Scopo dell'opera è infatti «l'individuazione di un'antropologia adeguata in ordine all'interpretazione dei canoni 1095-1096» (p. 339), intraprendendo un «percorso teologico, che pretende di indicare una modalità di riflessione originale» (p. 340).

I canoni scelti hanno in comune una presunzione del legislatore, ovvero la naturale capacità interna dell'uomo al matrimonio (can. 1095) così come la naturale conoscenza minima che il pubere ha dell'istituto matrimoniale quale consorzio permanente fra uomo e donna, ordinato alla procreazione dei figli mediante una certa cooperazione sessuale (can. 1096). Nel 2001 il Santo Padre rivolgendosi ai membri del Tribunale della Rota Romana ebbe modo di ricordare che il matrimonio è una realtà profondamente naturale: «*Omnes possunt matrimonium contrahere, qui iure non prohibentur*». Nessuna interpretazione delle norme sull'incapacità consensuale sarebbe giusta

se rendesse in pratica vano quel principio: «*Ex intima hominis natura – afferma Cicerone – haurienda est iuris disciplina*» (Cicerone, *De Legibus*, II).

Il canone 1095 considera tre dimensioni dell'unica capacità per il consenso, ovvero il possesso del sufficiente uso di ragione, della discrezione di giudizio e del potere di assumere i doveri coniugali essenziali. La norma offre una nozione giuridica di capacità che consiste in un punto minimo di partenza per la validità del matrimonio e che può coesistere anche con moderate forme di difficoltà psicologica. Lo stesso Giovanni Paolo II affermò che diversi sono i contenuti della «maturità psichica» e del concetto medico di «normalità» rispetto a quelli del dispositivo codiciale, pur tenendo in considerazione il valore dell'apporto delle scienze psicologiche e psichiatriche in ordine alla valutazione della capacità dei contraenti, guadagnando una maggiore conoscenza dei particolari del caso.

Il processo della scelta coniugale viene tutelato dal legislatore anche nell'apporto dell'intelletto alla volontà affinché il contraente possa avere nel momento del consenso la necessaria conoscenza dell'oggetto intenzionale, una conoscenza lucida e chiara, anche se perfettibile e mai compiuta.

L'autore sviluppa la ricerca attraverso una serie di *momenti* che precedono e seguono la presentazione della cosiddetta *parte centrale* (capp. 3-4) dedicata alla raccolta di alcuni dati assunti dagli scritti di Karol Wojtyła e dal suo magistero come Pontefice. Nell'*introduzione* viene infatti illustrato il valore del pen-

siero antropologico di Giovanni Paolo II al fine dell'interpretazione dei canoni sopra indicati, giustificando così il senso e la modalità del lavoro svolto.

Il *momento introduttivo*, comprendente un *momento descrittivo* e un *momento dia-cronico*, si apre con uno sguardo alla pastorale familiare (cap. 1) per poi presentare una panoramica storica – limitata al xx secolo – sulla legislazione canonica (cap. 2); in modo speculare, il lettore ritrova subito dopo la *parte centrale*, cuore della ricerca, un *momento conclusivo* costituito da un *momento analitico* e un *momento sintetico*, con annotazioni di diritto canonico (cap. 5), considerazioni di pastorale familiare (cap. 6) e alcune prospettive pastorali (cap. 7).

Punto di partenza è la «descrizione della crisi familiare attraverso una *presa di contatto* con il mondo che ruota dentro ed attorno alla famiglia» (p. 29): l'autore individua una matrice socio-culturale all'origine delle difficoltà attuali della proposta cristiana, invocando poi una teologia in grado di mantenere aperta la questione dell'uomo nella sua integralità. Nella parte descrittiva troviamo cenni all'analisi di Benedetto XVI nei confronti della società attuale, indicando così il relativismo e l'individualismo quali cause di quel malessere che nei giovani diviene *disagio esistenziale*, con un'esistenza priva di senso, caratterizzata da contraddizioni e conflitti tra affetti e razionalità. Ne deriva un'urgenza educativa, dove l'educatore deve confrontarsi con differenti modelli, con una fragilità sempre più manifesta nelle giovani coppie in tensione tra emozioni e relazioni familiari, dove il tratto dell'indissolubilità è riconosciuto solo nel rapporto con il figlio.

Il secondo capitolo cerca di mostrare come «il Concilio Vaticano II abbia pro-

fondamente modificato anche la percezione stessa della disciplina canonistica» (p. 49): ecco allora una rassegna dei movimenti che hanno creato le premesse a un ripensamento dell'ecclesiologia (movimento biblico, patristico, ecumenico, ecc.), un rapidissimo cenno a *Optatam totius* 16 circa il rapporto tra diritto canonico e il Mistero della Chiesa, per giungere infine ad alcuni pronunciamenti di Paolo VI e Giovanni Paolo II sulla peculiarità del diritto nella Chiesa. Segue un accenno al dibattito sulla nascente teologia del diritto canonico che pare qui costituire una delle grandi acquisizioni della Chiesa del post Concilio. Passibile forse di qualche equivoco il passaggio finale dove l'autore pare cogliere il diritto canonico non più «alla luce della dottrina giurisprudenziale, [che] valuta gli atti umani in ordine al matrimonio in una fissità precostituita, ma nella luce di una lettura teologica della realtà» (p. 71).

Nel primo capitolo della *parte centrale* il Biancalani prende in considerazione la filosofia di Karol Wojtyła muovendo dai suoi punti di riferimento, san Giovanni della Croce e Max Scheler. Dapprima una presentazione sommaria della critica del futuro pontefice agli autori citati, poi un'analisi di alcune opere (*Amore e responsabilità*, *Persona e atto*, *La bottega dell'orefice*, *La cava di pietra* e altri testi poetici) evidenziando tutto ciò che inerisce con la sua concezione antropologica: ci troviamo così di fronte alla descrizione di un uomo che è anzitutto creatura in relazione, con delle inclinazioni naturali da ordinare (p. 104) secondo l'etica dell'amore (p. 99). Una prospettiva *personalistica* che «ci impone una riconsiderazione, e un approfondimento della dottrina tradizionale sui fini del matrimonio»: il *mutuum adiutorium* infatti «non è uno dei fini del matrimonio, ma



la norma fondamentale che lo regola, al cui interno, soltanto, i fini acquistano un compiuto valore morale» (p. 107). L'uomo è colto nell'unità di corpo e psiche (p. 130) e nel suo agire consapevole (p. 123) con gli altri (p. 135).

Allo stesso modo si sviluppa il quarto capitolo. L'autore riporta i contributi del vescovo Karol Wojtyła durante il Concilio, soffermandosi sulla dignità dell'uomo, la sua natura razionale, «con tutte le implicazioni etico-pastorali, etico-sociali e giuridiche» (p. 182), in particolare la libertà religiosa e la responsabilità della persona. L'indagine salta a questo punto alle catechesi "del mercoledì" tenute da Giovanni Paolo II durante i suoi primi anni di pontificato: «il tema delle catechesi non è direttamente il matrimonio e la famiglia, ma la ricostruzione di un'antropologia adeguata ottenuta soprattutto attraverso la riflessione sulla corporeità, antropologia, che è base e unico fondamento per risolvere i problemi coniugali e familiari» (p. 185). Finalmente l'autore offre una spiegazione di che cosa intenda per antropologia *adeguata* rinviando a *Persona e atto* e al processo intellettuale della *riduzione*. Le catechesi vengono presentate secondo la sistematizzazione operata dalla casa editrice Città Nuova, ponendo in evidenza le idee centrali. L'analisi del magistero di Giovanni Paolo II si chiude con le tre encicliche dedicate all'uomo: la *Redemptor Hominis*, la *Dives in Misericordia*, la *Laborem exercens*, che offrono una visione ottimistica dell'uomo dove la libertà diviene la questione centrale (p. 222).

Il capitolo quinto si configura come esposizione della legislazione canonica in merito alla «questione della *capax* [così come] articolata nei canoni 1095-1096 del CIC». Volendo tracciare un "percorso teologico", lo studio delle fonti della

normativa vigente e il confronto con la dottrina e la giurisprudenza maggioritaria su questi capi di nullità vengono solo accennati. Ne consegue che – trattandosi di un ambito complesso – il lettore può cadere in una confusione tra l'incapacità intesa dal legislatore nel can. 1095 e la causa psichica che può rendere incapace: l'autore si dilunga infatti nella presentazione di alcune anomalie psichiche – ascrivendole ora a un comma del canone, ora a un altro – senza però indicare in positivo che cosa si intenda per capacità matrimoniale.

