



Apollinaris

COMMENTARIUS IURIDICUS INSTITUTI UTRISQUE IURIS

2015 | LXXXVIII | 1

PAVLO BASYSTY, Aspetti giuridico-pastorali del Can. 844 *CIC* e le particolarità rituali da applicare nel contesto ecclesiale cattolico ed ortodosso

LORENZO CAVALAGLIO, "Potestas" and "Munus" in Contemporary Canon Law

ERASMO NAPOLITANO, Le qualità del Giudice ecclesiastico in relazione ai suoi poteri-doveri nel Processo

ROBERTO PALOMBI, Il Giudice e la valutazione delle Perizie

ALESSANDRO M. RAVAGLIOLI, L'approccio psicodinamico alla luce del *PDM* e di ulteriori prospettive

JEAN-PIERRE SCHOUPPE, La libertà religiosa istituzionale nella Giurisprudenza della Corte Europea dei Diritti dell'Uomo: una rilettura canonica

Director:

Emmanuel J. Arroba Conde, cmf

A secretis:

Paulus Gherri (*Redactor*)

E-mail: apollinaris@pul.it

Redazione:

Pontificia Università Lateranense

Ufficio Edizioni

Piazza S. Giovanni in Laterano, 4 - 00120 Città del Vaticano

Abbonamenti:

Lateran University Press

Ufficio Marketing e Abbonamenti

Piazza S. Giovanni in Laterano, 4 - 00120 Città del Vaticano

Tel. +39 06/69895688 - Fax +39 06/69895501 - E-mail: promozioneelup@pul.it

Quote 2015:

Abbonamento annuo (2 numeri)	70,00 €	Estero 110,00 €
Un fascicolo	40,00 €	Estero 55,00 €
Annata arretrata	90,00 €	Estero 140,00 €

La Rivista ha periodicità semestrale.

L'abbonamento decorre dal 1° gennaio di ogni anno.

I fascicoli non pervenuti all'abbonato devono essere reclamati presso l'Ufficio Abbonamenti entro 15 giorni dal ricevimento del fascicolo successivo.

Il versamento delle quote degli abbonamenti può essere effettuato con le seguenti modalità:

Payment can be done by:

La payment de la tarif peut être effectué avec le moyens suivantes:

El pago de la tarifa puede ser efectuado de las siguientes formas:

- tramite versamento su conto corrente postale (solo Italia):

c.c. n. 76563030

- tramite bonifico bancario (coord. IBAN):

Banco Posta - Poste Italiane S.p.A. - Direzione Operazioni

IBAN: IT23N0760103200000076563030

- tramite bonifico bancario internazionale (coord. IBAN):

international bank transfer (ref. IBAN)

avec virement bancaire international (ref. IBAN)

consignación bancaria internacional (ref. IBAN)

IBAN: IT23N0760103200000076563030

Bic-SWIFT BPPITRRXXX

intestato a / *in favour of / au nom de / a favor de*

Pontificia Università Lateranense - Editoria

Piazza di San Giovanni in Laterano, 4 - 00120 Città del Vaticano

specificando come causale del versamento "Abbonamento Apollinaris e l'annata di riferimento".

www.e-lup.com

ISBN ePUB 978-88-465-1100-3

ISBN PDF 978-88-465-1101-0

© COPYRIGHT 2016 - ISBN 978-88-465-1092-1

ISSN 0392-2359

LATERAN UNIVERSITY PRESS

PONTIFICIA UNIVERSITÀ LATERANENSE

PIAZZA SAN GIOVANNI IN LATERANO, 4

CITTÀ DEL VATICANO

APOLLINARIS

Commentarius Instituti Utriusque Iuris

Pontificiae Universitatis Lateranensis

in Civitate Vaticana editus

Rivista internazionale di Diritto canonico, civile e comparato

fondata nel 1928 dal Card. F. Roberti

M.J. ARROBA CONDE (Direttore)

Redazione

P. GHERRI (Segretario e Redattore)

Collaboratori

L. CAVALAGLIO (Roma); A.W. MONCKTON (London); A. PONZONE (Boston)

Comitato editoriale (Docenti stabili dell'*Institutum*)

Diritto canonico: M.J. ARROBA CONDE (Spagna);

C. IZZI (Italia); P. GHERRI (Italia); M. NACCI (Italia);

M. RIONDINO (Italia); P. VALDRINI (Francia).

Diritto civile: A. BLASI (Italia); V. BUONOMO (Italia);

F. FELICE (Italia); R. LOMONACO (Italia); E. MEI (Italia)

Comitato scientifico

F.R. AZNAR GIL (Salamanca - E); A. BUNGE (Buenos Aires - AR);

L. EUSEBI (Milano - I); G. FELICIANI (Venezia - I);

A. KAPTIJN (Fribourg - CH); W. KIWIOR (Warszawa - PL);

K. MARTENS (Washington - USA); C. PEÑA GARCÍA (Madrid - E);

H. PREE (München - D); P. SZABO (Budapest - HU)

Website:

<http://press.pul.it/apollinaris>

Identità e missione – *Identity and mission*

La rivista – espressione istituzionale dell'*Institutum Utriusque Iuris* della Pontificia Università Lateranense – pubblica **studi, saggi e note** di valore scientifico in conformità alla sua specifica *mission* di condividere a livello internazionale la riflessione accademica e la ricerca scientifica realizzate dall'*Institutum* anche attraverso attività ad esso espressamente connesse.

Si propone, inoltre, come strumento di aggiornamento dottrinale e tecnico per gli operatori del Diritto di entrambi i Fori, oltre che come sostegno alla ricerca accademica.

The journal – expression of the Institutum Utriusque Iuris of the Pontifical Lateran University – publishes studies, essays and notes of scientific value in accordance with its specific mission to share in international academic reflection and scientific research carried out by the Institutum and its specifically-related activities.

It is also proposed as a means of updating doctrinal and technical operators of the Law of both Forums, as well as supporting academic research.

Il contenuto di *Apollinaris* è indicizzato o fatto oggetto di *abstract* analitici nei seguenti strumenti di ricerca:

The contents of Apollinaris are indexed or abstracted in the following resources:

Archiv für katholisches Kirchenrecht (München - Deutschland)

Canon Law Abstracts (London - United Kingdom)

Elenchus bibliographicus - Eph. th. lovaniensis (Leuven - Belgique)

Folia canonica (Budapest - Magyarország)

ABE-IPS: *Books Online Journals* (Warszawa - Polska)

CIRC: *Clasificación Integrada de Revistas Científicas* (Univ. La Rioja - España)

STUDIA-Información bibliográfica (Univ. Navarra - España)

ACNP: *Catalogo italiano dei Periodici* (Univ. Bologna - Italia)

Bibliografia canonistica (GIDDC - Italia)

DoGi: *Dottrina Giuridica* (CNR - Italia)

EPIR & EPIS: *Iniziativa di spoglio di periodici italiani* (Bibl. Naz. Firenze - Italia)

INDEX

II. Studia

- JUAN DAMIÁN GANDÍA BARBER, El proceso de redacción de los Cánones acerca de los cementerios 9
- ROBERTO PALOMBI, Il Giudice e la valutazione delle Perizie 59
- JEAN-PIERRE SCHOUPPE, La libertà religiosa istituzionale nella Giurisprudenza della Corte Europea dei Diritti dell'Uomo: una rilettura canonica 113

III. Argumenta

- PAVLO BASYSTY, Aspetti giuridico-pastorali del Can. 844 *CIC* e le particolarità rituali da applicare nel contesto ecclesiale cattolico ed ortodosso 161
- LORENZO CAVALAGLIO, “*Potestas*” and “*Munus*” in Contemporary Canon Law 197
- FRANCESCO DENTALE, Utilizzo del modello alternativo del *DSM-5* per la valutazione della personalità in ambito canonico 215
- EDWIN OBIMMA EZIKE, Perspectives on the Customary Law of Succession in Africa with Special Reference to Nigeria 223
- PAOLO GHERRI, Bilancio canonistico della Nona Giornata Canonistica Interdisciplinare 257
- ERASMO NAPOLITANO, Le qualità del Giudice ecclesiastico in relazione ai suoi poteri-doveri nel Processo 271
- ALESSANDRO M. RAVAGLIOLI, L'approccio psicodinamico alla luce del *PDM* e di ulteriori prospettive 291
- MARCELLO VOLPE, Enti ecclesiastici ed Enti canonici in Italia: tutela costituzionale e legislativa 311

V. Bibliographica

Opera recognita 335

L. SABBARESE (ed.), *Un momento di inculturazione del Cattolicesimo in Cina. Le Facoltà speciali del 1978*, Roma, 2015

P. VALDRINI, *Comunità, persone, governo. Lezioni sui Libri I e II del CIC 1983*, Città del Vaticano, 2013

Opera edita 345

Opera accepta 349

Fontes huius voluminis 351

Bibliographia huius voluminis 375

II. STUDIA

El proceso de redacción de los Cánones acerca de los cementerios¹

JUAN DAMIÁN GANDÍA BARBER

SUMARIO Introducción. 1. Los criterios generales de trabajo acordados para la revisión de la materia (reunión del 25 de octubre de 1971). 2. Inicio de la segunda Sesión de la Comisión (20-24 marzo de 1972). 3. Los Cánones 1240 y 1242 del CIC 1983. 4. La redacción del Can. 1241 y 1243 del CIC 1983. 5. La eliminación de los Cánones restantes. Conclusiones.

SUMMARY *Introduction. 1. The general criteria agreed work for the revision of the matter (meeting of October 25, 1971). 2. Beginning of the Second session of the Commission (20-24 March, 1972). 3. The Cann. 1240 and 1242 of the CIC 1983. 4. Wording of Cann. 1241 and 1243 to CIC 1983. 5. The elimination of remaining Canons. Conclusions.*

INTRODUCCIÓN

Entre los lugares sagrados (cfr. Can. 1205), nos encontramos aquellos que los fieles destinan a su sepultura o a la de las personas más allegadas. El Código de 1983 se ocupa de los cementerios en los Cánones 1240 a 1243 del Libro IV dedicado a la función de santificar de la Iglesia. Son cuatro Cánones frente a los diez del Código pío-benedictino. Esta primera constatación hace surgir la primera pregunta metodológica sobre las razones de tal reducción.

Una segunda cuestión se plantea al contemplar la sistemática que tiene la materia en ambos Códigos. El de 1917 la situaba dentro del Libro tercero

¹ Este trabajo ha sido realizado con la ayuda financiera del “Centro Español de Estudios Eclesiásticos” anejo a la “Iglesia Nacional Española de Santiago y Montserrat” en Roma, dentro del proyecto de investigación del curso 2014-2015.

dedicado a las cosas, según la organización con los criterios del Derecho romano (personas, cosas y acciones). El Título XII, denominado “*De la sepultura eclesiástica*”, tenía tres Capítulos precedidos por dos Cánones introductorios, que establecían la obligación de sepultar los cuerpos de los difuntos, recordaban la prohibición de incinerar los cuerpos (cfr. Can. 1203) y describían o definían la sepultura eclesiástica (cfr. Can. 1204).

A estos Cánones seguía el Capítulo primero que trataba el tema de los cementerios (Capítulo I – Cann. 1205-1214); el segundo que consideraba toda la Legislación acerca del traslado del cadáver a la iglesia, el funeral y entierro (Capítulo II – Cann. 1215-1238); para acabar con un tercer Capítulo destinado a legislar sobre aquellos a los que había que conceder o denegar las exequias eclesiásticas (Capítulo III – Cann. 1239-1242).

En la sistemática actual del Código toda la materia canónica queda reorganizada debido a la estructura en siete Libros en torno al eje de los *tria munera Christi*, de manera que las exequias eclesiásticas, su celebración y la determinación de los sujetos que pueden o no recibirlas se encuadran dentro del Título III de la Parte segunda del Libro IV (“*De los demás actos de Culto divino*”); mientras que los cementerios como lugares se contemplan dentro del Capítulo V, de la tercera Parte de la función de santificar (“*De los lugares y tiempos sagrados*”). ¿Se trató en el proceso de codificación de esta separación de las materias de las exequias y de los cementerios como lugares sagrados?

Otra cuestión importante y actual es que muchas Parroquias y Asociaciones de fieles están destinando para el “enterramiento” de los difuntos los llamados “columbarios”, es decir, lugares donde depositar las cenizas después de la muerte y de la cremación de sus seres queridos. El Código contempla directamente los cementerios, pero ¿y los así llamados columbarios?

El objetivo del presente estudio es presentar el proceso de codificación de los Cánones que regulan los cementerios, al mismo tiempo que respondemos a las preguntas metodológicas formuladas, a partir de los debates, respuestas a las observaciones realizadas y modificaciones introducidas. Desde este “*iter*” codificador podemos descubrir razones y motivos que dieron origen a estos Cánones, al mismo tiempo que extraer sugerencias que nos ayuden a enfocar el momento actual.

Para abordar este cometido será necesario acudir a las deliberaciones del *Cœtus* que se mantuvieron en el año 1972, en las que se revisó toda la materia del *CIC* 1917. Presentaremos, en primer lugar, los criterios de las primeras reuniones del *Cœtus*, que influyeron en la reforma del *munus sanctificandi* (menos el Matrimonio que fue revisado por otra Comisión). Continuará en los debates sostenidos en la segunda Sesión del *Cœtus studii* “*De locis et temporibus sacris*” que se tuvo del 20 al 24 de marzo de 1972, y que culminó

en el proyecto o esquema de 1977². Este esquema fue enviado a diferentes Organismos y personas, para que realizasen las oportunas observaciones que habían de tenerse en cuenta por la Comisión, que se volvió a reunir después de esta revisión, estudiando de nuevo los Cánones a la luz de las observaciones recibidas.

Al tratar estos debates nos detendremos en las primeras discusiones en las que se plantean tanto el cambio de denominación del Capítulo, como la colocación en la sistemática del Código, para ocuparnos después de cada uno de los Cánones que se analizó en el *Cætus*, presentando las diversas opiniones de cada uno de los Consultores y mostrando las modificaciones introducidas en cada uno de los proyectos, en el caso que se hicieran.

El trabajo continuará, si así hubiese ocurrido con el texto concreto analizado, viendo la formulación del Canon en el proyecto de 1980³, las observaciones de los Cardenales y Obispos⁴ que gestaron el esquema de 1982⁵, para finalmente, comparar este texto con el Canon del Código promulgado en 1983.

En el desarrollo de este trabajo no podemos ocuparnos del proceso de codificación de los Cánones que en el Código actual están contenidos en el Título que trata de las exequias eclesiásticas (Cann. 1176-1185). Para estos Cánones la Comisión codificadora partió de los Cann. 1203 al 1204 y del 1215 al 1242 del *CIC* 1917. Nuestra intención es situarnos tan sólo en los Cánones en cuya materia quedaron regulados los cementerios como lugares sagrados en el *CIC* 1983 (Cann. 1240-1243), que en el Código pío-benedictino se contenía en los Cann. 1205 al 1214.

Al tener como fuente principal la transcripción de las Actas que se llevó a cabo en la Revista "*Communicationes*", en algún momento no se podrá dar las

2 Cfr. PONTIFICIA COMMISSIO CODICI IURIS CANONICI RECOGNOSCENDO [= PCCICR], *Schema Canonum Libri IV de Ecclesia munere sanctificandi pars II. De locis et temporibus sacris deque Cultu divino*, (reservatum) Città del Vaticano, 1977 (= *Schema* 1977).

3 Cfr. PCCICR, *Schema Codicis Iuris Canonici iuxta animadversiones S.R.E. Cardinalium, Episcoporum Conferentiarum, Dicasteriorum Curiae Romanæ, Universitatum Facultatumque ecclesiasticarum necnon Superiorum Institutum vite consecratæ recognitum*, (Patribus Commissionis reservatum) Vaticanum, 1980 (= *Schema* 1980).

4 Cfr. PCCICR, *Relatio complectens synthesim animadversionum ab Em. mis atque Exc. mis Patribus Commissionis ad novissimum Schema Codicis Iuris Canonici exhibitarum, cum responsionibus a Secretaria et Consultoribus datis*, (Patribus Commissionis stricte reservata) Città del Vaticano, 1981 (= *Animadversiones*); también recogidas en: *Communicationes*, XV (1983), 57-109 y 170-253.

5 Cfr. PCCICR, *Codex Iuris Canonici Schema novissimum post consultationem S.R.E. Cardinalium, Episcoporum Conferentiarum, Dicasteriorum Curiae Romanæ, Universitatum Facultatumque ecclesiasticarum necnon Superiorum Institutum vite consecratæ recognitum, iuxta placita Patrum Commissionis deinde emendatum atque summo Pontifici præsentatum*, Città del Vaticano, 1982 (= *Schema* 1982).

razones de alguno de los cambios llevados a cabo, porque no se encuentran en las Actas publicadas. Intentaremos, no obstante, presentar alguna hipótesis de trabajo que pueda ser razonable.

1. LOS CRITERIOS GENERALES DE TRABAJO ACORDADOS PARA LA REVISIÓN DE LA MATERIA (REUNIÓN DEL 25 DE OCTUBRE DE 1971)

1.1 *Consideraciones previas*

En el mes de mayo de 1966, la Comisión de reforma del Código inició sus reuniones manteniéndolas regularmente⁶. Realizaron varios encuentros para preparar un esquema de Cánones que debía ser sometido al Papa para, después de su aprobación, ser enviado a la consulta de las Conferencias episcopales, a cada uno de los Obispos, a los Dicasterios de la Curia Romana, a la Unión Romana de los Superiores Generales de los Institutos de vida consagrada, a las Universidades y Facultades pontificias y a los Cardenales miembros de la pontificia Comisión para la elaboración del Código⁷.

Entre 1971 y 1972, el *Grupo de estudio de los lugares, tiempos sagrados y del Culto divino* tuvo diversas Sesiones para preparar el esquema que debía someterse a la consulta⁸. La primera se dio en los días 25 al 30 de octubre de 1971, abordándose los criterios generales para los trabajos de revisión, y examinándose los Cánones sobre las iglesias, oratorios y capillas privadas⁹; la siguiente, en la que se trataron los temas de la sepultura eclesiástica, de su concesión o denegación, de los cementerios y de los funerales, se realizó durante los días 20 al 24 de marzo de 1972¹⁰; el tema de los santuarios, de los Cánones preliminares y de los tiempos sagrados fueron los temas que se trataron en la tercera reunión, que se tuvo entre los días 16 al 21 de octubre de 1972¹¹.

6 Cfr. *Communicationes*, IV (1972), 31 y 118.

7 Cfr. F. D'OSTILIO, *La storia del nuovo Codice di Diritto Canonico. Revisione, promulgazione, presentazione*, Città del Vaticano, 1983, 38.

8 Cada uno de los Consultores del grupo debía estudiar las cuestiones asignadas y expresar su propio voto por escrito, que debía enviarse a la Presidencia de la Comisión un mes antes de la primera Sesión del respectivo grupo de estudio. Los votos se transmitían al Relator y posiblemente a los otros miembros del grupo de estudio. Iniciada cada una de las Sesiones, el Relator proponía ordenadamente cada una de las cuestiones, exponiendo el parecer de cada uno de los Consultores, a la que seguía el debate hasta que se llegaba a la formulación del Canon. El Relator estaba ayudado por el Secretario de cada grupo, que debía redactar las Actas de cada una de las Sesiones (cfr. F. D'OSTILIO, *La storia*, 34).

9 Cfr. *Communicationes*, IV (1972), 31; 160; *Communicationes*, XXXV (2003), 60-82.

10 Cfr. *Communicationes*, IV (1972), 33; *Communicationes*, XXXV (2003), 83-109.

11 Cfr. *ivi*, 110-137.

El 15 de noviembre de 1977, fueron enviados estos esquemas a la consulta de las Conferencias episcopales y los Obispos, los Dicasterios de la Curia Romana, la Unión Romana de Superiores Generales y de los Institutos de vida consagrada, y de las Facultades y Universidades pontificias¹².

Comenzados los trabajos de la primera Sesión (25 al 30 de octubre de 1971), en la que se revisaron los Cánones desde el 1154 al 1241 del *CIC* 1917 y, después de un intercambio de pareceres, se decidieron unos criterios¹³ con los que trabajar en la elaboración de los esquemas para el futuro Código, disponiendo qué material se conservaba o desaparecía en la elaboración del futuro texto legal¹⁴.

- a) Como la *Comisión encargada de la sistemática del Código*¹⁵ había ofrecido una provisional¹⁶, en espera de la definitiva antes de la conclusión de la revisión del Código¹⁷, se creyó oportuno que no se modificase la ordenación sistemática de los Cánones que trataban la materia de los lugares sagrados y tiempos sagrados. Según esta ordenación sistemática, la materia correspondiente al *Cætus de locis et temporibus sacris* se incluyó en el Libro de la función de santificar de la Iglesia, junto a las Normas acerca de los Sacramentos, los Sacramentales y otros actos de Culto, y de los tiempos sagrados¹⁸.
- b) El Relator, presentando el parecer expresado en uno de los votos de los Consultores, expresó que había que otorgar más competencias a las Conferencias episcopales en esta materia, puesto que en estos asuntos se han de

12 Cfr. F. D'OSTILIO, *La storia*, 38 y 41.

13 Cfr. *Communicationes*, IV (1972), 160-168.

14 Cfr. *ivi*, 160-161; *Communicationes*, XXXV (2003), 60.

15 En noviembre de 1967 se consideró oportuno constituir un grupo de estudio especial "*De ordinatione systematica Codicis*", que revisó la sistemática del *CIC* 1917, introduciendo una estructura desde los *tria munera* de Cristo, acogiendo las disposiciones del Concilio Vaticano II. También se consideró necesario introducir el Derecho constitucional. Era imprescindible eliminar del Código las Leyes litúrgicas y muchas de las Normas acerca de los Procesos de beatificación y canonización, que debían legislarse en Normas extracodiciales. Además las Normas que hacían referencia a las relaciones de la Iglesia con la Comunidad política debían colocarse en la *LEF*; en la parte del Código donde se trataba el Pueblo de Dios, debían colocarse el elenco de derechos y deberes de las diversas especies de fieles; y, por último, se debía revisar y cambiar el Libro III del *CIC* (*De rebus*) del *CIC* 1917.

Los Consultores votaron la conveniencia de tratar en partes diversas la función de enseñar, santificar y regir. También debían estructurarse en partes distintas el Derecho patrimonial y penal (cfr. F. D'OSTILIO, *La storia*, 29-31 y 43-45).

16 Se trataba de un esquema provisional dividido en seis Libros que fue transmitido a la Comisión central el 20 de abril de 1968 y aprobado en votación por los Padres Cardenales el 28 de mayo de 1967 (cfr. *Communicationes*, I [1969], 44).

17 Este esquema se convertirá en definitivo con los siete Libros actuales (cfr. *Communicationes*, IX [1977], 229).

18 Cfr. *Communicationes*, XXXV (2003), 61.

tener en cuenta las circunstancias y las singulares peculiaridades de cada uno de los territorios, que no pueden tener lugar dentro del Derecho general. El Derecho común tenía que reflejar y contener los principios y Normas generales comunes a todos y no las particularidades o singularidades¹⁹.

El Relator propuso ir revisando cada uno de los Cánones de los lugares y tiempos sagrados (CIC 1917, Cann. 1154-1254), para decidir los que habían de ser incluidos en el texto codicial, o bien los que tenían que ser modificados o eliminados. De manera especial debían tratarse los textos que se dirigían a ordenar el tema de los santuarios²⁰.

1.2 Criterios generales para la revisión de los Cánones

- a) Suprimir todo lo que pertenecía al Derecho litúrgico²¹
Se acordó por unanimidad suprimir todo lo que propiamente perteneciese al Derecho litúrgico²², principio ya contenido en el Can. 2.

19 Cfr. *ibidem*.

20 Se puede ver el proceso de redacción de los Cánones que tratan de los santuarios en: X. BROSSA TORNELLA, *Régimen jurídico de los santuarios en el CIC 1983*, (Tesis ad Doctoratum in Iure Canonico) Roma, 1996, 90-100; 145-150; 197-201; 288-292.

21 Este criterio continuamente aparecerá en el proceso de redacción. Los redactores del Código consideraron Leyes litúrgicas las que se dirigían al ordenado desarrollo del Culto divino, mientras que se considerarían canónicas aquellas que se destinan a promover el buen orden público en la Iglesia («*Ad procedendum modo organico in examine Canonum de Cultu divino, quibus hodiernus Codex plures Normas, diversæ satis naturæ, collegit, probata fuerunt in primis a Consultoribus criteria quedam, iuxta quæ satis appareat quinam Canones retinendi, opportunis factis mutationibus, quinam vero a futuro Codice excludendi.*

En tria criteria, communi Consultorum consensu accepta, ex quorum applicatione satis patebit cur quidam Canones retenti sunt, alii vero omissi:

1. *Illæ Normæ censendæ sunt liturgicæ, Iurique liturgico remittendæ, quæ ad Cultum divinum bene ordinandum præcipue diriguntur; tamquam canonicæ censendæ sunt, et in Codice retinendæ, eæ solæ Normæ quæ ad bonum ordinem publicum in Ecclesia servandum vel promovendum destinantur.*

2. *Etiã inter eas Normas quæ merito canonicæ esse iudicantur; illæ solæ in Codice retinendæ sunt, quæ modo uniformi pro Ecclesia universa determinari debent, ceteris ad Ius particulare vel ad Consuetudines locales relegatis;*

3. *Canones qui doctrinam theologicam declarant, potiusquam Normam iuridicam statuunt, non sunt retinendi, nisi quatenus ad Normas iuridicas recte intelligendas requiri videantur». Communicationes, V [1973], 42-43).*

«*Ut legenti primo apparet, in novo Schemate plures Canones imo et quidam Tituli omittuntur qui in viginti Codice prostant, ita ut tota materia in 72 tantum Canones distributa sit. Mens Commissionis fuit ut in novo Codice non retineantur Normæ liturgicæ, nisi quæ peculiarem rationem disciplinarem induant, quarum observantia exigitur non solum ad Cultum rite ordinandum sed etiam et præcipue ad ordinem externum Ecclesiæ fovendum. Cum enim totus complexus Legum liturgicarum post Concilium Vaticanum II funditus recognitus sit, non est ratio eandem recognitionem in novo Codice proponendi». Communicationes, IX (1977), 266.*

22 Cfr. *Communicationes*, IV (1972), 161.

El p. Raimundus Bidagor, que era el Secretario, dijo que si alguna Norma litúrgica se había introducido en el texto codicial pío-benedictino, fue por necesidad de reconocer la concreta Normativa con ocasión de la redacción del Código de 1917. En la actualidad, continuaba diciendo, habiendo sido confiada la reforma litúrgica a los Órganos competentes de la Santa Sede, se consideraba oportuno que estas Normas ocuparan el lugar que les correspondía fuera del Código.

El segundo Consultor, aportando otras razones, decía que estas Normas están sujetas a frecuentes cambios y deben adaptarse a los diversos lugares, y por esta razón no tienen la estabilidad y universalidad que es propia de las Leyes codiciales²³.

- b) Suprimir la mayor parte de las Normas que tratan de la sepultura y de los cementerios²⁴

También fue aceptado de modo unánime, suprimir Normas que trataban de los cementerios y de la sepultura eclesiástica, porque parte de esta materia debía tratarse en el Derecho litúrgico y otra parte “*de facto*” estaba fuera de la potestad de la Iglesia. Sólo debían permanecer en el Código las Normas que fueran expresión de los principios generales con valor universal y que contuviesen la disciplina a aplicar en el momento actual, de forma que se pudiese mantener una disciplina uniforme.

- c) Suprimir las Normas que legislaban excesivamente de los casos particulares²⁵

El tercer criterio acordado por unanimidad era no mantener las Normas que descendiesen excesivamente a los detalles particulares, reflejando de este modo, el principio de subsidiariedad. El lugar más adecuado para la concreción de la Norma era el Derecho particular, que podía reflejar mejor las necesidades y peculiaridades de cada uno de los lugares²⁶.

- d) Modificar e introducir las Normas que la Santa Sede ya había cambiado²⁷
Se aprobó por unanimidad tener siempre presente las Normas que la Santa Sede ya había cambiado, como pueden ser las de la abstinencia, el ayuno, etc.²⁸

23 Cfr. *Communicationes*, XXXV (2003), 61-62.

24 Cfr. *Communicationes*, IV (1972), 161.

25 Cfr. *ibidem*.

26 Cfr. *Communicationes*, XXXV (2003), 62.

27 Cfr. *Communicationes*, IV (1972), 161.

28 Cfr. *Communicationes*, XXXV (2003), 62.

- e) La necesaria congruencia de la Normativa con lo dispuesto por el Concilio Los Consultores, finalmente, acordaron el último criterio que buscaba observar la congruencia de las nuevas Normas con el Concilio, sobre todo en lo referente al espíritu ecuménico²⁹.

1.3 Una última decisión de la primera Sesión del *Cætus* (25 de octubre de 1971)

El *Cætus* tomó la decisión en las primeras Sesiones llevadas a cabo en 1971 de revisar los Cánones de los lugares y tiempo sagrados antes de los Cánones generales del Culto divino.

En la sistemática del Código de 1917 toda esta materia se colocaba en el Libro III (las cosas). En la primera Parte se trataban los Sacramentos; en la segunda los lugares y tiempos sagrados que incluía el traslado a la iglesia y el funeral³⁰; y en la tercera Parte los Cánones del Culto divino³¹. El Libro continuaba con el Magisterio eclesiástico (cuarta Parte); los beneficios y bienes colegiados (quinta); para acabar con los bienes temporales de la Iglesia. En el Código actual, toda la materia sacramental, de los otros actos de Culto y de los lugares y tiempos sagrados, viene precedida por unos Cánones introductorios, que han de ser tenidos en cuenta en la lectura de todo el Libro IV³².

Algunos Consultores plantearon la cuestión de si se podía separar sistemáticamente y revisar en dos momentos diversos los Cánones de los lugares sagrados y los introductorios al Culto³³.

El Secretario, partidario de revisar los Cánones de los lugares y tiempos sagrados separadamente de los del Culto divino, propuso un método para el

29 Cfr. *Communicationes*, IV (1972), 161; vease también: *Communicationes*, XXXV (2003), 62.

30 Dentro de la segunda Parte del Libro III se trataba de los lugares y tiempos sagrados. Comenzaba la Sección I por unos Cánones introductorios a todos los lugares sagrados (Cann. 1154-1160). Después el Código se ocupaba de las iglesias (Título IX – Cann. 1161-1187); de los oratorios (Título X – Cann. 1188-1196); de los altares (Título XI – Cann. 1197-1202); de la sepultura eclesiástica (Título XII – Cann. 1203-1242), cuya estructura hemos visto en la introducción. La segunda Sección se ocupaba de los tiempos sagrados (Cann. 1243-1246); de los días festivos (Título XIII – Cann. 1247-1249); de la abstinencia y del ayuno (Título XIV – Cann. 1250-1254).

31 La Parte tercera comenzaba con unos Cánones introductorios sobre el Culto divino (Cann. 1255-1264), a los que seguían los que se dedicaban a la custodia y Culto de la santísima Eucaristía (Cann. 1265-1275); los que presentaban el Culto de los Santos, sagradas imágenes y reliquias (Cann. 1276-1289); los que hablaban de las sagradas procesiones (Cann. 1290-1295); los que se referían a los utensilios sagrados (Cann. 1296-1306); y, finalmente, los que presentaban el voto y juramento.

32 «El carácter general y fundamental de estos Cánones hace que deban tenerse siempre en cuenta al estudiar, interpretar y aplicar las Normas que regulan el ejercicio de la función de santificar». I. PÉREZ DE HEREDIA Y VALLE, *Anotaciones a los Cánones iniciales del Libro IV del CIC: de Ecclesiæ munere sanctificandi*, en *Anuario de Derecho Canónico*, II (2013), 20.

33 Cfr. *Communicationes*, XXXV (2003), 63.

tratamiento de los diversos temas, que fue aceptado por todos los Consultores. En primer lugar se revisarían y examinarían los Cánones de los lugares y tiempos sagrados; se pasaría a tratar, en un segundo momento, los Cánones del Culto divino (Cann. 1255-1306), de forma que pudiesen ser observados en las otras Normas del Código, dado su carácter jurídico general; finalmente se concluiría afrontando la cuestión de si los Cánones generales del Culto divino pueden ser unidos o no, a los Cánones de los lugares y tiempos sagrados³⁴.

2. INICIO DE LA SEGUNDA SESIÓN DE LA COMISIÓN (20-24 MARZO DE 1972)

Los Cánones del Título XII “*De la sepultura eclesiástica*” (CIC 1917, Cann. 1203-1242), fueron revisados en la segunda Sesión del grupo que se ocupaba de los lugares y de los tiempos sagrados, en los días 20 al 24 de marzo de 1972.

2.1 Propuesta de un nuevo nombre para el Capítulo (mañana del 20 marzo 1972)³⁵

Ya desde el inicio se trató la cuestión del posible cambio de Título para esta parte que se empezaba a revisar. Comenzó diciendo el Relator (L. McReavy), que el nombre “*De sepultura ecclesiastica*”, dependía mucho de la disciplina del Can. 1203 del CIC 1917, que obligaba a la inhumación de los cuerpos y condenaba la cremación. Recordó entonces la nueva Normativa referente a la incineración de los cadáveres del n. 15 del promulgado *Ordo Exequiarum*³⁶, que permitía optar por la cremación, siempre que no constase que se hubiese elegido como opción contraria a la fe cristiana, aunque esta praxis no debía aventajar o anteponerse a la costumbre de sepultar los cadáveres.

34 Cfr. *ibidem*.

35 Cfr. *ivi*, 83-84.

36 Cfr. *Rituale romanum ex Decreto sacrosancti Œcumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Pauli PP. VI promulgatum. Ordo Exequiarum, editio typica*, Città del Vaticano, 1969, 10, n. 15. El 5 de julio de 1963 el santo Oficio, considerando que había que conservar la pía y constante costumbre de sepultar a los muertos, estableció que era mejor que la Iglesia no se opusiera a la cremación, después de constatar que se había debilitado el espíritu sectario y anticatólico, y que se había dado un cambio de mentalidad en las personas y la sociedad. La instrucción dijo que los contenidos del Canon 1206 §2 y el 1240 §1, n. 5 no urgían salvo que se eligiese la cremación como signo anticatólico, negación del dogma o ánimo sectario (cfr. SUPREMA SACRA CONGREGATIO SANCTI OFFICII, *Instructio de cadaverum crematione: Piam et Constantem*, in *AAS*, LVI [1964], 822-823). Para una aproximación al tema de la cremación puede verse: Z. SUCHECKI, *La cremazione nel Diritto canonico e civile*, Città del Vaticano, 1995; J.D. GANDÍA BARBER, *Aspectos jurídico-canónicos y litúrgicos en torno a la cremación*, en *Phase. Revista de Pastoral Litúrgica*, LI (2013), n. 318, 607-623.

Si todos los ritos y Leyes se orientaban a la sepultura de los cuerpos según el Canon citado, y la disciplina fue modificada por el *Ordo Exequiarum* admitiendo la cremación, quedaba patente que el Título “*De sepultura ecclesiastica*” carecía de fundamento, como si el funeral se identificase con la sepultura del cuerpo. Así pues, el Relator propuso dos nuevos nombres: “*De exequiis ecclesiasticis*” (de las exequias eclesiásticas), o “*De funere ecclesiastico*” (del funeral eclesiástico).

Cuatro de los Consultores les pareció bien la propuesta, mientras que otros cuatro dijeron que se titulase simplemente “*De exequiis*” (de las exequias), incluyendo en este Título tanto los actos litúrgicos, como aquellos que no lo eran.

2.2 Propuesta de cambio de lugar para estos Cánones (mañana del 20 marzo 1972)³⁷

El Secretario (F. Voto), introdujo la cuestión de si los Cánones de las exequias debían colocarse en la Parte del Culto divino o no, ya que, como había explicado el Relator, se estaba dando mayor importancia a los funerales que a la sepultura. El Secretario se refería a todos estos Cánones en su conjunto tal como estaban en la sistemática del *CIC* 1917 bajo el Título “*De sepultura ecclesiastica*”, sin plantearse aún ninguna separación entre las “exequias” y los “cementeros”. Inmediatamente comenzó a debatirse la cuestión.

Como la razón que había mantenido esta Sección en el lugar actual era que en muchas regiones se tenían cementerios eclesiásticos, esta Sección podría dejarse en la Parte de los lugares sagrados según opinión del segundo Consultor, aunque las Normas de esta parte debían orientarse mucho más al ordenamiento de los funerales que al de la sepultura.

El tercero de los Consultores se inclinaba también por colocar estas Normas entre los lugares sagrados, porque pensaba que en el futuro más cercano, la mayor parte de los fieles elegiría la sepultura a la cremación, por lo que se acrecentaría el número de los cementerios.

Incluso haciéndose mucho más habitual la praxis de la incineración de los cadáveres, serían necesarios los cementerios para custodiar las urnas con las cenizas en algún columbario, razón que aducía el sexto Consultor para que toda la materia quedase entre los lugares sagrados. El quinto Consultor se mostraba de acuerdo con esta opinión.

37 Cfr. *Communicationes*, XXXV (2003), 84-85.

El primer Consultor se manifestó diciendo que se podía esperar a decidir sobre el Título que había que dar al Capítulo, o sobre la colocación de estos Cánones en la sistemática del Código, al momento en que estuviese revisado todo el conjunto de Normas, puesto que ambas cosas dependían de la materia predominante, que conformaría la ordenación sistemática de los Cánones.

El octavo Consultor dijo que en esta Sección había muchas cosas que no encajaban en la Parte del Culto divino, por lo que teniendo en cuenta las sugerencias del segundo y sexto Consultor, le parecía oportuno que esta Sección permaneciese en la parte de los lugares sagrados.

Una propuesta novedosa hizo el séptimo Consultor: colocar esta parte entre los Sacramentales. El Código de 1917, como hemos dicho, después de describir la sepultura eclesiástica (cfr. Can. 1203), se ocupaba de los cementerios y finalmente del traslado y sepultura de los difuntos, es decir de los ritos y Normas disciplinares que debía tenerse en cuenta desde el levantamiento del cadáver, hasta su inhumación en el cementerio.

El segundo Consultor introdujo una novedad en su discurso al proponer que parte de las Normas sobre las exequias fuesen colocadas en el Culto divino, mientras que las Normas acerca de los cementerios se colocasen en la parte de los lugares sagrados.

El Relator discrepaba de cualquier cambio porque no veía razones por las que hubiese de cambiarse los criterios seguidos por los codificadores del Código de 1917 en el orden sistemático de las Normas, aunque admitiese que unas podían colocarse en el Culto divino, otras entre los derechos de los fieles, etc.

Al final se decidió posponer las cuestiones del nombre del Capítulo y de su colocación, a la última Sesión, una vez se hubiese revisado toda la materia. Los Consultores emprendieron la revisión de los Cánones del Código de 1917 desde el Canon 1203.

3. LOS CANONES 1240 Y 1242 DEL CIC 1983

3.1 *Aproximación a los Cán. 1205 y 1206 del CIC 1917, antecedentes de los Cán. 1240 y 1242 del CIC 1983*

3.1.1 La obligación de sepultar a los fieles en cementerios bendecidos

El Can. 1205 del Código pío-benedictino establecía la obligación de sepultar los cadáveres de los fieles en un cementerio bendecido con bendición

solemne o simple realizada por quien puede hacerlo según los Cán. 1155 y 1156 y según establecían los Libros litúrgicos³⁸.

- a) La obligación concreta de inhumar los cadáveres reprobando la cremación, salvo en casos extraordinarios (guerra, epidemias...) o de grave incomodo³⁹, se contenía en el Can. 1203⁴⁰, mientras que el Can. 1205 indicaba el cementerio como lugar en el que se había de cumplir esta obligación.

El cementerio era definido por los autores en sentido estricto, como lugar sagrado que es destinado por la Autoridad eclesiástica para sepultar pía y decentemente el cadáver de los fieles. Si se entendía en sentido lato, era el lugar legítimamente destinado a sepultura de los cadáveres⁴¹. Por cadáver se debía entender el entero cuerpo humano del difunto, pero además, en sentido lato, los huesos, cenizas y miembros amputados⁴².

- b) Se había de sepultar los cadáveres de los fieles en terreno sagrado, es decir, bendecido de forma solemne (llamada también *consagración*) o de

38 CIC 1917, Can. 1205 §1: «*Cadavera fidelium sepelienda sunt in cœmeterio quod, secundum ritus in probatis liturgicis Libris traditos, sit benedictum, sive sollempni sive simplici benedictione ab iis data de quibus in Cann. 1155, 1156*».

39 Cfr. M. CONTE A CORONATA, *Institutiones Iuris canonici ad usum utriusque cleri et scholarum. De rebus*, II, 4 ed., Taurini - Romæ, 1951, 86, n. 788; S. ALONSO MORÁN, *La sepultura eclesiástica*, en AA.VV., *Comentarios al Código de Derecho Canónico con el texto legal latino y castellano (Cánones 682-1321)*, II, Madrid, 1963, 798; F.X. WERNZ - P. VIDAL, *Ius canonicum ad Codicis normam exactum. De rebus: Sacramenta, Sacramentalia, Cultus divinus, cœmeteria et sepultura ecclesiastica*, IV/1, Roma, 1934, 685-690, n. 572-575. La posibilidad de poder utilizar la cremación en circunstancias especiales se basaba en el convencimiento de la Iglesia de que no era intrínsecamente mala como afirman los documentos de la Santa Sede: «*Quamvis igitur cadaverum crematio, quippe non absolute mala, in extraordinariis rerum adiunctis, ex certa gravique boni publici ratione, permitti queat et revera permittatur; communiter tamen ac veluti ex regula ordinaria eidem operam vel favorem præstare, impium et scandalosum ideoque graviter illicitum esse nemo non videt; meritoque proinde a summis Pontificibus pluries, novissime vero per recens editum Codicem Iuris Canonici (Can. 1203 §1) reprobata fuisse ac reprobari*». SUPREMA SACRA CONGREGATIO SANCTI OFFICII, *Instructio: De Crematione Cadaverum*, in AAS, XVIII (1926), 283. «*Non ergo agitur de re intrinsece mala vel christianæ religioni ex se infensa; quod semper sensit Ecclesia, quippe que, in quibusdam adiunctis, scilicet quando certo constabat vel constat cadaverum cremationem fieri honesto animo et gravioribus ex causis, præsertim ordinis publici, tunc incinerationi non obstabat nec obstat*». SUPREMA SACRA CONGREGATIO SANCTI OFFICII, *Piam et Constantem*, 822.

40 CIC 1917, Can. 1203: «§1. *Fidelium defunctorum corpora sepelienda sunt, reprobata eorundem crematione. §2. Si quis quovis modo mandaverit ut corpus suum cremetur, illicitum est hanc exsequi voluntatem; quæ si adiecta fuerit contractui, Testamento aut alii cuilibet actui, tanquam non adiecta habeatur*».

41 Cfr. F.M. CAPPELLO, *Summa Iuris canonici in usum scholarum concinnata*, II, 2 ed., Roma, 1934, XXXVI, n. 708.

42 Cfr. F. BLANCO NÁJERA, *Derecho funeral. Comentario canónico-civil al Lib. III, Tit. XII, "De Sepultura ecclesiastica" del Codex Juris Canonici*, Madrid, 1930, 54; 59; 61-62.

forma simple. La primera estaba reservada al Ordinario del lugar siempre que tuviese el carácter episcopal, y al Vicario general siempre con mandato especial. Si el Ordinario del lugar no estaba investido del carácter episcopal, siempre podía conceder Licencia a un Obispo del propio Rito, para que realizase estas bendiciones en su territorio⁴³. Se utilizaba el *Pontifical romano*⁴⁴ y el rito de la bendición consistía en las oraciones prescritas y en la aspersión con agua bendita de una cruz alta de madera, puesta en el extremo opuesto a la entrada, además de rociar todo el cementerio describiendo un recorrido circular, que partía de la derecha de la cruz⁴⁵.

La bendición simple era realizada por el Ordinario de lugar para los lugares del clero secular y de los religiosos no exentos, o el Superior mayor si el lugar pertenecía a una Religión clerical exenta. Ambos podían delegar en otro sacerdote⁴⁶. Se realizaba según el *Ritual romano*⁴⁷ y consistía en las oraciones prescritas y la bendición de una cruz colocada en medio del cementerio, junto a la aspersión del agua bendita por todo el recinto del cementerio⁴⁸.

Una vez bendecido el entero cementerio, se debía bendecir las fosas o panteones construidos en él con ladrillo nuevo, sin que fuese necesaria la delegación del Ordinario⁴⁹.

Si no se podía bendecir el cementerio o una parte del mismo, se debía proceder a la bendición de cada túmulo o fosa, como se verá al explicar el Can. 1206.

3.1.2 Prohibición de sepultar en las iglesias

El párrafo segundo del Can. 1205 prohibía sepultar en las iglesias, exceptuando los cadáveres de los Obispos residenciales, de los Abades o Prelados nullius, del romano Pontífice, de las personas reales y de los Cardenales

43 Cfr. *CIC* 1917, Can. 1155.

44 Cfr. *Pontificale romanum editio typica 1961-1962*, (M. SODI - A. TONIOLO, edd.) Città del Vaticano, 2008, Pars Prima, 90-97 (propia de la edición 258-265).

45 Cfr. S. ALONSO MORÁN, *La sepultura*, 798; F.X. WERNZ - P. VIDAL, *Ius canonicum*, 678, n. 566; M. CONTE A CORONATA, *Institutiones*, 94, n. 795; F. BLANCO NÁJERA, *Derecho funeral*, 57-58.

46 Cfr. *CIC* 1917, Can. 1156.

47 Cfr. *Rituale romanum Pauli V Pontificis maximi iussu editum aliorumque Pontificum cura recognitum atque ad normam Codicis Iuris Canonici accommodatum SSMI D.N. Pii Papæ XII auctoritate ordinatum et auctum, editio typica, 1952*, ed. anastatica, (M. SODI - A. TONIOLO, edd.) Città del Vaticano, 2008, 596-598 (propia de la edición 604-606) Tit. IX, 9, n. 22.

48 Cfr. S. ALONSO MORÁN, *La sepultura*, 798; F.X. WERNZ - P. VIDAL, *Ius canonicum*, 678, n. 566; M. CONTE A CORONATA, *Institutiones*, 94, n. 795.

49 Cfr. F. BLANCO NÁJERA, *Derecho funeral*, 54.

de la santa Iglesia romana. Los Obispos, Abades y Prelados nullius podían ser sepultados en sus iglesias propias⁵⁰.

«La palabra iglesia en el Can. 1205, §2, atendiendo al fin de la Ley y a la Liturgia se ha de entender en sentido lato, por cualquier lugar sagrado que se destina al Culto divino público, y en concreto, por los oratorios semipúblicos (Can. 1193). Pues la Ley no menciona sino el sepulcro de la familia y las capillas de los cementerios (1190)»⁵¹.

Por personas reales se entendía aquellos que ejercían la soberanía de los pueblos, sus hijos e hijas, pero no los príncipes y el resto de la familia real⁵².

En las criptas se podía enterrar a los muertos, siempre que no estuviesen destinadas al Culto divino. Esta prohibición también contemplaba el depositar huesos, cenizas y cualquier otro resto humano, incluso trasladando los que podían haber sido enterrados en otro lugar. Tampoco estaba permitido poner en estos lugares lápidas o inscripciones con los nombres de los difuntos, aunque no estuviesen los restos enterrados detrás de ellas⁵³.

3.1.3 Derecho nativo de la Iglesia a poseer cementerios propios

a) El Can. 1206 proclamaba el derecho de la Iglesia católica de tener cementerios propios⁵⁴.

La razón que fundamentaba el Canon era que la Iglesia tenía y tiene derecho a adquirir, poseer y administrar bienes para poder conseguir sus fines que no son otros que la salvación y santificación de las almas, a lo que se ordena, entre muchas otras cosas, el poder enterrar los cuerpos de sus fieles con los convenientes ritos sagrados⁵⁵. Siempre se ha considerado que la inhumación o sepultura era un acto de Religión, que estaba bajo la competencia exclusiva de la Iglesia⁵⁶. Esta era una de las razones por las

50 CIC 1917, Can. 1205 §2: «*In ecclesiis cadavera ne sepeliantur, nisi agatur de cadaveribus Episcoporum residentialium, Abbatum vel Prælatorum nullius in propria ecclesia sepeliendis, vel romani Pontificis, regalium personarum aut S.R.E. Cardinalium*».

51 F. BLANCO NÁJERA, *Derecho funeral*, 61.

52 Cfr. M. CONTE A CORONATA, *Institutiones*, 90, n. 792; F.M. CAPPELLO, *Summa*, XXXV, n. 711.

53 Cfr. M. CONTE A CORONATA, *Institutiones*, 90, n. 792; S. ALONSO MORÁN, *La sepultura*, 799.

54 CIC 1917, Can. 1206 §1: «*Ius est catholicæ Ecclesiæ possidendi propria cæmeteria*».

55 Cfr. F.X. WERNZ - P. VIDAL, *Ius canonicum*, 674, n. 561; S. ALONSO MORÁN, *La sepultura*, 800.

56 Cfr. M. CONTE A CORONATA, *Institutiones*, 88, n. 792. «A la Iglesia, en efecto, pertenece disponer todo lo relativo a los ritos y ceremonias que se hayan de practicar con motivo de la sepultura de los fieles y, así mismo, a ella exclusivamente incumbe determinar a quiénes se debe conceder la sepultura eclesiástica

cuales se confería a estos lugares la bendición sagrada, destinándolos a un especial fin religioso⁵⁷.

Otras razones que aportan los comentaristas, además de las dichas, son: que es un derecho no discutido que ha ejercido la Iglesia a lo largo de los siglos; que deriva de su ser sociedad perfecta que tiene el fin más elevado al que se deben ordenar los otros fines de la vida terrena y social; así como de lo que se deriva del doble carácter religioso y público del lugar⁵⁸.

- b) El párrafo segundo⁵⁹ decía que si en algún lugar se violaba este derecho y no había esperanza de remediar la situación, o no era fácilmente reparable, los Ordinarios del lugar debían procurar que se bendijesen los cementerios propios de la sociedad civil, en el caso de que los que hubiesen de ser enterrados allí fuesen en su mayoría católicos. Si esto no fuese posible, al menos se debía procurar la reserva para los católicos de un espacio del cementerio que fuese bendecido.

Como el Can. 1212 del Código pío-benedictino tenía la frase “*si haberi queat*” (“si fuera posible”), si se diese el caso de tener que bendecir el entero cementerio civil porque se dan las condiciones del §2 del Can. 1206, no sería absolutamente necesario tener un lugar cerrado y custodiado en el que debían ser enterrados aquellos que se les hubiere excluido de las exequias eclesiásticas (CIC 1917, Can. 1212).

Pero además, en este mismo caso, el párrafo segundo del Can. 1206 parece que sea una Dispensa parcial de lo que se contempla en el Can. 1172 §1 n. 4, teniendo en cuenta el Can. 1207. De ambos Cánones se deducía que los cementerios quedaban violados según lo prescrito para las iglesias, siendo una de las causas el sepelio de un infiel o excomulgado, después de la Sentencia declaratoria o condenatoria. La Norma del Can. 1206 §2 permitiría, pues, bendecir los lugares convirtiéndolos en sagrados y, al mismo tiempo, que no quedasen violados por el enterramiento de personas no bautizadas⁶⁰.

Los Cánones que tratan de la violación de las iglesias (1172 y 1175) sólo pueden aplicarse a los cementerios propiedad de la Iglesia y a aquellas

y quiénes han de ser excluidos de la misma, ya que dicha sepultura es por su naturaleza un rito sagrado y, como tal, de exclusiva competencia de la Iglesia». S. ALONSO MORÁN, *La sepultura*, 800.

57 Cfr. F.X. WERNZ - P. VIDAL, *Ius canonicum*, 674, n. 561.

58 Cfr. F. BLANCO NÁJERA, *Derecho funeral*, 75-78.

59 CIC 1917, Can. 1206 §2: «*Sicubi hoc Ecclesiae ius violetur nec spes sit ut violatio reparetur, curent locorum Ordinarii ut cœmeteria, societatis civilis propria, benedicantur; si, qui in eis condi solent, sint maiore ex parte catholici, aut saltem ut in eis catholici spatium habeant, idque benedictum, sibi reservatum*».

60 Cfr. M. CONTE A CORONATA, *Institutiones*, 89, n. 792; F.X. WERNZ - P. VIDAL, *Ius canonicum*, 675, n. 563.

partes dentro de los civiles, que la Autoridad secular concede pueda bendecir y usar la comunidad eclesial⁶¹.

- c) Si no era posible llevar a cabo lo prescrito en el párrafo 2 del Can. 1206, se debía bendecir particularmente cada una de las tumbas, según lo que prescribían los ritos litúrgicos⁶².

Esta bendición también debía hacerse cuando se hubiese construido alguna sepultura o nicho con piedras o ladrillos nuevos, bastando una sola bendición al depositar el primer cadáver⁶³.

M. Conte a Coronata decía que esta bendición probablemente no fuese constitutiva⁶⁴. F. X. Wernz y P. Vidal, por el contrario, pensaban que sí, porque la “mente de la Iglesia” era que la sepultura de los fieles debía realizarse en lugar sagrado, lo cual no sería posible si la bendición no era constitutiva⁶⁵.

3.2 Las discusiones sobre estos Cánones en las reuniones de 1972

3.2.1 Cuestiones preliminares⁶⁶

- a) La colocación sistemática de los cementerios en el Código
La tarde del 21 de marzo de 1972 comenzó la revisión de los Cán. 1240 y 1242 del CIC 1917, resurgiendo la cuestión iniciada y no resuelta del primer día sobre la colocación de los cementerios dentro de los lugares sagrados. El Relator recordó que, salvo el séptimo Consultor, todos los demás se habían mostrado favorables por diversas razones en sus votos, a situar estos Cánones entre los lugares sagrados.
- b) La bendición de los cementerios
Los Consultores encontraban una segunda dificultad: precisar qué cementerio debía ser bendecido y convertido en lugar sagrado. Entre las soluciones a esta cuestión en las Actas sobresalen diversas opiniones: la del segundo

61 Cfr. S. ALONSO MORÁN, *La sepultura*, 800.

62 CIC 1917, Can. 1206 §3: «*Si ne hoc quidem obtineri possit, toties quoties benedicantur, secundum ritus in probatis liturgicis Libris traditos, singuli tumuli*».

63 Cfr. M. CONTE A CORONATA, *Institutiones*, 89, n. 792; S. ALONSO MORÁN, *La sepultura*, 798-799.

64 «*Hæc autem benedictio tumulorum non est probabilis constitutiva*». M. CONTE A CORONATA, *Institutiones*, 89, n. 792.

65 «*Porro benedictio in ipsis tradita videtur esse constitutiva, et mens Ecclesiæ esse ut sepultura fiat in loco vere sacro quem characterem obtinet ex benedictione constitutiva*». F.X. WERNZ - P. VIDAL, *Ius canonicum*, 676, n. 563.

66 Cfr. *Communicationes*, XXXV (2003), 89.

Consultor diciendo que solamente debía reservarse la bendición a los cementerios de alguna familia religiosa o comunidad cristiana; o la del tercer Consultor que opinaba que debían convertirse en sagrados sólo aquellos cementerios que estaban bajo la jurisdicción eclesial; o la del cuarto Consultor mostrándose partidario de convertir en lugar sagrado sólo los cementerios en los que habitual y principalmente se enterrasen católicos.

El Relator manifestó que no se podía resolver esta cuestión antes de que se discutiese y decidiese el principio general acerca de la conveniencia de tener cementerios propios, allí donde fuese posible.

3.2.3 La eliminación de los esquemas del derecho de la Iglesia a tener cementerios propios

- *La reunión del 21 de marzo de 1972*⁶⁷

El discurso del Relator había tocado el núcleo de la cuestión: no se podía estar discutiendo de si se bendecía todo el cementerio, parte o cada tumba, si no se despejaba la cuestión previa del derecho de la Iglesia a tener cementerios propios. Por ello los Consultores pasaron a tratar la permanencia o no del Can. 1206 §1 en el futuro Código. A pesar de que lo querían y admitían, el Relator, el tercer y el noveno Consultor dijeron que este principio debía desaparecer del Código, porque “*de facto*” los Estados podrían obviarlo y no tenerlo en cuenta, salvo que se contemplase y reconociese como tal derecho en los Concordatos.

Contrarios a esta postura se mostraban otros Consultores y el Secretario, expresando el parecer de que la formulación del derecho debía continuar presente en el Código, para que no pareciese que, por no decir nada en él, la Iglesia renunciaba al mismo.

Mención especial se hizo del voto del Consultor H. Kaldany, mostrándose favorable a la formulación del derecho en el Código, posibilitando de esta manera su reconocimiento en aquellas Naciones donde estuviese vigente el régimen de estatuto personal.

Se propuso por el Secretario-actuario y fue aceptado por unanimidad, que el principio del Can. 1206 §1, fuese trasladado a la revisión de los Cánones preliminares (1154-1160) que, como fue acordado en la primera Sesión del *Cœtus* en 1971⁶⁸, debía realizarse en un futuro próximo.

67 Cfr. *ivi*, 89-90.

68 Cfr. *ivi*, 63; J.D. GANDÍA BARBER, *El proceso de redacción de los Cánones acerca de las iglesias y*

- *La III Sesión al tratar los Cánones preliminares (tarde del 17 de octubre 1972)*⁶⁹

Deteniendo un momento el relato de lo ocurrido en la segunda Sesión, continuamos con la discusión del §1 del Can. 1206 sobre el derecho de la Iglesia a poseer cementerios propios (en la tercera Sesión del 16-21 octubre de 1972), su inclusión en el esquema de 1977 y finalmente su desaparición en las discusiones posteriores a los votos pronunciados por los diversos Organismos consultados.

Algunos de los Consultores propusieron que se mantuviese en el futuro Código el principio enunciado en el Can. 1206 §1: el derecho de la Iglesia a poseer cementerios propios. En cambio, el Relator propuso la supresión del Canon, por contener un principio teológico y por considerarlo una repetición. En efecto, en los bienes temporales de la Iglesia se encuentra el principio general de que ésta tiene derecho a poseer bienes propios, siendo uno de ellos los cementerios.

Ante las dos posturas y después de una breve discusión y votación, a todos les pareció bien mantener el principio tal y como está redactado en el Can. 1206 §1: «*ius es catholicæ Ecclesiæ possidendi propria cæmeteria*»⁷⁰.

- *El proyecto de 1977 y las reuniones posteriores a consulta de los diversos Organismos y personas*⁷¹

Con la misma redacción pasó al esquema de 1977⁷² que fue enviado a consulta recibiendo diversas observaciones. El 4 de diciembre de 1979 el grupo de expertos que las analizaban se detuvo para debatir sobre este principio. Algunos de los Consultores hicieron la propuesta de eliminar este Canon, porque no se consideraba necesaria la reclamación que hacía la Iglesia de poseer sus propios cementerios; es más, algunos de los presentes dudaban del fundamento del derecho de la Iglesia, e incluso de si podía reivindicarlo.

Los Consultores examinaron la cuestión con profundidad. Alguno pensaba que el Can. 31 debía mantenerse, de otra manera alguno podría argumentar que se renunciaba a este derecho. Además, algún Consultor consideraba

oratorios: del Código de 1917 al proyecto de 1977, en Anuario de Derecho Canónico, IV (2015), 81-83.

69 Cfr. *Communicationes*, XXXV (2003), 117.

70 *Ivi*, 135 (*Appendix. Canones approbati*. Can. 1206).

71 Cfr. *Communicationes*, XII (1980), 348-349.

72 «*Ius est catholicæ Ecclesiæ possidendi propria cæmeteria*». *Schema 1977*, 14, Can. 31 (*CIC 1206*).

condición previa la explícita permanencia del derecho en el Código, para que los cementerios pudiesen ser integrados entre los lugares sagrados, en la sistemática codicial.

Otros Consultores pensaban, por el contrario, que este Canon debía desaparecer por dos razones: o porque consideraban que la afirmación del derecho se fundamentaba en el Derecho positivo de los siglos anteriores, del que hoy ninguno tiene noticia ni conoce; o porque era suficiente enunciar en el Can. 30 que la Iglesia poseía de hecho cementerios, cuyo fundamento era el derecho que tenía a tener bienes en general, que estaba contemplado en la parte del Código que se ocupaba de los bienes temporales.

Mucho mejor era, prescindiendo de la cuestión de la propiedad del cementerio, reivindicar el derecho de la Iglesia a destinar como lugar sagrado por medio de la bendición constitutiva algún cementerio o parte del mismo, según expresó un Consultor. Continuaba diciendo que el hecho de poseer cementerios acarrearía no pocas obligaciones, por lo que le parecía poco oportuno el tenerlos.

Al final con 4 votos a favor y 3 en contra, se decidió la eliminación del proyecto de Canon.

3.2.4 Propuesta de una nueva redacción de los Cán. 1205 y 1206 del CIC 1917

- La fórmula propuesta: un sólo Canon con tres párrafos⁷³

Seguidamente el Relator propuso el examen de una nueva redacción de un Canon que establecía, en cierto modo, los elementos esenciales de los cementerios católicos.

El primer párrafo venía a decir que allí donde fuese posible, era de alabar se poseyesen cementerios católicos, o una parte reservada para los católicos dentro de los civiles, bendecidos ambos según los ritos aprobados en los que podían ser sepultados los cadáveres de los fieles.

El párrafo segundo prescribía que si no era posible obtener esto, se debía bendecir cada una de las tumbas en las que se había de sepultar el cadáver de los fieles. Finalmente se prohibía la sepultura de los cadáveres en las iglesias, a no ser que se tratase del cadáver del Obispo residencial, del Abad o Prelado nullius en su propia iglesia, o del romano Pontífice, las personas reales o los Cardenales.

73 Cfr. *Communicationes*, XXXV (2003), 90.

Se trataba de una verdadera reformulación de la materia según lo tratado en el *Cætus*, como podemos ver en el siguiente cuadro comparativo:

CIC 1917

Cætus 1972

Can. 1205 §1. Cadavera fidelium sepelienda sunt in cæmeterio quod, secundum ritus in probatis liturgicis Libris traditos, sit benedictum, sive sollempni sive simplici benedictione ab iis data de quibus in Can. 1155, 1156.

Can. 1206 §2. Sicubi hoc Ecclesiæ ius violetur nec spes sit ut violatio reparetur, curent locorum Ordinarii ut cæmeteria, societatis civilis propria, benedicantur; si, qui in eis condi solent, sint maiore ex parte catholici, aut saltem ut in eis catholici spatium habeant, idque benedictum, sibi reservatum.

Can. 1206 §3. Si ne hoc quidem obtineri possit, toties quoties benedicantur; secundum ritus in probatis liturgicis Libris traditos, singuli tumuli.

Can. 1205 §2. In ecclesiis cadavera ne sepeliantur, nisi agatur de cadaveribus Episcoporum residentialium, Abbatum vel Prælatorum nullius in propria ecclesia sepeliendis, vel romani Pontificis, regalium personarum aut S. R. E. Cardinalium.

§1. Ubi fieri potest, laudabiliter habeantur cæmeteria catholica, vel saltem spatia catholicis in cæmeteriis civilibus reservata, alterutra secundum ritus probatos benedicenda, in quibus cadavera fidelium sepeliri possunt.

§2. Si vero hoc obtineri nequeat, toties quoties benedicantur singuli tumuli in quibus cadavera fidelium sepeliuntur.

§3. In ecclesiis cadavera ne sepeliantur, nisi agatur de cadaveribus Episcoporum residentialium, abbatum vel Prælatorum nullius in propria ecclesia sepeliendis, vel romani Pontificis, regalium personarum aut S.R.E. Cardinalium.

En esta propuesta se omitió el párrafo primero del Can. 1206 que proclamaba el derecho de la Iglesia católica a tener cementerios propios, para utilizar una locución en la que se decía que donde fuese posible la Iglesia católica tuviese cementerios propios, o un espacio dentro del cementerio civil. Ambos debían bendecirse. Esta redacción es fruto de las deliberaciones anteriores donde se iban explicitando las líneas de actuación y redacción.

Se trataba de un claro cambio de dirección respecto al contenido del Can. 1206 que comenzaba proclamando el derecho, para negociar, como mal menor, la posesión de un espacio dentro del cementerio, o la posibilidad de bendecirlo todo si la mayor parte de los que iban a ser enterrados eran católicos. Y si esto no podía conseguirse, como última *ratio*, la bendición particular de cada una de las tumbas.

Por otra parte, el párrafo 3 de la propuesta del Relator es idéntico al párrafo segundo del Can. 1205.

- Las modificaciones en las deliberaciones del Cætus del §1⁷⁴

El Cætus comenzó a realizar enmiendas al párrafo primero. El segundo Consultor propuso, con la aprobación de todos, se cambiase el inicio del texto de forma que dijese que «la Iglesia tuviese cementerios propios allí donde fuese posible».

No gustó ni se aceptó la propuesta del octavo Consultor que afirmaba que la Iglesia tuviese cementerios propios, y donde no pudiese tenerlos, hubiese al menos un espacio.

Se continuó la redacción del nuevo texto con las palabras propuesta por el Relator y el primer Consultor: «*Vel, saltem spatia, in cæmeteriis civilibus, fidelibus defunctis destinata*». Es decir, al menos un espacio destinado a los fieles difuntos en los cementerios civiles. Fue aprobado por todos los Consultores.

La última propuesta, que todos aprobaron, la hizo el segundo Consultor para que se introdujese la bendición del cementerio y del lugar reservado, suprimiendo el resto del texto.

Con las enmiendas realizadas el texto del primer párrafo decía que la Iglesia tuviese cementerios propios allí donde fuese posible, o al menos un espacio en los cementerios civiles destinado a los fieles difuntos, ambos bendecidos.

Cætus 1972 (primera propuesta)

*Cætus 1972 (texto con enmiendas)*⁷⁵

§1. Ubi fieri potest, laudabiliter habeantur cæmeteria catholica, vel saltem spatia catholicis in cæmeteriis civilibus reservata, alterutra secundum ritus probatos benedicenda, in quibus cadavera fidelium sepeliri possunt.

§1. Cæmeteria Ecclesiæ propria, ubi fieri potest, habeantur; vel saltem spatia in cæmeteriis civilibus, fidelibus defunctis destinata. alterutra rite benedicenda.

- Las modificaciones en las deliberaciones del Cætus del §2

El segundo Consultor hizo una propuesta de enmienda, que fue aprobada por todos los miembros del Cætus, que reducía las palabras del texto de la primera propuesta a la afirmación de que si no se pudiese tener un cementerio o una parte del mismo que estuviesen debidamente bendecidas, se debía bendecir cada una de las tumbas según el rito prescrito⁷⁶.

74 Cfr. *ibidem*.

75 Cfr. *ivi*, 107 (*Appendix. Canones approbati*. Can. 1205); *Schema 1977*, 13, Can. 30 (*CIC 1205*).

76 Cfr. *Communicationes*, XXXV (2003), 90.

Cætus 1972 (primera propuesta)

§2. *Si vero hoc obtineri nequeat, toties quoties benedicantur singuli tumuli in quibus cadavera fidelium sepeliuntur.*

*Cætus 1972 (texto con enmiendas)*⁷⁷

§2. *Si vero hoc optineri nequeat, toties quoties singuli tumuli rite benedicantur.*

- *Las modificaciones en las deliberaciones del Cætus del §3*⁷⁸

El primer Consultor fue el primero en presentar enmiendas al párrafo tercero. Preguntaba qué razones justificaban el privilegio de sepultar a algunas concretas personas en las iglesias, respondiéndole el Relator que la finalidad del Canon era limitar las sepulturas en las iglesias y no la de establecer privilegios.

El tercero de los Consultores propuso que las iglesias se destinasen al Culto divino y no a la sepultura de nadie.

Señaló el sexto Consultor el especial nexo de unión que se tiene entre el Obispo y su iglesia catedral, razón por la que se podía decir que a ningún fiel le escandalizaría el enterramiento del Obispo en su iglesia.

El segundo Consultor hacia constar que prohibir el enterramiento en las iglesias, para después establecer numerosas excepciones, era dar a entender que se trataba de un privilegio. Para evitar esta sensación consideraba oportuno un cambio de redacción para que expresase que solamente podían ser sepultados en las iglesias los cadáveres del romano Pontífice, de los Cardenales, de los Obispos y los Abades o Prelados nullius: «*Tantummodo cadavera romani Pontificis, S.E.R. Cardinalium, Episcoporum, Abbatum vel Prælatorum nullius in ecclesiis sepeliri possunt*».

Como se puede advertir, se hicieron varias observaciones y una propuesta de modificación del Canon, que permitieron se comenzara a votar cada una de ellas para ver si se aceptaban o rechazaban. En primer lugar se aprobó, con 9 votos a favor y 1 en contra la permanencia en el texto de la prohibición general de enterrar cadáveres en las iglesias.

Se rechazó, con 8 votos contra 2, el mantener todas las excepciones al enterramiento en las iglesias del párrafo segundo del Can. 1205. Por eso, a continuación, se sometió a sufragio si se quitaban o conservaban cada uno de los sujetos que se nombraban, resultando que no se eliminaban el Obispo residencial (6 votos a favor y 4 en contra), el romano Pontífice (por unanimidad)

77 Cfr. *ivi*, 107 (*Appendix. Canones approbati. Can. 1205*); *Schema 1977*, 13, Can. 30 (*CIC 1205*).

78 Cfr. *Communicationes*, XXXV (2003), 91-92.

y los Cardenales (8 votos a favor y 2 en contra). Por el contrario, se llegó a la decisión unánime de que los Abades, los Prelados nullius y las personas reales debían de ser eliminados del proyecto de Canon.

Se propuso y se sometió a sufragio una nueva fórmula del párrafo tercero que venía a decir que no se sepultasen en las iglesias los cadáveres a no ser que se tratase de los restos mortales del romano Pontífice, o de los Cardenales, o de los Obispos residenciales que se habían de inhumar en su propia iglesia. Esta propuesta fue aceptada por ocho votos a favor y uno en contra.

Cætus 1972 (primera propuesta)

§3. *In ecclesiis cadavera ne sepeliantur, nisi agatur de cadaveribus Episcoporum residentialium, Abbatum vel Prælatorum nullius in propria ecclesia sepeliendis, vel romani Pontificis, regalium personarum aut S.R.E. Cardinalium.*

*Cætus 1972 (texto con enmiendas)*⁷⁹

§3. *In ecclesiis cadavera ne sepeliantur nisi agatur de cadaveribus romani Pontificis aut S.R.E. Cardinalium, vel de cadaveribus Episcoporum residentialium in propria ecclesia sepeliendis.*

Se redactó el texto con las modificaciones introducidas, procediéndose después a votar la inclusión en el texto de los Obispos “*que habían sido residenciales*”. Con 8 votos a favor y 1 en contra, se decidió que, en otro lugar más adecuado (como podría ser en la parte de la Sagrada Jerarquía), se expresase que la intención del *Cætus* era equiparar a estos Obispos a los residenciales, en lo que respecta a los honores⁸⁰. Esta decisión se incluyó como una nota especial en el apéndice final de esta Sesión, en la que se reflejan los Cánones que fueron aprobados⁸¹.

Esta propuesta del Canon se llevó a la redacción del esquema de 1977 incluyendo lo que fue aprobado en el *Cætus* como intención o “*mens*” de los Consultores:

Cætus 1972 (texto con enmiendas)

§3. *In ecclesiis cadavera ne sepeliantur nisi agatur de cadaveribus romani Pontificis aut S.R.E. Cardinalium, vel de cadaveribus Episcoporum residentialium in propria ecclesia sepeliendis.*

*Schema 1977 Can. 30 (CIC 1205)*⁸²

§3. *In ecclesiis cadavera ne sepeliantur nisi agatur de cadaveribus romani Pontificis aut S.R.E. Cardinalium, vel Episcoporum residentialium et olim residentialium in propria ecclesia sepeliendis.*

79 Cfr. *ivi*, 107 (*Appendix. Canones aprobati. Can. 1205*).

80 Cfr. *ivi*, 92.

81 Cfr. *ivi*, 107, nota n. 2.

82 Cfr. *Schema 1977*, 14, Can. 30 (*CIC 1205*).

3.3 *El Canon desde el esquema de 1977 hasta el Código*

El esquema de 1977 fue enviado para ser revisado a los Obispos, Conferencias episcopales, a los Dicasterios de la Curia Romana y a las Universidades. Se recibieron 90 votos en la pontificia Comisión para la revisión del Código, en los que se realizaban observaciones y sugerencias respecto de los Cánones.

Para estudiar estas observaciones se constituyó un pequeño grupo en el que estuvieron Rosalius Josephus Castillo Lara (Secretario de la Comisión), Ismael Castellano; Aloisius Alessio, Stephanus Mester, Stephanus Gomez O.P., Iosephus Belluco, O.F.M., Antonio Domingues de Souza O.F.M. y Petrus Abellan S.J., presidía el Cardenal Pericle Felici y realizaba la función de Moderador de la Comisión el Secretario Castillo Lara y la función de actuario F. Voto, Oficial de la pontificia Comisión. A cada uno de ellos, se les distribuyó un fascículo con la síntesis de las observaciones que se habían recibido.

El día 1 de octubre de 1979 la Comisión analizó las observaciones de carácter general, aprobaron el orden sistemático actual del Libro IV y debatieron acerca de los nombres que se habían propuesto para este Libro. Cuando hubieron finalizado con esto, comenzaron la revisión de las observaciones a los Cánones y a realizar las modificaciones pertinentes en los mismos⁸³. Los Cánones objeto de nuestro estudio se revisaron en la segunda Sesión que se tuvo entre los días 3 al 7 de diciembre de 1979.

3.3.1 La revisión del §1 del Can. 30 (*CIC 1205*)

- *Después de las observaciones al esquema de 1977 (4 diciembre de 1979) y el texto del esquema de 1980*⁸⁴

Respecto al Can. 30 se pidió que se eliminara la palabra “*alterutra*”, porque parecía superflua.

Algún Consultor propuso que se quitase la palabra “*destinata*” y se sustituyese por “*reservata*”. No se llegó a modificar el texto según esta propuesta porque sometida a votación 3 Consultores estuvieron a favor, otros 3 en contra y hubo 1 abstención.

Se introdujeron las modificaciones aprobadas que se insertaron en el esquema de 1980.

83 Cfr. *Communicationes*, XII (1980), 319-324.

84 Cfr. *ivi*, 349.

§1. Cæmeteria Ecclesiæ propria, ubi fieri potest, habeantur, vel saltem spatia in cæmeteriis civilibus, fidelibus defunctis destinata, alterutra rite benedicenda.

§1. Cæmeteria Ecclesiæ propria, ubi fieri potest, habeantur, vel saltem spatia in cæmeteriis civilibus, fidelibus defunctis destinata, rite benedicenda.

- En el texto de las “Animadvertiones” y las respuestas que se dieron

Se realizaron dos observaciones al Can. 1191. El Cardenal Satowaki pedía se dijese “cementerios o columbarios”, porque en Japón había Parroquias que no tenían cementerio pero sí columbario. La Secretaría y los Consultores respondieron remitiendo la misma contestación⁸⁶ que se había dado para el Can. 1131 §1⁸⁷, en la que se decía que la palabra cementerio debe entenderse en sentido lato, realizando una equiparación entre cementerio y los columbarios.

La segunda observación al Can. 1191 se realizó por el Cardenal Knox para decir que no se encontraba en el nuevo Código la mención del derecho de asilo del que siempre había gozado la Iglesia, motivo por el que consideraba que debía de ser conservado. Sería una renuncia totalmente complaciente, que además devolvería el sentido sagrado a la Iglesia.

Se le respondió que, habiendo sido solicitada la supresión de este derecho por muchos de los Organismos y personas consultadas después del esquema de 1977, no se consideraba oportuno admitirlo en cuanto que no era necesario para la Iglesia y estaba superado en la actualidad, conservándose solamente en los escritos o cartas⁸⁸.