«Benché poco supportato da testi scientificamente e analiticamente attenti al canone» (p. 262), l'autore procede poi con l'esposizione del can. 1096 riportando parte del commento di P.J. Viladrich raccolto nelle note al *Código de derecho canónico* nell'edizione curata dalla Facoltà di diritto canonico dell'Università di Navarra. In chiusura, il lettore trova alcune considerazioni personali del Biancalani, in particolare la sua perplessità di fronte al riferimento della normativa all'inizio della pubertà in quanto «non vi è ancora, almeno normalmente e nell'ambito di espansione della cultura occidentale, una capacità di intendere e di volere adeguata alle nozze, cosicché non può ritenersi sussistente neppure la conoscenza contenutisticamente minimale, considerata necessaria ai fini della celebrazione matrimoniale del can. 1096 § 1» (p. 271).

Il capitolo sesto riprende alcune acquisizioni della *parte centrale* integrandole con altri interventi conciliari di Karol Wojtyła, cogliendo l'intrinseca connessione tra teologia e pastorale pur non potendo parlare di un «*magistero pastorale* in modo sistematico, omogeneo e definito» (p. 291). "Pastorale" significa servizio, per cui il magistero di Giovan-

ni Paolo II viene presentato come un servizio all'uomo concreto. L'autore accenna alla *Familiaris consortio*, alla *Carta dei diritti della famiglia*, senza escludere un riferimento alla *Mulieris dignitatem* e alla *Lettera alle famiglie* del 1994. Nuovamente descrive l'attuale contesto culturale, per poi riprendere l'insegnamento del Pontefice polacco sulla bellezza dell'amore umano e sul ruolo della famiglia nella nuova evangelizzazione. La riflessione termina con l'individuazione di alcune scelte concrete che le parrocchie potrebbero compiere in ambito familiare (p. 314).

Il lettore giunge così al capitolo conclusivo (cap. 7) che raccoglie e sistematizza quando emerso nel corso della ricerca: un'antropologia teologica che coglie l'uomo nel suo essere creato a immagine e somiglianza di Dio, un'antropologia che dialoghi con senso critico con la psicologia e le scienze umane e un diritto canonico che individua nei canoni studiati un ruolo centrale «nella qualificazione della scelta matrimoniale e nella consapevolezza antropologica, filosofica, psicologica nella dimensione giuridica proprio dell'atto sacramentale» (p. 328). Ecco allora le attese proposte pastorali conclusive, in gran parte mutuata dal discorso del 22 gennaio 2011 di Benedetto XVI al Tribunale della Rota Romana in occasione dell'inaugurazione dell'anno giudiziario.

Lo studio presentato desta certamente qualche interesse soprattutto per ciò che attiene il superamento di una concezione formale o "burocratica" del diritto nella Chiesa. La ricerca di un'antropologia adeguata per un'autentica comprensione e interpretazione della norma codiciale e il desiderio di offrire ai pastori un qualche aiuto nella preparazione prossima e immediata dei nubendi sono

obiettivi che sorgono da esigenze colte sul campo.

Allo stesso tempo non si può non riscontrare una qualche incertezza nell'uso degli strumenti propri della disciplina canonistica: mi riferisco in primo luogo alla scelta delle fonti dei capitoli strettamente giuridici, all'analisi dello sviluppo normativo (in particolare l'istruzione *Dignitas connubii*) e al confronto con gli autori che maggiormente hanno studiato i canoni in questione. Analogamente si può dire circa la considerazione dell'intero magistero di Giovanni Paolo II nei confronti del Tribunale della Rota Romana: un magistero che ha un valore cogente anche in senso giuridico, per cui non trascurabile in una ricerca in questo ambito.

Il lettore non potrà non convenire che si tratta di un lavoro originale, apprezzabile nell'intento di cogliere il diritto canonico nel Mistero della Chiesa. Uno studio svolto in prospettiva teologica che ricorda al canonista la natura dell'uomo così come si evince dall'antropologia teologica di Giovanni Paolo II.

MARCO FIORENZO NOGARA

PAOLO GHERRI, *Introduzione al diritto amministrativo canonico. Fondamenti*, Milano, Giuffrè, 2015, pp. XXI-320.

IL recente lavoro di Paolo Gherrì, professore ordinario presso l'*Institutum Utriusque Iuris* della Pontificia Università Lateranense, nato dall'insegnamento accademico e destinato primariamente a esso, non è propriamente un manuale, né può considerarsi una monografia o un trattato. L'autore lo qualifica come «una *proposta teoretica organica ed unitaria* (ed autonoma)», finalizzata ad «aiutare ad *impostare lo studio accademico* del

Diritto amministrativo, con particolare attenzione tanto alla sua adeguata individuazione e collocazione all'interno della *vita ecclesiale*, che ad una corretta presentazione in termini di *dogmatica giuridica generale*» (p. xv).

Per comprendere il piano dell'opera, articolata in sette capitoli, è opportuno evidenziarne la tesi di fondo: «il *Diritto canonico* in generale è sostanzialmente “*Diritto amministrativo*”, in quanto “*regolamentazione normativa dei rapporti istituzionali all'interno della Chiesa*”, dei *rapporti*, cioè, che intercorrono tra i differenti *soggetti gerarchici* (tanto uni-personali che pluri-personali) e di quelli che *questi* intrattengono coi *fedeli* al servizio dei quali tali soggetti sono posti» (pp. 187-188). Non si tratta, dunque, del diritto dell'amministrazione pubblica ecclesiastica o della funzione amministrativa della Chiesa, modellato sulla falsariga dei diritti secolari, né del *mero studio* delle possibilità di ricorso gerarchico amministrativo ammesse dalla legislazione canonica. Esso viene invece definito come «l'insieme (e lo studio) delle norme che regolano l'*efficace attività* giuridica dei fedeli secondo la loro collocazione istituzionale nella Chiesa (= *status*, ruoli e funzioni)» (p. 260).

Se tale e tanta è l'importanza attribuita al diritto amministrativo canonico, si capisce perché i primi due capitoli siano dedicati alla ricerca del suo fondamento, all'interno della più ampia teoria generale del diritto canonico. Rigettate come teologicamente e metodologicamente inadeguate le prospettazioni – tipiche della stagione postconciliare – che fondano il diritto canonico direttamente nel dinamismo della grazia, che instaurerebbe tra i fedeli relazioni interpersonali non riconducibili neppure per analogia alle forme del diritto secolare, Gherri

propone un approccio istituzionale, sostanzialmente riconducibile alla riflessione del giurista italiano Santi Romano (1875-1947): «non esistono “cose/realtà” (= *res*) di per sé *giuridicamente* (pre-) *qualificate* in modo generico ed *assoluto* (= originario, a-priori), né altre che di principio non siano (o non possano essere) tali. Ogni contesto relazionale socio-istituzionale, invece, avrà i “propri” *oggetti ed eventi giuridici*, anche radicalmente differenti da un *ambito/Ordinamento giuridico* all'altro ma tutti, comunque “giuridici”, senza che nessun *Ordinamento* possa legittimamente – e validamente – interferire sulla *qualificazione propria* di ciascuno degli altri» (p. 24). Come esempi, vengono illustrati gli ordinamenti statutari, quelli sportivi e quelli religiosi. Posto che «ogni *Confessione religiosa* si struttura ed organizza al proprio interno secondo logiche relazionali che rispondono alle caratteristiche portanti della *Confessione stessa*», si giunge a concludere che «l'*Ordinamento canonico* va riconosciuto come *originariamente e pienamente giuridico* anche sotto il profilo tecnico, nonostante la sua espressa *natura religiosa* e confessionale sembri differenziarlo in modo essenziale dalle altre norme giuridiche (*statali in primis*)» (p. 28). Fondata così la giuridicità in senso proprio e originario del diritto canonico, Gherri va in cerca degli elementi intrinsecamente giuridici che risultano strutturanti la Chiesa stessa già nella *Comunità post-pasquale*: il concetto di *Collegio apostolico*, il riconoscimento dell'incomunicabilità dei doni dello Spirito per fini diversi da quello missionario; l'adozione del *Battesimo* con acqua come modo ordinario di entrare a far parte della Chiesa; la progressiva evoluzione verso l'*episcopato monarchico*; il lento delinearci e consolidarsi della tri-

partizione del sacramento dell'Ordine; il differenziarsi ed identificarsi dei sacramenti fino alla loro statuizione nel settenario tridentino; l'evoluzione del primato petrino (pp. 34-35).

La fondamentale non riconducibilità del diritto canonico ad altre forme o espressioni del diritto emerge con evidenza laddove si consideri che – a differenza degli Stati – la Chiesa non nasce dal basso per gestire la complessità delle dinamiche sociali e perseguire il bene comune, ma «è caratterizzata *ab origine* da una forte connotazione *elettiva ed identitaria* basata sulla *consapevole e volontaria adesione* ad una realtà *pre-esistente ed indisponibile*: il *kerygma* di salvezza» (pp. 47-48). Ne consegue che nella Chiesa non è possibile adottare la moderna idea costituzional-civilistica, secondo la quale ogni persona è titolare di *diritti* originari pre-sociali e pre-istituzionali, che l'individuo stesso deve poter preservare e tutelare anche nei confronti di eventuali ingerenze e abusi dello Stato. «Soggetto del Diritto canonico è la *comunità cristiana* (= Chiesa) nello svolgimento della propria missione, *mentre* soggetti del Diritto statale, invece, sono i *cittadini* nella propria volontà di auto-realizzazione (ormai *attraverso* lo Stato)» (p. 64). Se lo Stato può offrire al cittadino una facilitazione del vivere quotidiano, soprattutto in termini di sicurezza e stabilità, la Chiesa assicura al fedele l'accesso a risorse soprannaturali non attingibili al di fuori di essa. Nella Chiesa, perciò, «*pubblico e privato costituiscono* soltanto *pseudo-concetti utili a rendere più agevole la sistematizzazione scientifica della giuridicità* ecclesiale senza dover necessariamente attribuir loro una portata realmente sostanziale quali concettualizzazioni della realtà stessa» (p. 66).

Alla luce di questa impostazione sistematica, il cap. 4 affronta la questione del

rapporto fra persona e diritti all'interno della Chiesa, sostenendo che la loro individuazione ed elencazione ha soprattutto lo scopo di costituire una «*soglia invalicabile* posta a chi esercita governo nella Chiesa» (p. 137), e rilevando che «*l'attività giudiziale amministrativa canonica* riguarda non ogni attività di qualunque *Autorità* di governo contro i *diritti* dei fedeli (= *violatio iurium*), ma solo gli *Atti amministrativi singolari*, contestati per *violatio Legis* in quanto – e soltanto – *error Iuris* nell'attività dei *soli Dicasteri* della Curia romana, con espressa esclusione *de merito Causae*» (pp. 150-151). Alla base di questa specifica modalità di tutela dei diritti dei soggetti della Chiesa non starebbe, infatti, la protezione di diritti soggettivi o dell'interesse o bene privato, ma l'esclusione di qualunque forma di arbitrarietà nei provvedimenti di governo ecclesiale (p. 172).

Il cap. 5 delinea il carattere essenzialmente ministeriale dell'ordinamento canonico, rivisitando criticamente il modello dei *tria munera Ecclesiae* e la dottrina della *sacra potestas* e assumendo il principio della «*potestas a munere*», secondo cui nella Chiesa «ciascuno possiede *originariamente* tutte le potestà/facoltà/attribuzioni giuridiche necessarie ad adempiere il *munus* affidatogli per il bene comune» (pp. 207-208).

Il cap. 6 affronta il tema della nascita e della configurazione del diritto amministrativo all'interno della disciplina canonica, evidenziando come i principi portanti del moderno diritto amministrativo civile, cioè la democrazia e l'economia, siano assolutamente incompatibili con la costituzione e l'identità ecclesiale, fondata sulla missione e la vita evangelica (p. 230). Gherri ritiene che «*tutto il Diritto positivo ecclesiale sia sostanzialmente "Diritto amministrativo"*»,

e definisce l'Amministrazione ecclesiale come «*l'utilizzo da parte della competente Gerarchia degli strumenti reali e personali con cui la Chiesa agisce in ordine al perseguimento dei suoi fini, e conformemente ai principi costituzionali e dottrinali che la condizionano*» (p. 244).

L'opera merita plauso e riconoscenza. L'autore, infatti, ha affrontato la sfida di sistematizzare e sintetizzare numerose precedenti pubblicazioni, elaborando una proposta teoretica originale, che costituisce indubbiamente uno stimolo al dibattito accademico. Lo ha fatto assumendo motivatamente e consapevolmente posizioni che in più punti si distanziano o addirittura si contrappongono a tesi oggi molto diffuse in dottrina. Talvolta, forse, la tendenza a una certa schematizzazione didattica non rende pienamente ragione delle argomentazioni che vengono criticate.

Chi è più competente di me potrà valutare adeguatamente la proposta dell'autore circa la natura, l'articolazione e le caratteristiche del diritto amministrativo canonico. Mi siano consentite, tuttavia, due osservazioni di carattere generale su quelle che mi sembrano essere le tesi portanti di questo lavoro pregevole e impegnativo. Mi chiedo, anzitutto, se la fondazione istituzionale/ordinamentale in esso prospettata consenta di giustificare adeguatamente la peculiare irriducibilità del diritto canonico. Se, infatti, quello canonico è uno dei tanti possibili ordinamenti delle confessioni religiose, strutturato e organizzato secondo logiche relazionali in ultima analisi determinate dagli aderenti, può essere davvero qualificato come "primario"? Chi legge prova l'impressione di una certa estraneità e giustapposizione fra questo modello e gli elementi strutturali desunti dall'esperienza della comunità cristiana

primitiva (si tratta, a ben vedere, del tema del diritto divino rivelato), mentre colpisce l'assenza di riferimenti al diritto naturale, questione imprescindibile per chi voglia fondare il diritto canonico. In secondo luogo, si può davvero sostenere che il diritto canonico (positivo) è sostanzialmente riconducibile al solo diritto amministrativo, seppur nell'ampia accezione proposta («*Sono norme di Diritto amministrativo quelle che riguardano i rapporti interni tra i diversi organi ed organismi della Chiesa universale e particolare oppure i rapporti tra i fedeli (singoli ed associati) ed i medesimi organi ed organismi ecclesiali*»: p. 249)? Mi sembra che non si possa prescindere, infatti, sia dal diritto sacramentale (basterebbe ricordare il rilievo del diritto matrimoniale sia nella storia che nella normativa vigente) sia dalle strutture dell'organizzazione ecclesiastica, a cui è dedicata buona parte della trattazione codiciale sulla costituzione gerarchica della Chiesa.

Siamo grati a Paolo Gherri per questa sua opera, certi che in anche in quelle che seguiranno non si sottrarrà al confronto accademico e chiarirà ulteriormente il suo pensiero, contribuendo a tener viva e a far progredire la disciplina canonica.

MAURO RIVELLA

GRUPPO ITALIANO DOCENTI DI DIRITTO CANONICO (a cura di), *Il diritto nel mistero della Chiesa. IV: Prassi amministrativa e procedure speciali*, Città del Vaticano, Pontificum Institutum Utriusque Iuris, Lateran University Press, («Quaderni di Apollinaris») 20, 2014, pp. 538.

DA circa quaranta anni, le due edizioni del manuale *Il diritto nel mistero della*

*Chiesa*, ripartito in diversi volumi, sempre a cura del Gruppo Italiano Docenti di Diritto Canonico (GIDDC) sorto in seno all'Associazione Canonistica Italiana, hanno contribuito in maniera rilevante alla formazione dell'aspetto giuridico ecclesiale di numerosi chierici, religiose e religiosi, laiche e laici, specialmente in Italia. Recentemente l'opera si è arricchita con il nuovo volume IV, dedicato alla prassi amministrativa e alle procedure speciali.

Il libro, corredato dalla presentazione di Patrick Valdrini, è suddiviso in quattro parti: aspetti generali, le procedure matrimoniali, le procedure amministrative e penali per i chierici e i membri degli Istituti di vita consacrata e le Società di vita apostolica e, infine, la parte riguardante altre procedure.

La prima parte inizia con lo studio di Velasio De Paolis *Strutture e sviluppi del diritto amministrativo canonico*, in modo da disporre subito del capitolo in cui compaiono delle risposte alle domande sul perché del diritto amministrativo canonico. Il fatto che tale compito sia stato affidato a uno degli autori presenti dall'inizio del progetto *Il diritto nel mistero della Chiesa* non sembra casuale e, fra l'altro, rivela il valore che i curatori hanno riservato al saggio d'indirizzo, che serve a illuminare le restanti collaborazioni.