85 Cfr. *Schema 1980*, 265, Can. 1191 §1.

86 «*Ad Can. 1191. 1. Dicatur “cæmeterium vel columbarium” (i.e. locus vel camera ubi cineres defunctorum asservantur). Nam, in Iaponia, apud plures ecclesias paræciales adest “columbarium”, sed non adest “cæmeterium” (Card. Satowaki). R. Cfr. Responsonem ad Can. 1131, §1. Animadvertiones, 276 (vease tambien en: Communicationes, XV [1983], 250).*

87 Ya el mismo Cardenal Satowaki había formulado la misma pregunta a propósito del Can. 1131 §1 del esquema de 1980 que decía que si la Parroquia tenía un cementerio propio debían ser enterrados en él los fieles difuntos, a no ser que fuese elegido otro cementerio de forma legítima por el mismo difunto o por alguno a los que les correspondía preocuparse de su sepultura («*Si Paræcia proprium habeat cæmeterium in eo tumulandi sunt fideles defuncti, nisi aliud cæmeterium legitime electum fuerit vel ab ipso defuncto vel ab iis quibus defuncti sepulturam curare competit*». *Schema 1980*, 256, Can. 1131 §1. Se respondió al Cardenal japonés que la palabra cementerio debía entenderse en sentido lato («*Ad Can. 1131, §1. Dicatur “cæmeterium vel columbarium” (i.e. locus vel camera ubi cineres defunctorum asservantur; nam in Iaponia, apud plures Paræcias adest “columbarium”, sed non cæmeterium (Card. Satowaki). R. Verbum “cæmeterium” sumitur lato sensu*». *Animadvertiones, 270 (vease tambien en: Communicationes, XV [1983], 245).*

88 «*2. R. Non videtur admittenda propositio de iure asyli. Eius suppressio facta fuit pluribus rogantibus organo consultationis utpote ius ad Ecclesiam non necessarium et hodie superatum: esset sola affirmatio in scriptis vel litteris*». *Animadvertiones, 276 (vease tambien en: Communicationes, XV [1983], 250).*

Ya F. X. Wernz y P. Vidal decían que el Código de 1917 sólo reclamaba el derecho de asilo para las iglesias en el Can. 1179, pero no dice nada para los cementerios⁸⁹. Al tratar este tema en la primera Sesión del proceso de codificación de los Cánones acerca de las iglesias⁹⁰, después de un debate en el que aparecieron posturas a favor y en contra del derecho, se llegó a un proyecto de Canon⁹¹ eliminado en la *adunatio die 5 octobris 1979*, a causa de la gran cantidad de observaciones recibidas después de la consulta, tal como se había contestado al Cardenal Knox. Con el parecer favorable de los Consultores se dejó fuera del proyecto y del esquema de 1980, basándose en que era un derecho que ya no se contenía, ni contemplaba, ni conocía en las Leyes civiles de los Estados. La Iglesia tampoco tenía necesidad de que siguiese existiendo este derecho⁹².

- *En los esquemas sucesivos hasta el Código*

Al no sufrir modificaciones, el texto del Canon del esquema de 1980 permaneció en el del 1982 (cfr. Can. 1240 §1)⁹³ y en el Can. 1240 §1 del Código actual.

3.3.2 La revisión del §2 del Can. 30 (CIC 1205)

En la misma Sesión del 4 de diciembre de 1979 se propuso por uno de los Consultores, la eliminación en el texto del párrafo 2 del término “*rite*”, porque lo consideraba superfluo. Otros Consultores manifestaron su opinión contraria⁹⁴.

El texto no sufrió ninguna modificación pasando al esquema de 1980 (cfr. Can. 1191 §2)⁹⁵, al esquema de 1982 (cfr. Can. 1241§2)⁹⁶ y al Código actual como Can. 1241 §2.

89 «*At Codex ius asyli solum vindicat ecclesiis in Can. 1179; de cœmeteris silet*». F.X. WERNZ - P. VIDAL, *Ius canonicum*, 682, n. 569.

90 Cfr. J.D. GANDÍA BARBER, *El proceso*, 120-123.

91 Cfr. *Communicationes*, XXXV (2003), 72 y 81; *Schema 1977*, 9, Can. 14 (CIC 1179).

92 Cfr. *Communicationes*, XII (1980), 337.

93 Cfr. *Schema 1982*, 216, Can. 1240 §1.

94 Cfr. *Communicationes*, XII (1980), 349.

95 Cfr. *Schema 1980*, 265, Can. 1191 §2.

96 Cfr. *Schema 1982*, 216, Can. 1241 §2.

3.3.3 La revisión del §3 del Can. 30 (CIC 1205) y el texto en los esquemas sucesivos

- a) Se solicitó por parte de algunos de los Consultores que se hiciese extensivo el privilegio de enterramiento en la iglesia catedral, a los Obispos coadjutores y auxiliares. Otros se manifestaron contrarios y pidieron que no se permitiese a ninguno. Existía, sin embargo, un acuerdo unánime de que el contenido esencial del Canon debía reflejarse en el Código. Considerando las sugerencias recibidas después de la consulta realizada, se aprobó una nueva redacción del Canon cambiando la frase «*nisi agatur de romano Pontifice aut de S.R.E. Cardinalibus vel Episcopis etiam olim diœcesanis, in propria ecclesia sepeliendis*». Pueden observarse las diferencias en la redacción de los textos si comparamos el proyecto del Canon, con el texto del esquema de 1977, permaneciendo, sin embargo como se había pedido, el contenido esencial del Canon.

Schema 1977 Can. 30 (CIC 1205)

1º Texto del 4 diciembre de 1979

§3. In ecclesiis cadavera ne sepeliantur nisi agatur de cadaveribus romani Pontificis aut S.R.E. Cardinalium, vel Episcoporum residentialium et olim residentialium in propria ecclesia sepeliendis.

In ecclesiis cadavera ne sepeliantur nisi agatur de romano Pontifice aut de S.R.E. Cardinalibus vel Episcopis etiam olim diœcesanis, in propria ecclesia sepeliendis.

Uno de los Consultores manifestó una duda respecto a la redacción: ¿se incluía a los Obispos auxiliares y coadjutores en la figura de los Obispos y los que en otro tiempo fueron diocesanos de la frase introducida? A lo que respondieron algunos Consultores que, según su opinión, la expresión “*Episcopis etiam olim diœcesanis*” designaba solamente a los diocesanos y a los que en otro tiempo lo fueron, es decir, a los eméritos. Finalmente, por unanimidad, los Consultores discernieron que el §3 fuese tratado como un Canon independiente que pasaría a numerarse como 32 bis⁹⁷.

- b) Esta aclaración solicitada por uno de los Consultores ¿pudo causar el cambio de “*Episcopis diœcesanis etiam emeritis*” en lugar de “*Episcopis etiam olim diœcesanis*”? Expresamente nada se dice en las Actas de que se modifiquen las palabras o que se votara la modificación, sin embargo en el esquema de 1980 se verifica el cambio, por lo que pensamos que éste pudo ser el motivo del mismo.

97 Cfr. *Communicationes*, XII (1980), 349.

1º Texto del 4 diciembre de 1979

Schema 1980 Can. 1193⁹⁸

In ecclesiis cadavera ne sepeliantur nisi agatur de romano Pontifice aut de S.R.E. Cardinalibus vel Episcopis etiam olim diœcesanis, in propria ecclesia sepeliendis.

In ecclesiis cadavera ne sepeliantur nisi agatur de romano Pontifice aut de S.R.E. Cardinalibus vel Episcopis diœcesanis etiam emeritis, in propria ecclesia sepeliendis.

Esta redacción fue la que se mantuvo en el esquema de 1982 (cfr. Can. 1214)⁹⁹ y que fue modificada con seguridad en la revisión realizada por el Papa con un pequeño grupo de expertos, eliminando el tratamiento previo de S.R.E.

Schema 1980 Can. 1193

CIC 1983

In ecclesiis cadavera ne sepeliantur nisi agatur de romano Pontifice aut de S.R.E. Cardinalibus vel Episcopis diœcesanis etiam emeritis, in propria ecclesia sepeliendis.

In ecclesiis cadavera ne sepeliantur, nisi agatur de romano Pontifice aut Cardinalibus vel Episcopis diœcesanis etiam emeritis in propria ecclesia sepeliendis.

4. LA REDACCIÓN DEL CANON 1241 Y 1243 DEL CIC 1983

4.1 Antecedentes de los Cánones, en el Código pío-benedictino

4.1.1 Aproximación al Can. 1208 del CIC 1917

- a) El Can. 1208 estaba dividido en tres párrafos. El primero establecía que cada Parroquia debía tener su propio cementerio, a no ser que el Ordinario del lugar determinase legítimamente que varias personas tuviesen uno en común¹⁰⁰.

Como decía Alonso Morán:

«El cementerio es como una prolongación y complemento de la iglesia parroquial. Aquel viene a ser para los difuntos lo que ésta es para los vivos; por consiguiente, así como la iglesia es un elemento de la Parroquia, en cierto modo también lo es el cementerio. Pero ni aquélla ni éste son elementos esenciales»¹⁰¹.

Por ello, el Ordinario del lugar podía permitir que varias Parroquias fuesen poseedoras de un único cementerio, bien haciendo todas ellas uso

98 Cfr. *Schema 1980*, 266, Can. 1193.

99 Cfr. *Schema 1982*, 217, Can. 1242.

100 *CIC 1917*, Can. 1208 §1: «*Parœciæ suum quæque cœmeterium habeant, nisi unum pluribus commune ab Ordinario loci sit legitime constitutum*».

101 S. ALONSO MORÁN, *La sepultura*, 800.

del mismo “*pro indiviso*”, o bien asignando partes del mismo a cada una de ellas. Lo mismo se aplicaba a los cementerios municipales de los que tenían que hacer uso varias Parroquias¹⁰².

Algunos de los motivos para conceder el permiso podían ser los pocos fieles de la Parroquia, la cercanía de los lugares, la comodidad del camino y otras posibles razones¹⁰³.

Por “Parroquia” se debe entender no sólo la Parroquia o la cuasi Parroquia, sino también cualquier territorio que esté presidido por un sacerdote con cura de almas y en nombre propio¹⁰⁴.

- b) El párrafo segundo decía que los religiosos exentos podían tener un cementerio propio, distinto del común¹⁰⁵. No se distinguía en el Canon si eran clericales o laicales como en el Can. 497 §2 respecto a la facultad de tener iglesia aneja a la Casa¹⁰⁶. Tampoco especificaba si eran de votos simples o solemnes¹⁰⁷. Por tanto, bastaba que se cumpliera la condición de Religión exenta para poder tener cementerio propio, ya fuese construyendo uno “*ex novo*”, ya fuese adquiriendo parte del parroquial o de un cementerio civil¹⁰⁸. Si en un lugar determinado existían diversas familias religiosas exentas podían ponerse de acuerdo para construir un cementerio para enterrar a los diversos religiosos, ya fuese dividiéndolo en partes, o bien “*pro indiviso*” según acuerdo que podía ser establecido entre ellos. Estos cementerios podían ser elegidos por otros fieles no pertenecientes a las familias religiosas, a tenor de los Cán. 1226 y 1228 §1¹⁰⁹.

Las Religiones no exentas necesitaban de la venia de la Santa Sede o del Ordinario de lugar al menos, si querían tener cementerio propio¹¹⁰.

- c) El tercer párrafo legislaba sobre la posibilidad de que el Ordinario local permitiese que otras personas morales o familias privadas tuviesen un sepulcro particular, situado fuera del cementerio común y bendecido a la manera de los cementerios¹¹¹.

102 Cfr. M. CONTE A CORONATA, *Institutiones*, 91, n. 793.

103 Cfr. F.M. CAPPELLO, *Summa*, XXXV, n. 709.

104 Cfr. M. CONTE A CORONATA, *Institutiones*, 91, n. 793; F.M. CAPPELLO, *Summa*, XXXV, n. 709.

105 CIC 1917, Can. 1208 §2: «*Religiosi exempti possunt habere cæmeterium proprium, a communi cæmeterio distinctum*».

106 Cfr. S. ALONSO MORÁN, *La sepultura*, 801.

107 Cfr. M. CONTE A CORONATA, *Institutiones*, 91, n. 793.

108 Cfr. S. ALONSO MORÁN, *La sepultura*, 801.

109 Cfr. M. CONTE A CORONATA, *Institutiones*, 91, n. 793; S. ALONSO MORÁN, *La sepultura*, 801.

110 Cfr. F.M. CAPPELLO, *Summa*, XXXV, n. 709.

111 CIC 1917, Can. 1208 §3: «*Etiam aliis personis moralibus vel familiis privatis permitti potest ab*

Decían los comentaristas al Código que no se trataba propiamente de cementerios, sino de sepulcros peculiares¹¹², o de sepulcros mayores, o gentilicios¹¹³. No era necesaria la bendición solemne constitutiva, sino que bastaba la bendición común de la sepultura.

Para que los fieles pudiesen construir este tipo de sepulcros fuera de los cementerios públicos, era necesario recabar la Licencia del Ordinario del lugar. También se debía solicitar la Licencia del Ordinario religioso, si se pretendía la edificación de sepulturas dentro del cementerio propio de religiosos, por las familias privadas o personas morales¹¹⁴.

4.1.2 Aproximación al Can. 1209 del *CIC* 1917

- a) El Can. 1209 estaba dividido en tres párrafos. El primero establecía que los fieles podían construir para sí o para los suyos sepulcros particulares tanto en los cementerios parroquiales (con Licencia escrita del Ordinario local o de su delegado), como en los cementerios pertenecientes a otra persona moral (con Licencia escrita del Superior), que podían enajenar si lo consentía quien había dado la Licencia¹¹⁵.

Estas sepulturas sólo podían ser erigidas en los cementerios y se recomendaba establecer en la escritura de fundación quiénes tenían derecho a ser enterrados en estos lugares, evitando, de este modo, futuros litigios¹¹⁶.

Según los comentaristas al Código pío-benedictino, la enajenación de estas sepulturas no era la de un bien en sentido estricto o de la facultad de conseguir sepultura en lugar sagrado, sino de un derecho consistente en tener un lugar de preferencia para la sepultura que impedía que pudiese ser ocupado por otros¹¹⁷.

Esta enajenación debía realizarse siempre con el consentimiento del Ordinario del lugar, teniendo en cuenta que el precio no podía cambiar por el hecho de que el lugar estuviese bendecido y fuese sagrado. El Can.

Ordinario loci peculiare sepulcrum, extra commune cæmeterium positum, et ad instar cæmeterii benedictum».

112 Cfr. F. BLANCO NÁJERA, *Derecho funeral*, 115.

113 Cfr. M. CONTE A CORONATA, *Institutiones*, 91, n. 793.

114 Cfr. *ibidem*; F.M. CAPPELLO, *Summa*, XXXV, n. 709.

115 *CIC* 1917, Can. 1209 §1: «*Tum in cæmeteriis paræcialibus, ex Licentia scripta Ordinarii loci eiusve delegati, tum in cæmeterio proprio alius personæ moralis, ex Licentia scripta Superioris, fideles sibi suisque exstruere possunt sepulcra particularia; quæ, de consensu eiusdem Ordinarii aut Superioris, possunt quoque alienare*».

116 Cfr. F. BLANCO NÁJERA, *Derecho funeral*, 121-122.

117 Cfr. S. ALONSO MORÁN, *La sepultura*, 801; F. BLANCO NÁJERA, *Derecho funeral*, 124.

1539 §1 del *CIC* 1917 permitía la venta de objetos sagrados, siempre que al fijar su valor no se tuviese en cuenta la consagración o bendición¹¹⁸. Se podía realizar la compra-venta de una sepultura sin Licencia del Ordinario del lugar, en un cementerio que no estuviese bendecido.

No se podía negar la sepultura en un cementerio bendecido en razón del importe de los sepulcros, aunque éstos tuviesen un precio. Es más, a los pobres debía enterrárseles y hacer las exequias gratuitas¹¹⁹, tal como recogía también el *Ritual romano*:

«*Pauperes vero, quibus mortuis nihil, aut tam parum superest, ut consuetis impensis humari non possint, gratis omnino ac decenter funerentur et sepeliantur; cum exsequiis, secundum liturgicas Leges et diœcesana Statuta, præscriptis; ac debita lumina suis impensis, si opus sit, adhibeant sacerdotes, ad quos defuncti cura pertinet, vel aliqua pia confraternitas, si sit, iuxta loci Consuetudinem*»¹²⁰.

Se podía cobrar una tasa en concepto de conservación y reparación del cementerio o de las iglesias, a los fieles que tenían bienes personales y que disfrutaban de sepulturas que habían comprado¹²¹.

- b) El segundo párrafo decía que donde fuese posible se separase las sepulturas de los sacerdotes y de los clérigos de la de los laicos, colocándose en un lugar más decoroso. También, siempre que fuese posible, se dispondrían sepulturas diferentes para los clérigos y para los ministros de orden inferior en la Iglesia¹²². Este párrafo, tomado del *Ritual romano*¹²³, no era de obligado cumplimiento, tal como mostraba el texto del mismo Canon¹²⁴.
- c) El último párrafo establecía que los cuerpos de los párvulos tendrían nichos y sepulturas especiales separadas de los demás, siempre que esto fuese posible¹²⁵.

118 Cfr. F.X. WERNZ - P. VIDAL, *Ius canonicum*, 683, n. 570.

119 Cfr. *ibidem*.

120 *Rituale romanum Pauli V*, 266 (propia de la edición 274) tit. VII, 1, n. 11.

121 Cfr. F.X. WERNZ - P. VIDAL, *Ius canonicum*, 682, n. 570.

122 *CIC* 1917, Can. 1209 §2: «*Sepulcra sacerdotum et clericorum, ubi fieri potest, a sepulcris laicorum separata sint ac decentiore loco sita; præterea, ubi id commodum fuerit, alia pro sacerdotibus, alia pro inferioris ordinis Ecclesiæ ministris parentur*».

123 Cfr. *Rituale romanum Pauli V*, 267 (propia de la edición 275) tit. VII, 1, n. 21.

124 Cfr. M. CONTE A CORONATA, *Institutiones*, 93, n. 794; F. BLANCO NÁJERA, *Derecho funeral*, 125-126.

125 *CIC* 1917, Can. 1209 §3: «*Etiam infantium corpuscula, quatenus commode fieri potest, speciales et separatos ab aliis loculos et sepulturas habeant*».

4.2 *Los Cánones en la revisión del Cœtus el 22 marzo 1972*

4.2.1 La revisión del Can. 1208¹²⁶

Se propuso por parte del Relator que fuese suprimido el Can. 1208, y que fuese la Legislación particular la que determinase qué personas morales o familias privadas podían tener su propio cementerio o sepulcro. Pero como el Secretario y los Consultores segundo y primero quisieron que se especificase claramente en el Derecho común lo que estaba permitido en esta materia, el Relator propuso un texto en el que se decía que las Parroquias y otras Instituciones eclesiásticas podían tener cementerios particulares con el consentimiento del Ordinario del lugar, salvo que se dispusiese otra cosa en el Derecho particular: «*Parœciæ aliaque Instituta ecclesiastica cœmeteria peculiaria habere possunt de consensu Ordinarii proprii, nisi obstet Ius particulare*».

El segundo Consultor propuso otro texto alternativo con dos párrafos. El primero decía que las Parroquias y las familias religiosas podían tener su cementerio propio. El segundo afirmaba que también el Ordinario del lugar podía permitir tener un sepulcro peculiar a las personas morales canónicas y las familias privadas:

«§1. *Parœciæ et familiæ religiœ cœmenterium proprium habere possunt.*
§2. *Etiam aliis personis moralibus canonicis ver familiis privatis permitti potest ab Ordinario loci peculiare sepulcrum rite benedictum*»¹²⁷.

Esta segunda propuesta recibió la aprobación del Relator y del tercer Consultor, que solicitaron además, que se completase el §1 con las palabras “*de consensu Ordinarii loci*” (con el consentimiento del Ordinario del lugar), para evitar los abusos. Esta frase no la consideraron necesaria el Secretario, el segundo y el primero de los Consultores, porque el Ordinario podía evitar los abusos siempre moderando el ejercicio del derecho.

El tercer Consultor pidió se incluyese una segunda modificación para que los religiosos que tuviesen cementerios propios a tenor del §1, sólo pudiesen enterrar en ellos a los miembros de su Religión. Se trataba de reservar el cementerio sólo para los religiosos y que no pudiese ser elegido como lugar de enterramiento, como hemos visto, a tenor de los Cán. 1226 y 1228 §1. La propuesta no fue aceptada por alguno de los Consultores, porque nada

126 Cfr. *Communicationes*, XXXV (2003), 92.

127 *Ivi*, 107 (*Appendix. Canones aprobati*. Can. 1208 §§1 y 2).

impedía que los laicos pudiesen enterrarse en los cementerios religiosos, además que la regulación del ejercicio del derecho debía hacerse por el Derecho particular.

Al final se decidió unánimemente por votación la inclusión de la fórmula del segundo Consultor sin modificación alguna.

4.2.2 La revisión y eliminación del Can. 1209¹²⁸

Fue propuesto por parte del Relator, por el segundo y el noveno de los Consultores, suprimir el Can. 1209. Sin embargo el octavo Consultor advirtió que el Canon contenía elementos de propiedad-dominio y alienación de los sepulcros, que no podían ser obviados ni suprimidos.

Como estas y otras cuestiones debían ser determinadas en la Ley, el Secretario y el segundo Consultor propusieron que se añadiese al Canon un tercer párrafo que dijese que debía proveerse por el Derecho particular lo que incumbía al ejercicio de los derechos enunciados en los párrafos anteriores. Esto fue aprobado por todos los miembros del *Cætus*: «*Quoad prædictorum iurium exercitium provideat Ius particulare*».

Con esta propuesta se suprimió el Can. 1209 del *CIC* 1917

4.3 El esquema de 1977

Cætus 1972 Can. 1208¹²⁹

Schema 1977 Can. 32 (*CIC* 1208)¹³⁰

§1. *Paræciæ et familiæ religiosæ cæmenterium proprium habere possunt*

§1. *Paræciæ et Instituta vitæ consecratæ cæmenterium proprium habere possunt.*

§2. *Etiam aliis personis moralibus canonicis ver familiis privatis permitti potest ab Ordinario loci peculiare sepulcrum rite benedictum.*

§2. *Etiam aliis personis iuridicis vel familiis privatis permitti potest ab Ordinario loci peculiare sepulcrum rite benedictum.*

§3. *Quoad prædictorum iurium exercitium provideat ius particulare.*

§3. *Quoad prædictorum iurium exercitium provideat ius particulare.*

Al comparar los textos aprobados por el *Cætus* en 1972 y el contenido del esquema de 1977 resaltan dos novedades introducidas en este último. La

128 Cfr. *ivi*, 93.

129 Cfr. *ivi*, 107 (*Appendix. Canones aprobati*. Can. 1208).

130 Cfr. *Schema* 1977, 14, Can. 32 (*CIC* 1208).

primera es la sustitución de “*familiae religiosae*” por “*Instituta vitae consecratae*” en el primer párrafo¹³¹. La segunda es el cambio de “*personis moralibus canonicis*” por “*personis iuridicis*”.

El primer cambio se explica porque responden a los trabajos de revisión que se estaban realizando por el *Cætus* correspondiente¹³², y con ello se podían englobar muchas más figuras que podían tener el cementerio propio sin Licencia del Ordinario del lugar, como lo solicitaba el párrafo segundo para las familias y las personas jurídicas.

También la segunda viene motivada por el cambio de nomenclatura y las modificaciones que se están introduciendo en el Código con respecto a las personas jurídicas¹³³. El Código de 1917 distinguía entre personas físicas y morales. Las segundas podían ser colegiales y no colegiales. El Código de 1983 introduce la diferencia entre persona jurídica “*universitas personarum*” o “*universitas rerum*”, como bien se explica en *Communicationes*:

«Distinctio in universitates personarum et universitates rerum imprimis admittitur. In Iure Codicis non occurrit hæc generalis distinctio, sed tantummodo habetur distinctio inter personas morales collegiales et non collegiales, uti sunt ecclesiæ, seminaria, beneficia (ita Can. 99). Multis difficultatibus ansam præbuit hæc Legislatio Codicis, ita ut diversæ, et quidem omnino inter se oppositæ, habeantur sententiæ de indole collegiali aut non collegiali certarum personarum

131 Un cambio similar se realizó en la primera Sesión, al revisar el consentimiento del Ordinario del lugar para edificar las iglesias de los religiosos del *CIC* 1917, Can. 1162 §4 (cfr. J. D. GANDÍA BARBER, *El proceso*, 97-99).

132 En las Actas de la Comisión codificadora, se explica que se cambió el término “*De religiosis*” por “*De Institutis perfectionis*”, que tuvo mucha oposición. Por ello, en la Sesión general del 6-9 de mayo de 1974 se propusieron tres nombres: el primero fue “*De Institutis perfectionis*” que fue rechazado; el segundo, también eliminado, fue “*De Institutis evangelica consilia profitentibus (vel profitentium)*”; la última propuesta recibió más apoyos y fue “*De Institutis vitae consecratae per professionem consiliorum evangelicorum*”, que podía abreviarse siempre que no indujese a error por “*De Institutis vitae consecratae*”. Los vocablos “*Religio*”, “*Ordo*”, “*Congregatio*”, son sustituidas por el nombre de “*Institutum*”; la Provincia forma parte del “*Instituto*” y la Casa religiosa y la comunidad reciben el nombre de “*sedes*” y “*cætus*” (cfr. *Communicationes*, VII [1975], 89-90). En el esquema de 1977 del Libro “*De Populo Dei*”, también es patente un cambio de terminología para definir a los religiosos («*Cum de his Institutis habeatur Schema iam transmissum ad consultationem, nihil de iisdem in hac relatione est dicendum*»). PCCICR, *Schema Canonum Libri II de Populo Dei*, Città del Vaticano, 1977, 22).

133 Cfr. *CIC* 17, Cann. 99-100. «A questo *Cætus* è stato affidato il compito della revisione dei Canonici 87-107 del Codice che sostengono le prescrizioni circa il *De personis in genere*. Per questo è stato chiamato *De personis physicis et iuridicis*, modificando già la nomenclatura del Codice che parlava di *personis physicis et moralibus*. [...] Quanto alle persone giuridiche o canoniche viene trattata: 1) la loro costituzione; 2) la distinzione “*in universitates personarum et universitates rerum*”; la prima poi può essere collegiale o non-collegiale. Nel Codice si parlava solo di persona morale collegiale o non collegiale» (*Communicationes*, VI [1974], 56).

iuridicarum, v. g. Diœcesis, Parœciæ, ect. Ratio difficultatum est insufficientia distinctionis inter personas iuridicas collegiales et non collegiales. Quare, in Iure recognito proposito distinguuntur»¹³⁴.

El *Cœtus* debía introducir, entre otras materias, las distinciones entre persona jurídica “*universitas personarum*” que podía ser colegial (colegio de los Obispos o Cabildo catedral) o no colegial (Diócesis, Parroquia, etc); persona jurídica “*universitas rerum*”; la diferencia entre personas jurídicas públicas y privadas¹³⁵.

4.4 Los debates después de la revisión del esquema

4.4.1 El párrafo segundo del Schema 1977 Can. 1208¹³⁶

El día 4 de diciembre de 1979 se pidió la supresión del §2 porque se atribuía a la Iglesia una potestad que pertenece más a las Autoridades civiles, según las observaciones venidas de la consulta sobre el esquema de 1977. Redundando en esta posición, uno de los Consultores manifestó que esta Norma tenía sentido y valor cuando sólo existían cementerios eclesiásticos, lo que hacía necesario pedir y recibir la Licencia del Ordinario para tener un cementerio o sepultura particular. En la actualidad habían cambiado las condiciones, por lo cual correspondía a las Autoridades civiles el conceder la posibilidad de que alguien pueda tener un sepulcro particular en otro lugar. En este caso, tan sólo podía solicitar de la Iglesia que este sepulcro fuese bendecido.

De opinión contraria era otro de los Consultores cuando manifestó que era la Iglesia quien tenía la potestad de permitir que las personas jurídicas o las familias pudiesen tener sepulturas privadas.

Después de una breve discusión, todos aprobaron la fórmula del párrafo 2 que asumía las discusiones del *Cœtus*, y que afirmaba que también otras personas jurídicas o familias podían tener su propio cementerio o panteón, que se bendecirá a juicio del Ordinario del lugar. Desaparecía del texto la necesidad de la Licencia del Ordinario para poder poseer el propio cementerio o panteón.

134 *Communicationes*, VI (1974), 98. *Communicationes*, IX (1977), 241

135 Cfr. *Communicationes*, VI (1974), 98-101.

136 Cfr. *Communicationes*, XII (1980), XXXV.

Schema 1977 Can. 32 (CIC 1208)

§2. *Etiam aliis personis iuridicis vel familiis privatis permitti potest ab Ordinario loci peculiare sepulcrum rite benedictum.*

Can. aprobado en los debates 1979

§2. *Etiam aliæ personæ iuridicæ vel familiæ habere possunt peculiare cæmeterium seu sepulcrum, de iudicio Ordinarii loci benedicendum.*

4.4.2 El párrafo tercero del Schema 1977 Can. 32 (1208)¹³⁷

Se consideró inútil el §3, porque no se podía dudar que el Obispo podía legislar moderando el ejercicio del derecho de los que se mencionaban en los §§1-2, aunque expresamente no se dijese en ningún Canon.

Otros dos Consultores, sin embargo, propusieron que el §3 se dedicase preferiblemente a la potestad del Obispo para legislar Normativa particular con carácter disciplinar, que debía de observarse en los cementerios, y más en concreto de la protección de su carácter sagrado. Con la aprobación de todos los Consultores se volvió a redactar para que expresase que el Derecho particular debía establecer Normas oportunas sobre el funcionamiento de los cementerios, especialmente para proteger y resaltar su carácter sagrado: «*Opportunæ Normæ de disciplina in cæmeteris servanda, præsertim ad eorum indolem sacram tuendam et fovendam quod attinet, Iure particulari determinantur*».

Los Consultores consideraron que esta Norma debía separarse del Canon, para pasar a ser el Can. 32 ter.

4.5 Del Can. 1192 del esquema de 1980 al Can. 1241 del CIC 1983

Como hemos visto, el Can. 32 (CIC 1208) del esquema de 1977, se dividió en dos Cánones después de la revisión. El Can. 1192 del esquema de 1980 estaba compuesto de los dos primeros párrafos.

Schema 1977 Can. 32 (CIC) 1208

§1. *Parœciæ et Instituta vitæ consecratæ cæmeterium proprium habere possunt.*

Can. aprobado en los debates 1979

§2. *Etiam aliis personis iuridicis vel familiis privatis permitti potest ab Ordinario loci peculiare sepulcrum rite benedictum.*

Schema 1980 Can. 1192¹³⁸

§1. *Parœciæ et Instituta religiosa cæmeterium proprium habere possunt.*

§2. *Etiam aliæ personæ iuridicæ vel familiæ habere possunt peculiare cæmeterium seu sepulcrum, de iudicio Ordinarii loci benedicendum.*

137 Cfr. *ibidem*.

138 Cfr. *Schema 1980*, 265-266, Can. 1192.

- a) Los cambios introducidos en el párrafo 2 quedan explicados por los debates del *Cætus*. Sin embargo no ocurre lo mismo con el párrafo 1. En las Actas no encontramos la explicación de las modificaciones del primero. En efecto, no significa lo mismo la expresión “*Instituta vitæ consecrata*” que “*Instituta religiosa*”. La segunda forma parte de la primera, que es más amplia y engloba otras formas de vida consagrada. Este cambio, no se debe interpretar como si las Parroquias o los Institutos religiosos fuesen los únicos que podían tener cementerio propio (quedando excluidos los Institutos seculares), porque el párrafo segundo dice que también lo pueden tener otras personas jurídicas o familias (cementerio o panteón).
- b) A estos Cánones no se les hicieron ninguna observación, tampoco se introdujeron más cambios en el esquema de 1982¹³⁹, pasando a ser el Canon 1241 del Código actual.

4.6 Del Canon 1194 del esquema de 1980 al 1243 del Código actual

Can. aprobado en los debates 1979

Opportunæ Normæ de disciplina in cæmeteris servanda, præsertim ad eorum indolem sacram tuendam et fovendam quod attinet, lure particulari determinentur.

Schema 1980 Can. 1194¹⁴⁰

Opportunæ Normæ de disciplina in cæmeteris servanda, præsertim ad eorum indolem sacram tuendam et fovendam quod attinet, lure particulari determinentur.

El Canon fue recibido en el esquema de 1980 (cfr. Can. 1194) tal como fue redactado en los debates de 1979 sin recibir ninguna observación por parte de los Obispos y Cardenales, para pasar como Can. 1243 del esquema de 1982¹⁴¹ y de ahí al Código de 1983 (cfr. Can. 1243).

5. LA ELIMINACIÓN DE LOS CÁNONES RESTANTES

Los restantes Cánones fueron eliminados del proyecto sin que se dieran razones concretas ni discusión en torno a los mismos en las Actas publicadas en 2003, salvo en el 1214. Tan sólo podemos encontrar una razón en el resumen de las Sesiones que se publicó en 1974: «*Cetera vero in hoc capite*

139 Cfr. *Schema 1982*, 216-217, Can. 1241.

140 Cfr. *Schema 1980*, 266, Can. 1194.

141 Cfr. *Schema 1982*, 217, Can. 1243.

contenta aut superflua esse aut Iure particulari efficacius ordinari posse iudicata sunt»¹⁴².

5.1 *Can. 1207: entredicho, violación y reconciliación de los cementerios*

5.1.1 La violación de los lugares sagrados

El Canon decía que se aplicaría a los cementerios aquello que se decía en los Cánones acerca del entredicho, violación y reconciliación de las iglesias.

La violación de la iglesia y del cementerio, no era la privación de su carácter sagrado (execración), sino la suspensión del Culto hasta la reconciliación-purificación del lugar. Ciertos actos torpes, indecentes o injuriosos, por disposición eclesiástica, hacían indigno el lugar sagrado para ofrecer el Culto divino, aunque contemplada la cosa en sí misma y su ser físico los objetos sagrados no se podían manchar por actos profanos y torpes¹⁴³.

Los actos que producían la violación del lugar sagrado debían ser ciertos, notorios y realizados dentro del mismo, a tenor del Canon 1172 (de las iglesias)¹⁴⁴. Si existía duda del acto, o de su realización dentro del lugar estrictamente hablando, no se consideraba violado el lugar sagrado. Respecto a la notoriedad debía tenerse en cuenta lo que decía el Canon 2197 n. 2º y 3º del *CIC* 1917¹⁴⁵, y tenía que ser de Derecho y de hecho, teniendo en cuenta que un acto podía convertirse en notorio con posterioridad aunque no lo fuese en el momento en que se realizó¹⁴⁶.

Actos que producían la violación de un lugar sagrado eran la comisión del Delito de homicidio injurioso, que incluía el suicidio y aborto gravemente imputables; grave derramamiento de sangre con grave culpa, aunque no cayese sangre dentro del lugar sagrado; destinarlo a usos impíos (actos contra la Religión, prácticas supersticiosas, espiritismo ...); usarlo para usos sórdidos

142 PCCICR, *Acta Commissionis. Opera Consultorum in apparandis Canonum Schematibus de locis et temporibus sacris*, in *Communicationes*, IV (1972), 163.

143 Cfr. S. ALONSO MORÁN, *La sepultura*, 763; F.X. WERNZ - P. VIDAL, *Ius canonicum*, 457, n. 366.

144 *CIC* 1917, Can. 1172 §1: «*Ecclesia violatur infra recensitis tantum actibus, dummodo certi sint, notorii, et in ipsa ecclesia positi: 1º. Delicto homicidii; 2º. Iniuriosa et gravi sanguinis effusione; 3º. Impiis vel sordidis usibus, quibus ecclesia addicta fuerit; 4º. Sepultura infidelis vel excommunicati post sententiam declaratoriam vel condemnatoriam.*».

145 *CIC* 1917, Can. 2197: «*2º. Notorium notorietate iuris, post Sententiam Iudicis competentis quæ in rem iudicatam transierit aut post confessionem delinquentis in Iudicio factam ad normam Can. 1750; 3º. Notorium notorietate facti, si publice notum sit et in talibus adiunctis commissum, ut nulla tergiversatione celari nulloque iuris suffragio excusari possit.*».

146 Cfr. M. CONTE A CORONATA, *Institutiones*, 47, n. 748; S. ALONSO MORÁN, *La sepultura*, 764.

(los contrarios a la moral o realizados en contra del decoro debido al templo); enterramiento de un infiel o un excomulgado, siempre después de la Sentencia declaratoria o condenatoria.

Si se realizaba un homicidio en lugar sagrado, utilizando la legítima defensa, no se producía “violación” del lugar. El destino de un lugar para usos sórdidos o impíos, si eran esporádicos no eran suficientes para provocar la violación del lugar, era necesaria una reiteración prolongada¹⁴⁷.

Si se daba un enterramiento de infiel o excomulgado en un cementerio que no era propiedad de la Iglesia, el lugar no quedaba violado (cfr. Can. 1172 §1, 4), ni hacía falta exhumar el cadáver antes de la reconciliación (cfr. Can. 1175)¹⁴⁸. Es más, en un cementerio civil que las Autoridades permitían se bendijese parcialmente se producía como una “Dispensa” de estas Normas, a tenor del Can. 1206 y 1207, tal como hemos explicado en el punto 3.1.2.

El §2 del Can. 1172¹⁴⁹ especificaba que la violación de la iglesia no implicaba la violación del cementerio aunque éste estuviese contiguo a ella, ni lo contrario¹⁵⁰, lo cual suponía una modificación del Derecho antiguo, que consideraba que una acción realizada en un lugar sagrado producto de la violación, implicaba que el lugar anejo estuviese en la misma situación¹⁵¹.

El Can. 1174 establecía que la iglesia violada (por analogía el cementerio), debía reconciliarse lo más pronto posible, según los ritos prescritos en los Libros litúrgicos aprobados. Se podía reconciliar “*ad cautelam*” ante la duda de la posible violación del lugar¹⁵².

Si el cementerio fue solemnemente bendecido, el ministro de la reconciliación era el Ordinario del lugar o religioso, o el Rector de la iglesia al que el cementerio sirve, o el Capellán o sacerdote al que le fue dado el cuidado particular del cementerio. Si el cementerio pertenecía a varias Parroquias, podía reconciliarlo cualquiera de los Párrocos.

Si el cementerio no fue bendecido solemnemente, el ministro de la reconciliación podía ser el Rector de la iglesia a la que está adscrito el cementerio,

147 Cfr. M. CONTE A CORONATA, *Institutiones*, 47-49, n. 748; S. ALONSO MORÁN, *La sepultura*, 764-765; F. BLANCO NÁJERA, *Derecho funeral*, 95-101.

148 Cfr. S. ALONSO MORÁN, *La sepultura*, 801.

149 CIC 1917, Can. 1172 §2: «*Violata ecclesia, non ideo cœmeterium, etsi contiguum, violatum censetur, et viceversa*».

150 Cfr. F.X. WERNZ - P. VIDAL, *Ius canonicum*, 679, n. 566; F. BLANCO NÁJERA, *Derecho funeral*, 101.

151 Cfr. S. ALONSO MORÁN, *La sepultura*, 765.

152 CIC 1917, Can. 1174: «*§1. Ecclesia violata reconcilietur, quam citissime poterit, secundum ritus in probatis liturgicis Libris descriptos. §2. Si dubitetur num ecclesia sit violata, reconciliari potest ad cautelam*».

o el Capellán, o cualquier sacerdote, con el consentimiento del Rector¹⁵³, al menos presunto¹⁵⁴.

Existía la obligación de reconciliar la iglesia por el rito prescrito en los Libros litúrgicos¹⁵⁵, bien haciendo uso del *Pontifical romano*¹⁵⁶, o bien el *Ritual romano*¹⁵⁷.