Il successivo articolo, di Andrea D'Auria, circa il modo di votare e di esprimere il proprio parere o consenso nei diversi enti ecclesiali, riflette l'importanza, nell'attività amministrativa, del principio della partecipazione, espresso in articolazioni giuridiche diverse. In esso si evince come la conoscenza pratica e il rispetto consapevole di tali procedure favoriscano il necessario discernimento e prevenzano contro il rischio di arbitri o di decisioni affrettate.

Segue la trattazione riguardante le autorizzazioni da richiedersi e le procedure da osservare per compiere atti di maggiore importanza, di straordinaria amministrazione, di alienazione e quelli ad essi equiparati, ad opera di Francesco Grazian, di indubbio interesse concreto ma che tuttavia insegna tanto su questioni teoretiche e di fondo, sul ruolo delle diverse istanze di governo e di responsabilità nei differenti momenti in cui si svolgono i processi decisionali.

Sempre nella parte generale si succedono tre contributi concernenti diversi rimedi per le controversie causate da un atto amministrativo singolare. Giuliano Brugnotto espone l'argomento relativo alla conciliazione, in quanto opera di ricerca di soluzioni condivise possibili, modalità che, nell'unico discorso di Benedetto XVI al Supremo Tribunale della Segnatura Apostolica, ricevette una particolare enfasi. A Eduardo Baura corrisponde il compito di svolgere la tematica riguardante i ricorsi gerarchici, materia nella quale emerge con evidenza la necessità di tutelare contestualmente il bene comune e il bene dei singoli, nodo comune a qualsiasi attività amministrativa ma specialmente impellente in questo tipo di istituto giuridico. I ricorsi amministrativi presso il Supremo Tribunale della Segnatura Apostolica, sono spiegati da G. Paolo Montini mediante una sintesi assai lucida e precisa della chiave di volta senza la quale non sarebbe stato possibile ritenere integro il sistema amministrativo della Chiesa.

Nella seconda parte si contengono le trattazioni concernenti un settore importante delle procedure matrimoniali diverse dal processo di nullità. Oltre a due saggi di Pierantonio Pavanello – unico autore che scrive due contributi in questo volume: *Il processo documentale*

e *Il procedimento di rimozione del divieto di passare a nuove nozze* – si trovano i capitoli dedicati alle procedure che, come quella extragiudiziale per la dichiarazione di nullità del matrimonio, trattazione affidata a Manuel J. Arroba Conde, combinano elementi dell'attività giudiziaria matrimoniale con altri dell'attività amministrativa. Gli autori che svolgono i temi vantano una riconosciuta conoscenza specifica e da tempo curano lo studio dei rispettivi argomenti per cui possono offrire, oltre alla chiarezza espositiva, degli esempi concreti e casi pratici, come i brevi ed efficaci racconti che hanno come protagonisti Musa e Fatima, nel contributo di Elias Frank sulla procedura di dispensa nella fattispecie del privilegio paolino, oppure Consuelo e Rosario, nelle pagine sul processo di morte presunta, scritte da Adolfo Zambon. In tale versante si muovono anche *Il processo di dispensa del matrimonio rato e non consumato* di Giacomo Incitti e *La procedura per lo scioglimento del matrimonio in favorem fidei*, di Luigi Sabbarese.

Gli otto saggi della terza parte riguardano delle procedure amministrative e penali per i chierici e i membri degli Istituti di vita consacrata e le Società di vita apostolica. Se in tutte le procedure risulta assai opportuno ponderare adeguatamente i diritti e i beni tutelati dalle diverse formalità e accertare precisamente quali sono le autorità responsabili in modo diretto della cura e della promozione del settore del bene comune con essi collegato, in maggiore misura lo è tutte le volte che dal provvedimento finale possono seguirsi limitazioni significative nelle situazioni giuridiche degli interessati, chierici, consacrati o fedeli laici non consacrati che siano. Il volume presta particolare attenzione alle procedure attinenti chierici e fedeli membri

degli Istituti di vita consacrata e le Società di vita apostolica, sebbene alcune delle procedure trattate, non siano da escludersi per gli altri fedeli (si pensi, ad esempio, all'ambito soggettivo più ampio considerato da Marino Mosconi nella trattazione sull'indagine previa e il ruolo dell'Ordinario, e da Damián Astigueta, in tema di procedura extragiudiziale penale).

Spettanti lo statuto giuridico canonico dei chierici in determinate circostanze complesse e difficili sono gli articoli sui procedimenti per la rimozione e il trasferimento del parroco, di Paolo Gherri, sulla dichiarazione di nullità dell'ordinazione sacerdotale, di Piero Amenta, sulla perdita della condizione giuridica clericale e il procedimento di dispensa dei suoi obblighi, di Vincenzo Mosca (saggio che spicca anche per come rende conoscibile un settore della prassi curiale) e sulla dimissione dallo stato clericale, di Davide Cito. Analogamente, procedure particolarmente delicate riguardanti lo statuto personale dei membri degli Istituti di vita consacrata e le Società di vita apostolica vengono trattate da due autori: Agostino Montan – un altro pioniere fin dall'inizio nel manuale *Il diritto nel mistero della Chiesa* -, che scrive sulla procedura del passaggio ad altro Istituto, dell'uscita dall'Istituto e dell'esclusione, e Tiziano Vanzetto, che per illustrare la tematica riguardante la dimissione nella vita consacrata, oltre al riferimento alla legislazione universale e a quella particolare italiana e agli autori, ricorre utilmente all'uso di massime e passaggi diversi tratti da alcune delle decisioni pubblicate di contenzioso amministrativo del Supremo Tribunale della Segnatura Apostolica.

L'ultima parte riporta il saggio sull'azione per il risarcimento dei danni do-

vuto a Cristian Begus e dei contributi relativi ad altre procedure, delle quali due riguardano l'attività della Congregazione per la Dottrina della Fede: da un lato, Íñigo Martínez-Echevarría e Fernando Puig trattano sulla procedura seguita dal dicastero per l'esame delle dottrine e, dall'altro, Claudio Papale scrive sulla la procedura nei delitti riservati alla menzionata Congregazione.

In rapporto con l'attività di altri dicasteri, ma non solo, si trovano le trattazioni sulle cause di beatificazione e di canonizzazione (José Luis Gutiérrez), sulla procedura per la nomina dei Vescovi (Mauro Rivella) nonché sui ricorsi presso la Penitenzieria Apostolica (Andrea Migliavacca). Interessante quest'ultimo anche perché mostra un aspetto assai peculiare e proprio dell'attività giuridica della curia, qual è l'ambito relativo al foro interno.

Come aveva anticipato nella presentazione Patrick Valdrini "la materia tratta in quest'opera riguarda direttamente o indirettamente il diritto amministrativo, categoria che i canonisti cercano di costruire soprattutto dopo il Concilio Vaticano II". Terminata la lettura del volume rimane la convinzione che tutti i canonisti che hanno partecipato a questo volume hanno contribuito efficacemente a questo impegno comune di sviluppo del diritto amministrativo canonico.

JAVIER CANOSA

ALESSANDRO PEREGO (a cura di), *La Chiesa Cattolica: la questione della sovranità*, Milano, Vita e Pensiero, 2015, pp. 158.

IL volume raccoglie i frutti di un *articolo piano di studio e riflessione sul tema della sovranità della Chiesa coordinato*

*tra l'Università Cattolica del Sacro Cuore, l'Università degli Studi di Padova e la Libera Università Maria SS. Assunta*. In ognuna delle quattro sessioni di lavoro tenute tra il marzo 2012 e l'aprile 2013 nelle menzionate sedi universitarie si sono alternati l'intervento di un alto Prelato e di uno prestigioso giurista per offrire una visione diversificata e integrata (dal punto di vista ecclesiastico e civile) degli ambiti considerati (ordine internazionale, ordine costituzionale, enti ecclesiastici e matrimonio). La nota che spicca immediatamente è dunque la varietà e autorevolezza degli apporti. Al di là della diversa estrazione e impostazione degli autori (gli ecclesiastici esprimono chiaramente una posizione più omogenea e definita), prevalgono sicuramente le convergenze e confluenze sull'originalità e originalità del fenomeno giuridico ecclesiale. Il sereno e rispettoso dialogo giuridico appare quindi foriero di reciproci apporti e acquisizioni. Il merito principale dell'opera è quello di coronare degnamente un sapiente lavoro di coordinamento interdisciplinare e – circostanza purtroppo tutt'altro che scontata e frequente – interuniversitario. L'unitarietà del quadro di riferimento e la serietà scientifica dei contenuti sono stati assicurati dalla prof. Fumagalli Carrulli, la principale ispiratrice e promotrice dell'iniziativa. Il suo saggio sulla reciproca collaborazione tra Stato e Chiesa (*Lo Stato italiano e la Chiesa cattolica: indipendenza, sovranità e reciproca collaborazione. A proposito dell'art. 1 dell'Accordo di revisione concordataria*), oltre alla presentazione iniziale, è dunque l'opportuna chiusura e quasi la sintesi ideale (non priva di spunti problematici e propositivi) del libro.

Il Curatore del testo ha inserito in maniera efficace e giudiziosa una *Nota sui*



*contenuti* che compendia e unifica il senso degli apporti. Data l'eterogeneità dei contributi e degli approcci, questo lavoro ermeneutico sintetico è particolarmente utile e stimolante. La Nota, non ha la pretesa di sviluppare o aggiungere altri elementi (le citazioni sono rinvii ai testi raccolti), ma di illustrare e soprattutto valorizzare l'esito della ricerca a più voci. Le *due linee tematiche individuate da Alessandro Perego* (che si incontrano e intrecciano nei diversi contributi) sono rappresentate dalla *categoria giuridica della sovranità* in riferimento alla Chiesa cattolica e dalla sua *dimensione relazionale e dinamica*. L'indagine sulla categoria giuridica si articola poi nella decifrazione del *significato giuridico del concetto* (nei contributi raccolti il senso esterno, riconducibile al principio *superiorem non recognoscens*, tende a prevalere sul senso interno, il riconoscimento della *suprema et plena potestas*), la *titorialità*, la *fonte* e la *natura* (universale e spirituale) della sovranità (pp. 12-16). La dimensione dinamica e relazionale individua invece le *modalità d'esercizio* (principio dualistico, profilo umanitario, morale e spirituale d'azione, *sana cooperatio*), il *rapporto della Chiesa con l'ordinamento italiano* e l'esame delle *specifiche problematiche* affrontate (enti ecclesiastici e matrimonio), pp. 16-19. L'inquadramento di Perego, dimostrando la stoffa e l'acume del buon ricercatore, offre insomma un'attualizzazione applicativa e soprattutto concettuale e speculativa della questione della sovranità. La premessa del Curatore funge anche da chiave di lettura del suo preambolo e dell'intero volume: «Per quanto si è detto, si capirà allora che scegliere di dedicare le pagine che seguono ad un'articolata riflessione su "la questione della sovranità" in riferimento alla "Chiesa cattolica", significa

principalmente raccogliere una sfida, richiamare l'attenzione del mondo scientifico su un tema controverso, contribuire ad un dibattito, senza che con ciò si intenda porre una parola definitiva rispetto ad una questione che è aperta e che, anche dopo di esse, è destinata a rimanere tale» (p. 11).

Gli interventi delle giornate di studio di Milano, Padova e Roma sono raccolti in *quattro sezioni* (in alcuni casi con una breve introduzione dei Presidenti della sessione): *Sovranità della Chiesa e ordine internazionale*; *Sovranità della Chiesa e ordine costituzionale*; *Sovranità della Chiesa ed enti ecclesiastici*; *Sovranità della Chiesa e matrimonio*. Suggella l'opera il menzionato saggio della prof. Fumagalli Carulli a proposito di *Sovranità della Chiesa e collaborazione con lo Stato*.

Il *primo settore* affrontato (*internazionalistico*) manifesta subito il *peso e l'originalità del ruolo universalistico della Chiesa*. Il contributo del *Card. Tauran*, partendo dal riconoscimento della sovranità internazionale della Santa Sede, sottolinea fortemente il valore e la centralità della libertà religiosa, citando Taparelli conclude: «Togliete dalla società la religione, e vedrete l'uomo divenir mercanzia» (p. 29). L'intervento del *Prof. Mengozzi*, da esperto internazionalista, esplicita invece il rilievo della soggettività di diritto della Chiesa come autorità morale e spirituale mondiale e ne evidenzia l'indipendenza di giudizio (*libertas Ecclesiae*) soprattutto in riferimento alla "via presenzialista" perseguita da Giovanni Paolo II prima dell'invasione del Kuwait, nella crisi irachena, nei confronti dell'ingerenza umanitaria in Bosnia e nei "respingimenti" dalla Libia (posizioni talora anche in contrasto col governo italiano).

Il *profilo costituzionale* esamina a livello generale il *rapporto tra la Chiesa e lo*

*Stato italiano.* L'intervento del *Card. La-Jolo*, dopo aver individuato i diversi soggetti della sovranità (Santa Sede, Collegio Episcopale includendo il Romano Pontefice, Chiesa in quanto tale, Stato della Città del Vaticano), analizza alcune disposizioni concordatarie, rilevando come Stato e Chiesa abbiano trovato un'armonizzazione degli interessi in gioco in una relazione di parità giuridica. È interessante la giustificazione della permanenza della riserva di giurisdizione supposta dalla delegazione vaticana (pp. 51-53) e l'invito ad approfondire l'elaborazione dottrinale comune dell'istituto dell'obiezione di coscienza: «Con la sovranità dello Stato e con la sovranità della Chiesa la sovranità della coscienza fa un tutt'uno» (p. 56). Il *prof. De Siervo*, dal canto suo, interpreta l'Accordo di Villa Madama alla luce del principio supremo di laicità (da non confondere con la neutralità) affermatosi nella giurisprudenza costituzionale nazionale. Il Presidente emerito della Consulta evidenzia infine tematiche (bioetica, unioni civili, immigrazione) oggetto di delicate decisioni legislative.

La *presentazione del prof. Miele* introduce la *giornata di studio di Padova sugli enti ecclesiastici*. *Mons. Redaelli* riflette sulla relazione tra Chiesa ed enti per mostrare come la sovranità si concreta nella specificità dell'attuazione della propria missione. La relazione passa poi ad esaminare il trattamento degli enti ecclesiastici nell'attuale regolazione pattizia con espressioni di relativa soddisfazione, il Presule non manca di rilevare però alcune discrasie o difficoltà (per la rigidità del fine di religione o di culto). *Venerando Marano* con indiscussa competenza e attenzione entra nel vivo di alcune problematiche specifiche: la protezione dei dati personali nelle organizzazioni con-

fessionali, la configurabilità della responsabilità penale degli enti, la soggezione alle procedure concorsuali degli enti ecclesiastici. Tali ambiti evidenziano come la regolamentazione secondo giustizia delle *res mixtae* (in molti casi unilaterale) imponga comunque un'adeguata considerazione della sovranità e peculiarità del fenomeno ecclesiale.

La *penultima sezione*, introdotta dalla *prolusione del prof. Dalla Torre*, è dedicata alla *materia matrimoniale*. La dissertazione del *Card. Coccopalmerio* illustra la centralità del matrimonio e della famiglia nella missione della Chiesa e si concentra sulla libertà di magistero sul conubio in riferimento all'ordinamento italiano, a livello europeo e internazionale. L'impegno dottrinale della Chiesa ha assunto un crescente ruolo di difesa antropologica ed "ecologica" della verità del coniugio di fronte al relativismo e a pressioni ideologiche contrarie. Il Cardinale rivendica anche l'estensione dell'obiezione di coscienza contro l'idolatria della legge positiva. Il contributo della *prof. Giacobbe* affronta lo spinoso problema della giurisdizione sui matrimoni concordatari. La Professoressa svolge puntuali osservazioni a confutazione delle argomentazioni addotte dalla Cassazione per giustificare il venir meno della riserva di giurisdizione. La studiosa analizza il diritto positivo e assume un atteggiamento decisamente critico nei confronti della giurisprudenza italiana culminata nelle sentenze n. 16379 e 16380 del 17 luglio 2014.

L'apporto della *prof. Fumagalli Carulli* sulla *reciproca collaborazione Stato-Chiesa* completa l'opera. Lo scritto, come già rilevato, ben si integra con lo spirito del volume e ne esplicita gli intenti. L'illustre docente individua infatti le radici della duplice sovranità (il dualismo

cristiano) ed esamina l'auspicata *sana cooperatio* nell'Accordo di revisione del 1984 in riferimento soprattutto all'8 per mille e al matrimonio. Il contributo si sofferma conclusivamente sulle nuove sfide alla sovranità della Chiesa: dalla negazione della personalità giuridica internazionale della Santa Sede al rischio dell'ingerenza indebita del giudice civile in questioni ecclesiastiche.