El §3 del Can. 1176 establecía que, si no era posible acudir al Ordinario y en un caso de grave y urgente necesidad, podía reconciliarla el Rector de la iglesia (y, por tanto, el cementerio), poniéndolo después en conocimiento de aquel¹⁵⁸. Se consideraba como imposibilidad de acudir al Ordinario para obtener la delegación, cuando no podía hacerse por carta, aunque se pudiese por medio de telégrafo, teléfono u otros medios extraordinarios¹⁵⁹.

5.1.2 Entredicho y reconciliación de los cementerios

Sin pretender un comentario de los Cán. 2268 al 2277 del Código anterior, habría que decir que el Entredicho era una Censura que prohibía a los fieles algunos bienes sagrados especificados en el Código sin que perdiesen la comunión con la Iglesia. La privación podía ser directa si se daba un Entredicho personal (el uso de los bienes se prohibía a las personas), o indirecta cuando las personas quedaban afectadas porque lo que se prohibía era administrar o recibir estos bienes en lugares determinados¹⁶⁰.

Si se trataba de un Entredicho local sobre el cementerio, el Can. 2272 §2 permitía sepultar en el cementerio los cadáveres de los fieles, pero sin ningún rito eclesiástico¹⁶¹. Si el Entredicho se ponía sobre la ciudad, quedaban también sujetos

153 Cfr. F.M. CAPPELLO, *Summa*, 360-361; F. BLANCO NÁJERA, *Derecho funeral*, 104.

154 CIC 1917, Can. 1176: «§1. *Ecclesiam benedictam reconciliare potest Rector eiusdem vel quilibet sacerdos de consensu saltem præsumpto Rectoris.* §2. *Ecclesiae consecratae valida reconciliatio ad eos spectat de quibus in Can. 1156.* §3. *In casu tamen gravis et urgentis necessitatis si Ordinarius adiri nequeat, Rectori ecclesiae consecratae eandem reconciliare fas est, certiore facto postea Ordinario.*».

155 CIC 1917, Can. 1177: «*Reconciliatio ecclesiae benedictae fieri potest aqua lustrali communi; reconciliatio vero ecclesiae consecratae fiat aqua ad hoc benedicta secundum Leges liturgicas; quam tamen non solum Episcopi, sed etiam Presbyteri qui ecclesiam reconciliant, benedicere possunt.*».

156 Cfr. *Pontificale romanum*, 105-107 pars prima (propia de la edición 273-275).

157 Cfr. *Rituale romanum Pauli V*, 598 (propia de la edición 606) tit. IX, 9, n. 23.

158 CIC 1917, Can. 1176 §3: «*In casu tamen gravis et urgentis necessitatis si Ordinarius adiri nequeat, Rectori ecclesiae consecratae eandem reconciliare fas est, certiore facto postea Ordinario.*».

159 Cfr. S. ALONSO MORÁN, *La sepultura*, 767; M. CONTE A CORONATA, *Institutiones*, 50, n. 749.

160 CIC 1917, Can. 2268: «§1. *Interdictum est Censura qua fideles, in communione Ecclesiae permanentes, prohibentur sacris quae in Canonibus, qui sequuntur, enumerantur.* §2. *Prohibitio fit vel directe per interdictum personale, cum personis ipsis usus eorum bonorum interdictur; vel indirecte per interdictum locale, cum certis in locis eorundem dispensatio vel perceptio vetatur.*».

161 CIC 1917, Can. 2272 §2: «*Si interdictum fuerit caemeterium, fidelium quidem cadavera sepeliri ibi-*

a la Pena los lugares accesorios, incluidos los exentos y la misma iglesia catedral; si sólo se ponía sobre una iglesia, afectaba a las capillas pero no al cementerio; si tenía el Entredicho la capilla, no afectaba a la entera iglesia; y si estaba en Entredicho el cementerio, no lo estaba por ello la iglesia, aun estando pegada al cementerio, pero sí lo estaban todos los oratorios erigidos dentro del cementerio¹⁶².

Todos los Consultores estuvieron de acuerdo en eliminar este Canon¹⁶³. No se dieron razones en la reunión del *Cætus* de la mañana del día 22 de marzo de 1972, pero estaba claro que en los criterios de trabajo establecidos por la Comisión en la reunión del 25 de octubre de 1971, se había acordado que se debían reducir las Normas referentes a los cementerios, porque muchas de ellas debían estar en el Derecho litúrgico, mientras que otras “*de facto*” estaban fuera de la potestad de la Iglesia. Por lo que se optó por mantener los principios generales que pudiesen tener valor universal, para tener una disciplina uniforme.

Pero además, los Cán. 1172 al 1177, que trataban de la violación y la reconciliación de las iglesias, fueron eliminados en las discusiones que se tuvieron en la mañana del 27 de octubre de 1971, durante el desarrollo de la primera Sesión de revisión de la parte de las iglesias, oratorios y capillas privadas, por la razón de que se trataba de materia de índole litúrgica¹⁶⁴, que, según los principios aprobados para la revisión de esta parte, debía de ser tratada fuera del Código. Era pues lógico que este Canon también desapareciese porque remitía a estos Cánones que habían sido eliminados.

5.2 Can. 1210: la protección de los cementerios

- a) El Canon establecía que los cementerios debían estar convenientemente cerrados por todas partes y custodiados con cautela¹⁶⁵, evitando la entrada de animales y ladrones, así como el que se llevasen a cabo actos impropios de estos lugares¹⁶⁶. También se pretendía evitar que los cadáveres de los fieles fuesen exhumados o cambiados de lugar de manera temeraria, furtiva e impía,

dem possunt, sed sine ullo ecclesiastico ritu». Cfr. S. ALONSO MORÁN, *La sepultura*, 800; F. BLANCO NÁJERA, *Derecho funeral*, 90.

162 CIC 1917, Can. 2273: «*Interdicta civitate, interdicta quoque manent loca accessoria etiam exempta et ipsa ecclesia cathedralis; interdicta ecclesia, interdicta sunt sacella contigua, non vero cæmeterium; interdicto sacello, non est interdicta integra ecclesia nec, interdicto cæmeterio, interdicta est ecclesia ipsi contigua, sed interdicta sunt omnia oratoria in cæmeterio erecta*».

163 Cfr. *Communicationes*, XXXV (2003), 92.

164 Cfr. *ivi*, 71; J.D. GANDÍA BARBER, *El proceso*, 115-118.

165 CIC 1917, Can. 1210: «*Quodlibet cæmeterium sit undique apte clausum et caute custoditum*».

166 Cfr. S. ALONSO MORÁN, *La sepultura*, 801.

acción que violaba gravemente la inmunidad del mismo lugar sagrado¹⁶⁷. La Legislación particular del Obispo debía concretar este Canon adecuándolo a la realidad de su Diócesis, teniendo en cuenta las Leyes civiles¹⁶⁸.

Los Cán. 2328 y 2329 del *CIC* 1917, establecían Penas contra los profanadores de cadáveres o sepulcros¹⁶⁹.

- b) Sin especificar las razones en las Actas de la Comisión, este Canon fue eliminado con la aprobación de todos los Consultores¹⁷⁰.

Podemos realizar una hipótesis de trabajo, teniendo en cuenta los principios acordados al inicio de las Sesiones de revisión de esta parte del Código. Si sólo se pretendía mantener las Normas que fueran expresión de los principios generales con valor universal, para tener una disciplina uniforme aplicada al momento y reducir los Cánones de los cementerios y sepultura eclesiástica, esta Norma debía ser eliminada del futuro texto legal, sobre todo cuando “*de facto*” la protección de las personas y bienes es materia que atañe al Estado.

Pero además, ya el p. Cappello recordaba que el Obispo era quien debía legislar teniendo en cuenta la Normativa estatal. Por lo que podemos deducir o aventurar, que los miembros del *Cætus* pensaron que este Canon debía de ser desarrollado por la Normativa diocesana, evitando que el Derecho común descendiese a detalles.

5.3 *Can. 1211: los epitafios, los elogios fúnebres y adornos de los monumentos*

- a) Establecía el Canon que los Ordinarios de lugar, los Párrocos y los Superiores debían procurar que los epitafios, elogios fúnebres y los adornos de los monumentos en los cementerios, no contuviesen ninguna cosa que desdijese de la Religión católica y de la piedad¹⁷¹.

Parece que el sentido de la Norma era evitar todo aquello que manifestase señales de dolor contrarias a la creencia en la espera de la resurrección y de la inmortalidad del alma¹⁷².

167 Cfr. F.X. WERNZ - P. VIDAL, *Ius canonicum*, 681, n. 569.

168 Cfr. F.M. CAPPELLO, *Summa*, XXXV, 7, n. 713; F. BLANCO NÁJERA, *Derecho funeral*, 129.

169 Cfr. S. ALONSO MORÁN, *La sepultura*, 801.

170 Cfr. *Communicationes*, XXXV (2003), 93.

171 *CIC* 1917, Can. 1211: «*Caveant Ordinarii locorum, Parochi ac Superiores, ad quos spectat, ne in cæmeteriis epitaphia, laudationes funebres ornatusque monumentorum quidquam præ se ferant a catholica religione ac pietate absonum*».

172 Cfr. S. ALONSO MORÁN, *La sepultura*, 802; F. BLANCO NÁJERA, *Derecho funeral*, 134.

A nadie le estaba permitido pronunciar oraciones y elogios fúnebres sin el previo y explícito consentimiento del Ordinario, que podía exigir el escrito previo. Los clérigos debían procurar que se pidiese este escrito, aplicando la Normativa¹⁷³. Ahora bien, Conte a Coronata explicita que se consideraba más prudente abstenerse de una prohibición general, sobre todo allí donde los cementerios eran de propiedad civil¹⁷⁴.

No se veía ningún inconveniente en que se encendiesen lámparas (incluso eléctricas), o se depositasen flores sobre las sepulturas de los fieles difuntos, siempre que fuesen una expresión de la profesión de la fe católica acerca de la resurrección de la carne y de la vida eterna, no un obsequio cortés o de alivio de los vivos. Todo esto, sin embargo, no debía afectar a los sufragios en Misas, oraciones y limosnas que, según la doctrina católica, aprovechan fundamentalmente a los difuntos¹⁷⁵.

- b) Este Canon fue también eliminado del Código sin que se apuntase ninguna razón en las reuniones del *Cætus*¹⁷⁶. Podemos pensar que esta materia fue juzgada como perteneciente al Derecho litúrgico, además de centrarse en aspectos muy concretos que podían ser regulados en otra parte.

5.4 *Can. 1212: el lugar para enterrar a aquellos a los que no se les concedía sepultura eclesiástica*

- a) Como la Iglesia es madre, también se ocupaba de procurar un lugar digno, cerrado y custodiado en el que sepultar a aquellos que por cualquier causa estaban privados de las exequias y de la sepultura eclesiástica (Cann. 1239-1240)¹⁷⁷. En este sentido el Can. 1212 establecía que además del cementerio bendecido se debía tener, si ello era posible, otro lugar, cerrado y custodiado, donde fuesen enterrados aquellos a quienes no se les concediese sepultura eclesiástica¹⁷⁸.

Tal como se ha explicado, este Canon se aplicaba a los cementerios eclesiásticos o, si era posible, a aquellos civiles donde se bendecía parte del cementerio teniendo en cuenta que allí debían ser enterrados católicos en

173 Cfr. S. ALONSO MORÁN, *La sepultura*, 801.

174 Cfr. M. CONTE A CORONATA, *Institutiones*, 93, n. 794.

175 Cfr. S. ALONSO MORÁN, *La sepultura*, 802; M. CONTE A CORONATA, *Institutiones*, 93, n. 794.

176 Cfr. *Communicationes*, XXXV (2003), 93.

177 Cfr. M. CONTE A CORONATA, *Institutiones*, 94, n. 794.

178 CIC 1917, Can. 1212: «*Præter cæmeterium benedictum alius si haberi queat, sit locus clausus item et custoditus ubi ii humentur quibus sepultura ecclesiastica non conceditur*».

su mayor parte. Donde no se podía realizar porque los cementerios eran civiles y se impedía esta práctica, se podía dar una Dispensa parcial, o aplicar la *epiqueya* para sepultar en lugar sagrado a alguien que lo tenía impedido, teniendo en cuenta que por esta acción no quedaba violado el cementerio¹⁷⁹.

- b) Este Canon quedó eliminado de los proyectos sin que se diese alguna razón para ello¹⁸⁰.

5.5 *Can. 1213: Prohibición de enterrar prematuramente a los muertos*

Se prohibía la sepultura de los cuerpos hasta después de un intervalo de tiempo conveniente, que fuera suficiente para disipar cualquier duda acerca de la realidad de la muerte, sobre todo si ésta había sido repentina¹⁸¹.

La razón que sostenía el Canon era que alguna vez podía darse una muerte aparente que no fuese real. El fundamento del Canon quedaba sin fuerza porque las Leyes civiles regulaban suficientemente este tiempo de espera¹⁸², por lo que parecía oportuno que este Canon desapareciese¹⁸³, y así se decidió¹⁸⁴.

5.6 *Can. 1214: Licencia para exhumar los cadáveres*

5.6.1 El Canon en el *CIC* 1917

El Canon establecía la ilicitud de la exhumación del cadáver o restos mortales, donde quiera que estuviese enterrado, si se le había dado sepultura eclesiástica perpetua. Era necesaria la Licencia del Ordinario para la licitud, que

179 Cfr. M. CONTE A CORONATA, *Institutiones*, 94, n. 794.

180 Cfr. *Communicationes*, XXXV (2003), 93.

181 *CIC* 1917, Can. 1213: «Nullum corpus sepeliatur, praesertim si mors repentina fuerit, nisi post congruum temporis intervallum, quod satis sit ad omnem prorsus de vero obitu dubitationem tollendam».

182 Cfr. F.X. WERNZ - P. VIDAL, *Ius canonicum*, 684, n. 570; S. ALONSO MORÁN, *La sepultura*, 802; F.M. CAPPELLO, *Summa*, 361, n. 717; F. BLANCO NÁJERA, *Derecho funeral*, 143-148.

183 «Hanc materiam de tempore humani cadavera etiam christianorum, competentiae Auctoritatis civilis esse affirmant probati catholici auctores; quam ob rem vim solummodo iuris devolutivi hunc Canonem habere dicendum est, et superfluum prorsus esse pro regionibus ubi Lex civilis his necessitatibus providet». M. CONTE A CORONATA, *Institutiones*, 95, n. 795. Un resumen de la Legislación civil española de la época, con la finalidad de garantizar la muerte real, viene recogido en: F. BLANCO NÁJERA, *Derecho funeral*, 148-151.

184 Cfr. *Communicationes*, XXXV (2003), 93.

no se debía otorgar si no podían distinguirse los cuerpos unos de otros¹⁸⁵. El Ordinario debía también tener en cuenta las Leyes civiles en el momento de la concesión de la Licencia¹⁸⁶.

Era sepultura eclesiástica perpetua si el cuerpo del difunto había sido enterrado en cementerio común u ordinario (lugar sagrado), aunque se hubiesen dado disposiciones contrarias del difunto o de la Ley civil. Los enterramientos temporales eran los realizados fuera del cementerio propiamente dicho, siendo un lugar considerado ocasional y extraordinario (como pueden ser las sepulturas de guerra o por otras causas), incluso siendo enterrado por un tiempo en un cementerio que no es el suyo, que no fue tampoco elegido, o lejos de la tumba de sus antepasados. En el caso de la sepultura temporal se podía realizar la exhumación sin Licencia¹⁸⁷.

La exhumación de los restos podía hacerse con Licencia presunta del Ordinario, si urgía la necesidad de inhumación y no era posible realizar el recurso¹⁸⁸.

5.6.2 Los debates en el *Cœtus* (mañana del 22 marzo 1972)¹⁸⁹

El Relator propuso la permanencia de este Canon en el proyecto de Código porque la exhumación de los cadáveres no sólo era competencia de la Autoridad civil, sino también de la eclesiástica, de ahí la importancia que podía tener este tema. Sin embargo, otros Consultores pensaban que la materia de este Canon podía tratarse en la Legislación particular, tal como se había previsto en el párrafo 3 del Can. 1208, que acabaría siendo el Can. 1243 del Código actual. Por esta razón, el Canon acabó eliminándose.

CONCLUSIONES

Estudiar el proceso de redacción de los Cánones permite observar el gran esfuerzo que se llevó a cabo en la Iglesia para renovar y actualizar el Código a

185 CIC 1917, Can. 1214: «§1. *Nullum cadaver perpetuæ sepulturæ ecclesiasticæ ubivis traditum exhumare licet, nisi de Licentia Ordinarii. §2. Ordinarius Licentiam nunquam concedat, si cadaver ab alijs corporibus certo discerni nequeat.*

186 Cfr. F.X. WERNZ - P. VIDAL, *Ius canonicum*, 684, n. 570.

187 Cfr. S. ALONSO MORÁN, *La sepultura*, 802; *Rituale romanum Pauli V*, 268 (de la edición 276) tit. VII, 1, n. 24.

188 Cfr. F.M. CAPPELLO, *Summa*, 362, n. 717.

189 Cfr. *Communicationes*, XXXV (2003), 93.

la disciplina conciliar, con las luces y sombras de toda obra humana. Al finalizar el trabajo podemos resaltar algunas reflexiones conclusivas.

- a) El Código de Derecho Canónico de 1983 tiene cuatro Cánones dedicados a los lugares sagrados que son destinados para la sepultura de los fieles cristianos, frente a los 10 que tenía el Código pío-benedictino. Ya cuando en 1971 se fijaron los criterios concretos para revisar esta parte del Código, se aceptó unánimemente el que la mayor parte de las Normas que regulaban los cementerios y la sepultura eclesiástica, debían ser suprimidas. La mayor parte de ellas debían ser tratadas en el Derecho litúrgico, mientras que otras estaban, ya de hecho, fuera de la jurisdicción eclesial.

Entre los redactores del Código se pretendía mantener las Normas generales con valor universal que estableciesen una disciplina uniforme, dejando que el descenso a los detalles se concretase en la Legislación particular.

Estas razones parecen estar unas veces explícitas, otras supuestas o implícitas (sin que las Actas reflejen motivo alguno), al decidir la eliminación de los Cánones por decisión unánime de los Consultores.

Se eliminó el derecho de la Iglesia a poseer cementerios propios (*CIC* 1917, 1206 §1); la regulación del entredicho, violación y reconciliación de los cementerios (*CIC* 1917, Can. 1207); la protección de los cementerios (*CIC* 1917, Can. 1210); la Normativa sobre los epitafios, elogios fúnebres y adornos de los monumentos (*CIC* 1917, Can. 1211); el lugar para enterrar a los que no se les concedía la sepultura eclesiástica (*CIC* 1917, Can. 1212); la disposición para no enterrar a alguien prematuramente (*CIC* 1917, Can. 1213) y la que atañía a la Licencia para exhumar los cadáveres (*CIC* 1917, Can. 1214).

Los Cán. 1205 §1 y 1206 §§2 y 3 del Código pío-benedictino dieron lugar al Can. 1240 del Código actual; el 1205 §2 del *CIC* 1917, al 1242 del *CIC* 1983; y el Can. 1208 del Código de 1917 al Can. 1243 del Código de 1983.

El Can. 1209 fue suprimido y sustituido por un proyecto de Canon, que fue colocado en un primer momento como párrafo 3 del Can. 32 (1208) del esquema de 1977; en un segundo momento fue separado, para ser el antecedente del Can. 1243.

- b) La sistemática del Código de 1983 divide la materia del Código de 1917 entre los lugares sagrados y el Culto divino. Lo que hoy nos parece normal y está asumido por todos, fue objeto de varios debates en el *Cætus*, que aún dependía de una distribución de la materia en la que todo estaba unido, al considerar que “*la sepultura eclesiástica*” comprendía el levantamiento

del cadáver, la celebración de las exequias, los derechos y deberes de los diversos Párrocos, el traslado a la sepultura y el lugar de enterramiento (los cementerios). Todo estaba dentro de la acción de sepultar eclesiásticamente a los fieles que “se habían dormido en el Señor”. De hecho en las discusiones se ve la dificultad que tienen los Consultores de separar la materia de los cementerios para colocarla en los lugares sagrados, incluso siendo conscientes y considerando que esto era lo más idóneo.

Esta dificultad estaba unida también al problema de modificar el nombre, porque “*la sepultura eclesiástica*”, aunque ampliamente se aplicaba a todo, en sentido estricto era el acto de inhumar a los cadáveres; pero si la Iglesia permitía la cremación, ¿se podía continuar con esta denominación? Por otra parte, las “exequias” propiamente dichas no hacen referencia a los lugares donde se han de depositar los cuerpos de los fieles difuntos.

Finalmente se optó por desligar y tratar las dos materias por separado, incluyendo los cementerios entre los lugares sagrados.

- c) En conexión con lo dicho antes, se ha de resaltar la influencia del *Ordo Exsequiarum* promulgado en 1969 en la discusión sobre el nombre de esta parte del Código.

- d) Muy reñida fue en el *Cætus* la permanencia o la eliminación de la formulación explícita del derecho de la Iglesia a poseer cementerios. No hubo acuerdo en 1972 y, habiéndose reiterado la petición por diversas personas y entidades en la consulta del proyecto de 1977, se volvió a debatir y votar, siendo finalmente eliminado por 4 votos a favor y 3 en contra (lo que hace patente la diversidad de opiniones entre los miembros del *Cætus*). Resaltar entre los argumentos para su supresión aquel que lo consideraba una repetición inútil, ya que se encuentra englobado dentro del derecho a poseer bienes que tiene la Iglesia; o el que dudaba de que la Iglesia pudiese tener o reivindicar realmente este derecho; las obligaciones que acarreaban, etc.
Entre las razones a favor de la permanencia, destacar la que decía que el mantenimiento del enunciado del derecho permitiría reconocerlo, al menos, como estatuto personal, en aquellos Estados que otorgasen esta consideración al Derecho canónico.

- e) Muy unida a esta cuestión estaba la de la bendición de los cementerios. El Relator manifestó acertadamente, en una de las reuniones, que no se podía resolver el asunto, hasta que no se decidiese si existía o no derecho de la Iglesia a poseer estos lugares sagrados.

- f) El Código habla de cementerios de una forma amplia, tal como se le respondió al Cardenal Japonés Satowaky. De forma que podemos decir que incluye a los columbarios o lugares para depositar las cenizas de los fieles difuntos que optan por la cremación, que se permite mientras que no sea elegida como un acto contrario a la fe eclesial, aunque la Iglesia se incline por la sepultura de los cuerpos.
- g) Desde el inicio de los debates se tuvo claro que no se quería sepultar cadáveres en las iglesias, salvo las excepciones propuestas. Se pidió e insistió en que nadie debía enterrarse en este lugar sagrado, ni siquiera las excepciones contempladas en el proyecto del Canon. Se justificaba, entre otras razones, en que esto era similar a establecer “una especie de privilegio”, porque primero se prohibía para después permitírsele a algunos.
- h) También queda muy claro en el proceso de redacción, que los Obispos auxiliares y los coadjutores no están dentro de las figuras que pueden ser enterrados en las iglesias. La pregunta de uno de los Consultores sobre si la expresión “*Episcopis diæcesanis etiam olim diæcesanis*” se podía entender también ampliada a los auxiliares y coadjutores, fue respondida por el resto de los Consultores, de manera restrictiva.

El proceso de redacción de los Cánones acerca de los cementerios

JUAN DAMIÁN GANDÍA BARBER

Abstract

El escrito presenta el proceso de redacción de los Cánones sobre los cementerios del Código actual. Comienza con los criterios adoptados por la Comisión para la revisión de toda esta parte del Código, para seguir con el análisis de cada uno de los Cánones del Código de 1917, con el "iter" que se desarrolló a partir de ellos, resaltando los motivos que dieron lugar a los cambios, hasta llegar al texto promulgado en 1983.

Palabras clave: Cementerios; columbarios; lugar sagrado; exequias; sepultura.

Abstract

The paper presents the drafting process of the Canons on the cemeteries of the current Code of Canon Law. It begins with the criteria adopted by the Commission for the revision of all this part of the Code, to continue with the analysis of each one of the Canons of the Code of 1917, with the "iter" that was developed from them, highlighting the reasons that led to the changes, until the text promulgated in 1983.

Keywords: Cemetery; columbarium; sacred place; funeral; burial.

Il Giudice e la valutazione delle Perizie¹

ROBERTO PALOMBI

SOMMARIO Introduzione. 1. La valutazione nella fase istruttoria (*l'evidenter inutilis* del Can. 1680). 2. La valutazione nella fase decisoria. 3. Criteri specifici. Conclusioni.

SUMMARY *Introduction. 1. The assessment of the expertise in investigation phase (the "evidenter inutilis" in Can. 1680). 2. The assessment of the expertise in decision phase. 3. Specific criteria. Conclusions.*

INTRODUZIONE

Il tema affidatomi è così ampio da richiedere preliminarmente una delimitazione dei confini. Il riferimento in questa sede sarà soltanto alla valutazione delle Perizie, psichiatriche e psicologiche, nelle Cause di nullità matrimoniale trattate e definite ai sensi del Can. 1095, per quanto le disposizioni codicili non precludano ed anzi espressamente contemplino la possibilità di espletare consulenze tecniche in ambiti differenti rispetto alle fattispecie di incapacità consensuale².

1 Relazione presentata in occasione della Nona Giornata canonistica interdisciplinare sul tema "Discernere e scegliere nella Chiesa", tenutasi presso la Pontificia Università Lateranense nei giorni 8-9 aprile 2014 a cura dell'*Institutum Utriusque Iuris*.

2 A titolo meramente indicativo, l'espletamento di una consulenza tecnica può risultare utile «nella fattispecie di errore (Can. 1097 §2), per accertare la carenza effettiva della qualità se essa riguarda una determinata patologica psichica, per indagare sul sostrato psicologico che porta l'errante a volere *directe et principaliter* quella specifica qualità, per valutare la successiva *reactio*; nella simulazione (cfr. Can. 1101 §2) può essere utile per valutare la gravità della *causa simulandi* prossima e remota; nel caso di Matrimonio celebrato *ob metum* (cfr. Can. 1103) per soppesare dal punto di vista sogget-

Non si può dubitare di come il problema della valutazione della Perizia rivesta notevole rilievo e sia forse tra i più sentiti nella prassi dei Tribunali ecclesiastici. *In primis*, per l'evidenza del dato statistico (in ragione dell'imponente mole di Cause trattate per i Capi della incapacità consensuale), in secondo luogo per la peculiarità delle fattispecie contemplate dal Can. 1095, in relazione alle quali non è agevole individuare uno schema generale di sillogismo probatorio, analogamente a quanto è dato riscontrare per altri Capi di nullità, in relazione ai quali le varie fasi del Procedimento sono articolate e modellate su consolidati parametri di riferimento.

Il problema è stato posto con chiarezza in una Pronuncia *coram* Huber del 7 novembre 2001³, nella quale viene censurato il modo non lineare con cui i

tivo la gravità del timore incusso, per comprendere meglio il comportamento del *metum patiens* in ordine alla stima dell'*aversio* e della successiva reazione postmatrimoniale una volta che è venuta meno la *coactio*» (F. CATOZZELLA, *La Perizia quale mezzo di prova nelle Cause di incapacità matrimoniale*, in *Apollinaris*, LXXXVI [2013], 354).

- 3 Cfr. *Coram* HUBER, *decisio diei 7 novembris 2001*, in APOSTOLICUM ROTÆ ROMANÆ TRIBUNAL, *Decisiones seu Sententiæ selectæ inter eas quæ anno 2001 prodierunt cura eiusdem Apostolici Tribunalis editæ*, vol. XCIII, Romæ, 2009, 729, n. 6 (la Collezione d'ora in poi sarà abbreviata in: "RRDec."). Nella "*pars in lure*" di molte Pronunce rotali i mezzi di prova vengono "assemblati", come ad esempio nella *coram* Jarawan del 15 novembre 1989: «*Probatio est assequenda per vadmonia, testium depositiones et peritales relationes, quæ aperte ac clare testimonium faciant de natura mentis perturbationis tempore Matrimonii celebrationis præsentis, ac de eiusdem gravitate et influxu in Consensum præstandum, quia tantummodo gravis defectus discretionis iudicii incapacitatem Matrimonium contrahendi provocat*» (*Coram* JARAWAN, *decisio diei 15 novembris 1989*, in *RRDec.*, vol. LXXXI, 677).

A fronte di ciò, su un piano logico-sistematico, è di palmare evidenza come sia improponibile anteporre l'esame peritale "*ex Officio*" all'espletamento dell'Istruttoria testimoniale, non foss'altro per l'esigenza di non privare il consulente tecnico di un prezioso strumento di valutazione. Da un punto di vista probatorio, peraltro, nulla vieta al Giudice non solo di rileggere la Perizia d'Ufficio alla luce delle precedenti acquisizioni probatorie ma anche di disporre (dopo la consulenza tecnica) un supplemento di Istruttoria solo testimoniale (l'ultima parola spetta al Giudice, non al Perito, il quale potrebbe a ragione non esser l'ultimo ad intervenire in fase istruttoria). Si possono riportare *ad rem* due significativi esempi attinti dalla Giurisprudenza rotale.

a) Il primo riferimento è alla *coram* Turnaturi del 16 giugno 1995 (cfr. *Coram* TURNATURI, *decisio diei 16 iunii 1995*, in *RRDec.*, vol. LXXXVII, 360-368), unica affermativa tra le diciotto Sentenze rispondenti al Capo del difetto di discrezione di giudizio emesse nell'anno; determinante per la pronuncia *pro nullitate* si rivelava, dopo l'espletamento della Perizia d'Ufficio, la rilettura delle deposizioni rese da parti e testimoni (per quanto il consulente d'Ufficio avesse riconosciuto di non poter inquadrare il periziando in una dimensione nosograficamente significativa). Ciò in quanto, più in generale, «l'insieme delle testimonianze e le dichiarazioni delle parti possono aiutare a precisare quanto nelle Perizie era soltanto approssimativo» (M.A. ORTIZ, *Le dichiarazioni delle parti, la Prova documentale e testimoniale e la loro portata processuale nelle Cause ex Can. 1095, 1-2*, in ARCISODALIZIO DELLA CURIA ROMANA [cur.], *L'incapacità di intendere e di volere nel Diritto matrimoniale canonico*, Can. 1095 nn. 1-2, Coll. *Studi giuridici*, n. LII, Città del Vaticano, 2000, 377).

b) Il secondo esempio è offerto da una fattispecie esaminata e giudicata nella *coram* Civili del 12 aprile 1989 (cfr. *Coram* CIVILI, *decisio diei 12 aprilis 1989*, in *RRDec.*, vol. LXXXI, 250-257), quest'ultima afferente ad un caso non già di difetto di discrezione di giudizio, bensì di "*incapacitas ad onera*", per l'esattezza originata da fissazione edipica e "mammismo" (cfr. P.A. BONNET - C.

Giudici sono soliti procedere in via deduttiva, ricorrendo a sillogismi basati su false premesse ovvero deferendo all'esame peritale non già la chiarificazione e la integrazione delle precedenti acquisizioni istruttorie bensì la creazione stessa della Prova. Per contro, la verità – si annota nella medesima Sentenza – può esser cercata e trovata soltanto in via induttiva, vale a dire acquisendo le deposizioni di parti e testimoni in grado di riferire fatti e circostanze da cui si manifesti l'anomala "*ratio agendi*" del nubente; soltanto laddove tale "*ratio*" sia stata provata "*canonico sensu*", sarà il Perito a chiarire se la medesima sussista o meno in senso clinico, altresì precisandone natura e gravità.

Come ben noto, i criteri ermeneutici possono compendiarsi nei due fondamentali principi: "*Peritis in arte credendum est*" e "*Iudex est Peritus Peritorum*". In ciò – verrebbe da dire – non v'è Causa trattata per i Capi di cui si discorre in cui non si raccomandi il contemperamento tra il doveroso ossequio verso il qualificato parere tecnico (da cui ci si potrebbe discostare soltanto "*propter contraria gravissima argumenta*") e l'indefettibile ruolo del Giudice (al quale spetta in via esclusiva la pronuncia circa la validità o meno del Consenso)⁴. In ogni caso al Perito è affidato il compito tecnico di prospettare

GULLO [CURT.], *L'immatùrità psico-affettiva nella Giurisprudenza della Rota Romana*, Coll. *Studi giuridici*, n. XXIII, Città del Vaticano, 1990, 203-210). Dopo una doppia Pronuncia affermativa per incapacità del convenuto, il Turno rotale aveva accolto la sua domanda di "*Causæ retractatio*"; erano state espletate ben due Perizie a cura di insigni psichiatri, uno dei quali aveva sottoposto l'uomo a "*directum examen*": le convergenti valutazioni, concludenti per la sostanziale assenza di anomalie nel periziando, erano state basilari per l'emanazione della Sentenza negativa, avverso la quale veniva interposto rituale Appello. Ebbene, costituito il superiore Turno *coram* Huber, era da questi nominato un "periziere", le cui conclusioni – formulate sulla base della sola valutazione degli Atti – sostanzialmente non si discostavano da quelle precedentemente formulate. Esaurita la fase dibattimentale, si giungeva a Sentenza: era decretato un "*dilata et compleantur Acta*", motivato dalle perplessità del Turno circa talune circostanze di fatto non pienamente acclarate. Il supplemento istruttorio era espletato "*per auditionem partium et trium testium coram Ponente peractam*"; proprio da tale ulteriore "*pervestigatio*" emergevano nuovi, significativi elementi, che inducevano ad una rilettura dell'intero percorso esistenziale del periziando; di qui, senza necessità di ulteriori consulenze tecniche, l'emanazione della definitiva Pronuncia affermativa (cfr. *Coram* HUBER, *decisio diei 20 maii 1995*, in *RRDec.*, vol. LXXXVII, 575-587).

- 4 Secondo la prevalente Giurisprudenza, il Giudice potrebbe recedere dalle conclusioni peritali allorché «i fatti sui quali esse si fondano non sono provati giuridicamente; i principi utilizzati nella Perizia contraddicano i principi antropologici cristiani; il Perito dimostra di ignorare fatti veri e legittimamente provati in Atti; oppure vi è discrepanza tra le circostanze esistenziali del soggetto – o biografia del Matrimonio – e le conclusioni del Perito; si utilizzano Prove non legittimamente acquisite; il Perito è negligente o male interpreta le Prove; il Perito giudica le sue conclusioni come meramente possibili o probabili» (D. SALVATORI, *I criteri del Giudice nell'assumere la Perizia psichiatrica/psicologica*, in J. KOWAL - J. LLOBELL [CURT.], *Iustitia et Iudicium*. Studi di Diritto matrimoniale e processuale canonico in onore di Antoni Stankiewicz, IV, Città del Vaticano, 2010, 1897). È stato in proposito osservato: «Naturalmente è possibile che talvolta il Perito ostenti la propria sapienza. Così come al giurista capita di fare sfoggio della propria dottrina. E una siffatta esibizione di competenze può avere anche un effetto-sudditanza che ostacola un corretto equilibrio dialogico tra Giudice e Perito all'interno della dinamica processuale. Giusto, quindi, attendersi e pretendere

la situazione psicologica della persona e di giungere ad una diagnosi della medesima che sia attendibile e formulata in chiave strutturale, non meramente descrittiva.

1. LA VALUTAZIONE NELLA FASE ISTRUTTORIA (L'*EVIDENTER INUTILIS* DEL CAN. 1680)

Indipendentemente dal dato normativo (che contempla la possibilità di non espletare l'esame peritale laddove il medesimo appaia palesemente inutile), la Giurisprudenza si è espressa in modo pressoché uniforme nel valorizzare il contributo arrecato, sul piano probatorio, dalla consulenza tecnica.

Deve ritenersi non più prevalente il restrittivo orientamento sintetizzato in una *coram* Colagiovanni del 27 giugno 1986, in cui si affermava in termini apodittici che il Giudice deve o comunque può omettere la Perizia quando non vi siano significativi elementi che inducano almeno la "*suspicio circa discretionis iudicii defectum*"⁵. Anche nella pressoché coeva *coram* Agustoni del 15 luglio 1986 si giungeva ad asserire che, in simili casi, al Giudice compete non soltanto il diritto ma persino l'*«officium prætermittendi interventum Peritorum»*; ciò in quanto *«Causæ non instruuntur super probabilia seu hypothetica, sed super facta et adiuncta descripta»*⁶. Più sobriamente in una *coram* Stankiewicz del 20 luglio 1995 si rilevava che

*«si partium ac testium depositiones nulla signa gravis defectus discretionis iudicii in alterutra vel in utraque parte denotetur, hisce in rerum adiunctis opera Peritorum inutilis evidenter apparet»*⁷.

Per contro vi è chi ha ritenuto che un simile orientamento finisca con il metter a repentaglio il diritto alla difesa, non considerando il presupposto stesso per cui la Legge stabilisce la necessità della Perizia, presupposto legato ai limiti

dal Giudice un atteggiamento pienamente consapevole del proprio ruolo e della propria funzione di *Peritus Peritorum*, coerentemente autonomo e libero da qualsivoglia suggestione reverenziale. Tuttavia, la 'ostentazione' del Perito e la 'soggezione' del Giudice non sono termini che rendono bene lo spessore reale del problema. Essi appaiono, piuttosto, il retaggio di un'antica competizione disciplinare tra Diritto canonico (e Antropologia cristiana) e Scienze umane. Dietro l'affermazione di un "complesso di inferiorità" può ancora nascondersi un sussulto di quella rivalità. È un rischio da evitare, oggi più che mai, quando tra mondo giuridico e mondo scientifico si direbbe maturato un dialogo interdisciplinare senza diffidenze e soggezioni» (G. FATTORI, *Collaborazione e conflitto tra Giudice e Perito nel Diritto matrimoniale canonico*, in *Il Diritto di Famiglia e delle Persone*, XXXVIII [2009], 396-397).

5 Cfr. *Coram* COLAGIOVANNI, *decisio diei 27 iunii 1986*, in *RRDec.*, vol. LXXVIII, 414, n. 6.

6 *Coram* AGUSTONI, *decisio diei 15 iulii 1986*, in *RRDec.*, vol. LXXVIII, 461, n. 5.

7 *Coram* STANKIEWICZ, *decisio diei 20 iulii 1995*, in *RRDec.*, vol. LXXXVII, 515, n. 25.

di competenza scientifica del Giudice⁸. Ed invero non sono mancate Pronunce giurisprudenziali in cui si è sostenuto come l'ipotesi di Perizia “*evidenter inutilis*” (in base alla previsione normativa *ex* Can. 1680) sia da relegarsi ad ipotesi marginali se non proprio eccezionali: l'opera dei Periti – si legge in una *coram* Doran del 13 maggio 1993 – è richiesta “*pæne semper*”⁹, al punto da poter esser omessa nella sola ipotesi (ognuno può ben immaginare quanto rara) in cui il Giudice sia nel contempo anche medico psichiatra o psicologo clinico.