La *questione della sovranità* è sviscerata insomma in maniera *ampia e diversificata*. Una miscellanea di questo tipo presenta inevitabilmente ripetizioni e sovrapposizioni oltre che limiti sistematici. L'assenza di uno sviluppo organico e completo della trattazione comunque è ben compensato dalla Nota d'inquadramento e riepilogo di Alessandro Perego. Il volume rappresenta soprattutto un *testo di riflessione e confronto a tema*. I problemi aperti e gli stimoli, come accennato, certo non mancano... L'obiettivo formativo e culturale, al di là del confronto e riscontro accademico (testimoniato anche dal successo delle quattro giornate di studio), è quindi sicuramente conseguito. Da un punto di vista formale e redazionale non si può non notare una certa sproporzione e disparità argomentativa e stilistica, anch'essa congenita nel genere. Gli ecclesiastici tendono ad essere molto sobri ed essenziali (gli interventi dei Card. Tauran, Lajolo e Coccopalmerio e di mons. Redaelli sono praticamente privi di note), mentre i contributi degli accademici sono in genere più argomentati e provvisti di un corposo apparato critico. Come precisa la Presentazione, l'apporto dei Presuli d'altronde ha un particolare valore proprio per la diretta esperienza nella *governance* della Chiesa. Negli studiosi prevale invece lo studio e l'analisi dei problemi. Particolarmente stimolanti da un punto di vista

scientifico risultano ad es. gli scritti dei prof. Marano, Giacobbe e Fumagalli Carulli. La *tradizione di ricerca specialistica e interdisciplinare* della cattedra di diritto canonico ed ecclesiastico dell'Università Cattolica del Sacro Cuore (Dossetti, Jemolo, Del Giudice, Giacchi) ha dimostrato in definitiva ancora una volta una valida continuità nell'attuale titolare e buone premesse per l'avvenire. Ci si augura vivamente inoltre che simili esperienze di scambio e collaborazione interuniversitaria possano continuare e svilupparsi.

MASSIMO DEL POZZO

ANGELA PATRIZIA TAVANI, *Fede e consenso matrimoniale*, Torino, Giappichelli, 2013, pp. 244.

QUESTA monografia di Angela Patrizia Tavani acquista una speciale attualità e offre un grande contributo alla riflessione a cui siamo stati chiamati da Papa Francesco e dai Sinodi sulla famiglia, in modo particolare sulla relazione tra matrimonio e fede.

Una monografia molto ben scritta e con una chiara struttura, che rispecchia il rigore scientifico dell'Autrice, che affronta il tema, oggi di rinnovata centralità, del rapporto tra fede e consenso matrimoniale, tanto nel Magistero della Chiesa, quanto nella giurisprudenza della Rota Romana e dei tribunali locali.

Nelle pagine iniziali del primo capitolo, che tratta del Magistero e della Giurisprudenza precedenti al Concilio Vaticano II, l'Autrice, con un preciso apparato critico di dottrina, coglie il nocciolo del problema illustrando gli effetti, direi devastanti, della trasposizione delle tesi sulla separabilità tra contratto e sacramento in ambito politico, con la nascita degli Stati nazionali. Sostiene l'Autrice:

«Né Cano né i teologi del XVI e XVII secolo potevano immaginare le conseguenze cui sarebbe giunta la tesi della separabilità trasposta da regalisti e gian-senisti dal piano teologico a quello politico. Infatti, a partire dal XVII secolo si fa strada una nuova concezione di stampo teologico-politico sui rapporti tra Stato e Chiesa. La separazione dei poteri tra Stato e Chiesa finirà col dare spazio al principio di separabilità tra contratto e sacramento» (p. 8).

Condivido pienamente questa valutazione. Proprio questa "lotta per il controllo" del matrimonio tra gli Stati e la Chiesa, fece sì che si trascurasse il ruolo fondamentale e insostituibile dei contraenti, i veri protagonisti del consenso nuziale. Dopo aver esposto i chiarimenti magisteriali sulla inseparabilità/identità tra matrimonio e sacramento, l'Autrice evidenzia come, malgrado le conferme più recenti raccolte da entrambe le codificazioni, il tema sia di nuovo posto in discussione, ma da una prospettiva diversa, non quella della giurisdizione dello Stato o della Chiesa sul matrimonio, piuttosto da una visione del consenso matrimoniale e della cosiddetta "esclusione della dignità sacramentale", collegata a quei casi in cui un battezzato non credente celebra il matrimonio canonico. Quello su cui ci si interroga è se sia necessaria la fede per celebrare il matrimonio sacramento, vale a dire, quale sia l'oggetto stesso della volontà matrimoniale nel caso dei battezzati (cfr. p. 14-15). L'Autrice, cogliendo il nocciolo della discussione, si addentra nel tema del rapporto tra fede e matrimonio nel Magistero, chiarendo però che, mentre il Magistero fa riferimento soprattutto al ruolo della fede nella vita matrimoniale, la giurisprudenza incentra la sua attenzione sul momento del consenso

matrimoniale, al suo ruolo nella genesi del vincolo sacramentale. Questa distinzione, che l'Autrice sottolinea, aiuta a capire la discrasia che sembrerebbe esistere tra il Magistero e la giurisprudenza rotale dell'epoca.

Lo studio del Magistero precedente il Concilio evidenzia costantemente i rischi a cui si sottopone la famiglia, quando viene meno la consapevolezza della sacralità del matrimonio e i costumi morali vengono degradati. Tanto emerge chiaramente dai documenti e dai discorsi alla Rota analizzati dall'Autrice in questo primo capitolo.

Dal punto di vista, invece, del ruolo della fede sulla validità del matrimonio, l'Autrice riscontra, nel periodo precedente il Concilio, un netto indirizzo giurisprudenziale a favore dell'irrelevanza della fede per la validità del sacramento del matrimonio. Un'argomentazione ricorrente nella giurisprudenza rotale di quegli anni è che la sacramentalità non dipende dalla volontà dei contraenti, ma da quella di Cristo. Inoltre, nell'accurata analisi della giurisprudenza preconciliare, si evidenzia come l'unica possibile sistemazione dell'esclusione della dignità sacramentale fosse stata l'esclusione totale o la *condicio sine qua non*, senza che ci fosse una trattazione come capo autonomo di nullità.

Il capitolo secondo riguarda la dottrina e la giurisprudenza successive al Concilio Vaticano II. È, come sappiamo, un periodo veramente complesso, nel quale si manifestano forti divergenze interpretative dei testi conciliari. L'Autrice, con una chiara conoscenza della tematica, riesce a districarsi molto bene e a trattare con chiarezza i diversi profili problematici, presentando un'analisi puntuale ed accurata dell'evoluzione della dottrina e del

Magistero, sempre alla luce di quella, che Benedetto XVI ha più volte definito, ermeneutica del rinnovamento nella continuità, e non della rottura. Di particolare interesse, riguardo al ruolo della fede nel matrimonio, è lo studio degli anni del Sinodo del 1980 (cfr. p. 64-68), nonché la storia della redazione dei canoni 1099 e 1101 del CIC 83, da cui si evince come l'idea fosse non tanto quella di dare rilevanza autonoma alla fede riguardo alla validità, ma proprio il contrario (cfr. p. 69-74).

Dopo un'attenta analisi della Giurisprudenza rotale successiva al Concilio Vaticano II, che in modo piuttosto unitario si attesta sulla posizione tradizionale, l'autrice fa un *excursus* molto pertinente sul ruolo della Rota Romana per contribuire all'unità della giurisprudenza e alla retta comprensione della legislazione, in modo particolare all'adeguata comprensione del Codice del 1983, frutto delle riflessioni e approfondimenti conciliari sul matrimonio.

Nel terzo capitolo l'Autrice mette in evidenza come, diversamente dal periodo antecedente al Concilio Vaticano II, non vi è una sostanziale uniformità di vedute, ma piuttosto posizioni che si scontrano: quella che arriva persino a esigere una fede forte per la validità del sacramento del matrimonio e quella che sostiene ancora l'identità tra matrimonio e sacramento e la sufficienza della *intentio generalis* (cfr. p. 117).

In seguito, si evidenziano i cambiamenti di buona parte della giurisprudenza rotale e di quella dei tribunali locali dagli anni 80', i quali riconoscono in diverse decisioni l'autonomia della mancanza di fede sia come errore determinante ex can. 1099, che come simulazione parziale ex can. 1101 § 2, identificando la dignità sacramentale come

elemento essenziale o come proprietà essenziale del matrimonio.

Non posso non fare cenno alla citata sentenza c. Gil Delgado del 1984 (cfr. p. 147) nella quale il ponente conclude affermativamente anche per un difetto grave della discrezione di giudizio riguardo all'educazione dei figli, nella misura in cui, rifiutando la religione, la parte avrebbe mancato della discrezione di giudizio necessaria per quanto riguarda la dimensione sacramentale del matrimonio tra battezzati. A dire il vero, questa sentenza desta forte perplessità, soprattutto se teniamo conto del senso del can. 1095, che riguarda in tutti i suoi tre numeri l'incapacità *psichica*, e nel caso *de quo*, non si capisce come questa mancanza di fede possa essere un'incapacità *psichica* che, inoltre, sarebbe per il matrimonio sacramento. Ritengo che i successivi chiarimenti dei discorsi pontifici alla Rota Romana nonché della *Dignitas connubii* non lascino dubbi sull'inammissibilità di tale visione.

L'ultimo passaggio di questo capitolo (p. 148-157) è una valutazione conclusiva di questo interessante e complesso periodo, in cui l'Autrice tenta di individuare la relazione tra tradizione e innovazione, da quell'ermeneutica che Papa Benedetto ha chiamato rinnovamento nella continuità. L'Autrice evidenzia le difficoltà che ci sono negli stessi tribunali ecclesiastici, per comporre le due posizioni, quella tradizionale e quella innovativa, con frequenti *revirements*.

Il quarto capitolo muove da due discorsi di Giovanni Paolo II alla Rota Romana, quelli del 2001 e del 2003, che segneranno, come ben evidenzia l'Autrice, una svolta nella dottrina e nella giurisprudenza rotale. Soprattutto nel Discorso del 2003 il Pontefice è molto netto, quando afferma che la sacramen-

talità non è qualcosa che si aggiunge al consenso coniugale, ma è un dono che scaturisce dalla volontà salvifica di Dio e, quindi, non dipende dalla fede soggettiva dei contraenti (cfr. p. 163). L'altro passaggio di questo discorso sottolineato dall'Autrice è l'affermazione di Giovanni Paolo II secondo cui non esistono due modelli di matrimonio, uno naturale e uno sacramentale con specifici requisiti soprannaturali (cfr. *idem*). Infine l'Autrice ritiene centrale il chiarimento di Giovanni Paolo II, autore egli stesso della *Familiaris Consortio*, secondo cui quello che si intende per *voler fare quello che intende la Chiesa* non è altro che «la retta intenzione di sposarsi secondo la realtà naturale della coniugalità» (*Discorso*, n. 8). Questo discorso sul ruolo della fede e sul significato della retta intenzione riguarda, come ben sottolinea l'Autrice, non solo i tribunali in sede di nullità, ma prima di tutto anche i pastori e l'ammissione alle nozze, in modo particolare con riguardo a quei casi in cui ci sia la retta intenzione, ma manchi la fede nei contraenti. In sede di nullità, a scanso di equivoci, il Pontefice afferma che l'errore determinante o l'esclusione della dignità sacramentale possono intaccare la validità del matrimonio solo se «ne intacca la validità sul piano naturale» (cfr. p. 165). A ragione, pertanto, l'Autrice qualifica questo discorso come «una pietra ermeneutica miliare sull'argomento» (p. 164). Questo discorso — insieme a quello del 2001 — non poteva non avere un grandissimo influsso sulla giurisprudenza rotale successiva. Infatti, rileva l'Autrice, dopo questi discorsi vi è un'unica sentenza rotale, una c. Turnaturi del 2002, affermativa per esclusione della dignità sacramentale, benché ce ne siano altre che, nella parte *in iure*, contengono alcuni riferimenti a quella che

l'Autrice ha definito “visione innovativa”.

Segue una rassegna molto accurata delle decisioni rotali successive ai Discorsi summenzionati, partendo da una c. Stankiewicz del 27 febbraio 2004, che segna una svolta e accoglie accuratamente le indicazioni e i chiarimenti dei Discorsi alla Rota di 2001 e 2003. Nel passare in esame le sentenze a partire dal 2005, l'Autrice evidenzia come, malgrado la giurisprudenza rotale abbia ripreso quanto detto nei citati discorsi, spesso non ne faccia riferimento esplicito. In quasi tutte le sentenze si evince che la dignità sacramentale non può essere qualificata come un elemento e proprietà essenziale del matrimonio sacramentale, ma ne sia una sua dimensione intrinseca e inseparabile, per cui l'esclusione o l'errore determinante sulla dignità sacramentale potrebbero avere conseguenze sulla validità solo qualora si riverberassero sulla realtà stessa del matrimonio. Di frequente, le sentenze per esclusione della dignità sacramentale una volta pervenute al vaglio della Rota romana, sono state ricondotte alle fattispecie di simulazione totale o di esclusione dell'indissolubilità. L'accennata rassegna si conclude con un'interessante analisi di una sentenza c. Pinto del 19 ottobre 2007, in cui l'attuale Decano della Rota Romana ripropone la necessità della fede per la validità del matrimonio sacramentale, rifacendosi a quanto scritto da Ratzinger quando era Prefetto della CDF (cfr. p. 197-202). Va ricordato, comunque, che, una volta diventato Pontefice, Benedetto XVI ha rivisto quanto in precedenza affermato e, con grande semplicità e umiltà ha riconosciuto che la questione non si presentava così semplice, come allora aveva ritenuto. Per approfondire la tematica l'Autrice passa all'analisi

delle allocuzioni di Benedetto XVI alla Rota Romana, fino all'ultima del 2013, in cui vi sono riferimenti espliciti alla relazione tra fede e matrimonio (cfr. p. 202-223). Particolarmente illuminanti, a mio avviso, le pagine dedicate all'ermeneutica del rinnovamento nella continuità, in cui l'Autrice riesce a cogliere la forza e l'importanza che Benedetto XVI dà alla giuridicità intrinseca del matrimonio, inseparabile dalla verità, nonché al ruolo dell'antropologia giuridica del matrimonio come risposta chiara e netta ai rischi del relativismo e del positivismo giuridico (cfr. p. 211-216). Il capitolo termina con lo studio dell'ultima allocuzione di Benedetto XVI alla Rota Romana del 26 gennaio 2013, che, sostiene l'Autrice e condivido pienamente, sempre muovendo da quell'ermeneutica del rinnovamento nella continuità, non fa altro che riprendere il Magistero dei suoi predecessori sul ruolo della fede nel matrimonio e confermarlo, sviluppandolo anche dal punto di vista pastorale e in consonanza con la sua Enciclica *Caritas in veritate*. Alla luce di questa allocuzione si può affermare che Benedetto XVI non ha fatto altro che confermare quanto detto da Giovanni Paolo II nelle già esaminate allocuzioni di 2001 e 2003 riguardo al ruolo della fede, non soltanto con riguardo al momento della celebrazione e alla validità o meno del matrimonio, ma sviluppando anche l'importanza della fede nel buon andamento della vita matrimoniale dei coniugi cristiani, senza però affermare — anzi, negandolo — che la fede *qua talis* — sia un requisito per la valida celebrazione del matrimonio dei battezzati.

La monografia termina con delle “considerazioni conclusive” (p. 225-233) in cui l'Autrice tira le somme dopo l'attento studio del Magistero, della dottrina

e della Giurisprudenza. A mio parere in queste pagine riesce a condensare molto bene il suo pensiero: il filo rosso che segue la monografia, e che risalta chiaramente in queste conclusioni, è quello dell'ermeneutica del rinnovamento nella continuità, tanto caro ai Pontefici che hanno seguito il Concilio Vaticano II. Le parole finali dell'opera esprimono fedelmente il pensiero dell'Autrice: «In conclusione, resta fermo il principio per cui *matrimonium facit partium consensus*, sebbene quello della fede sia un argomento delicatissimo (...). In questo senso trovano ragione le parole di Benedetto XVI sulla opportunità di ulteriori riflessioni. Continua, peraltro, in coerenza con il Magistero di Giovanni Paolo II, a rimanere determinante, ai fini della valida formazione del consenso, la *recta intentio* sul piano naturale» (p. 233).

HÉCTOR FRANCESCHI

ELOY TEJERO, *El evangelio de la casa y de la familia*, Barañáin, Ediciones Universidad de Navarra, 2014, pp. 292.