Peraltro Mons. Doran, in altro suo studio¹⁰, ha ritenuto che, in prospettiva clinica, si potrà prescindere dalla Perizia quando la causa dell'incapacità sia un reale “*mentis morbus*”, segnatamente una psicosi endogena ed organica. In tale ottica – ha scritto Mons. Serrano¹¹ – sarebbe più difficile omettere la Perizia nei casi di incapacità previsti al n. 3, di quanto non lo sia nelle prime due ipotesi del Can. 1095.

La questione non è di poco conto soprattutto per le Cause aventi ad oggetto la compromissione della volizione per difetto di libertà interiore, in particolare laddove quest'ultimo non sia originato dalla malattia mentale bensì si riconnetta a specifiche circostanze le quali, nelle concrete fattispecie, possano aver pregiudicato la “*facultas eligendi*”. Si ritiene di non errare, a tal proposito, affermando che la problematica della Perizia nelle Cause per difetto di libertà interna solo in parte attenga alla valutazione della Perizia (specifico tema di questo contributo) e piuttosto coinvolga il complessivo inquadramento concettuale della fattispecie, vale a dire nell'ambito o meno del secondo numero del Can. 1095.

Almeno per quel che concerne i profili probatori, i segnali della Giurisprudenza più recente sembrano aver portato elementi di chiarezza. In due Pronunce *coram* Boccafolà del 22 marzo 2001¹² e del 20 novembre 2003¹³

8 Osserva in proposito il prof. Arroba: «Simile opinione, oltre a compromettere seriamente il diritto alla difesa, dimentica il presupposto per cui la Legge stabilisce la necessità della Perizia, vale a dire i limiti scientifici del Giudice; si tratta di limiti legali, siano o meno reali. Non è coerente esigere la Prova peritale per poter decidere “*pro nullitate*” e giustificare il mancato ricorso ai Periti quando gli altri indizi orientano verso una pronuncia “*pro vinculo*”. Penso che in questi casi si verifica un abuso identico a quello che si riscontra quando il Giudice, in forza della sua esperienza o delle sue eventuali conoscenze in materia psichica decide in favore della nullità senza ricorrere al Perito» (M.J. ARROBA CONDE, *La Prova peritale e le problematiche processualistiche*, in ARCISODALIZIO DELLA CURIA ROMANA [cur.], *L'incapacità*, 404).

9 Cfr. *Coram* DORAN, *decisio diei 13 maii 1993*, in *RRDec.*, vol. LXXXV, 374, n. 15.

10 Cfr. T. DORAN, *Some Thoughts on Experts*, in *Quaderni dello Studio Rotale*, IV (1989), 10.

11 Cfr. J.M. SERRANO RUIZ, *Características y valoración jurídica de la Pericia psiquica en los Tribunales eclesiásticos a la luz de los discursos de s.s. Juan Pablo II*, in AA.VV., *Curso de Derecho matrimonial y procesal canónico para profesionales del Foro*, VIII, Salamanca, 1989, 292.

12 *Coram* BOCCAFOLO, *decisio diei 22 martii 2001*, *Brentwooden.*, n. 8 (inedita).

13 *Coram* BOCCAFOLO, *decisio diei 20 novembris 2003*, in *RRDec.*, vol. XCV, 679-691.

il ruolo dei Periti viene considerato di massima utilità proprio nei casi in cui non si tratti di una patologia psichica ma soltanto di un grave turbamento che «*accidentaliter et transeunter mentem afficiat*». È tale altresì l'orientamento di una *coram* P. V. Pinto dell'11 ottobre 2002¹⁴, in cui si lamenta il mancato espletamento di esami peritali nei due precedenti Gradi di Giudizio e, pur in assenza di un determinato inquadramento nosografico, si addivene alla pronuncia affermativa per difetto di discrezione di giudizio nell'attrice, la cui libertà interna si ritiene coartata da un coacervo di fattori quali la giovanissima età, le carenti componenti educative ed il complessivo contesto in cui era stata adottata la decisione nuziale; infatti – vi si afferma – l'atto può dirsi psicopatologico “*propter adiuncta*” né più né meno di come si debba giudicare un atto “*a psychopathico positus*”. Nella *coram* Caberletti del 23 maggio 2002 si evidenzia come «*adiuncta, etiam per Peritiam intellecta*» si rivelano determinanti per la retta valutazione di quei casi «*de immaturitate affectiva, praesertim si ipsa verbis prorsus vagis asseritur*»¹⁵.

Ancora in una *coram* Huber del 14 dicembre 2005 si ribadisce l'assoluta eccezionalità delle ipotesi in cui la Perizia possa dirsi “*evidenter inutilis*”, giacché

*«Legislator in Causis de quibus in Can. 1095 Iudici non relinquit libertatem constituendi vel non Peritum vel Peritos, sed positive praescribit, ut opera Periti in huiusmodi Causis adhibeatur»*¹⁶.

In definitiva, al di là di ipotesi assolutamente marginali, non si può dubitare dell'utilità – per il corretto inquadramento delle singole fattispecie – di una qualificata mediazione peritale. Si può infatti concordare con il principio per cui le Cause non si fondano «*super probabilia seu hypothetica*,

14 Cfr. *Coram* PINTO, *decisio diei 11 octobris 2002*, *Reg. Armachani seu Dunen. et Connoren.*, n. 12 (inedita), in cui si richiama una *coram* Serrano del 19 luglio 1991 (cfr. *Coram* SERRANO, *decisio diei 19 iulii 1991*, in *RRDec.*, vol. LXXXIII, 480, n. 4).

15 *Coram* CABERLETTI, *decisio diei 23 maii 2002*, in *RRDec.*, vol. XCIV, 367-380.

16 *Coram* HUBER, *decisio diei 14 decembris 2005*, *RRDec.*, vol. XCVII, 613, n. 6. Più diffusamente Mons. Huber è tornato sull'argomento con peculiare riguardo alla prova dell'imaturità: «La Perizia è quindi inutile quando la immaturità appaia come dimostrata dagli Atti senza alcun dubbio. Questi casi sono l'eccezione. Essa si riferisce al caso in cui il Giudice ha raggiunto la certezza morale necessaria per una Sentenza affermativa. Uno può domandarsi se è lecito omettere la Perizia quando l'unanime testimonianza delle parti e dei testi ha già dimostrato che le parti erano mature, conducevano una vita sana e non avevano mai sofferto di problemi psichici. Quando l'Istruttore non giudica necessaria la Perizia, la parte o le parti possono sempre ricorrere al Collegio. La negazione collegiale può essere motivo d'Appello contro la Sentenza. Può anche essere motivo di nullità della Sentenza quando è stato negato il diritto di difesa» (J. HUBER, *Ancora sull'imaturità [affettiva]*. *Un contributo agli elementi probatori*, in M.C. BRESCIANI [cur.], *La centralità della persona nella Giurisprudenza coram Serrano*, II, Città del Vaticano, 2009, 19).

sed super facta et adiuncta descripta», ma non si può non rilevare come i fatti, proprio perché soggettivamente ‘filtrati’, non rappresentano un *quid* di incontrovertibile. Infatti la portata probatoria delle dichiarazioni dipende sia dalla capacità della parte di percepire e riflettere sulla propria storia, sia dalla capacità di manifestare tale percezione. La ‘credibilità’ della parte della cui incapacità si controverte, almeno in taluni casi, verrà desunta proprio dalle incoerenze riscontrate nella dichiarazione. In tal senso la Giurisprudenza ha accuratamente distinto la capacità consensuale dalla capacità probatoria, che può esser minata da una molteplicità di fattori, quali, ad esempio, l’autosuggestione e la egosintonicità del disturbo. Non v’è bisogno di rammentare come sia definito “egosintonico” un qualsiasi comportamento, sentimento o idea che sia in armonia con i bisogni e desideri dell’Io, o coerente con l’immagine di sé del soggetto. Si è trattato di un passaggio tanto laborioso quanto basilare nella evoluzione della Giurisprudenza rotale, vieppiù chiamata a pronunciarsi in relazione a fattispecie fondate su anomalie psichiche in mancanza di qualsivoglia documento idoneo a ricostruire la c.d. storia clinica del soggetto: ciò non già per l’assenza di gravità della patologia, ma per la natura stessa di quest’ultima, profondamente disturbante per il coniuge e per parenti o amici dell’asserito incapace, ma tutt’altro che percepita da quest’ultimo, convinto di non aver bisogno di cure, per ciò stesso refrattario ad assoggettarsi a visite specialistiche ed ancor meno ad intraprendere percorsi terapeutici.

Il problema si amplia ulteriormente allorché si è trattato e si tratta di affrontare la *vexata questio* della simulazione patologica: la casistica, in effetti, è davvero ampia, dal momento che non solo nel contesto dei disturbi psichici ascrivibili al gruppo delle psicosi e delle nevrosi, ma anche nell’ambito dei disturbi di personalità, possono riscontrarsi «tentativi di simulare o di dissimulare la sofferenza psichica, i quali costituiscono così una parte integrante, e talora rilevante, della stessa condizione psicopatologica»¹⁷.

A tal ultimo riguardo, la portata del fenomeno è agevolmente intuibile per i disturbi dell’area psicotica, come quello paranoideo (affrontato in numerose Pronunce rotali), connotato dalla difensività comportamentale propria di chi verso tutti, quindi anche nei riguardi del Giudice o del Perito, vigila al fine di prevenire critiche e supposti inganni.

La questione, tuttavia, viene a coinvolgere anche i disturbi della c.d. area marginale. A titolo meramente esemplificativo, si può considerare la difficile valutazione della deposizione del soggetto istrionico, il quale possiede una

17 C. BARBIERI - A. LUZZAGO - L. MUSSELLI, *Psicopatologia forense e Matrimonio canonico*, Città del Vaticano, 2005, 285.

capacità fabulatoria, non solo narrativa, inventiva, quasi di timbro mitomane, ma anche “autopenetrante”, nel senso che «il soggetto finisce per credere alle proprie storie, che siano frammentarie, inventate o amplificate, tratteggiate o ampiamente arricchite di particolari»¹⁸.

Analoga attenzione dev'esser posta nella valutazione delle deposizioni giudizialmente rese dai testimoni, le cui “*asseverationes*” (unitamente ai documenti clinici) «*fundamentum totius Processus consituunt*». Anche a tal riguardo le cautele sono necessarie, a motivo delle possibili difficoltà relazionali e comunicative della parte: ben può darsi l'ipotesi per cui l'asserito incapace non sia stato in grado “*prænuptiali tempore*”, vuoi per fattori educazionali vuoi per ragioni intrinseche alla propria anomalia psichica, di esternare o comunque di esprimere adeguatamente il proprio disagio interiore, segnatamente nel contesto del nucleo familiare d'origine. Ebbene, non è infrequente il caso di testimoni i quali credibilmente depongano di non aver percepito alcunché di anomalo nella “*ratio essendi et agendi*” del loro congiunto, in ciò non contraddicendo le sue dichiarazioni ma indirettamente denotando il solco di incomunicabilità profonda sperimentato nei rapporti con il medesimo. Significativa in proposito è la *coram* Turnaturi del 12 giugno 2003, affermativa per il Capo del difetto di discrezione di giudizio, in cui la descrizione positiva dei familiari in merito agli anni della prima giovinezza dell'attore non ostava all'accoglimento della tesi da quest'ultimo prospettata¹⁹.

18 *Ivi*, 282 (in cui si fa menzione di: B. CALLIERI - L. FARANDA, *Medusa allo specchio. Maschere tra Antropologia e Psicopatologia*, Roma, 2001). Gli Autori evidenziano come in Psichiatria forense si sia giunti ad una articolata distinzione, che auspicabilmente andrebbe meglio recepita in ambito giudiziario. In sintesi andrebbero distinte:

- *simulazione psicopatica*: è detta anche “bugia patologica”; in essa la falsificazione porta il soggetto ad alterare la realtà in modo così assurdo e complesso, da trascurare il minimo valore probatorio degli argomenti su cui si basa la costruzione di menzogne;
- *pseudologia fantastica*: è intesa come costruzione immaginaria, più o meno ricca di dettagli apparentemente credibili, ma non corrispondenti al vero, che può essere presente anche in condizioni di debolezza mentale. Anche in questo caso si tratta di simulazione incosciente, in cui la motivazione passa in secondo piano, mentre appare più evidente il disturbo della sottostante personalità;
- *simulazione dolosa*: il soggetto produce volontariamente i sintomi ed altrettanto volontariamente li controlla, onde perseguire consapevolmente uno scopo facilmente individuabile;
- *sindrome di Ganser*: l'agente, in quanto dotato di una personalità “quantitativamente abnorme”, produce i sintomi volontariamente, ma in modo tanto compulsivo quanto stereotipato e ripetitivo, al punto che il soggetto, evidenziandoli al di fuori di ogni realistico obiettivo, nei suoi continui tentativi di esprimersi in senso patologico, finisce con l'ammalarsi veramente.

19 Cfr. *Coram* TURNATURI, *decisio diei 12 iunii 2003*, in *RRDec.*, vol. XCV, 342-350.

2. LA VALUTAZIONE NELLA FASE DECISORIA

2.1 *L'illusione scienziata e l'ossessione nosologica*

Ci si è ripromessi di non indugiare in approfondimenti dottrinali, ma non pare fuori luogo far menzione di uno studio di grande rilievo del prof. Arroba in cui questi, circa quindici anni or sono, sintetizzò i tre criteri basilari della valutazione della Perizia: oltre alle conclusioni del Perito si devono vagliare il procedimento tecnico da questi utilizzato (fondamento metodologico-argomentativo), l'aderenza agli Atti dei fatti che supportano la diagnosi peritale (fondamento fattico), la correttezza antropologica del ragionamento dell'esperto (fondamento antropologico)²⁰.

Ebbene, in una conferenza tenuta per l'Arcisodalizio della Curia Romana nel novembre 2013, il medesimo autore è tornato a trattare l'argomento evidenziando – alla luce dell'esperienza dell'ultimo decennio – il pericolo rappresentato da quella che egli ha efficacemente qualificato come “illusione scienziata”: in altre parole, la frequente arrendevolezza o subalternità degli operatori del Diritto alle conclusioni degli esperti in Scienze psichiche, che si palesa soprattutto quando si convertono automaticamente in categorie giuridiche concetti che nell'altro ambito possiedono diversa portata²¹: a tal riguardo, è sufficiente richiamare la *vexata quaestio* relativa al concetto di maturità ed alla correlata “avvertenza” circa la diversità di significati in ciascun settore²².

Tra gli operatori del Diritto canonico è purtroppo assai diffuso il convincimento per cui, per ravvisare gli estremi dell'incapacità consensuale, sarebbe necessario acquisire dal sapere extragiuridico certezze che tale sapere non può offrire. Non si può quindi non accogliere e sottoscrivere la raccomandazione ad evitare

«gli errori di comunicazione, perché i dati (anche quelli più certi) forniti dal sapere scientifico non equivalgono alla risposta giuridica sulla capacità matrimoniale,

20 Cfr. M.J. ARROBA CONDE, *La Prova*, 401.

21 Cfr. M.J. ARROBA CONDE, *La Perizia e la sua ricognizione*, in ARCISODALIZIO DELLA CURIA ROMANA (cur.), *L'Istruttoria nel Processo di nullità matrimoniale*, Coll. *Studi giuridici*, n. CVIII, Città del Vaticano, 2014, 161-182.

22 Il riferimento è anzitutto alla “avvertenza” di Giovanni Paolo II al n. 6 del discorso alla Rota del 1987 (cfr. IOANNES PAULUS PP. II, Allocutio: *Ad Rotæ Romanæ Auditores coram admissos*, 5 februarii 1987, in *AAS*, LXXIX [1987], 1456-1457); Benedetto XVI la ribadì ancora nel discorso alla Rota del 2009 (cfr. BENEDICTUS PP. XVI, Allocutio: *Ad sodales Tribunalis Romanæ Rotæ*, 29 ianuarii 2009, in *AAS*, CI [2009], 125). Si pensi anche al concetto di “gravità”: si è osservato che «un'anomalia valutata lieve dal Perito perché il complesso dei sintomi e/o lo svantaggio creato non interagisce pesantemente sulle facoltà psichiche o sul funzionamento generale dell'individuo, può essere ritenuta grave nel campo forense» (P. CIANCONI, *Il concetto della gravità delle malattie mentali*, in *Quaderni dello Studio Rotale*, XVIII [2008], 202).

attese le differenze di metodo e di obiettivi tra Scienza e Diritto. Il sapere scientifico che entra nel mondo del Diritto sotto forma di prova deve pertanto essere utilizzato in maniera strumentale rispetto alla prova della categoria giuridica oggetto di Causa»;

in una tale ottica si deve seguire

«ad affermare che il giudizio sull'incapacità non può esaurirsi nell'effettuazione della diagnosi e nel riscontro dell'affidabilità scientifica della categoria diagnostica utilizzata dall'esperto; ciò significherebbe interrompere il responso giuridico lì dove dovrebbe invece iniziare, dando così ingresso ad una forma sottile e subdola di tardo Positivismo scienziata e di tardo Determinismo»²³.

2.2 La Perizia e le “*præsumptiones Scientiæ*”

Alla luce di quanto testé rilevato, non dovrebbe esservi spazio per l'illusione secondo cui la risposta giuridica circa la gravità dell'incapacità giuridica coincida con l'accertamento affidabile dell'entità grave o lieve di un'anomalia psichica. È nel contempo innegabile, nelle fattispecie di incapacità consensuale, il ruolo di qualificata mediazione che il Perito riveste nell'offrire al Giudice il proprio contributo per il corretto inquadramento delle singole fattispecie d'incapacità consensuale.

Ciò è vero a tal punto che Mons. Serrano è giunto a prospettare la possibilità di affiancare alle

«abituale presunzioni *Iuris* e presunzioni *hominis*, una sorta di *præsumptiones Scientiæ*, secondo le quali si dovrebbe invertire l'onere della prova – o del ragionamento del Giudice – e considerare *moraliter certæ* le conclusioni della Scienza se non siano contraddette da altri indizi»²⁴.

Tale affermazione è stata recepita in varie Pronunce della Giurisprudenza rotale, tra cui si annoverano la *coram* Sable del 24 maggio 1999²⁵ e la *coram* Defilippi del 5 luglio 2007²⁶. Si noti, peraltro, come la prospettazione di Mons. Serrano risulti in qualche modo attenuata in una *coram eodem* del 12 maggio 1995, laddove viene prudentemente riconosciuto che «*nostrum enim*

23 M.J. ARROBA CONDE, *La Perizia*, 166 (entrambe).

24 J.M. SERRANO RUIZ, *La Perizia nelle Cause canoniche di nullità matrimoniale*, in S. GHERRO - G. ZUANAZZI (CURT.), *Perizie e Periti nel Processo matrimoniale canonico*, Torino, 1993, 79.

25 Cfr. *Coram* SABLE, *decisio diei 24 maii 1999*, in *RRDec.*, vol. XCI, 412, n. 7.

26 Cfr. *Coram* DEFILIPPI, *decisio diei 5 iulii 2007*, *Quercopolitana*, n. 2 (inedita).

Ius merito retinet quod assertio Scientiæ non fit probatio iudicialis nisi per collationem cum aliis Causæ adiunctis»²⁷.

Si può certo controvertere dell'inquadramento concettuale della "præsumptio Scientiæ" (fino a porne in discussione la stessa ammissibilità quale "tertium genus"); a maggior ragione si può dubitare della sua idoneità ad operare, sul piano ermeneutico, un effetto di così grande rilievo quale "l'inversione dell'onere della prova". Tuttavia non si può dubitare di come l'orientamento dottrinale e giurisprudenziale *de quo* abbia ben focalizzato un problema nodale, vale a dire la necessità di una costante attenzione all'evoluzione della "Scientia" (termine ovviamente da riferire in via principale, se non esclusiva, alle progressive acquisizioni della Scienza psichiatrica). Per comprendere la delicatezza e l'attualità del problema, un concreto esempio può esser attinto dalla inedita *coram* Burke del 3 marzo 1994, nella quale viene considerata la condizione generale di dipendenza: alcuni psicologi, seguaci di Teorie che propongono l'autonomia o autosufficienza come requisito sempre necessario per la maturità umana, sostengono che «*independentia erga compartem constituit essentialem aspectum discretionis iudicii*»²⁸. Ciò viene ritenuto inaccettabile se comparato con i principi dell'Antropologia cristiana che, sulla scorta della nozione del "mutuum adiutorium", piuttosto richiede «*capacitatem in nupturientibus pro reciproca dependentia, seu inter-dependentia*». Di qui il retorico quesito:

«*Concesso quod aliquis psychologus potest negativo quidem modo considerare tendentiam ad unilateralem dependentiam, estne iurisperitus promptus ad sustinendum huiusmodi condicionem considerari posse, in iustitia, tamquam condicionem qua quis ad unionem coniugalem efformandum incapax reddatur?*» (*ibidem*).

Da cui, altresì, l'opinabile, apodittica asserzione:

«*Hæc est ratio ob quam impossibile videtur inniti declarationem incapacitatis consensualis in quadam diagnosi circa præsentiam in subiecto alicuius "dependent personality disorder"*» (*ibidem*).

Ciò, si badi bene, non soltanto relativamente ai casi in cui esso si presenti in forma lieve, ma anche nei casi in cui esso si concretizzi sotto profili di particolare gravità, giacché «*sub canonico-iuridico aspectu, minime est perspicuum quomodo talis condicio possit probationem præbere*

27 *Coram* SERRANO, *decisio diei 12 maii 1995*, in *RRDec.*, vol. LXXXVII, 284, n. 7.

28 *Coram* BURKE, *decisio diei 3 martii 1994*, *Dublinen.*, n. 18 (inedita).

incapacitatis»²⁹. Ebbene, pur laddove si voglia porre in discussione la nozione di “*præsumptio Scientiæ*”, non v’è chi non veda come siffatta prospettazione comporti uno stravolgimento del rapporto tra acquisizioni scientifiche ed elaborazione giurisprudenziale: affermare infatti che il disturbo dipendente di personalità, anche nelle forme più gravi e conclamate, “*sub canonico-iuridico aspectu*” sia da ascrivere alla sfera della difficoltà e non della impossibilità, comporterebbe una pregiudiziale preclusione rispetto ad una categoria della nosografia psichiatrica pacificamente accolta e non certo creata “*ex nihilo*” dai compilatori del *DSM*³⁰.

Ciò non deve far dimenticare, a tal ultimo riguardo, come sia fondamentale un uso equilibrato – peculiarmente raccomandato in una *coram* Serrano del 22 ottobre 1999 – di tale «*usitatum compendium diagnoseon et descriptionum*», in quanto «*severe prohibeamur ut a quovis symptomate ad radicatum deordinationem transeamus eoque minus ad graviores eiusdem indolem*»³¹. D'altronde – come si ammonisce tra l'altro in una *coram* Monier del 5 febbraio 1999 – «*incapacitas de qua agitur in Can. 1095, ut iuridicum momentum habeat, requirit originem in naturæ psychicæ perturbationibus quorum taxativus elenchus haud existit*»³².

Per tali “*perturbationes naturæ psychicæ*” ci si potrà qui limitare ad una rapida rassegna, attenendoci alla fondamentale tripartizione tra psicosi, nevrosi, disturbi di personalità: all'uopo, senza troppo indugiare nella considerazione dei rispettivi criteri diagnostici, si può considerare come, in relazione a concrete fattispecie, nella Giurisprudenza rotale abbia operato l'interazione della Perizia con gli altri mezzi di prova.

2.2.1 Psicosi

Più non si controverte, in Giurisprudenza, in merito al decisivo rilievo che possono assumere i quadri psicotici, anche non in fase acuta, come quelli di tipo schizofrenico, parafrenico o paranoicale: pacificamente si riconosce, a fronte di un convincente riscontro peritale, la loro idoneità a cagionare

29 *Ibidem*.

30 Acronimo di “*Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders*” (cfr. successiva nota n. 32).

31 *Coram* SERRANO, *decisio diei 22 octobris 1999*, in *RRDec.*, vol. XCI, 620, n. 5.

32 *Coram* MONIER, *decisio diei 5 februarii 1999*, in *RRDec.*, vol. XCI, 50, n. 5. D'altronde, già i compilatori del *DSM-IV* non si esimevano dall'ammonire: «Le nuove conoscenze generate dalla ricerca o dall'esperienza clinica porteranno indubbiamente ad una migliore comprensione dei disturbi inclusi nel *DSM-IV*, all'identificazione di nuovi disturbi e alla rimozione di alcuni di essi dalle classificazioni future» (AMERICAN PSYCHIATRIC ASSOCIATION, *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders*, 4 ed., Washington [DC], 1994, 11).

«una concreta alterazione delle facoltà psichiche sottese ai processi di compiuta attribuzione di significato, di critica valutazione e di autonoma scelta dei diritti-doveri matrimoniali»³³.

Analoga considerazione può compiersi con riferimento alla “*incapacitas ad onera*”. Si dà ormai per assodato, infatti, che nelle forme psicotiche *de quibus*

«la spiccata diffidenza, o l’anomala interpretatività, o la marcata aggressività, o la costante perplessità impediscono al singolo l’accesso alla categoria della coesistenza storica con gli altri, poiché il soggetto non riesce più ad attribuire un senso sufficientemente compiuto al rapporto intersoggettivo»³⁴;

a tale stregua, sia che l’individuo deformi il significato della realtà esterna e la riempia di contenuti di tipo abnorme (come nelle forme paranoidee, o in quelle caratterizzate da deliri ed allucinazioni), sia che frapponga una barriera di incomunicabilità tra il mondo interiore e quello esteriore (come nelle forme autistiche ed efebreniche), «la condizione psicotica si configura sempre come scacco della intersoggettività»³⁵.

Eppure sino a pochi decenni or sono, nella vigenza del Codice piano-benedettino, ha certamente prevalso un rigoristico orientamento giurisprudenziale: presunzione generale, infatti, era la non compromissione delle facoltà critico-estimative e volitive, a meno che non fosse acclarata la concomitanza della patologia con il momento della prestazione del Consenso nonché la sua “*vis invalidans*”, di norma identificata con la chiara manifestazione di una fase accessuale.

Soltanto con la nuova Legislazione e la distinzione tra le fattispecie del “difetto di uso di ragione” e della “debita discrezione di giudizio”, si è aperta la breccia per un’assai più articolata elaborazione della Prova presuntiva, secondo un percorso – giova ribadire – non privo di incertezze.

In una *Mediolanen. coram Egan* del 19 luglio 1984, la parziale divergenza riscontrabile nell’inquadramento nosografico prospettato dai vari Periti viene assai enfatizzata dal Turno rotale; nonostante la conclusione *pro vinculo*, la Pronuncia merita di esser segnalata nella sua *pars in Iure*, in quanto le psicosi vengono qualificate come “*morbi mentis veri ac proprii*”³⁶, la cui influenza sul Consenso matrimoniale viene distinta secondo la seguente classificazione:

33 C. BARBIERI - A. LUZZAGO - L. MUSSELLI, *Psicopatologia*, 144.

34 *Ivi*, 147.

35 *Ivi*, 147-148.

36 Cfr. *Coram Egan, decisio diei 19 iulii 1984*, in *RRDec.*, vol. LXXVI, 472, n. 4.

- 1) le psicosi “*in statu terminali*” («*cum, nempe, ex claris signis, ut puta, alucinationibus aut abulia perfecta, elucet superiores facultates intellectus et voluntatis non posse rite operari*») sempre generano la nullità del Consenso per difetto di uso di ragione o quanto meno per mancanza di discrezione di giudizio;
- 2) le psicosi “*in statu qualificato*” («*cum, nempe, ex signis minoris claritatis, ut puta, delusionibus transeuntibus aut temporaria mentis absentia, elucet superiores facultates intellectus et voluntatis crebro non rite operari*») generano solitamente la nullità del Consenso per difetto della debita “*discretio iudicii*”;
- 3) le psicosi “*in statu initiali*” («*cum nempe ex signis ambiguis, ut puta, angustiis aut confusione fugaci, elucet superiores facultates intellectus et voluntatis fortasse aliquando non rite operaturas*») di per sé non generano nullità del Consenso anche se «*in certis adiunctis condicionem exacerbantibus possunt nullitatem illam generare ob defectum debitæ iudicii discretionis*» (*ibidem*).

Tale sistema classificatorio, peraltro, non trova univoco riscontro in Giurisprudenza, laddove viene per contro privilegiato il criterio “*ratione originis et symptomatum*”, in base al quale «*Scientia tres distinguit species psychoseon*»: psicosi organica, psicosi reattiva, psicosi endogena o funzionale, la quale ultima specie «*in duas dispescitur categorias, schizophreniam et cyclothymiam seu “psicosi maniaco depressiva”*»³⁷. Proprio l’evoluzione giurisprudenziale riscontrabile nella valutazione di queste ultime patologie è emblematica delle esitazioni e perplessità cui già si è fatto cenno.

Un’applicazione restrittiva della Prova presuntiva, fondata sulla manifestazione postnuziale della poc’anzi richiamata patologia schizofrenica si era avuta in una Tridentina *coram* Sabattani del 24 marzo 1961: «*Ex schizophrenia subsequenti præsumere defectum mentis concomitantem eundemque invalidantem, omnino temerarium esset*»; ciò in quanto

*«ad probationem nullitatis, non sufficit affirmare morbum istum ante Matrimonium occulte sævisse et postea aperte erupisse. Scilicet periodus subdola morbi potest quidem præsumi, sed non potest præsumi eius vis invalidans»*³⁸.

Dal punto di vista clinico possono anche “sommarsi” i sintomi di minore gravità manifestatisi prima del Matrimonio con quelli più gravi evidenziatisi

37 *Coram* ALWAN, *decisio diei 27 maii 2008, Reg. Siculi seu Panormitana*, n. 10 (inedita).

38 *Coram* SABATTANI, *decisio diei 24 martii 1961*, in *RRDec.*, vol. LIII, 159, n. 5 (entrambe).

in epoca post-nuziale, in modo che «*unus idemque morbus sensim progredientes statuatur*». Peraltro, dal punto di vista giuridico, non può accettarsi un siffatto processo («*quo diagnosis aliqua, cum consequentibus effectibus statum personarum attingentibus, retrotrahitur*») se prima del Matrimonio non si era palesato alcun segno di abnormità. Lo specifico tema è così riassunto in una *coram* Civili del 27 gennaio 1989:

«Nostris Tribunalis Iurisprudentia ex probata schizofrenia Matrimonium antecedente et subsequente præsumptionem constituit pro insaniam Matrimonium concomitante. Non idem dicendum de schizofrenia, post Matrimonium certe conclamata, cuius tamen invasio non nisi ad aliquem annum post initas nuptias retrotrahi potest»³⁹.

Ad ogni buon conto, ormai pacificamente si ammette che il disturbo schizofrenico può impedire l'emissione di un valido Consenso anche durante i periodi intercritici, cioè tra una fase di acuzie e quella successiva, poiché la remissione delle manifestazioni sarebbe soltanto apparente, attenuandosi ad un livello sub-clinico, senza mai estinguersi definitivamente⁴⁰.

Passando a considerare la psicosi maniaco-depressiva, come si rileva in una *coram* Bruno del 15 dicembre 1989, è spesso arduo stabilirne la gravità, a motivo della emendabilità della patologia e della possibilità dei lucidi intervalli: in ragione di ciò non è sufficiente la prova della sua esistenza in epoca sia anteriore che successiva all'epoca delle nozze, ma occorre accertare che la patologia in atto al momento della prestazione del Consenso abbia raggiunto una fase così critica da determinare la compromissione della sufficiente discrezione di giudizio:

«Probata existentia insanie ante et post Matrimonium, præsimitur deordinationem tempore quoque intermedio, scilicet coniugii, exstitisse, sed comprobandum est contrahentem tempore nuptiarum aegrotasse et Consensum præstasse momento in quo crisis maniaco-depressiva talem gravitatem attigerat, ut ipse sufficienti discretionem iudicii destitutus esset»⁴¹.

Si noti come tale pronuncia sia perfettamente in linea con il pluridecennale orientamento giurisprudenziale, volto a concentrare ogni attenzione sulle c.d. crisi, vale a dire «*an constabiliendum num Consensus elicitus esset durante lucido intervallo, an non*»⁴².

39 *Coram* CIVILI, *decisio diei 27 ianuarii 1989*, in *RRDec.*, vol. LXXXI, 78, n. 5.

40 Cfr. C. BARBIERI - A. LUZZAGO - L. MUSSELLI, *Psicopatologia*, 145.

41 *Coram* BRUNO, *decisio diei 15 decembris 1989*, in *RRDec.*, vol. LXXXI, 767, n. 5.

42 *Coram* LAMAS, *decisio diei 12 aprilis 1956*, in *RRDec.*, vol. XLVIII, 321, n. 5; cfr. *Coram* PINNA,

Tale restrittiva interpretazione viene efficacemente contestata in una *coram* Turnaturi del 20 febbraio 1998, in cui si evidenzia come nelle psicosi endogene il nefasto influsso sull'integrità del Consenso sia evidente anche «*præter phasim acutam vel conclamatam*»⁴³. Tale Sentenza si rivela di peculiare interesse, giacché sottolinea come, pur quando si sia raggiunta la prova dei lucidi intervalli, questi ultimi potrebbero assumere rilievo laddove la questione abbia a concernere il difetto di uso di ragione per *amentia* o *dementia*, non già in materia di discrezione di giudizio.

Opportunamente in una *coram* Alwan del 27 maggio 2008 si annota come la trattabilità clinica della patologia non vada confusa con la sua emendabilità e men che meno con l'affermazione della capacità consensuale di chi ne è affetto, ed invero

*«omnes in re psychiatrica periti affirmant psychosim bipolarem maniaco-depressivam morbum chronicum esse qui sanari nequit, sed gubernari potest per apta medicamina. Quam ob rem, similibus in casibus maxima cautione opus est in permittendo ut personæ hac deordinatione laborantes Consensum nuptialem eliciant»*⁴⁴.

2.2.2 Nevrosi

Per decenni è stata in proposito inopportuna diffusa, nella Giurisprudenza rotale, una generica “*præsumptio levitatis*” della patologia nevrotica. Gradualmente, peraltro, tale impostazione è stata posta in discussione, sia sul piano giurisprudenziale, sia in ambito dottrinale. Non può tacersi in proposito il contributo delle Sentenze *coram* Pompèdda, le quali hanno posto in luce come le nevrosi siano da considerare fra quelle cause di ordine psico-

decisio diei 21 martii 1959, in *RRDec.*, vol. LI, 176, n. 4; *Coram* EWERS, *decisio diei 10 maii 1969*, in *RRDec.*, vol. LXI, 459, n. 3; *Coram* PINTO GOMEZ, *decisio diei 10 maii 1969*, in *RRDec.*, vol. LXXXI, 767, n. 5; *Coram* BOCCAFOLA, *decisio diei 20 aprilis 1989*, in *RRDec.*, vol. LXXXI, 297, n. 6.

43 *Coram* TURNATURI, *decisio diei 20 februarii 1998*, in *RRDec.*, vol. XC, 89, n. 16. Il concetto di “*phasim*” è approfondito in una *coram* Serrano del 18 marzo 2005 in contrapposizione al c.d. “*episodium*”: «*Sub quo quidem respectu multum etiam deferendum est distinctioni in perturbationibus psychicis crebre recurrenti inter episodium et phasem [...]. Aliud et aliud enim est ictus plus minusve transiens et status ad protractum tempus et etiam rediens se prodiens*» (*Coram* SERRANO, *decisio diei 18 martii 2005*, in F. CATOZZELLA [cur.], *La centralità della persona nella Giurisprudenza coram Serrano*, I, Città del Vaticano, 2009, 210, n. 16).

44 *Coram* ALWAN, *decisio diei 27 maii 2008*, n. 13. In tale ultima Pronuncia si pone in luce la problematicità della diagnosi soprattutto nei casi della c.d. depressione mascherata, “depressione endogena, mascherata da una sintomatologia somatica, che facilmente induce il medico in errore” (cfr. G. ZUANNAZI, *Psicologia e Psichiatria nelle Cause matrimoniali canoniche*, Città del Vaticano, 2006, 143).

patologico che impediscono più o meno la deliberazione e talvolta tolgono la stessa libertà di scelta⁴⁵.

Di qui la necessità per il Giudice di astenersi da conclusioni affrettate, quali, ad esempio, quella di presumere l'assenza di gravità, nella nevrosi, in ragione dell'assenza di una "*basis anatomica cognita*" e della constatazione che essa «*non perturbat personalitatem*» difformemente da quel che avviene per le psicosi. Tale raccomandazione è invero basilare per affrontare, con riguardo alle concrete fattispecie, la possibile influenza della nevrosi sulle capacità critico-estimative e volitive, considerando – come opportunamente si rileva nella *coram* Davino del 28 aprile 1983 – che «*non una est species huius infirmitatis, vel, si mavis, abnormitatis*», ma che debbano più propriamente distinguersi: la neurastenia (intesa in tre diversi aspetti: come neurastenia propriamente detta, nevrosi ansiosa e nevrosi ipocondriaca); l'isteria o isterismo; la nevrosi fobico-ossessiva; la nevrosi depressiva o depressione nevrotica. Nella concreta fattispecie, si ha riguardo ad un caso di nevrosi fobico-ossessiva, evidenziandosi come quest'ultima debba valutarsi alla stregua di una "*vera perturbatio*", che ben può compromettere l' "*exercitium libertatis*"; grande rilievo viene riconosciuto al voto del "periziore", il quale ritiene che la nevrosi «non poteva non compromettere il libero corso del pensiero e soprattutto la piena disponibilità delle scelte volitive del soggetto»⁴⁶.

In tale solco, si può altresì far menzione di una *coram* Pinto del 13 novembre 1998, in cui la pronuncia affermativa fa espresso riferimento allo stato di nevrosi di ansia presente, ma solo in forma latente, nella parte attrice in epoca antenuziale, nevrosi le cui note di gravità e pervasività vengono arguite in via presuntiva da una serie di elementi, tra cui grande rilievo è attribuito alle violenze familiari subite dalla parte, alla carenza di affetto all'interno della famiglia d'origine, al fallimentare percorso scolastico e lavorativo⁴⁷. In altra più recente, la già citata *coram* Pinto del 28 gennaio 2000, si ha specifico riguardo alla nevrosi traumatica, che ha generalmente carattereastenico e si sviluppa in prevalenza su di un terreno costituzionalmente predisposto: alla sua insorgenza concorrono fattori auto ed etero-suggestivi, tra cui l'emozione per il pericolo corso ed il danno subito. Nella fattispecie, la Sentenza affermativa per difetto di discrezione di giudizio nell'attore accoglie le conclusioni del "periziore": nonostante le difficoltà sollevate dal patrocinio di parte convenuta

45 Forse non si esagera nel definire la *coram* Pompedda del 3 luglio 1979 come la più importante che la Giurisprudenza rotale abbia offerto in tema di nevrosi (cfr. *Coram* POMPEDDA, *decisio diei 3 iulii 1979*, in *RRDec.*, vol. LXXI, 379-399).

46 *Coram* DAVINO, *decisio diei 28 aprilis 1983*, in *RRDec.*, vol. LXXV, 210, n. 17.

47 Cfr. *Coram* PINTO, *decisio diei 13 novembris 1998*, in *RRDec.*, vol. XC, 739, n. 14.

(legate all'ampio lasso temporale «*ab initio Matrimonii usque ad Libelli introductionem*»), nonché all'assenza di documentazione clinica all'epoca delle nozze) viene ritenuto di basilare rilievo il trauma determinatosi nell'uomo, proveniente da una famiglia di solide tradizioni cattoliche e di grande rigore morale, a cagione di una pur breve detenzione in carcere⁴⁸.

Quanto sin qui riportato ha precipuo riferimento al difetto di discrezione di giudizio; ebbene, ad analoghe conclusioni si è gradualmente giunti anche per quel che attiene al Capo della incapacità ad assumere gli obblighi essenziali del Matrimonio: più non si dubita, infatti, di come le diverse forme di psiconevrosi (fobica, ossessivo-compulsiva, isterica, ipocondriaca, psicosomatica) siano idonee a render disfunzionale la quotidiana interazione con il coniuge; in tale dimensione, infatti, «il soggetto nevrotico può estrinsecare quella difettualità e quella conflittualità di cui è portatore, a motivo della propria storia psico-evolutiva»⁴⁹.

2.2.3 Disturbi di personalità

Ebbene, se si vuole accogliere la nozione di *praesumptiones Scientiae* prospettata da Mons. Serrano, per i disturbi di personalità la questione non può esaurirsi in termini esclusivamente probatori, giacché coinvolge la nozione stessa di personalità psicopatica. Non sarà fuor di luogo considerare come lo stesso termine “disturbo di personalità” sia di origine relativamente recente, giacché i tentativi di classificazione anteriori al *DSM-III* mai si erano avvalsi di siffatto termine; da un punto di vista descrittivo formale, si è fatto ricorso ad un modello fenomenologico: basti considerare la classificazione proposta dallo Schneider, cui si deve la definizione di personalità psicopatiche viepiù richiamata nella Giurisprudenza rotale antecedente alla promulgazione del nuovo Codice⁵⁰. In quest'ultima una presunzione trovava pressoché generale applicazione, fondata sulla netta distinzione, sotto il profilo delle “*praesumptiones hominis*”, tra psicosi da un lato e personalità psicopatiche dall'altro: «*Pro incapacitate psychopatici*

48 Cfr. Coram PINTO, *decisio diei 28 ianuarii 2000*, in *RRDec.*, vol. XCII, 127-137.

49 C. BARBIERI - A. LUZZAGO - L. MUSSELLI, *Psicopatologia*, 148.

50 «I Canoni 1081-1082 del precedente Codice avevano solo valore assertivo, né volevano o potevano recensire la vastità di condizioni bloccanti o impedienti il Consenso, essendo questo un'attività interiore estremamente complessa, sia nei suoi dinamismi di formazione, sia nei suoi contenuti, sia nei suoi presupposti (perceptivi, mnemonici, affettivi) che, infine, nei suoi fondamenti immediati, tali da lasciare spazio ad una varietà indefinita di fattori turbanti il “*fiat*” finale della scelta». E. COLAGIOVANNI, *Immaturità: per un approccio interdisciplinare alla comprensione ed applicazione del Can. 1095 n° 2 e n° 3*, in *Monitor Ecclesiasticus*, CXIII (1988), 350.

nulla exstat præsumptio». Di tale assioma solo con molta difficoltà e non senza esitazioni si è avviato un processo di profonda revisione. Considerando la più recente Giurisprudenza rotale, verosimilmente non si esagera nell'affermare che, per lo studio della interazione delle presunzioni con gli altri mezzi di prova, l'ambito di elezione è proprio rappresentato dall'incapacità consensuale riscontrata in soggetti affetti da disturbi di personalità. Un ambito – si raccomanda in varie Pronunce – che certamente non può esaurirsi nell'acritico ricorso a pur utili strumenti quali il *DSM* (ormai giunto alla sua quinta edizione): prescindendo dalle radicali prospettazioni di talune Sentenze *coram* Burke (tra cui la negativa del 25 novembre 1993⁵¹ in cui, in modo fors'anche discutibile, si pone persino in dubbio il fondamento scientifico dell'opera), la Giurisprudenza prevalente ha vieppiù raccomandato di recepire correttamente la definizione di disturbo di personalità proposta dal *DSM-IV*, vale a dire quella di modello costante di esperienza interiore e di comportamento che marcatamente diverga rispetto alle aspettative della cultura del soggetto. L'elemento qualificante della definizione – si osserva nella *coram* Serrano del 18 dicembre 1995 – è l'avverbio “marcatamente”, in ragione del quale per l'individuazione nelle singole fattispecie di una personalità realmente abnorme, occorre valutare ogni elemento comprovante l'effettiva gravità dell'anomalia, senza limitarsi a patologizzare o psichiatrizzare semplici tratti di personalità, di per sé inidonei a dimostrare la compromissione delle facoltà cognitive, critico-estimative e volitive del nubente⁵².

Per accennare all'evoluzione giurisprudenziale in materia, può non esser fuor di luogo un cenno alla concreta applicazione della Prova presuntiva in rapporto ai disturbi di personalità, raggruppati nelle tre grandi aree: psicotica, nevrotica e marginale.

Per ciascuno di essi, dopo aver menzionato alcune tra le Pronunce più significative, si cercherà di individuare e sintetizzare i criteri generali di valutazione elaborati “*ad rem*”, in modo sufficientemente consolidato, dalla Giurisprudenza rotale.

2.2.3.1 Disturbi di personalità nell'area psicotica

Trattasi di disturbi caratterizzati da una integrazione fortemente ridotta con l'ambiente: quest'ultimo viene spesso subordinato alle esigenze del

51 «Attamen gravia dubia suscitata sunt, et quidem intra agrum psychiatricae professionalis, circa scientificum fundamentum ac valorem perplurium aspectuum laboris hucusque peracti». *Coram* BURKE, *decisio diei 25 novembris 1993*, in *RRDec.*, vol. LXXXV, 706, n. 12.

52 Cfr. *Coram* SERRANO, *decisio diei 18 decembris 1995*, in *RRDec.*, vol. LXXXVII, 708, n. 5.

soggetto, il quale finisce quindi per non percepirne i *feedback* di controllo. È l'area in cui si annoverano i disturbi schizoide, schizotipico e paranoide.

a) Disturbo paranoide

In una *coram* Egan del 29 maggio 1976 il difetto di *discretio iudicii* indotto da personalità paranoide viene considerato sotto il profilo dell'influsso della suggestione medianica. Ben chiaro il principio affermato "*in Iure*": difformemente dalla psicosi, che comporta la presunzione di un Consenso invalidamente prestato, la psicopatia non legittima la presunzione di incapacità dell'atto umano⁵³. In una *coram* Di Felice del 5 marzo 1977 il disturbo paranoide viene considerato come generalmente lieve, secondo una impostazione che, peraltro, non risulta aver goduto di particolare séguito nell'evoluzione della Giurisprudenza rotale⁵⁴. La *coram* Parisella del 3 luglio 1980 ribadisce la differenziazione del disturbo paranoide dalla paranoia: quest'ultima, come anomalia costituzionale, può coartare la "*libertas electionis*"; nel caso di specie, pur essendo stata peritalmente ravvisata l'esistenza nell'attrice di un disturbo di personalità paranoide, la conclusione è negativa⁵⁵. Nella *coram* Davino del 19 febbraio 1981, altra pronuncia "*pro vinculo*", si sottolinea come non solo nei casi di malattia mentale vera e propria, ma anche in ipotesi di disturbo di personalità (nella fattispecie, disturbo paranoide) può risultare compromessa la "*facultas aestimativa*": la conclusione del Turno disattende le indicazioni del Perito, ad avviso del quale la decisione matrimoniale è «caratteristica risultante dal deterioramento senile in una personalità già squilibrata costituzionalmente [...] con caratteri di tipo paranoicale»⁵⁶.

Soltanto con gradualità si addivene all'affermazione della correlazione tra il disturbo ed il difetto di discrezione di giudizio. Ciò più agevolmente può evincersi dall'analisi della Giurisprudenza "*post novum Codicem*". In una affermativa *coram* Pinto del 15 marzo 1985 si constata come l'attore, affetto da disturbo di personalità paranoide, «*ex una parte necessariae deliberationis intellectus incapax erat, et, ex alia, voluntas ad nuptias irresistibiliter trahebatur; interna sublata libertate*»⁵⁷.

53 Cfr. *Coram* EGAN, *decisio diei 29 maii 1976*, in *RRDec.*, vol. LXVIII, 235-249. Per semplicità e scorrevolezza della trattazione, di seguito si preferirà indicare le Sentenze nella loro globalità piuttosto che nelle specifiche articolazioni riferite anche letteralmente.

54 Cfr. *Coram* DI FELICE, *decisio diei 5 martii 1977*, in *RRDec.*, vol. LXIX, 194-205.

55 Cfr. *Coram* PARISELLA, *decisio diei 3 iulii 1980*, in *RRDec.*, vol. LXXII, 461-471.

56 *Coram* DAVINO, *decisio diei 19 februarii 1981*, in *RRDec.*, vol. LXXIII, 94-100.

57 *Coram* PINTO GOMEZ, *decisio diei 15 martii 1985*, in *RRDec.*, vol. LXXVII, 163, n. 7.

In una *coram* Faltin del 14 dicembre 1992 si evidenzia come il “*gravis defectus discretionis iudicii*” (non dissimilmente dalla “*incapacitas assumendi onera*”) può «*duplici ex causa oriri, nempe aut ex perturbatione facultatis intellectivæ aut ex læsione facultatis volitivæ seu electionis*»; tra i “*morbi seu affectiones peculiare*” vanno annoverate le “*psychopatiæ veluti structura paranoicalis*”, le quali «*inducunt et ita in contrahente et rectam ponderationem officiorum coniugalium et electionis libertatem præpedire possunt*»⁵⁸. La Sentenza è di particolare interesse soprattutto laddove si sofferma sulla “*structura paranoicalis*”, giacché la personalità affonda le proprie radici di alterazione nella stessa costituzione del soggetto psicopatico.

Nella affermativa *coram* Turnaturi del 22 aprile 1998 si ribadisce che il disturbo paranoideo, nelle forme più gravi, può compromettere la «*apta æstimatio iurium officiorumque coniugalium*». La Pronuncia, nel muovere una specifica censura avverso la Sentenza di primo Grado, osserva come quest’ultima

«non valuit distinguere inter complures manifestationes paranoia, præsertim inter primam classem deordinationum personalitatis, nempe inter personalitatem paranoideam, schizoidem et schizotypicam insititque in psychopathia schizoide vel schizofrenica, et hoc in contextu censuit intelligendam deordinationis personalitatis paranoideæ gravitatem».

Per contro «*quæstio heic tamen seu in subiecta materia non spectat morbum mentalem proprie dictum cum deordinatio personalitatis paranoideæ afficiat subiecti affectivitatem*»⁵⁹.

In sintesi, i criteri generali di valutazione possono così riepilogarsi, sulla scorta di una *coram* Ferreira Pena del 26 maggio 2000⁶⁰:

- 1) netta distinzione tra paranoia («*vera psychosis in aliquo delirio systematico consistens*») e disturbo paranoide;
- 2) precisa individuazione dei tratti distintivi del disturbo (nel caso di specie «*tum ex suspicabilitate viri, tum ex phantasiis quibus continuo torquebatur et quidem sub uno tantum obiecto exaggeratæ zelotypiæ*»);
- 3) idoneità del disturbo a produrre incapacità discreta (nonostante la pronuncia sia nel merito “*pro vinculo*” per la fattispecie ex Can. 1095 n. 2 CIC ed affermativa per la sola “*incapacitas ad onera coniugalia*” riscontrata

58 *Coram* FALTIN, *decisio diei 14 decembris 1992*, in *RRDec.*, vol. LXXXIV, 658, n. 9.

59 *Coram* TURNATURI, *decisio diei 22 aprilis 1998*, in *Monitor Ecclesiasticus*, CXXIV (1999), 292-333.

60 Cfr. *Coram* FERREIRA PENA, *decisio diei 26 maii 2000*, in *RRDec.*, vol. XCII, 414-424.

nel convenuto, «*graviter coarctatum ob anomaliam abundanter descriptam et a Peritis inaequivoce confirmatam*»).

Più in generale, non v'è dubbio circa la possibilità di correlazione tra il disturbo ed il difetto di "*discretio iudicii*", sotto il triplice profilo: cognitivo, estimativo e volitivo. In effetti, la costante tendenza a rifiutare le verifiche finalizzate a falsificare le proprie convinzioni comportano, per il soggetto paranoide, un accomodamento della realtà esterna ai propri nuclei profondi. Su un piano strutturale, si può ravvisare un'organizzazione interna delle rappresentazioni tendenzialmente inalterabile: le percezioni sono gerarchizzate, le memorie immutabili e le credenze irrevocabili.

b) Disturbo schizoide

La prima Sentenza che viene in considerazione è la *coram* De Jorio del 15 ottobre 1975. La relativa fattispecie risulta di notevole interesse, giacché pone in luce la difficoltà di diagnosi del disturbo *de quo*: in dettaglio, sia in cartelle cliniche sia in certificazioni specialistiche il convenuto era stato riconosciuto affetto da schizofrenia o da psicosi maniaco-depressiva; per contro il "*peritissimus*" ravvisava nell'uomo una personalità schizoide⁶¹. La pronuncia nel merito "*pro vinculo*" era coerente con l'impostazione "*in Iure*" circa la emendabilità della stessa patologia schizofrenica, atteso che chiunque ne sia affetto, con cure adeguate, potrebbe ottenere la remissione totale o comunque un sufficiente grado di capacità consensuale.

Ancora in una *coram* Egan del 25 ottobre 1979 si ripropone il caso di un soggetto in cui la diagnosi peritale di disturbo di personalità schizoide si sovrappone ovvero concorre con le altre di depressione reattiva, di psicosi *post-partum* e di schizofrenia: la conclusione "*pro vinculo*" si fonda sul principio che soltanto una psicosi od una grave nevrosi, in atto all'epoca del Matrimonio, è motivo di nullità per difetto di discrezione di giudizio⁶².

Cambia la prospettiva in una *coram* De Lanversin dell'8 marzo 1983: il convenuto, già qualificato dal Perito prof. Eck come conclamato schizoide con radicale incapacità decisionale, viene descritto dal "periziore" prof. Callieri come soggetto che denota una struttura caratteriale, un dato costituzionale; di qui il suo difetto di integrazione psicosociale, la sua passività, il suo apragmatismo. Il dato peritale si compenetra con le altre risultanze istruttorie, sì da

61 Cfr. *Coram* DE JORIO, *decisio diei 15 octobris 1975*, in *RRDec.*, vol. LXVII, 163-168.

62 Cfr. *Coram* EGAN, *decisio diei 25 octobris 1979*, in *RRDec.*, vol. LXXI, 453-459.

addivenire ad una conclusione “*pro nullitate*” che inquadra il caso nell’ambito del difetto di libertà interna:

«*Dubitandum haud est conventum, ob personalitatem psychopathicam qua laborat, libertate interna caruisse [...] eum impotentem fuisse animum summ infirmum coercendi et ideo incapacem fuisse liberæ determinationis*»⁶³.

Si consideri poi la *coram* Pinto Gomez del 6 febbraio 1987: nel caso di specie il Perito nominato *ex Officio* in prima Istanza aveva diagnosticato nel convenuto un “disordine grave ed inabilitante”, qualificato come “schizofrenia latente”; nel medesimo solco si erano collocate altre due Perizie acquisite in pari Grado di Giudizio. Il “periziere” prof. De Caro, invece, qualifica il soggetto come

«psicopatico schizoide, con segni di notevole immaturità della personalità [...] spiccata tendenza al pensiero autistico e dereistico, situazione edipica non risolta, scarsa aderenza al reale e asintonia, talora sdoppiamento dell’Io»,

ragion per cui ne risultava pregiudicata «al tempo delle nozze la valutazione critica dei problemi del Matrimonio»⁶⁴. Pertanto è proprio sulla diagnosi, confortata da cogenti, ulteriori riscontri istruttori, di disturbo di personalità schizoide (sebbene «*conventus cum Matrimonium contraxit nullatenus psychosi aliqua affectus erat*») che si fonda la pronuncia “*pro nullitate*”.

Tra le successive Pronunce giurisprudenziali va segnalata la *coram* Serano del 27 novembre 1992: la Sentenza negativa di prima Istanza era stata emanata senza una previa relazione di consulenza psichiatrica, mentre l’affermativa di secondo Grado gran peso aveva conferito alle acquisizioni peritali circa la personalità del convenuto, in cui erano stati riscontrati “*features of schizoid personality structure*”. In proposito il Perito avvertiva che lo

«*schizoid personality disorder must not be confused with the serious mental illness of schizophrenia. The characteristics of schizoid personality types are: a fear of relationship and emotional withdrawal, a tendency to intellectualise and to view themselves and others in detached and unemotional terms*».

Per quanto da tale definizione si sarebbe potuto evincere «*evidens argumentum pro gravitate deordinationis*», si riteneva opportuna la nomina del “*peritior rotalis*”; sulla scorta della sua relazione sugli Atti, il Collegio

63 *Coram* DE LANVERSIN, *decisio diei 8 martii 1983*, in *RRDec.*, vol. LXXV, 103-114.

64 *Coram* PINTO GOMEZ, *decisio diei 6 februarii 1987*, in *RRDec.*, vol. LXXIX, 32-47.

riteneva di attribuire grande importanza ad altri indizi o manifestazioni della personalità, i quali, anche se non univocamente inquadrabili nel disturbo schizoide, compromettevano «*totalem viri psychicum pœnitus et fortius*»; di qui il grave turbamento della discrezione di giudizio «*ex nimis intellectus partibus in eo quod – sicut in specie Matrimonium – per completam omnium facultatum conspirationem adipiscendum est*»⁶⁵.

In sintesi, per quel che concerne la possibile correlazione con l'incapacità consensuale, ed in particolare per quanto attiene al difetto di discrezione di giudizio, i criteri generali di valutazione possono così compendiarsi:

- 1) 'prossimità' alla patologia schizofrenica: giova rammentare, in proposito, che la costante tensione di accomodamento della realtà esterna viene a cadere, delineando un quadro sostanzialmente povero, il cui confine con una patologia schizofrenica (come evidenziato nella testé citata *coram* Egan del 25 ottobre 1979) appare assai sfumato; di qui la presunzione della nota generale della "gravitas";
- 2) marcata tendenza alla chiusura autistica: la capacità immaginativa, il sognare ad occhi aperti perdono la configurazione di una capacità creativa per collocarsi in un quadro inizialmente dissociativo. Il soggetto affetto da tale disturbo non avverte la necessità di piegare la realtà alle proprie esigenze: non ci sono grandi mete da raggiungere, proprio perché l'osservazione della realtà (come nella fattispecie giudicata dalla *coram* Pinto Gomez del 6 febbraio 1987⁶⁶) è già andata polarizzandosi in una chiusura autistica. In altri termini, è progressivo ed ineluttabile il ritiro in se stesso, il che non richiede l'adeguamento dell'esterno alle proprie esigenze: non è necessario che la realtà cambi; per non esserne danneggiati è sufficiente allontanarsene. Di qui inevitabili riflessi sul piano della compromissione della libertà interiore.

c) Disturbo schizotipico

Si può rammentare una *coram* Jarawan del 6 giugno 1990: il caso si presenta di particolare interesse, giacché la diagnosi inizialmente formulata nei riguardi del periziando (nella fattispecie il convenuto) era di schizofrenia. Il "perizioro" rotale, peraltro, aveva rilevato l'esistenza di un disturbo di personalità complesso in cui, unitamente ai tratti del paranoide o del *borderline*, un

65 *Coram* SERRANO, *decisio diei 27 novembris 1992*, in *RRDec.*, vol. LXXXIV, 593-604.

66 Cfr. *Coram* PINTO GOMEZ, *decisio diei 6 februarii 1987*, 32-47.

ruolo centrale era per l'appunto rivestito dal disturbo schizotipico: ciò in ragione di «spiccate idee di riferimento somatico, frequenti stati deliranti, grave difficoltà di contatto con l'ambiente»⁶⁷.

Tuttavia, ben scarse sono state le occasioni di approfondimento della Giurisprudenza rotale in proposito, ragion per cui – difformemente dai disturbi dell'area psicotica poc'anzi vagliati – non si ritiene possibile una prospettazione di criteri generali di valutazione.

2.2.3.2 Disturbi di personalità nell'area nevrotica

Tali disturbi risultano caratterizzati da una subordinazione del soggetto all'ambiente, che finisce per soffocare o limitare le sue capacità espressive, determinando una sofferenza di cui egli è solitamente consapevole, pur non disponendo di strumenti adeguati per affrancarsene. In tale ambito si annoverano i disturbi ossessivo compulsivo, evitante, dipendente e passivo aggressivo.

a) Disturbo ossessivo-compulsivo

La materia è stata oggetto di non poche Pronunce giurisprudenziali. Già a far data da una *coram* Ferraro del 31 luglio 1977 viene affrontata la questione centrale, dovendosi stabilire se l'anomalia dell'attore «*unam dumtaxat sphaeram instinctivo-affectivam an contra [...] ulterius progressa, influxum exercuerit etiam in sphaeram intellectivo-volitivam*»⁶⁸; la pronuncia affermativa si fonda su riscontri istruttori che comprovano, nel periziando, una personalità a struttura gravemente psiconevrotica.

La *coram* Agustoni del 5 luglio 1983 risulta di notevole rilievo per gli approfondimenti del rapporto tra il disturbo in oggetto ed il “*defectus discretionis iudicii*”, segnatamente sotto il profilo della limitazione della libertà interna: le manifestazioni caratteropatologiche di ordine fobico-ossessivo, diagnosticate nel periziando dal prof. De Caro, si accompagnano ad una «deficienza della critica e del giudizio, a gravi carenze nella organizzazione della libera espressione dell'atto volitivo»⁶⁹.

Nella *coram* Serrano del 16 dicembre 1983 si riconosce, in via generale, che «*inter defectus indolis psychicae, qui possunt plus minusve gravius*

67 *Coram* JARAWAN, *decisio diei 6 iunii 1990*, in *RRDec.*, vol. LXXIX, 499, n. 12.

68 *Coram* FERRARO, *decisio diei 31 iulii 1977*, in *RRDec.*, vol. LXIX, 315-325.

69 *Coram* AGUSTONI, *decisio diei 5 iulii 1983*, in *RRDec.*, vol. LXXV, 603-619.

*exturbare aptitudine subiecti ad nubendum, inveniuntur illi, qui inficiunt personalitatem "obsessione" affectam»*⁷⁰. Il Perito, nell'ambito della precedente Istanza rotale, aveva ritenuto che l'accertata presenza del disturbo di personalità poteva aver menomato nell'attore «la sua abilità ad usare la sua libera volontà»; le differenti conclusioni del "periziere" e, soprattutto, la più approfondita analisi di deposizioni e circostanze conducono ad una pronuncia "*pro vinculo*".

Ancora sul rapporto tra disturbo ossessivo-compulsivo e difetto di libertà interna si può rammentare la *coram* Gianneccchini del 20 gennaio 1984: risulta, da riscontri testimoniali e peritali, che nell'attore "la mancanza di volontà e di libertà interna lo rendono incapace di prendere decisioni"; per cui consta che

*«immediate ante Matrimonium extra rerum veritatem fuisset et incapax adæquate percipiendi ac recte æstimandi res et circumstantias in ordine ad Matrimonium ut se libere determinare posset»*⁷¹.

In tale solco si situano numerose Pronunce, tra cui la *coram* Caberletti del 15 luglio 2004: dopo il rinvio della Causa ad esame ordinario, le successive acquisizioni istruttorie evidenziano nel periziando discrete capacità intellettuali e di critica; nondimeno siffatta constatazione non viene dal Collegio rotale ritenuta contraddittoria con la diagnosi di disturbo ossessivo-compulsivo, giacché quest'ultimo non concerne il processo intellettuale, ma piuttosto i vincoli dell'affettività inconscia, che possono pregiudicare il processo di libera scelta⁷².

Tra le Sentenze più recenti si annovera la *coram* Defilippi del 24 luglio 2013, in cui la conclusione affermativa per incapacità agli oneri coniugali *ex parte viri* ha conferito decisivo rilievo all'esame espletato *super Actis* dal Perito rotale, il quale aveva riscontrato nell'uomo «una personalità anancastica, altresì definita come una personalità ossessiva»; quest'ultima si connotava

*«per coazione emozionale, costante tendenza all'ordine, perseveranza accentuata fino all'ostinazione e marcata indecisione, posto che la caratteristica essenziale di siffatto assetto personologico è una modalità pervasiva di perfezionismo, scrupolosità, insicurezza e inflessibilità»*⁷³.

70 *Coram* SERRANO, *decisio diei 16 decembris 1983*, in *RRDec.*, vol. LXXV, 707-726.

71 *Coram* GIANNECCHINI, *decisio diei 20 ianuarii 1984*, in *RRDec.*, vol. LXXVI, 25-33.

72 Cfr. *Coram* CABERLETTI, *decisio diei 15 iulii 2004*, in *RRDec.*, vol. XCVI, 500-524.

73 *Coram* DEFILIPPI, *decisio diei 24 iulii 2013*, *Reg. Triveneti seu Veronen.* (inedita).

In sintesi, possono così riassumersi i criteri generali di valutazione in merito alla relazione tra il disturbo e l'incapacità consensuale:

- 1) patologia del dubbio: si tratta di un dubbio rivolto alla priorità ed alla gerarchia dei compiti da assolvere, dei valori morali da mantenere, delle scelte esistenziali alle quali conformarsi; in particolare le cosiddette ossessioni riguardano l'unità pensante, il contenuto ideico, che viene a strutturarsi sotto forma di idea prevalente, ciclica, risonante;
- 2) reazioni esagerate e deformate dell'autocontrollo: nella Giurisprudenza rotale (come, ad esempio, nella *coram* Colagiovanni del 21 maggio 1985) frequente è il richiamo all'opera di Cameron e Magaret⁷⁴, in cui si evidenziano “*ad rem*” le caratteristiche tipiche del comportamento del paziente ossessivo. In particolare questi

«si rivolge ad un comportamento auto-restrittivo che, apparentemente, in superficie, ha un ben scarso rapporto con gli stimoli ansiogeni. Egli compie degli atti seriali, ripete sequenze di parole oppure di numeri, mette gli oggetti in un ordine accurato, ricorre alla auto-coercizione, oppure esegue procedimenti ritualistici. Il suo comportamento assomiglia, spesso strettamente, a quello dei bambini e degli adulti normali che seguono le regole del gioco organizzato. Ma la ripetizione, il metodo, il rituale e la magia sono per il paziente ossessivo qualche cosa ben lontano dal gioco»⁷⁵;

- 3) possibile compromissione delle capacità decisorie: quando le regole ed i programmi non forniscono una risposta corretta, il prendere decisioni può diventare un processo dispendioso in termini di tempo, spesso doloroso. Sono assorbiti dalla logica e dall'intelletto, e sono intolleranti nei confronti del comportamento affettivo degli altri;
- 4) coinvolgimento dell'affettività inconscia: al riguardo, le ripercussioni sono certamente più evidenti sul piano della “*incapacitas ad onera*” ma – come rilevato nella menzionata *coram* Caberletti del 15 luglio 2004 – può ben esservi un determinante influsso sulla coartazione della libertà interiore.

b) Disturbo evitante

Si può citare in proposito una negativa *coram* Jarawan del 17 aprile 1991. La Causa giunge in Rota dopo un'affermativa emanata dal Tribunale di

74 Cfr. N. CAMERON - A. MAGARET, *Behavior Pathologia*, Boston (MA) 1951 (tr. it.: N. CAMERON - A. MAGARET, *Patologia del comportamento*, Firenze, 1973, 442).

75 *Coram* COLAGIOVANNI, *decisio diei 21 maii 1985*, in *RRDec.*, vol. LXXVII, 252-259.

Rockville Centre sulla base di un'Istruttoria assai carente, in pratica espletata mediante la sola escussione dell'attore e l'acquisizione di una relazione peritale: nell'ambito di quest'ultima è prospettata la diagnosi di personalità inadeguata o evitante. Dopo la remissione all'esame ordinario di secondo Grado, l'Istruttoria suppletiva si effettua con la nuova Perizia redatta dal prof. Callieri, il quale riteneva che la «struttura evitante della personalità dell'attore» non consentiva a questi la «sufficiente comprensione e libertà decisionale nei confronti del Matrimonio». Pur concordando il “periziere” con le valutazioni dello specialista statunitense, la pronuncia era nondimeno “*pro vinculo*”. Infatti

«mentalitas “rigida ed inflessibile” minime accipi potest uti signum “di personalità inadeguata”, quæ præpediret iudicium practico-practicum sibi efformare circa iura et officia matrimonialia [...]. Forsan actor incaute, ob educationem rigidam receptam et parum exercitatus in relationibus cum mulieribus, in laqueis mulieris incidit ob vivum sexuale invitamentum, sed defectus discretionis iudicii concludentibus argumentis probandus est, et probatio omnino deficit in casu»⁷⁶.

Di particolare interesse risulta la *coram* Serrano del 17 febbraio 1995, soprattutto per i rapporti tra il disturbo evitante ed il disturbo narcisistico di personalità:

«In casu ageretur de “Narcissistic Personality Disorder and/or Avoidant Personality Disorder”, de quibus docet bene notus Nomenclator DSM-IV: “Many highly succesful individuals display personality traits that might be considered narcissistic. Only when these traits are inflexible, maladaptive, and persisting and cause significant functional impairment or subjective distress do they constitute Narcissistic Personality Disorder” (quæ ipsissima verba leguntur de Avoidant Personality Disorder). Unde clare desumitur non semper tractus, etiam apparentes, personalitatis signa esse radicate deordinationis personalitatis multoque minus gravioris deordinationis»⁷⁷.

Val la pena inoltre menzionare l'affermativa *coram* Serrano del 15 giugno 2001, in cui si tratta diffusamente «*de personalitate ad communicationem occlusa*» e si evidenzia come non vi sia gran differenza tra i criteri nosografici di cui al «*notus catalogus de re psychiatrica DSM-IV*» e «*quæ quondam tradebantur a clarissimis in arte psychiatrica magistris et doctoribus, sicut Schneider vel Bleuler, de psychopathicis sibi insecuris*»⁷⁸.

76 *Coram* JARAWAN, *decisio diei 17 aprilis 1991*, in *RRDec.*, vol. LXXXIII, 239-244.

77 *Coram* SERRANO, *decisio diei 17 februarii 1995*, in *RRDec.*, vol. LXXXVII, 148-155; si veda inoltre: *Coram* SERRANO, *decisio diei 22 octobris 1999*, 620, n. 5.

78 *Coram* SERRANO, *decisio diei 15 iunii 2001*, in *RRDec.*, vol. XCIII, 395, n. 7.

In sintesi, i criteri generali di valutazione possono così compendiarsi:

- 1) patologica autodisistima: il paziente affetto da questo tipo di disturbo pone come oggetto del dubbio e del conflitto l'opinione di sé costantemente inefficiente, inadeguata, subalterna ed improduttiva (ciò è ben evidenziato nella *coram Jarawan* testé citata, a prescindere dalla conclusione negativa nel caso di specie). Il soggetto è portato a collocarsi come spettatore dell'esistenza, mai in condizione di decidere o di modificare la realtà esterna, la quale costantemente prevarica quella interna, condizionandola sino ad assoggettarla. Il dubbio è centrato sul momento in cui è possibile esprimersi, iniziare ad esistere autonomamente, riconoscere la priorità del proprio sé rispetto alle pressioni dell'esterno;
- 2) isolamento nevrotico: il disturbo di evitamento configura un quadro di isolamento nevrotico invalidante, accompagnato ad un mondo interiore troppo fragile per tentare un'esplorazione, troppo povero per strutturare difese utilizzabili. La solitudine del soggetto affetto da tale disturbo non è una scelta e neppure una regressione psicotica, ma è piuttosto il risultato di una consapevole percezione di incapacità e sofferenza.

c) Disturbo dipendente

La prima Pronuncia che viene in considerazione è la *Baltimoren. coram Egan* del 10 novembre 1983, in cui si affronta il caso della capacità consensuale di una donna riconosciuta, dal Perito statunitense, come affetta da personalità dipendente, in base ai seguenti tratti distintivi: «a) *nimia dependentia*, b) *depressio*, c) *proclivitas ad medicamentis stupefacientibus abutendum*, d) *reactiones psychosomaticæ*, e) *angustiae post separationes*». La pronuncia negativa si fonda sulla impossibilità di arguire da marginali vicende coniugali l'esistenza di una franca psicopatologia di ordine passivo-dipendente di origine prenuziale

«etiamsi constaret (conventum) esse affectum psychopathica personalitate passivo-dependenti [...], nihil inde consequeretur de capacitatibus validi ineundi Matrimonii nisi haud minus dare constitisset praedictas animi abnormitates adeo vehementes fuisse id temporis ut redigerent capacitatem deliberandi – ideoque etiam libertatem internam – infra illum gradum qui requireretur pro Consensu in rem tam gravem quam Matrimonium»⁷⁹.

79 *Coram EGAN, decisio diei 10 novembris 1983, in RRDec., vol. LXXV, 603-615.*

Nella *coram* Egan del 12 gennaio 1984 il disturbo dipendente di personalità viene preso in considerazione sulla base di una valutazione peritale “*super Actis*” di impostazione psicodinamica:

«La crescita emotiva dell’attrice fu contrastata dai suoi genitori, in modo particolare da sua madre, il cui potere e dominio le impedirono di crescere e sviluppare il suo senso di individualità. Parte della sua personalità rimane incapsulata a causa dei suoi sentimenti di inadeguatezza, di dipendenza e di attaccamento simbiotico infantile che essa ha con sua madre»⁸⁰.

Nonostante siffatta articolata diagnosi, la pronuncia è “*pro vinculo*”, giacché

«nulla vitii personalitatis diagnosis est utilis ad definitionem Causæ nullitatis Matrimonii ex defectu debitæ discretionis iudicii nisi solidis indicis ostendit vitium ipso Matrimonii tempore tam vehementer afflixisse nupturientem ut liceat – morali cum certitudine – colligere eum, cum ad aras accederet, illa privatum fuisse capacitate deliberandi ac libere volendi quam exigeret negotium adeo grave ut Matrimonium».

Nel caso di specie veniva diagnosticato nell’attore un disturbo dipendente ovvero «una personalità di tipo insicuro secondo la vecchia classificazione schneideriana», per cui «il Consenso matrimoniale di questi soggetti può essere influenzato fino a livelli di vera e propria coercizione psichica». Nondimeno veniva respinto l’assunto attoreo nella constatazione che la “piena libertà volitiva” illustrata dal Perito «*haud dubie respicit ad libertatem effectivam, minime vero ad libertatem essentialem, quam actor, ut Acta probant, tempore nuptiarum conservabat*».

In modo assai più convincente la *coram* Serrano del 15 giugno 2001 annovera «*inter s.d. personalitatis deordinationes quæ possent imminuere, etiam graviter, libertatis usum et deliberationis*» anche «*personalitatem sensu dependentiæ præditam*»⁸¹.

Per quel che concerne la fattispecie normativamente contemplata dal n. 3 del Can. 1095, di grande interesse risulta la affermativa *coram* Arokijaraj del 6 luglio 2011, in cui viene accolta la conclusione peritale:

«La coesistenza nell’attore del disturbo dipendente di personalità e della primaria, radicata e pervasiva natura omosessuale ha, di fatto, impedito all’attore di comprendere la reale natura di un’unione sacramentale qual è quella matrimoniale, di

80 *Coram* EGAN, *decisio diei 12 ianuarii 1984*, in *RRDec.*, vol. LXXVI, 1-9.

81 *Coram* SERRANO, *decisio diei 15 iunii 2001*, 395, n. 7.

creare un autentico, genuino e condiviso rapporto interpersonale con una donna, inclusi quegli aspetti essenziali tesi alla realizzazione di una vera “*communio vitæ et amoris*” nel dono totale di sé fisico e morale»⁸².

In una *coram* Jæger del 31 ottobre 2013, affermativa per il Capo della *incapacitas ad onera* da parte della convenuta, il contributo peritale si rivelava decisivo per l’individuazione in quest’ultima di una grave immaturità psicoaffettiva, la quale «*præsertim in relatione symbiotica, quam vocant, cum matre manifestabatur*»; ella infatti

«*tempore nuptiarum processus sui “individuationis” nondum compleverat et nonnisi alteri nitens omnino personæ vitam suam ducere capax erat; quæ persona, qua niteretur, imprimis mater erat, etsi etiam tota cum Actore consuetudo similem indueret formam*»⁸³.

In sintesi, per quel che concerne la possibile correlazione con l’incapacità consensuale, i criteri generali di valutazione possono così compendiarsi:

- 1) “patologia della delega”: il nucleo centrale del disturbo è legato al dubbio ed al conflitto connesso ad una diffusa opinione di inefficienza personale. Soltanto nella delega il soggetto trova il conseguimento dell’equilibrio, subordinando ciò che avverte come esigenza personale alla necessità di chi accetta il ruolo di figura di riferimento;
- 2) irrilevanza dell’eventuale abilità lavorativa del soggetto: nella citata *coram* Serrano del 15 giugno 2001, ad esempio, si ritiene del tutto inconferente il fatto che «*vir sine apparenti difficultate per plures annos bene exercuerit grave munus medici*»; ciò in quanto «*Matrimonium adeo specificum et qualificatum fœdus agnoscitur ut requirat sibi propriissimam deliberationem*»;
- 3) connessione con la incapacità discretiva: allorquando si tratti «*de discretionem iudicii circa actum seu Matrimonium ipsum uti Consensum*», non assume rilievo l’incapacità «*absolvendi iura et onera non suscepta, etiamsi, per absurdum quis proponeret factum de posteriore adimpletione ad instar aliorum officiorum*»⁸⁴;
- 4) riflessi sulla capacità agli oneri coniugali: indubbiamente il disturbo dipendente incide non soltanto sulla “qualità” del vissuto personale (dimensione

82 *Coram* AROKIARAI, *decisio diei 6 iulii 2011*, in ARCISODALIZIO DELLA CURIA ROMANA (CUR.), *Il bonum fidei nel Diritto matrimoniale canonico*, Coll. *Studi giuridici*, n. CIII, Città del Vaticano, 2013, 363-376.