IL testo di Eloy Tejero, dedicato al vangelo della casa e della famiglia, è stato redatto nell'ambito delle iniziative promosse dal Santo Padre nel 2014 mediante la convocazione del Sinodo dei Vescovi e legate al tema della Chiesa per la famiglia. L'itinerario di lavoro si è articolato in due tappe: la prima, l'Assemblea Generale Straordinaria del 2014, volta a precisare lo *status quaestionis* e a raccogliere testimonianze e proposte dei Vescovi per annunciare e vivere credibilmente il Vangelo per la famiglia; la seconda, l'Assemblea Generale Ordinaria del 2015, per cercare linee operative per la pastorale della persona umana e della famiglia.

Il libro di Tejero, professore onorario di diritto canonico all'Università di Navarra, ha visto la luce nel contesto del Sinodo sulla famiglia ed è mosso dalle stesse preoccupazioni e dagli stessi obiettivi. Nel tempo che stiamo vivendo l'evidente crisi sociale e spirituale diventa una sfida pastorale, che interpella la missione evangelizzatrice della Chiesa per la famiglia, nucleo vitale della società e della comunità ecclesiale. Proporre il Vangelo sulla famiglia in questo contesto risulta quanto mai urgente e necessario. Nell'Introduzione Tejero sottolinea, peraltro, come la sua riflessione sulla famiglia non sia recente, ma conti ormai diverse pubblicazioni su temi e questione che nel saggio del 2014 trovano un'organica coerenza espositiva.

L'obiettivo del libro *El evangelio de la casa y de la familia* è quello di analizzare l'influenza della figura di Cristo e del messaggio evangelico sul significato religioso di due realtà fondamentali nella vita umana: la casa e la famiglia. La struttura dell'opera presenta una chiara connotazione cronologica, dedicando il primo capitolo al significato dell'*oikos* nel mondo romano, il secondo al ruolo della casa e del matrimonio nell'Antico Testamento, e altre tre sezioni all'analisi di tali istituzioni nel mondo posteriore alla venuta di Cristo e per la Chiesa. Se la trattazione del mondo greco-romano e di quello ebreo ha una natura storico-esegetica, l'analisi del messaggio cristiano sulla famiglia si sposta sul terreno della dottrina di fede e dell'ecclesiologia.

Il professor Tejero parte dall'assunto secondo cui qualunque sia l'approccio ai temi della casa e della famiglia (giuridico o sociale) emerge con chiarezza la dimensione religiosa di queste cellule fondamentali della società. Soprattutto

dal punto di vista del diritto, la progressiva secolarizzazione del matrimonio e della famiglia hanno favorito una focalizzazione pressochè esclusiva sui temi dei diritti patrimoniali, delle vicende successorie e della patria potestà. Sin dall'antichità, peraltro, è risultato evidente come l'inquadramento giuridico della vita coniugale non esaurisca tutta la realtà del matrimonio. Considerazioni analoghe possono essere fatte a proposito del diritto canonico: quest'ultimo ha fornito (e fornisce tuttora) una cornice giuridica coerente e precisa, in grado di regolare i rapporti di coppia, riuscendo solo in parte però ad esprimere normativamente la dimensione religiosa della casa e della famiglia.

Elementi di novità possono essere individuati, secondo il professor Tejero, nel messaggio teologico, il quale ha manifestato negli ultimi anni un approccio nuovo ai temi familiari. Se gli artefici di questa evoluzione sono stati Giovanni Paolo II e Benedetto XVI, il tema-guida consiste nella qualificazione della famiglia come "culla della Chiesa". La Chiesa, si legge nell'esortazione apostolica *Familiaris consortio*, «trova così nella famiglia, nata dal sacramento, la sua culla e il luogo nel quale essa può attuare il proprio inserimento nelle generazioni umane, e queste, reciprocamente, nella Chiesa».

Il primo capitolo del libro di Tejero, dal titolo *El oikos (domus) en el mundo grecorromano* prende in esame il mondo familiare e la religione domestica del mondo precristiano. È significativo che il termine famiglia venisse espresso, nell'antichità romana, con il vocabolo "casa". A Roma la casa non era solo l'edificio, dove abitava la famiglia, ma le persone che in essa abitavano e i loro ascendenti defunti, cioè la stirpe familia-



re. La casa era vista come una comunità di persone unite dallo stesso culto religioso, dedicato agli ascendenti morti, la devozione per i quali discendenti una vita priva di mali e prospera. In questo contesto un ruolo fondamentale avevano gli istituti della *patria potestas* del *ius connubii*, su cui si fondava l'unità della comunità, della casa e della famiglia.

Il secondo capitolo, intitolato *La casa, el matrimonio, los hijos y las estructuras consorciales en el Pueblo del Antiguo Testamento*, sposta l'attenzione sulla vita domestica ebraica, caratterizzata dalla fede nel Dio unico di Abramo. Il patto socio-ancestrale greco-romano è stato sostituito dall'Alleanza, sulla cui fedeltà si fonda la santità e la realizzazione della promessa matrimoniale. Inoltre, la molteplicità dei rituali ha lasciato il posto a cerimoniali codificati e rigorosi, realizzati alla presenza e in omaggio del Dio unico. In termine *bajit* presentava un campo semantico duplice: faceva riferimento, infatti, alla casa-abitazione e alla famiglia. La *bajit* così intesa costituiva una unità sociale indivisibile, a tutti gli effetti (giuridici e religiosi).

Il terzo capitolo, *La casa de Dios que somos nosotros consolidada en la tierra por la Encarnación del Verbo*, prende in esame la casa di Dio, in cui l'elemento umano e quello divino si incontrano grazie a un nuovo vincolo. La figura di Cristo è, nello stesso tempo, parte della casa (il figlio) e protagonista di una nuova alleanza. Tejero ricorda come, grazie all'incarnazione del verbo, le relazioni paterno-filiali assumano una dimensione ultra-umana, in modo tale che la famiglia e la casa si trasformano nell'ambito privilegiato per ricevere e vivere la rivelazione del mistero trinitario. La relazione tra Cristo e la Chiesa illumina dà una piena evidenza al profondo

sentimento religioso del rapporto familiare, il quale trova espressione nella lettera di san Paolo agli Efesini. Paolo sottolinea la santità del matrimonio e, rivolgendosi direttamente ai coniugi, li esorta a plasmare il loro rapporto reciproco sul modello dell'unione sponsale di Cristo e della Chiesa. Si può dire che ordina loro di apprendere nuovamente questo sacramento dall'unione sponsale di Cristo e della Chiesa: «E voi, mariti, amate le vostre mogli. Come anche Cristo ha amata la Chiesa e ha dato se stessa per lei, per renderla santa» (*Efesini* 5,25-26). Questo invito ha la sua piena motivazione in quanto essi, mediante il matrimonio come sacramento, partecipano all'amore salvifico di Cristo, che si esprime al tempo stesso come amore sponsale di lui verso la Chiesa. L'immagine di questa unione ha accompagnato il popolo ebraico attraverso le figure di Abramo e di Sara, uniti nella casa di Dio in cui si tramandano i valori e si compie tutta la dinamica dell'esistenza umana.

A differenza del mondo romano, dominato dall'istituto del *pater familias*, la figura della *mater familias* assume una dignità particolare nella casa cristiana. Ciò fa sì che la nuova vita in Cristo possa articolarsi in una molteplicità di scelte tutte concorrenti alla realizzazione dell'ordine divino: il matrimonio, la vita familiare, la vita comunitaria o la consacrazione alla Chiesa. La casa, intesa in senso lato, diventa così l'elemento focale dell'evangelizzazione e la famiglia è la prima beneficiaria della missione salvifica di Cristo.

L'ultima sezione del libro si articola in due capitoli, dal titolo rispettivamente *Las casas en la acción evangelizadora de Jesús* e *Las casas en la primera implantación de la Iglesia*. Nel Nuovo Testamento si legge che i primi cristiani si radunavano

nelle case e che intere case si convertivano e ricevevano il battesimo. Nelle sue Lettere, Paolo ringrazia singole persone, soprattutto donne, che si prendevano cura di una casa quale luogo dove i cristiani si radunavano. Il professor Tejero ribadisce, peraltro, come la casa non sia semplicemente uno spazio fisico in cui Cristo attua la sua missione o in

cui si riunisce con altre persone (così come non è lo spazio in cui i cristiani si riuniscono per l'annuncio e la catechesi). La casa cristiana è una chiesa domestica e presenta una dimensione religiosa molto profonda, in grado di illuminare e orientare l'attuale riflessione sulla famiglia.

RITA BASTA