83 *Coram* JÆGER, *decisio diei 31 octobris 2013*, *Reg. Aemiliani seu Carpen*. (inedita).

84 *Coram* SERRANO, *decisio diei 15 iunii 2001*, 403, n. 23 (entrambe).

del “*bene esse*”), ma sulla struttura profonda della relazione interpersonale (dimensione dell’“*esse*” come “*co-esse*”)⁸⁵.

d) Disturbo passivo-aggressivo

La prima Pronuncia che viene in considerazione è la *coram* Stankiewicz del 31 maggio 1979⁸⁶. Durante la vita coniugale, protrattasi per venticinque anni, si rivelarono nella convenuta seri problemi di ordine psichico, che determinarono infine la Separazione di fatto nonché, in sede di Divorzio, l’affidamento dei figli al padre. In base alle Perizie, veniva diagnosticata nella donna una “*psychic incapacity*” per personalità psicopatica passivo-aggressiva. Nondimeno era emessa pronuncia “*pro vinculo*”, in particolare alla luce della acclarata postnuzialità e reattività delle prime manifestazioni psicopatologiche.

Affermativa è invece la *coram* Stankiewicz del 23 luglio 1981. Anche in questo caso si era dinanzi ad una donna affetta da disordine di personalità passivo-aggressivo; ebbene, veniva riconosciuta, alla luce di univoci riscontri istruttori, l’incidenza di siffatto disturbo sulla “*facultas aestimativa*”, ed in particolare sulla effettiva percezione degli obblighi essenziali del coniugio⁸⁷.

Passando a considerare la Giurisprudenza posteriore alla promulgazione del nuovo Codice, risulta di particolare interesse la *coram* Faltin del 30 gennaio 1990, in cui si prende in considerazione la vicenda matrimoniale di un ex-seminarista, costellata dalle ripetute infedeltà del medesimo e, più in generale, travagliata «*ob viri modum agendi crudelem inhumanumque*». Ebbene, il Perito rotale, nella sua relazione “*super Actis*”, individuava nell’attore un disturbo di personalità passivo-aggressivo, basato

«su una carente maturazione dei tratti di personalità che rimangono strutturati intorno a nuclei precoci di tipo egoistico, tali da non permettere quella flessibilità e quella adattività che consente all’adulto normale di declinarsi in forme donative con il suo prossimo [...]. È anche caratteristica del disturbo di personalità l’incapacità di modificare, malgrado lo sforzo volitivo, quei tratti anomali e disturbanti del carattere che il paziente riconosce come ego-distonici».

Peraltro, anche a giudizio del Perito, «l’immaturità non intaccava la discrezione di giudizio relativamente ai diritti-doveri essenziali del Matrimonio». Il

85 Cfr. C. BARBIERI - A. LUZZAGO - L. MUSSELLI, *Psicopatologia*, 147.

86 Cfr. *Coram* STANKIEWICZ, *decisio diei 31 maii 1979*, in *RRDec.*, vol. LXXI, 306-322.

87 Cfr. *Coram* STANKIEWICZ, *decisio diei 23 iulii 1981*, in *RRDec.*, vol. LXXIII, 383-391.

Collegio rotale, soprattutto alla luce dell'analisi del testimoniale e delle circostanze, emetteva pronuncia "pro vinculo"⁸⁸.

Nella *coram* Burke del 25 novembre 1993, dopo la denuncia dell'indiscriminato ed acritico uso delle categorie diagnostiche del *DSM-III*, si addiuvano ad una pronuncia "pro vinculo", nonostante le risultanze della relazione stilata dal Perito rotale. Quest'ultimo aveva cercato di porre in luce la correlazione tra il disturbo passivo-aggressivo e la "discretio iudicii" sotto il profilo della compromissione della "facultas aestimativa":

«Si può considerare la decisione impulsiva dell'attore di sposare una donna più anziana di lui e dal carattere chiaramente dominante come il tentativo abortito di ottenere il sollievo della sua solitudine, la soddisfazione di bisogni di dipendenza»;

in particolare, alla luce della discrepanza nell'attore fra gli impulsi e la sua percezione del mondo esterno, ad avviso del Perito, «tale personalità non può all'atto del Matrimonio aver permesso all'attore la capacità discrezionale per un valido Consenso». Non irrilevante, ai fini della pronuncia "pro vinculo", risulta il fatto che

«etiamsi peritalis diagnosis fundamentum in Actis habuisset, quidquid opinandum foret de eius possibile momento relate ad Can. 1095 n. 3, iuridice nullius ponderis esse videtur sub commate 2 Canonis»⁸⁹.

In sintesi, i criteri generali di valutazione possono così compendiarsi:

- 1) possibile compromissione della libertà interiore: va sottolineato l'intenso conflitto tra dipendenza dagli altri e desiderio di auto-affermazione; in particolare, il dubbio ed il conflitto espressi da questo disturbo di personalità riguardano il ruolo che il soggetto assume all'interno della relazione, con rilevanti ostacoli al raggiungimento di obiettivi e l'opposizione a qualsiasi cambiamento, vissuto come pericoloso e non controllabile;
- 2) alterazione delle facoltà critiche: nelle forme qualificate del disturbo, il soggetto, al di là delle proprie millanterie, ha fiducia assai scarsa in se stesso, con previsione del peggior esito possibile in ogni situazione.

88 Cfr. *Coram* FALTIN, *decisio diei 30 ianuarii 1990*, in *RRDec.*, vol. LXXXII, 333-351.

89 *Coram* BURKE, *decisio diei 25 novembris 1993*, in *RRDec.*, vol. LXXXV, 702-715.

2.2.3.3 Disturbi di personalità nell'area marginale

È il gruppo di disturbi che si pone, per così dire, in un ambito intermedio rispetto ai precedenti, giacché connotato da una risonanza emotiva poco o affatto gestibile, modalità di comportamento imprevedibili, amplificate, sia che conservino sia che perdano la capacità di mantenere un rapporto fruibile con l'esterno. Vi vengono accomunati i disturbi istrionico, narcisistico, *borderline* ed antisociale.

a) Disturbo istrionico

Per decenni, l'elaborazione giurisprudenziale ha risentito degli incerti confini nosografici del disturbo, in particolar modo per quel che concerne il riconoscimento dell'equipollenza o meno della "*deordinatio hystriónica*" e della personalità isterica. Ebbene sino agli anni '70 la "*præsumptio Scientiæ*" prevalente in Giurisprudenza rotale era orientata in senso fortemente negativo, vale a dire limitando il riconoscimento della possibile compromissione delle facoltà critiche alle sole forme accessuali dell'attacco isterico⁹⁰.

In una *coram* De Jorio del 26 giugno 1971 viene posta una significativa correlazione tra personalità isterica e difetto di Consenso sotto il profilo della coartazione della libertà interiore: se da un lato si afferma la presunzione di levità della "*hysteria simplex*" (la quale di per sé «*non impedit quin mulier validum in Matrimonium ineundo Consensum præstet*»), nondimeno si osserva come la

*«mulier hysterica, quæ nuptias ineat postquam quædam causæ quatefecerunt eius iam mutabilem æquabilitatem psychicam et quin animi æquitatem ea recuperavisset, præsumenda est fuisse incapax præstandum validum Consensum, seu consciium ac liberum, si intercedentes causæ vim habuerint ad Matrimonium ineundum»*⁹¹.

Ancora la negativa *coram* Huot del 14 febbraio 1973 si segnala per la rigida applicazione del principio testé enunciato: l'isteria di per sé non colpisce l'intelligenza e la volontà sì da escludere l'imputabilità, eccezion fatta per la

90 Si noti come ancora in una *coram* Parisella del 22 luglio 1971 i termini della questione vengono così definiti: premessa la distinzione «*inter impetum hystericum et personalitatem hystericam*» si evidenzia come «*ad hystericismi gravitatem quod spectat [...] id genus mentis perturbatio per se nec iudicii discretionem, nec liberum arbitrium aufert*» (*Coram* PARISSELLA, *decisio diei 22 iulii 1971*, in *RRDec.*, vol. LXIII, 697-706).

91 *Coram* DE JORIO, *decisio diei 26 iunii 1971*, in *RRDec.*, vol. LXIII, 546-558. La decisione è confermata dalla *coram* Lefebvre del 16 febbraio 1972, in cui si ribadisce che «*conditionem psychopathicam conventæ gravissimum accepisse adiutorium influxum, quæ saltem electionis libertatem prohibuit*» (*Coram* LEFEBVRE, *decisio diei 16 februarii 1972*, in *RRDec.*, vol. LXIV, 512-518).

fase dei cosiddetti *ictus* che possono privare il soggetto della “*facultas actum humanum ponendi*”⁹².

Quasi contemporaneamente, peraltro, si andavano aprendo differenti, più ampie prospettive, sia pur tra non poche oscillazioni ed incertezze.

Val la pena segnalare una *coram* De Jorio del 16 febbraio 1972: in primo Grado di Giudizio il Matrimonio era stato accusato di nullità per esclusione del “*bonum prolis*” nonché per “*amentia*” o “*dementia*” da parte della donna; alla Sentenza affermativa emessa in base a quest’ultimo Capo, aveva fatto riscontro la negativa in seconda Istanza. Ebbene il nuovo Collegio rotale addiviene alla definitiva pronuncia di nullità accertando la connessione logica tra esclusione della prole ed anomalia psichica nella convenuta: quest’ultima, denotante una personalità marcatamente istrionica, risultava pregiudicata nella propria libertà di autodeterminazione⁹³. Tale orientamento si consoliderà ulteriormente nella Giurisprudenza successiva alla promulgazione del nuovo Codice.

Può qui segnalarsi la *coram* Colagioanni del 14 febbraio 1989, in cui si ripropone la distinzione delle «*crises hystericæ, quæ brevissimæ esse possunt*» (stati crepuscolari, crisi di pianto convulso con alte grida, convulsioni, paralisi, anestesi, cecità, sordità, accessi di vomito protratto) «*a characteribus permanentibus vel prædisponentibus ad ipsas crises*» (labilità degli effetti, suggestionabilità)⁹⁴.

In sintesi, sulla scorta di una *coram* Doran del 29 ottobre 1992⁹⁵, possono così considerarsi gli aspetti del disturbo *de quo* in grado di inficiare la capacità consensuale del nubente:

1) l’alterazione del “*modus cogitandi*”: sotto tale profilo

«*statim apparet incapacitas hystericæ firmiter cogitandi. Habent in quæstionibus intellectualibus modum impressionisticum ubi cognitio provenit ex intuitionem et*

92 Cfr. *Coram* HUOT, *decisio diei 14 februarii 1973*, in *RRDec.*, vol. LXV, 102-110.

93 Cfr. *Coram* DE JORIO, *decisio diei 16 februarii 1972*, in *RRDec.*, vol. LXIV, 846-854.

94 Cfr. *Coram* COLAGIOVANNI, *decisio diei 14 februarii 1989*, in *RRDec.*, vol. LXXXI, 121, n. 5. Tale Pronuncia pone in discussione il principio, tra l’altro espresso in una *coram* Pinto del 22 novembre 1996, per cui sarebbe indifferente parlare di “*deordinatio histrionica*” ovvero di “*personalitas hystericæ*”, giacché si tratterebbe di “*nomina duo quæ idem valent*” (cfr. *Coram* PINTO, *decisio diei 22 novembris 1996*, in *RRDec.*, vol. LXXVIII, 767). Per contro – si legge nella *coram* Colagioanni – «*nemo est quin videat una ex parte æquivocitatem unius termini “hysteria” inter priorem acceptionem et moderniore, alia ex parte, cum prior notio isterismi multoties reducebatur ad plasticitatem et suggestionabilitatem personalitatis, potius ingredi debet typologiam characterialem quam pathologiam psychicam. Hinc recte non amplius consideratur in novissimo DSM III-R*». In effetti, nel passaggio dal *DSM-II* (1968) al *DSM-III* (1980), il disturbo isterico di personalità scomparve dalla nomenclatura diagnostica ufficiale della Psichiatria americana.

95 Cfr. *Coram* DORAN, *decisio diei 29 octobris 1992*, in *RRDec.*, vol. LXXXIV, 508-520.

ex impressionibus rapidis et potius passivis; hic modus se circumscibit, cum ponderat evidencias, ad eas quæ possunt æstimari rapidius et citius»;

- 2) l'impressionabilità: «*Sunt valde suggestionabiles, id est facile cadunt sub influxu opinionum aliorum, pressionum de expectationibus veris vel fictis, morum transeuntium, præiudiciorum hodiernorum*». L'esperata reattività del soggetto trova espressione nella abnorme percezione della propria cenestesi e nella suggestionabilità che può sconfinare nella plagiabilità;
- 3) l'alterazione nei rapporti con il mondo oggettivo e soggettivo: sotto il primo profilo «*mundus obiectivus est pro personis hystericis probabilius tenuis et vacuus*»; nel contempo «*mundus subiectivus non est certe actualis et positivus potius est romanticus et sentimentalis*». Tale patologico “romanticismo isterico” si evidenzia «*in idealisatione facta a persona hystericæ*» e nella prevalenza delle «*impressiones immediatae, universae, globales, reiectionis et odii, cum eadem oblivione singulorum quæ creant difficultates*». Non v'è chi non veda come ciò comporti, o comunque possa comportare, una profonda alterazione della “*facultas æstimativa*”.

b) Disturbo narcisistico

L'elaborazione giurisprudenziale in proposito ha principalmente riguardato la *incapacitas ad onera*, e solo marginalmente il difetto di discrezione di giudizio.

Nella *coram* Pompedda del 30 gennaio 1989 è acquisita la Perizia *ex Officio* del prof. Ancona il quale, nel formulare la diagnosi di disturbo narcisistico, specifica trattarsi di un dato strutturale della personalità: inibisce la facoltà critica del soggetto, il quale è indotto ad intrecciare rapporti epidermici di cui non può cogliere il vero significato «perché meramente strumentalizzati a supporto della propria carente personalità profonda, il *self*, ed esposti come tali a radicale contraddittorietà»⁹⁶.

La Pronuncia è confermata dalla *coram* Davino del 10 luglio 1992 in cui si riporta un ampio stralcio del voto redatto dal “periziere” prof. Callieri, il quale osserva:

«L'effetto di questa anomalia della personalità sulla *discretio iudicii* è devastante: il narcisista, cioè il *puer æternus* di junghiana memoria, è radicalmente incapace di scegliere liberamente»⁹⁷.

96 *Coram* POMPEDDA, *decisio diei 30 ianuarii 1989*, in *RRDec.*, vol. LXXXI, 82-89.

97 *Coram* DAVINO, *decisio diei 10 iulii 1992*, in *RRDec.*, vol. LXXXIV, 395-406.

Più direttamente afferente ai profili del “*defectus discretionis iudicii*” è la negativa *coram* Stankiewicz del 24 febbraio 1994: vi si rileva come nelle forme gravi di tale disturbo indubbiamente possa riconoscersi il difetto della capacità critica o estimativa nonché il difetto di libertà interna. Citando il Versaldi vi si legge:

«In subiecto narcissistico inveniri potest structura psychica in qua imago actualis subiecti (quod subiectum est) confunditur cum sua imagine ideali (quod subiectum fieri desiderat) [...] pro illo subiecto ceteræ personæ sunt tantum pars dilatata suiipsius et ergo non datur vera distinctio inter subiectum et obiectum cum omnibus effectibus negativis consequentibus»⁹⁸.

Così, come rilevato nella *coram* Serrano del 22 ottobre 1999, nella personalità narcisistica una presunzione in favore dell’incapacità consensuale è stata riconosciuta nella compresenza di elementi («*defectus empathiæ, inmodica suiipsius elata æstimatio, subiectio socii sociæve in proprium commodum, neglectio alterius iudicii*») che fortemente militano «*adversus germanam coniugii naturam et coniugum vitæ rationem*»⁹⁹.

In una *coram* P. V. Pinto del 17 febbraio 2012, affermativa per incapacità *ex parte viri actoris* ad assumere gli obblighi essenziali del Matrimonio, si conferisce grande rilievo alla Perizia del prof. Callieri (probabilmente l’ultima della sua esistenza terrena) ed a quella espletata *ex Officio* in primo Grado di Giudizio, in cui la diagnosi di personalità narcisistica era stata formulata sulla scorta di una pluralità di elementi:

«L’egocentrismo che assume il significato di una mancanza di empatia e, cioè, di una incapacità a riconoscere i desideri, le esperienze soggettive ed i sentimenti dell’altro; il non voler essere messo in discussione che muove da una impossibilità ad esperire relazioni interpersonali paritarie; la scarsa propensione a riconoscere le proprie debolezze attuata dalla necessità di mantenere un’elevata autostima»;

grande rilievo era altresì attribuito al contesto familiare d’origine del periziano, nel cui ambito

«la figura paterna viene soggettivamente vissuta come totalmente positiva, idealizzata, perfetta ed adeguata nella sua relazione con il femminile. L’indiscussa autorità paterna diventa ideale autorevolezza. D’altro canto la madre, molto più

98 *Coram* STANKIEWICZ, *decisio diei 24 february 1994*, in *RRDec.*, vol. LXXXVI, 106-124.

99 *Coram* SERRANO, *decisio diei 22 octobris 1999*, 620, n. 5.

giovane del marito, appare interamente dedita ad esso, in una relazione di coppia asimmetrica che diventa modello, per il periziando, nei suoi rapporti successivi con l'universo femminile. Tale situazione impedisce l'esperienza di future relazioni paritarie con l'altro e, al contempo, genera una disarmonica crescita psico-emotiva»¹⁰⁰.

Meritevole di considerazione è infine una *coram* Yaacoub del 27 febbraio 2014. A fronte delle contrarie conclusioni del “periziario” rotale, il Turno ha privilegiato la diversa valutazione operata dallo psichiatra cui la parte medesima si era rivolta anni addietro e che aveva formulato la diagnosi di personalità narcisistica:

«L'attore aveva un'eccessiva presunzione di sé e quindi pensava di poter far tutto, escludendo dai suoi comportamenti quel pizzico di umiltà necessario per poter gestire in modo realistico la vita ed in particolare la relazione matrimoniale»¹⁰¹.

In sintesi, possono così considerarsi gli aspetti del disturbo *de quo* che possono inficiare la capacità consensuale del nubente:

- 1) ipertrofica concezione di sé: le proprie capacità, il proprio valore e la propria storia vengono singolarmente amplificati, le aspettative e gli ideali sono irrealistici e grandiosi; il soggetto tende all'unicità, alla perfezione, al primato, coltivando sempre nuove fantasie di ricchezza, potenza, bellezza;
- 2) possibile compromissione della capacità critica: è comunemente ritenuta elemento distintivo del disturbo l'opinione di sé particolarmente positiva, la tendenza a configurare situazioni interpersonali all'interno delle quali tutto è dovuto, come se il soggetto rappresentasse il luogo geometrico e la polarizzazione di qualsiasi interesse;
- 3) alterazione delle facoltà volitive: la capacità di operare scelte e di prendere decisioni, l'area della volizione e della spontaneità presentano limitazioni caratteristiche. Le decisioni, spesso, possono essere prese solo ricorrendo alla modalità del “giocare un ruolo”. Nel caso di grave disturbo narcisistico della personalità, il soggetto può non avere la sensazione che la decisione provenga dal proprio sé;
- 4) in particolare, sotto il profilo della libertà interna:

«*In narcissistis* – si rileva nella *coram* Serrano dell'11 aprile 1997 – *illud 'ego' supramodum elatum et quæsitum cum ceteris quibusque neglectis et*

100 *Coram* PINTO, *decisio diei 17 decembris 2012, Reg. Umbri seu Perusina* (inedita).

101 *Coram* YAACOUB, *decisio diei 27 februarii 2014, Reg. Latii seu Romana* (inedita).

dimissis, quocum necesse est minui illam substantialem libertatem, qua præ primis homo se et de se sibi determinat. Hic libertatis defectus – uti dici solet defectus libertatis internæ – absque dubio præpedit suiipsius dominium quo quis sese tradere debet, et quidem libertate ad tantum negotium adæquata, ad foedus nuptiale iam ab ipsamet Consensus emissionem»¹⁰².

c) Disturbo *borderline*

Nella *Romana coram* Pompedda del 4 dicembre 1984 (affermativa per il Capo, subordinatamente proposto, dell'esclusione della prole "ex parte viri") il Collegio non accede al giudizio formulato dal Perito rotale, il quale aveva asserito

«che all'epoca del Matrimonio il discernimento critico e la volontà dell'attore non fossero psichicamente indenni ed egli non fosse in grado di esprimere un Consenso al Matrimonio libero, maturo e responsabile»;

ciò in ragione di «un *borderline disorder of personality* con sintomatologia d'accompagnamento psiconeurotica». Questa l'obiezione: «*Certo certius omnes loquuntur de borderline, de pan-neurosi, de quadam schizotimia sed graviora facta, præter illa quæ raram indolem suaderent, non adducuntur*»¹⁰³.

Degna di attento esame è la *coram* Boccafola del 27 febbraio 1989. La Perizia espletata presso il Tribunale "a quo" aveva diagnosticato nell'attore una «sindrome dissociativa di tipo schizotimico da sviluppo caratteropatico involutivo»; tale stato psichico si sarebbe espresso «con apatia del substrato endotimico e delle prestazioni noetiche». Il "periziere" rotale ritiene invece che

«ci si debba orientare verso gli aspetti psicopatici [...] con caratteri dissociativi più o meno di tipo schizofrenico. È evidente allora che si debba tirare in campo elementi che appartengono sia alle antiche e classiche nevrosi ed alle caratteropatie, sia alle comuni psicosi»;

il riferimento è quindi alla patologia "borderline", di cui si afferma la «*natura tam psychotica quam neurotica syndromatis*». Attesa quest'ultima connotazione desta qualche perplessità il modo di formulazione della conclusione: «*Quæ cum ita sint, Patres infrascripti [...] autumant virum actorem gravi morbo mentali psychotico affectum fuisse et esse*»¹⁰⁴.

102 *Coram* SERRANO, *decisio diei 11 aprilis 1997*, in *RRDec.*, vol. LXXXIX, 265-278.

103 *Coram* POMPEDDA, *decisio diei 4 decembris 1984*, in *RRDec.*, vol. LXXVI, 572-577.

104 *Coram* BOCCAFOLA, *decisio diei 27 februarii 1989*, in *RRDec.*, vol. LXXXIII, 151-159.

Non sarà fuor di luogo considerare come già nella sua accezione letterale il termine “*borderline*” significhi “al limite”, “marginale”, “ai bordi”, ovvero “la terra di nessuno” o “di confine” che divide (e unisce) il mondo delle nevrosi e quello delle psicosi.

Tenendo conto di ciò, più corretto è l’inquadramento nella affermativa *coram* Lopez Illana del 10 ottobre 2001: il grave disturbo di personalità non colpiva direttamente la capacità di intendere del soggetto, ma incideva sostanzialmente sulla sua capacità di autodeterminazione, compromettendone l’equilibrio e la serenità interiore¹⁰⁵.

In sintesi sulla scorta di una *coram* Pinto Gomez del 18 dicembre 1979¹⁰⁶, possono così considerarsi gli aspetti del disturbo *de quo* che possono inficiare la capacità consensuale, con precipuo riguardo alla “*discretio iudicii*” del nubile. In particolare:

1) alterazioni della *facultas cognitiva*: tra coloro che ne sono affetti alcuni

«sono consapevoli della loro incapacità di provare emozioni genuine e ne soffrono; altri ne sono inconsapevoli [...]. Hanno una tolleranza particolarmente bassa alle frustrazioni, sono ipersensibili alla critica [...] e fanno pochi sforzi per vedere le cose in modo realistico»;

2) alterazioni della *facultas aestimativa*:

«I disturbi del pensiero di solito non attraggono l’attenzione, non sono gravi come nelle psicosi, ma c’è quasi in tutti i casi un’alterazione del giudizio, della memoria, dell’osservazione, della comprensione degli altri, della connessione di causa ed effetto, della previsione delle conseguenze, e, in particolare, di quello che è chiamato il buon senso»;

3) alterazioni della *facultas volitiva*: «Soffrono di gravi disturbi della volizione [...]. Il tipo isolato sembra mancare di pulsioni e perfino di incentivi abbastanza forti per qualsiasi azione». Ragion per cui «*abnormitates has posse afferre incapacitatem præstandi Consensum ob impeditam necessariam deliberationem [...] nemo non videt*».

105 Cfr. *Coram* LOPEZ ILLANA, *decisio diei 10 octobris 2001*, *Armachana*, n. 20 (inedita).

106 *Coram* PINTO GOMEZ, *decisio diei 18 decembris 1979*, in P.A. BONNET - C. GULLO (curt.), *L’incapacitas (Can. 1095) nelle “Sententiae selectae coram Pinto”*, Città del Vaticano, 1988, 206-221.

d) Disturbo antisociale

Nella *coram* Pinto Gomez del 20 aprile 1979 viene ripresa la

«optima clinica descriptio quam fecit H. M. Checkley [...], quæ in systemate europeo respondet typo “anæffectivorum” dicto et in systemate americano typo “antisocialium” nuncupato».

Relativamente al difetto di “*discretio iudicii*” si rammentano alcuni tra i “*præcipua symptomata sociopathiæ*”:

«Le buone capacità di ragionamento di cui (l’antisociale) è dotato non sono alterate o disorganizzate. Non si può dimostrare nulla nel suo pensiero che spieghi l’irrazionalità della sua condotta di vita [...]. La sua incuranza per la verità è notevole [...]. Mostra una capacità di critica estremamente difettosa quando partecipa attivamente alle cose della vita. Per quanto abbia subito ripetutamente frustrazioni o danni, egli non impara da tale esperienza [...]. Egli è del tutto incapace di vedersi come appare agli altri e di considerare il proprio comportamento come lo giudicano gli altri, di valutare i dolori di cui è causa e i danni che reca agli altri»¹⁰⁷.

Nella *coram* Pinto Gomez del 27 maggio 1983 viene ulteriormente specificata la nota dell’*«agere absque prævia deliberatione seu impulsivitas»*. La pronuncia negativa si fonda sulla constatazione che il convenuto, difformemente da quanto ritenuto in prima Istanza, non risulta affetto da anestesia morale: «l’anestetico morale conosce bene le Leggi morali, le valuta, ma non le sente affatto e non le segue», dal che *«præsertim dignoscuntur psychopathici sociopathici anæffectivi»*¹⁰⁸.

La *coram* Huot del 26 luglio 1984, soprattutto per l’analisi delle correlazioni tra psicopatia e sociopatia: in generale *«psychopatia notam socialem vel potius asocialem continet»*. Con riguardo al caso di specie, il Perito rotale aveva ritenuto la personalità della convenuta

*«agevolmente inquadrabile nell’ambito delle personalità psicopatiche (amoralità costituzionale), con comportamento abnorme facilitato dall’ambiente familiare di crescita. L’aspetto psicopatico del caso incide nella sfera intellettuale in maniera irrilevante, mentre incide fortemente sulla sfera volitiva, determinandone e sostenendone le scelte, tutte di derivazione pulsionale»*¹⁰⁹.

107 *Coram* PINTO GOMEZ, *decisio diei 20 aprilis 1979*, in *ivi*, 166-179.

108 *Coram* PINTO GOMEZ, *decisio diei 27 maii 1983*, in *ivi*, 258-269.

109 *Coram* HUOT, *decisio diei 26 iulii 1984*, in *RRDec.*, vol. LXXVI, 499-504.

Tra le Pronunce più recenti va sicuramente annoverata la *coram* Alwan del 15 novembre 2005, in cui la pronuncia affermativa si fonda sul disturbo di personalità antisociale riscontrato nel convenuto: prezioso, per il corretto inquadramento della fattispecie, si è rivelato il percorso anamnastico tracciato dal Perito rotale, il quale ha posto in luce l'effetto devastante di

«un nucleo familiare così marcatamente degradato e destrutturato da poterlo definire un aggregato umano svuotato d'ogni contenuto affettivo e privo di quelle figure d'insostituibile riferimento e ruolo guida»¹¹⁰.

In sintesi, possono così considerarsi gli aspetti del disturbo *de quo* che possono inficiare la capacità consensuale del nubente:

- a) compromissione delle facoltà estimative: gli individui con disturbo antisociale tendono ad essere indifferenti, cinici e sprezzanti nei riguardi dei sentimenti degli altri. Possono avere un'autostima ipertrofica e possono essere eccessivamente testardi, sicuri di sé o presuntuosi;
- b) alterazione della capacità volitiva: la tendenza all'azione è immediata ed eclatante, esplosa nel momento in cui si ha percezione dei primi contrasti; per di più, di norma, l'antisociale non presenta coscienza di malattia, né del proprio *deficit* progettuale.

3. CRITERI SPECIFICI

3.1 *La rispondenza ai quesiti proposti e la "recognitio"*

Pur nei limiti del presente contributo, sarebbe incongruo glissare sull'inevitabile correlazione tra il profilo valutativo e la previa, corretta formulazione del questionario peritale¹¹¹. Per comprendere la serietà del problema, si può segnalare la censurabile consuetudine (ignota all'esperienza italiana, ma radicata in talune realtà locali, per lo più in aree extræuropee) di decretare il conferimento dell'incarico al Perito, fornendo a questi la mera indicazione del Capo di nullità ma disinvolatamente omettendo di predisporre le domande cui lo stesso dovrebbe rispondere.

110 *Coram* ALWAN, *decisio diei 15 novembris 2005*, in *RRDec.*, vol. XCVII, 577.

111 La letteratura sul punto è assai vasta; si veda: C. GULLO - A. GULLO, *Prassi processuale nelle Cause canoniche di nullità del Matrimonio*, 4 ed. aggiornata con le facoltà straordinarie concesse da Benedetto XVI al Decano della Rota Romana l'11 febbraio 2013, Città del Vaticano, 2014, 234-235.

Da ulteriori criticità, del resto, non sono immuni alcuni Tribunali regionali italiani, in peculiar modo laddove è invalsa l'assai poco commendevole prassi di applicare un unico, 'omnicomprensivo' formulario per ogni fattispecie ex Can. 1095, tra l'altro contraddicendo il tenore letterale e la *ratio* dell'Art. 209 della "*Dignitas Connubii*"¹¹², Norma che ben distingue il difetto discrezionale dalla *incapacitas ad onera*.

D'altronde la mera formulazione dei quesiti in conformità del prescritto normativo, per quanto apprezzabile, può rivelarsi non sufficiente: è infatti auspicabile una loro ulteriore modulazione, in relazione alla concreta vicenda per cui è causa; non si può dubitare di come la puntuale e pertinente articolazione sia, per il Perito, di grande stimolo ed ausilio per entrare nella specificità esistenziale del periziando, altresì consentendogli di offrire al Giudice un miglior contributo per l'adeguato inquadramento della fattispecie¹¹³.

Purtroppo è nella comune esperienza giudiziale la constatazione di come, anche a fronte di questionari accuratamente predisposti, gli elaborati peritali denunzino gravi carenze sul piano metodologico. Due sono gli errori più frequenti:

- 1) lo "sconfinamento": non è questa la sede per richiamare i moniti, magisteriali ancor prima che giurisprudenziali e dottrinali, perché i Periti rispettino la propria sfera di competenza. Come ognuno sa, non è loro compito affermare

«se il Matrimonio è nullo [...] se la persona o le persone avevano un sufficiente uso di ragione, maturità di giudizio [...] per emettere un valido Consenso matrimoniale. Il Perito è l'esperto delle cause, il Giudice lo è dell'effetto»¹¹⁴.

È quindi inammissibile la leggerezza con cui, ad esempio, il consulente dell'Ufficio – per giunta, senza esservi richiesto! – si premura di esternare il proprio convincimento, a mo' di Sentenza, circa l'incapacità della parte ad assumere gli obblighi essenziali del Matrimonio. Verosimilmente il problema, in tal caso, dovrebbe individuarsi "a monte", coinvolgendo cioè la selezione e qualificazione dei Periti¹¹⁵;

112 Cfr. PONTIFICIUM CONSILIUM DE LEGUM TEXTIBUS, Instructio servanda a Tribunalibus diocesanis et interdiocesanis in pertractandis Causis nullitatis Matrimonii: *Dignitas Connubii*, in *Communicationes*, XXXVII (2005), 11-92.

113 Cfr. F. CATOZZELLA, *La Perizia*, 364.

114 J.M. SERRANO RUIZ, *La Perizia nelle Cause di nullità matrimoniale*, in S. GHERRO - G. ZUANAZZI (curr.), *Perizie*, 90.

115 Scrive il prof. Arroba: «Oggi direi che l'insufficiente aderenza delle Perizie ai dati specifici della singola vicenda non dipende dalla generalità dei quesiti proposti, perché ai Periti vengono trasmessi gli Atti di Causa che consentono loro di calare il proprio compito nel caso da analizzare. Il problema

- 2) la risposta per rinvio o “*per relationem*”: non di rado il Perito (dopo la raccolta dei dati anamnestici, l’esame degli Atti, la relazione circa l’esame obiettivo e lo *score* dei *test* somministrati) conclude il proprio elaborato riproducendo la numerazione di cui al questionario proposto, ma omettendo di rispondere ai singoli punti, limitandosi cioè ad affermare di aver già risposto in corso d’esposizione e, in definitiva, invitando il Giudice a rinvenire in quest’ultima ogni dato utile per la formazione del proprio convincimento. Non v’è chi non veda, al di là dei profili di ordine pratico (si pensi all’inutile aggravio della dinamica dibattimentale), il rischio di pregiudicare, almeno in parte, il ruolo di qualificata mediazione tecnica normativamente riconosciuto al “*munus*” peritale.

Ebbene anche a tal riguardo emerge la necessità di una valorizzazione della “*recognitio Peritiae*”, da considerarsi come

«la sede più idonea per affrontare adeguatamente alcuni aspetti che riguardano i fondamentali fattici e tecnici della Perizia, evitando ingiuste e affrettate reiezioni delle stesse il giorno della decisione finale»¹¹⁶.

3.2 *L’esame diretto e la Perizia sugli Atti*

Di norma l’espletamento della consulenza tecnica soltanto “*super Actis*” non è originato da approssimazione o trascuratezza nella conduzione dell’attività istruttoria, bensì è ascrivibile al preciso diniego della parte convenuta, asserita incapace, a sottoporsi alla diretta indagine peritale. Ciò indipendentemente dai motivi soggiacenti a siffatta scelta processuale, non necessariamente riconducibili ad un atteggiamento pregiudizialmente ostruzionistico, ma che possono esser legati alla ritrosia della parte a riconoscere i propri *deficit* di ordine psicoaffettivo (soprattutto allorché si debbano rievocare traumi infantili, problemi di ordine psicosessuale, esperienze di tossicodipendenza e via discorrendo), “*a fortiori*” allorché l’anomalia sia correlata ad una specifica, ‘patologica’ difensività comportamentale (che induce a percepire come maggiormente invasiva e ‘pericolosa’ l’indagine psichiatrica rispetto alla deposizione giudiziale, ipotesi che ben si può verificare allorché il rifiuto del “*directum examen*” provenga dalla parte non assente in Giudizio).

risiede nella dinamica con cui di fatto sono svolte molte Perizie forensi, elemento in gran parte collegato con la qualifica del Perito» (M.J. ARROBA CONDE, *La Perizia*, 171).

116 M.J. ARROBA CONDE, *La Prova*, 400.

Ebbene, non è raro nella Giurisprudenza rotale un atteggiamento di grande cautela nella valutazione e nell'accoglimento delle Perizie “*super Actis*”, giacché

«è molto problematico basare una diagnosi, con certezza scientifica, solamente sulle testimonianze altrui senza una analisi del soggetto che permetta la raccolta dei dati di tutta la sua storia personale»¹¹⁷.

Talora in Giurisprudenza ci si spinge oltre, come ad esempio nella negativa *coram* Burke del 29 aprile 1993, laddove si pone in seria discussione il peso da attribuire «*opinionum psychiatricarum vel psychologicarum innixarum exclusivè in lectura Actorum, quin ullum partium examen vel ulli “tests” interfuerint*»; ciò in quanto chi produca

«*elenchum vitiositatum personalis indolis, eas describat sicut symptomata, ei-que psychiatricum nomen assignet, non sufficit ad convertendam opinionem in veram Peritiam, aptam nempe ad Iudici præbendas cognitiones quas iste aliunde eruere non posset*»¹¹⁸.

Differente è la valutazione di cui alla *coram* De Lanversin dell'11 giugno 1996, in cui si ammonisce a non affermare, in modo apodittico e pregiudiziale, il ridotto valore della Perizia “*super Actis*” rispetto all'esame condotto “*super personis*”: «*Ex mera distinctione quis illegitime duceret dispar pondus et inæqualem vim*»; il criterio di base, infatti è il grado di certezza delle Prove su cui l'elaborato si fonda «*necnon quanta erit argumentandi seu logica in Peritia conficienda*»¹¹⁹.

In materia viene spesso richiamata, nelle più recenti Sentenze rotali, la già menzionata Dichiarazione della Segnatura Apostolica del 16 giugno 1998, in base alla quale la consulenza tecnica espletata soltanto sugli Atti di Causa può tutt'al più rappresentare un “*votum*”, ma non può assurgere al rango di vera e propria Perizia¹²⁰.

117 V. PALESTRO, *Le Perizie*, in E. COLAGIOVANNI - R. FUNGHINI (curr.), *I mezzi di prova nelle Cause matrimoniali secondo la Giurisprudenza rotale*, Coll. *Studi giuridici*, n. XXXVIII, Città del Vaticano, 1995, 89.

118 *Coram* BURKE, *decisio diei 29 aprilis 1993*, in *RRDec.*, vol. LXXXV, 334, n. 12.

119 *Coram* DE LANVERSIN, *decisio diei 11 iunii 1996*, in *RRDec.*, vol. LXXXVIII, 461, n. 18.

120 Cfr. SUPREMUM SIGNATURÆ APOSTOLICÆ TRIBUNAL, *Quæsitum de usu Periti in Causis nullitatis Matrimonii*, 16 iunii 1998, in *Periodica de Re Canonica*, LXXXVII (1998), 619-622. Ad onore del vero, ed a dispetto di talune forzature interpretative, la Segnatura Apostolica non ha affatto inteso dequalificare, e men che meno svilire, il “*votum*” peritale. Gioverà rammentare che la Dichiarazione del Supremo Tribunale era stata sollecitata da un quesito, posto da un Vicario giudiziale, in merito alla possibilità di omettere la Perizia *ex Can. 1680* non solo nei casi di evidente inutilità, ma anche lad-

Ebbene, come si osserva in una *coram* Defilippi del 5 luglio 2007¹²¹ (affermativa per il difetto di discrezione nella parte convenuta, assente in Giudizio), ciò che va privilegiato, al di là di ogni nominalismo, è la connessione tra la “*disceptatio*” medico-legale e le altre risultanze istruttorie: in tal caso il *votum* pur se espletato “*sine directa inspectione peritiandi*”, può fornire un grande ausilio al Giudice nel conseguimento della necessaria “*certitudo moralis*”.

Una concreta applicazione di ciò si è avuta nella Sentenza *coram* Serrano del 18 giugno 2004¹²²: il convenuto, assente in Giudizio, inondava il Tribunale di lettere, quasi a voler trasferire sul Giudice il carico delle proprie frustrazioni. In tal caso la sua posizione, lungi dall’indurre una difficoltà per l’accoglimento della pretesa attorea, ha rappresentato un grave indizio a conferma della sua anomalia psichica, fondante la compromissione delle capacità critico-estimative.

3.3 *La valutazione dei tests*

È ben noto come l’esame psicodiagnostico rappresenti per il Perito un importante strumento di valutazione, purché sia basato su di un utilizzo critico dei vari reattivi mentali, sia di personalità che di intelligenza. Ed invero i risultati dei *tests*, se integrati in una metodologia valutativa tecnicamente corretta, possono fornire importanti informazioni circa l’effettivo grado di congruenza o meno tra la tipologia del disturbo lamentato e la struttura di personalità individuale¹²³.

Ebbene, nella Giurisprudenza rotale è forte il richiamo ad un’equilibrata ponderazione del contributo offerto, in ambito peritale, dalle risultanze di siffatti esami.

Ben raramente si è riscontrata una considerazione speciale (ovvero privilegiata rispetto agli altri strumenti d’indagine) per le risultanze degli esami testologici, come nella *Baltimoren. coram* Pinto Gomez del 14 novembre 1986, negativa per il Capo del difetto di discrezione di giudizio nel convenuto: a

dove “*ex adiunctis moraliter impossibilis reddatur*”; situazione quest’ultima che può ben presentarsi allorché la persona rifiuti di sottoporsi al *directum examen* ed il Perito, per timore di successive denunce, non accetti di dar corso al mandato conferitogli senza il previo Consenso del periziando. Ebbene nella citata risposta della Segnatura si conferma la piena legittimità della cosiddetta “Perizia sugli Atti” (cfr. Dich. n. 6), della cui giustificazione non si deve «dubitare, attesa la natura pubblica del Processo ed il carattere interpersonale, diretto o indiretto, dei fatti oggetto di indagine peritale» (M.J. ARROBA CONDE, *La Prova*, 408).

121 *Coram* DEFILIPPI, *decisio diei 5 iulii 2007*, n. 14.

122 *Coram* SERRANO, *decisio diei 18 iunii 2004, Peorien* (inedita).

123 Cfr. C. BARBIERI - A. LUZZAGO - L. MUSSELLI, *Psicopatologia*, 288.

fronte di una Perizia psichiatrica fondata “*in depositionibus, præsertim actricis*”, il Turno ha ritenuto di privilegiare l’esame psicodiagnostico che «*innititur conventi examine scientifica methodo peracta, cum vi probativa [...] pro “Minnesota Multiphasic Personality Inventory” (M.M.P.I.) et pro Rorschach test*»¹²⁴.

Per contro, la “*vis probativa*” dei *tests* viene posta in discussione nella negativa *coram* Burke del 22 luglio 1991, in cui si afferma che

«*cum agitur de præsentia gravis ac incapacitantis defectus discretionis probanda, opiniones peritales, in experimentis (tests) quibus partes subiiciantur innixæ, valorem limitatum habent*».

Tutt’al più possono confermare «*id quod aliunde ex Actis eruitur; in se tamen basim sufficientem pro nullitate non præbent*»¹²⁵.

Nel medesimo solco si situa la negativa *coram* De Lanversin del 10 dicembre 1996, nella quale si evidenzia come «*illæ investigationes psychodiagnosticæ, independenter et “in se” sumptæ, mutabiles et incertæ esse possunt*». A motivo di ciò le risultanze

«*harum investigationum v.d. “tests” probationem auxiliarem haud excedere videntur in hoc ambitu peritali, ideoque substituere non licet has investigationes observationi clynicæ directæ perquisitione anamnestica peritiandi auctæ*»¹²⁶.

Un buon punto di sintesi della materia si rinviene nella pressoché coeva *coram* Stankiewicz del 30 gennaio 1996 (anch’essa negativa per il concordato Capo del difetto di discrezione di giudizio nella parte attrice), in cui si focalizzano i punti nodali della problematica:

- 1) la “*vis auxiliaris tantum*” di siffatti esami, sia che si tratti dei cosiddetti “*test di efficienza mentale*” («*quibus explorantur “i limiti e le qualità del rendimento di un soggetto”*»), sia con riguardo

«*sic dictis “test di personalità”, hærentibus “ai differenti tipi di organizzazione dei processi di pensiero spontanei del soggetto, dal cui corso e dalle cui caratteristiche sono dedotti la natura della personalità e del disadattamento”*»¹²⁷;

124 *Coram* PINTO GOMEZ, *decisio diei 14 novembris 1986*, in AA.Vv., *L’immaturità psicoaffettiva*, 354.

125 *Coram* BURKE, *decisio diei 22 iulii 1991*, in *RRDec.*, vol. LXXXIII, 504, n. 11.

126 *Coram* DE LANVERSIN, *decisio diei 10 decembris 1996*, in *RRDec.*, vol. LXXXVIII, 792, n. 16.

127 *Coram* STANKIEWICZ, *decisio diei 30 ianuarii 1996*, in *RRDec.*, vol. LXXXVIII, 85-87, nn. 11-14.

- 2) l'opportunità di non somministrare un solo *test*: sulla scorta del noto studio di Mons. Colagiovanni, si evidenzia come «dovrebbero essere utilizzati più *test*, di diversa natura e specificità, anche per misurare lo stesso aspetto della personalità»¹²⁸;
- 3) il divario temporale tra l'epoca delle nozze e la data di somministrazione del *test*: in proposito, nella medesima Sentenza si pone in luce come il profilo temporale sia per i *tests* determinante ai fini della valutazione della loro attendibilità, vale a dire

«la relativa equivalenza nella comparazione tra i risultati di quel *test* amministrato in quel particolare momento ed i risultati se fosse di nuovo amministrato lo stesso *test* o equivalente in diverso momento alla stessa persona».

Ed invero

*«in aestimatione iudiciali conclusionum examinis psychologici, ope 'test' peracti, haud parvi momenti difficultas oritur ex eo, quod exitus examinis ad momentum reale, seu praesens tantum respicit, utilitatis therapeuticae causa, non vero ad tempus praeteritum, quo Matrimonium inter partes celebratum est»*¹²⁹.

A ciò val la pena di aggiungere la necessità di una 'mediazione' specialistica per la retta interpretazione del dato testologico. Come ben si evidenzia in una *coram* Alwan del 27 marzo 2001, «*test semper commentanda sunt a Perito in Causis canonicis*»¹³⁰.

3.4 La divergenza tra conclusioni peritali

Con riguardo alle Cause trattate per i Capi di cui si discorre, è frequente l'ipotesi di divergenza tra le conclusioni dei Periti, i quali possono porre diagnosi diverse ovvero prospettare differenti valutazioni dei medesimi fatti. Come si annota in una *coram* Lefebvre del 17 ottobre 1959 «*Peritis inter se dissentientibus iis assentiendum est, qui melius videntur informati vel, ceteris paribus, illis qui magis Matrimonio favent*»¹³¹. Concetto quest'ultimo perfet-

128 E. COLAGIOVANNI, *Rilevanza giuridica dei test psicodiagnostici nelle Cause di nullità di Matrimonio*, in *Monitor Ecclesiasticus*, CXVI (1991), 510.

129 *Coram* STANKIEWICZ, *decisio diei 30 ianuarii 1996*, 87, n. 14.

130 *Coram* ALWAN, *decisio diei 27 martii 2001*, in *RRDec.*, vol. XCIII, 243, n. 8.

131 *Coram* LEFEBVRE, *decisio diei 17 octobris 1959*, in *RRDec.*, vol. LI, 450, n. 4.

tamente conforme ma che nulla aggiunge alla generale “*præsumptio Iuris*” connessa al “*favor vinculi*”.

Si va ben oltre in una *coram* Doran del 24 giugno 1987, ove si richiama il principio per cui se i Periti «*discrepant vel circa facti substantiam, vel circa rationes concludendi, potest et quandoque debet Iudex ab ipsorum conclusionibus abscedere*»¹³².

Nella già citata *coram* Burke del 29 aprile 1993 si istituisce una distinzione tra i dottori di Medicina generale e gli psichiatri: i primi ben raramente tra loro dissentono in modo radicale circa natura e gravità di un’infermità, pur potendo divergere in merito al relativo approccio terapeutico; non altrettanto può dirsi per i secondi «*quoniam psychiatræ vel psychologi nullum exemplar, unanimiter quidem receptum, personalitatis normalis vel normalis valetudinis psychicæ habent*»¹³³. Non v’è chi non veda come da ciò (indipendentemente dall’ipotesi di specialisti che «*inter se radicali modo dissentiunt*») traspaia una generale sfiducia verso la stessa Prova peritale in ambito psichiatrico, d’altronde apertamente ammessa in Sentenza, laddove si afferma «*relativam esse certitudinem scientificam ex istis opinionibus deducendam, quia non parvum elementum hypotheseos ex regula subiacet interpretationibus quas præbent*».

Tale schematica impostazione non può certo dirsi prevalente in Giurisprudenza, nel cui ambito, oltre alla vieppiù richiamata valorizzazione della Prova peritale, non si è mancato di affrontare il problema della valutazione delle divergenti conclusioni, eventualità quest’ultima non infrequente e che non può esser apoditticamente considerata alla stregua di un argomento “*pro vinculo*”.

Ovviamente pressante è la raccomandazione perché in tali casi massima sia la cura da parte del Giudice, il quale deve

«*perpendere si vere sint in Actis fundatæ ac logice ex præmissis procedant atque sententiis adherere, quæ ei magis cum legibus ratiocinii et cum argumentis ex Actishaustis congruere videntur*»¹³⁴.

In tal modo viene privilegiata la Perizia «*quæ solidis argumentis magis suffulta apparet*», sia quando appaia maggiormente concorde con una sana dottrina psichiatrica confermata dalla Giurisprudenza canonica, sia quando risulti «*evidente trattarsi di diversità di parole più che di concetti*»¹³⁵, specialmente se la diagnosi «*in iisdem manifestationibus pathologicis fundata sit*».

132 *Coram* DORAN, *decisio diei 24 iunii 1987*, in *RRDec.*, vol. LXXIX, 438, n. 9.

133 *Coram* BURKE, *decisio diei 29 aprilis 1993*, 333, n. 8.

134 *Coram* BRUNO, *decisio diei 21 iulii 1983*, in *RRDec.*, vol. LXXV, 475, n. 4.

135 V. PALESTRO, *Le Perizie*, 91.

I criteri di valutazione in materia sono così compendati in una negativa *coram* Caberletti del 26 febbraio 1999¹³⁶:

- 1) va considerato il fondamento antropologico: «*Iudex aestimare debet eorum fundamentum anthropologicum, methodum scientificam adhibitam*»; in altri termini – come si precisa in una *coram* Funghini del 17 gennaio 1996, «*cum discordes habeantur Peritorum conclusiones Iudex illis favet [...] quæ non determinismo, sed principiis Anthropologiæ christianæ adhærent*»¹³⁷. Tale ultima sollecitazione diviene particolarmente pressante laddove un elaborato peritale sia stato redatto da un seguace di scuole psicoanalitiche: in tal caso – si ammonisce in una *coram* Huber del 19 maggio 1998 – il Giudice dovrà valutare con la massima cautela le conclusioni prospettate, in particolar modo valutando «*num Peritus determinismo adhæreat psychologico ideoque realitatem liberi arbitrii humani neget*»¹³⁸;
- 2) occorre considerare se la Perizia è stata svolta «*super persona, nec solummodo super Actis*». Ad esempio, nella *coram* P. V. Pinto del 28 gennaio 2000 si legge:

«*Peritia prof. C. limites substantiales reapse habet, cum peracta fuerit tantum super Actis. Ceteræ Peritiæ ad abundantiam demonstrant quantæ utilitatis et, in casu, necessitatis sit directa inspectio peritiandi*»¹³⁹.

In ogni caso non si può non richiamare quanto già sopra riportato circa la «*certitudo factorum super quibus argumentatio extruitur*», unica vera discriminante per la corretta valutazione di qualsivoglia elaborato peritale;

- 3) non può esser attribuito maggior peso alla *Perizia privata* rispetto a quella acquisita *ex Officio*, per quanto «*Peritiæ sic dictæ privatæ nullatenus a priori spernendæ sunt*». A tal ultimo riguardo, in termini ben più perentori si ammonisce in una *coram* Bruno del 30 marzo 1990 a non privilegiare le «*conclusiones Peritorum privatorum, præsertim iureiurando non firmatis*» giacché può presumersi «*in favorem partis committentis exaratas fuisse*»¹⁴⁰. Non si tratta ovviamente di un assioma, come ben precisato in una *coram* Amenta del 15 novembre 2013, affermativa per il Capo del difetto di discrezione di giudizio *ex parte mulieris*: ai fini della pronuncia

136 Cfr. *Coram* CABERLETTI, *decisio diei 26 februarii 1999*, in *RRDec.*, vol. XCI, 88, n. 7.

137 *Coram* FUNGHINI, *decisio diei 17 ianuarii 1996*, in *RRDec.*, vol. LXXXVIII, 17, n. 11.

138 *Coram* HUBER, *decisio diei 19 maii 1998*, in *RRDec.*, vol. XC, 390, n. 7.

139 *Coram* PINTO, *decisio diei 28 ianuarii 2000*, 136, n. 22.

140 *Coram* BRUNO, *decisio diei 30 martii 1990*, in *RRDec.*, vol. LXXXII, 257, n. 9.

pro nullitate un peso determinante viene riconosciuto non già alle Perizie *ex Officio* espletate nei precedenti Gradi di Giudizio, bensì al qualificato apporto di un teste postnuziale «*qui et munus psychologi et psychoterapeuta exercet*» e che «*suum iudicium ad instar Periti expressit*»¹⁴¹.

CONCLUSIONI

Si è sin qui cercato di evidenziare come la Giurisprudenza rotale si sia viepiù espressa affermando l'esigenza di una fruttuosa interazione tra i vari mezzi di prova: ciò in ossequio non soltanto al criterio oggettivo-normativo, ma anche al criterio soggettivo-clinico, vale a dire «*ratione habita graviter perturbatae activitatis facultatum psychicarum, quae ad formandam iudicii discretionem substantialiter concurrunt*»¹⁴².

In proposito, non si può parlare di un ridimensionamento dei profili di ordine psichiatrico, alla luce della sostanziale imprescindibilità, sia pur con tutte le menzionate cautele, del qualificato contributo peritale: a tal ultimo riguardo, il «criterio della correttezza logica e metodologica dell'elaborato» mai può prescindere dalla valutazione dei «presupposti antropologici dei redattori delle Perizie, onde non instaurare un dialogo in realtà induttivo di confusione e di errori»¹⁴³.

Nel contempo, è costante il richiamo a non circoscrivere il campo della prova entro gli angusti limiti di una ricerca obbligata (e si direbbe quasi ossessiva) di una specifica qualificazione nosografica dell'anomalia psichica, in conformità d'altronde con quanto espresso nell'Allocuzione alla Rota di Papa Giovanni Paolo II nell'anno 1987: la compromissione della capacità di intendere e/o volere del contraente può essere originata da una «seria forma di anomalia, comunque (la) si voglia definire»¹⁴⁴. «*Si facta comprobentur*» non è così importante l'indugiare sui profili della terminologia medica:

*«Immorandum non est – si osserva nella coram Serrano del 15 giugno 2001 – in praecisa recognitione seu, uti dici solet, completa nosologia [...] de determinata infecta causa vel causis ineptitudinis quia ad evincendam certitudinem moralem sufficere possunt, quin et debent, plura indicia et argumenta»*¹⁴⁵.

141 *Coram AMENTA, decisio diei 15 novembris 2013, Reg. Sardiniae seu Arboren.* (inedita).

142 *Coram STANKIEWICZ, decisio diei 28 maii 1991, in RRDec.*, vol. LXXXIII, 345, n. 6.

143 P. BIANCHI, *Evoluzione della Giurisprudenza rotale, in Quaderni dello Studio Rotale*, XIX (2009), 97 (entrambe).

144 IOANNES PAULUS PP. II, *Allocutio*: 5 februarii 1987, 1457.

145 *Coram SERRANO, decisio diei 15 iunii 2001*, 395, n. 7.

In definitiva, l'incapacità consensuale è se non l'ambito di elezione almeno un terreno privilegiato per lo studio dell'interazione dei mezzi di prova ai fini del conseguimento della certezza morale: in tale ottica, la raccomandazione ad una partecipe attenzione alle acquisizioni della Scienza psichiatrica andrà temperata con il ponderato uso dei vieppiù richiamati criteri normativo e funzionale¹⁴⁶.

146 Secondo il principio giurisprudenziale tramandato in sede forense: "*assertio Scientiæ non fit probatio iudicialis nisi per collationem cum aliis Causæ adiunctis*".

Il Giudice e la valutazione delle Perizie

ROBERTO PALOMBI

Abstract

La valutazione della Perizia, psichiatrica o psicologica, riveste un ruolo centrale nelle Cause di incapacità consensuale. Ciò si può riscontrare anzitutto nella fase istruttoria, giacché debbono ritenersi del tutto eccezionali le ipotesi in cui, a norma del Can. 1680, il Giudice può prescindere dalla consulenza tecnica. Il tema viene poi analizzato con riferimento alla fase decisoria, per la quale viene proposta una disamina dottrinale e giurisprudenziale, secondo la tripartizione psicosi-nevrosi-disturbi di personalità. Segue un ulteriore approfondimento in merito a peculiari ipotesi, quali ad esempio la Perizia sugli Atti e la divergenza tra le conclusioni peritali. È comunque fondamentale – ad avviso dell'autore – un accertamento peritale serio ed approfondito, purchè il Giudice canonico non si lasci imprigionare dall'ossessione nosologica, cercando cioè di inquadrare ogni fattispecie in una dimensione nosograficamente significativa. Soltanto così si potrà contestualizzare la valutazione della Perizia nella complessiva ottica di una fruttuosa interazione tra i vari mezzi di prova.

Parole chiave: Consenso matrimoniale; difetto di discrezione di giudizio; incapacità agli obblighi matrimoniali; Perizia psichiatrica e psicologica; Giurisprudenza rotale.

Abstract

The assessment of the psychiatric or psychological Examination plays a central role in Cases of consensual incapacity. This can be seen above all in the investigation stage, as it is only possible in very exceptional cases, in accordance with Can. 1680 of Code of Canon Law, for the Judge to omit the technical evaluation. The matter is then analyzed with reference to the decisional phase, for which a discussion of doctrine and Jurisprudence is proposed, in accordance with the tripartite distinction of psychosis-neurosis-personality disorders. The next stage is a further study of specific details, such as the psychological Evaluation and the divergence between the experts' conclusions. In the author's opinion, a serious and thorough expert assessment is fundamental, provided that the Judge is not conditioned by nosological obsession, namely attempting to classify each case in a nosographically significant dimension. Only then can we contextualize the assessment of the expertise in an overall perspective of a fruitful interaction between the various pieces of evidence.

Keywords: Marital Consent; lack of discretion of judgment; inability to assume Marriage duties; psychiatric and psychological examination; rotal Jurisprudence.

La libertà religiosa istituzionale nella Giurisprudenza della Corte Europea dei Diritti dell’Uomo: una rilettura canonica

JEAN-PIERRE SCHOUPPE

SOMMARIO 1. Premesse. 2. L’acquisto della personalità giuridica civile e l’accesso ad un equo Processo civile. 3. La libera nomina dei Vescovi e degli altri Ministri del Culto. 4. La specifica formazione dei seminaristi e Ministri del Culto. 5. L’annuncio della dottrina e dei principi morali anche con l’uso dei mezzi di comunicazione sociale. 6. La libertà d’educazione/istruzione. 7. La potestà di giurisdizione sul Matrimonio e sui luoghi sacri. 8. La capacità patrimoniale e il finanziamento. 9. L’acquisizione, conservazione e utilizzo dei dati personali. 10. La potestà giudiziaria e le Procedure amministrative. 11. La sovranità della Santa Sede, lo *ius legationis* e lo *ius contrahendi*. 12. Riflessioni conclusive.

SUMMARY 1. Premises. 2. The acquisition of civil juridical personality and access to a fair civil Trial. 3. The free nomination of Bishops and other religious Ministers. 4. The specific formation of seminarians and religious Ministers. 5. The spreading of doctrine and moral principles, even by means of social communication. 6. Freedom of education. 7. Jurisdiction over Marriage and sacred places. 8. Control over property, goods, and finances. 9. Acquisition, storage, and use of personal information. 10. Judicial power and administrative Procedures. 11. The sovereignty of the Holy See, *ius legationis* and *ius contrahendi*. 12. Concluding thoughts.

1. PREMESSE

La “Corte Europea dei Diritti dell’Uomo” (= C.E.D.U.) di Strasburgo è stata la prima giurisdizione incaricata di tutelare giuridicamente una Convenzione

regionale dei diritti umani: quella conclusa a Roma nel 1950¹ in linea con la Dichiarazione universale del 1948². La sua Giurisprudenza è anche reputata la maggior protettrice delle libertà fondamentali. Di fatto però, per diversi motivi, la libertà religiosa, direttamente protetta dall'Art. 9 della "Convenzione Europea per i Diritti dell'Uomo", ha dovuto attendere l'anno 1993 per dar luogo a una Sentenza di violazione di questo diritto³. In quel caso, fu la Grecia ad essere condannata per non aver rispettato il diritto del ricorrente *Kokkinakis* di fare proselitismo in modo non abusivo. Questa Sentenza stimolò l'ammissione di Ricorsi individuali introdotti sulla base dell'Art. 9 della Convenzione, ma si trattava innanzitutto di Cause relative alla libertà religiosa⁴ individuale come nel summenzionato caso. Dalla seconda metà degli anni Novanta, tuttavia, si moltiplicarono le Cause di libertà religiosa riguardanti i gruppi religiosi come tali⁵ e questa tendenza si è confermata fino ad oggi. Anzi, si può ipotizzare che la Corte tuteli oggi forse con maggior facilità la libertà dei gruppi religiosi che alcuni aspetti della libertà religiosa individuale⁶.

-
- 1 Cfr. CONSIGLIO D'EUROPA, *Convenzione per la salvaguardia dei diritti dell'uomo e delle libertà fondamentali* (Roma, 4 novembre 1950), in URL: < http://www.echr.coe.int/Documents/Convention_ITA.pdf > (al 10/10/2015).
- 2 Cfr. UNITED NATIONS. GENERAL ASSEMBLY, *Universal Declaration of Human Rights*, (New York, 10 December 1948), in URL: < <http://www.un.org/en/documents/udhr/> > (al 10/10/2015).
- 3 Cfr. C.E.D.U., *Kokkinakis c. Grecia*, 25 maggio 1993, n. 14307/88.
Le Decisioni e Sentenze della C.E.D.U. sono disponibili in varie lingue nella banca dati "HUDOC" consultabile sul sito istituzionale della Corte (URL: < <http://hudoc.echr.coe.int/> >, al 10/10/2015); a tale collocazione si farà riferimento nel prosieguo del presente studio, rimandando all'apposito motore di ricerca del sito il reperimento delle Sentenze e Decisioni in base al loro numero di Protocollo.
- 4 Anche se la Convenzione e la C.E.D.U. utilizzano ordinariamente la formula "libertà di religione" – comune in campo civile –, in questo studio, trattandosi di una rilettura canonica, adopererò in linea di massima l'espressione "libertà religiosa" proposta dal Concilio (cfr. CONCILIO (ECUMENICUM VATICANUM II, *Declaratio de libertate religiosa: Dignitatis Humanæ*, in *AAS*, LVIII [1966], 930, n. 1).
- 5 Soprattutto sin da una serie di Sentenze iniziata da: C.E.D.U., *Serif c. Grecia*, 14 dicembre 1999, n. 38178/97.
- 6 La bibliografia sulla Giurisprudenza di Strasburgo riguardo all'Art. 9 della Convenzione è abbondante. Si consulti tra l'altro: COUR EUROPÉENNE DES DROITS DE L'HOMME (DIVISION DE LA RECHERCHE), *Aperçu de la Jurisprudence de la Cour en matière de liberté de religion*, Strasbourg, 2013; H.T. CONRING, *Korporative Religionsfreiheit in Europe. Eine rechtsvergleichende Betrachtung. Zugleich ein Beitrag zu Art. 9 EMRK*, Frankfurt an Main, 1998; C. EVANS, *Freedom of Religion. Under the European Convention on Human Rights*, New York - Oxford, 2001; M.D. EVANS, *Manuel sur le port des symboles religieux dans les lieux publics*, Strasbourg, 2009; J.-F. FLAUSS (cur.), *La protection internationale de la liberté religieuse*, Coll. *Institut René Cassin*, Bruxelles, 2002; J.A. FROWEIN, *Article 9 §1*, in L.-E. PETTITI - E. DECAUX - P.-H. IMBERT (cur.), *La Convention européenne des droits de l'homme. Commentaire Article par Article*, 2 ed., Paris, 1999, 353-360; G. GONZALEZ, *La Convention européenne des droits de l'homme et la liberté des Religions*, Paris, 1997; G. GONZALEZ, *La Convention européenne des droits de l'homme: développement jurisprudentiel d'une conception européenne de la liberté de religion*, in F. MESSNER ET ALII (cur.), *Traité de Droit français des Religions*, 2 ed., Paris, 2013, 483-524; R. GOY, *La garantie européenne de la liberté de religion. L'Article 9 de la Convention de Rome*, in *Revue du Droit Public et de la Science Politique en France et à l'Étranger*,

Una premessa terminologica: per chiarire il concetto di libertà religiosa dei gruppi religiosi ed evitare la confusione risultante dal termine ambiguo “collettivo”, con altri autori, ho proposto l’espressione libertà religiosa *istituzionale* o comunitaria, un’accezione da distinguere dalla libertà religiosa individuale. Occorre infatti distinguere, da un canto, *l’esercizio congiunto* del diritto individuale, che si dà per esempio nell’ipotesi di una processione religiosa, e, dall’altro, il *diritto spettante al gruppo religioso* come tale o alla sua Gerarchia, come è il caso della libertà per la Chiesa di nominare un Vescovo o un Ministro del Culto senza intromissioni esterne, sia da parte delle Autorità civili sia da parte di un altro gruppo religioso o filosofico. Orbene, l’espressione “diritto collettivo” può comprendere ambedue le accezioni e perciò genera confusione. A mio avviso, importa superare questa ambivalenza terminologica e la proposta vale anche per altri diritti fondamentali che si sono confrontati con la stessa difficoltà concettuale.

Perché uno studio sulla libertà religiosa istituzionale? Al termine delle ricerche svolte sul tema della libertà religiosa istituzionale in generale e in particolare nella Giurisprudenza della Corte di Strasburgo⁷, è parso conveniente mostrare l’interesse di questa Giurisprudenza per i canonisti, ossia per i giuristi che si occupano del Diritto della Chiesa. Questa riflessione converge con l’affermazione conciliare che deve darsi – anzi, il Concilio dice che si dà⁸ – una “concordia” tra, da un canto, la *libertas Ecclesiae* e, dall’altro, la

XCVIII (1991), 5-59; J. MARTÍNEZ-TORRÓN, *The Permissible Scope of Legal Limitations on the Freedom of Religion or Belief: The European Convention on Human Rights*, in *Global Jurist Advances*, III (2003), No. 2, Article 3; R. MAZZOLA (CUR.), *Diritto e Religione in Europa. Rapporto sulla Giurisprudenza della Corte Europea dei Diritti dell’Uomo in materia di libertà religiosa*, Bologna, 2013; S. MÜCKL, *Das kirchliche Selbstbestimmungsrecht in der jüngeren Rechtsprechung des europäischen Gerichtshofs für Menschenrechte*, in W. REES - M. ROCA - B. SCHANDA (CUR.), *Neuere Entwicklungen im Religionsrecht europäischer Staaten*, Berlin, 2013, 449-465; M. PARISI, *Linee evolutive dell’interpretazione giurisprudenziale dell’Art. 9 della Convenzione di Roma. Sviluppi e prospettive per il diritto di libertà religiosa nello spazio giuridico europeo*, in N. FIORITA - D. LOPRIENO (CUR.), *La libertà di manifestazione del pensiero e la libertà religiosa nelle società multiculturali*, Firenze, 2009, 247-259; J.-F. RENUCCI, *L’Article 9 de la Convention européenne des droits de l’homme. La liberté de pensée, de conscience et de religion*, Coll. *Dossier sur les droits de l’homme*, n. 20, Strasbourg, 2004; G. RESS, *Le problème de l’autonomie de l’Église: les aspects dans la Jurisprudence récente de la Cour Européenne des Droits de l’Homme*, in L. BERG ET ALII (CUR.), *Cohérence et impact de la Jurisprudence de la Cour Européenne des Droits de l’Homme*. Liber amicorum Vincent Berger, Oistewijk, 2013, 333-348; R. UITZ, *Europeans and Their Rights - Freedom of Religion*, Strasbourg, 2007; T. MASSIS - C. PETTITI (CUR.), *La liberté religieuse et la Convention européenne des droits de l’homme*, Bruxelles, 2004.

7 Si veda: J.-P. SCHIUPPE, *La dimension institutionnelle de la liberté de religion dans la Jurisprudence de la Cour Européenne des Droits de l’Homme*, Coll. *Collection de l’Institut international des droits de l’homme*, (préface d’E. DECAUX) Paris, 2015.

8 Cfr. CONCILIIUM ŒCUMENICUM VATICANUM II, *Dignitatis Humanae*, n. 13.

libertà religiosa in quanto diritto fondamentale garantito dal Diritto internazionale e dalle Costituzioni degli Stati democratici. Ovviamente, detta “concordia” richiede una prudente valutazione in quanto getta un ponte tra diritti e soggetti di ben diversa indole e origine: mentre infatti, secondo la Chiesa, i diritti nativi possiedono un fondamento di Diritto divino, positivo o naturale, e non possono mai essere ritenuti delle mere concessioni unilaterali fatte da parte di un potere secolare, dal punto di vista delle attuali categorie giuridiche, questi diritti vanno analizzati come diritti fondamentali istituzionali spettanti ad una Chiesa o gruppo religioso al servizio dei loro fedeli. Qui mi limiterò ad applicare criticamente questa presunzione di “concordia” a livello degli Stati parte della Convenzione e sottomessi alla giurisdizione della C.E.D.U.⁹ Occorrerà verificare fino a che punto le legittime rivendicazioni della Chiesa siano coperte dalla protezione offerta da questa giurisdizione sia dal punto di vista della formulazione che dei contenuti.

A questo punto, si potrebbe eccepire che i Giudici europei rendano non di rado delle Sentenze meno convincenti dal punto di vista etico-giuridico. Basta evocare l’ambito matrimoniale e familiare nel quale l’Art. 8 della Convenzione sulla vita privata e familiare, nel favorire una concezione privatista e individualista delle unioni interpersonali e della sessualità, ha contribuito a indebolire notevolmente la protezione che l’Art. 12 offriva tradizionalmente all’istituzione matrimoniale e familiare. Purtroppo, in questi ambiti il *lobbying* ha ottenuto notevoli risultati a diversi livelli di poteri e di Organismi internazionali¹⁰. Comunque importa superare questi inconvenienti, del resto abbastanza concentrati in alcuni ambiti. Questi difetti spesso dovuti alle Legislazioni statali che i Giudici di Strasburgo non possono non prendere in considerazione, non devono far dimenticare l’apprezzabile lavoro effettuato da questa Istituzione al servizio della dignità delle persone né la particolare rilevanza – anzi la necessità – di poter contare su questa Giurisprudenza per

9 Per non allungare questo lavoro, in linea di massima, non parlerò dell’Unione Europea né della Giurisprudenza della Corte di Giustizia di Lussemburgo: incaricata dell’interpretazione dei Trattati dell’Unione, finora ha meno esperienza che la C.E.D.U. in materia di interpretazione dei diritti fondamentali e quindi con riguardo alla libertà religiosa istituzionale. Di fatto, in questi ambiti la Corte di Giustizia si ispira a questa Giurisprudenza e la programmata decisione di adesione dell’Unione Europea alla C.E.D.U. dovrebbe favorire la concordia esistente tra le due Giurisprudenze europee. Ho trattato quest’argomento in: J.-P. SCHOUPPE, *Libertà di religione, multiculturalismo e laicità dello Stato*, in P. GIANNITI (cur.), *I diritti fondamentali nell’Unione Europea. La Carta di Nizza dopo il Trattato di Lisbona*, Coll. *Commentario del Codice civile e Codici collegati Scialoja-Branca-Galgano*, Bologna, 2013, 855-906, spec. 867-871.

10 In particolare al livello dell’ONU; si veda per esempio: J.H. MATLARY, *Diritti umani abbandonati? La minaccia di una dittatura del Relativismo*, Lugano, 2007; M. CARTABIA, *I “nuovi” diritti*, in L. DE GREGORIO (cur.), *Le Confessioni religiose nel Diritto dell’Unione Europea*, Bologna, 2012, 95-117 spec. 108 ss.

proteggere giuridicamente la libertà della Chiesa cattolica nonché quella di altri gruppi religiosi.

Convinto dell'utilità di detta Giurisprudenza per il canonista che si occupa direttamente della dimensione pubblica esterna del Diritto ecclesiale, come tocca ad un professore di rapporti tra Chiesa e comunità politica¹¹, mi sono proposto di ricordare brevemente quali sono i principali diritti che la Chiesa cattolica rivendica per sé stessa, ossia i diritti denominati “nativi” nei Codici vigenti e, accessoriamente, nel Diritto complementare – sulla scia non tanto della vecchia Scuola del Diritto pubblico ecclesiastico e del *CIC* 17, ma con un'ottica risolutamente conciliare¹² – e di verificare se e in che misura la Convenzione, con l'interpretazione non di rado estensiva che ne fa la C.E.D.U., ne offra una protezione giuridica adeguata.

Di fronte a questa proposta qualcuno potrebbe obiettare: allora torniamo ad una disciplina con carattere “apologetico”¹³? Tutto dipende dall'accezione della parola. Se si prende questo termine nella sua accezione più comune, cioè di “argomentazione volta a difendere ciò che è criticato” e, in questo caso, la libertà della Chiesa, non avrei nulla da obiettare. Infatti, l'attualità mostra bene che non si può realisticamente ritenere inutile o superato un certo atteggiamento difensivo da parte dei giuristi ecclesiali. Basta ricordare la costatazione di Papa Francesco: «Oggi giorno ci sono più testimoni, più martiri nella Chiesa che nei primi secoli»¹⁴. Tuttavia, vi è un'enorme differenza: il canonista del dopo Vaticano II, non si concentra più sulla difesa della potestà

11 Sulla specificità di questa disciplina, concepita dal punto di vista della Chiesa, nei confronti del Diritto ecclesiastico dello Stato, mi limiterò a rinviare allo studio: J.-P. SCHOUPPE, *Rapporti giuridici tra Chiesa e Comunità politiche. Profili epistemologici e metodologici di una rinnovata disciplina*, in *Ius Ecclesiae*, XX (2008), 65-86.

12 Su questa specifica questione, mi permetto di rimandare a: J.-P. SCHOUPPE, *Les “iura nativa” de l'Église: un anachronique vestige iuspubliciste ou une exigence actuelle du Droit divin?*, in J.I. ARRIETA (ed.), *Ius divinum*. Atti del XIII congresso internazionale di Diritto canonico (Venezia, 17-21 settembre 2008), Venezia, 2010, 1229-1248. Per uno studio globale sul Diritto pubblico ecclesiastico, si consulti: M. NACCI, *Origini, sviluppi e caratteri del Jus publicum ecclesiasticum*, Coll. *Corona lateranensis*, Città del Vaticano, 2010.

13 Si tratta del termine “apologetico” come aggettivo e non come sostantivo. Quantunque condivida in linea di principio quanto affermato dal professor Nacci, ossia che il punto centrale o il traguardo della disciplina dei rapporti tra Chiesa e Comunità politica sia “creare ponti”, sono d'avviso che ciò non possa avvenire a scapito della “difesa” dei diritti della Chiesa: una difesa ormai liberata dalla dimostrazione della “perfezione giuridica” della Chiesa ma ancora assolutamente necessaria nel mondo odierno (cfr. M. NACCI, *L'apporto dello “Ius publicum ecclesiasticum” alle relazioni tra Chiesa e Comunità politiche: annotazioni storico-giuridiche*, in G. DALLA TORRE - C. MIRABELLI [CURT.], *Verità e metodo in Giurisprudenza*. Scritti dedicati al Cardinale Agostino Vallini in occasione del 25 anniversario della consacrazione episcopale, Città del Vaticano, 2014, 455-470, spec. 467).

14 Cfr. FRANCISCUS PP., *Meditazione mattutina nella cappella della Domus Sanctæ Marthæ: Martirio in guanti bianchi*, 30 iunii 2014, in *L'Osservatore Romano*, CLIV (2014), n. 147, 30 giugno-1 luglio, 7.

del papato (ormai definitivamente liberato dall'*onus* dello Stato Pontificio) o dei privilegi dei chierici, ma prende la difesa della libertà dell'intero Popolo di Dio volta all'adempimento della sua missione di evangelizzazione e di salvezza delle anime. Inoltre, in conformità con la sua dottrina sociale, esposta con una particolare autorità morale nel Magistero degli ultimi Papi, essa tutela pure la libertà degli altri gruppi religiosi: l'argomento rientra nella sua sollecitudine per la promozione di tutti i diritti fondamentali, universali e indivisibili, in quanto proteggono l'eminente dignità della persona umana.

Da un punto di vista tecnico, la tutela della libertà religiosa comunitaria presuppone che il giurista si interessi alla libertà religiosa sostanziale senza lasciarsi rinchiudere nei limiti asfissianti del formalismo. Vale a dire che in questo contesto non può limitarsi alle possibilità offerte dalla disposizione convenzionale che tratta direttamente di libertà religiosa, ossia l'Art. 9 della Convenzione, bensì deve prendere in considerazione anche altre disposizioni (della Convenzione o dei suoi Protocolli) che possono contribuire alla difesa della libertà delle comunità religiose e, a volte, lo faranno in modo più efficiente. In quei casi si può parlare di "diritti connessi" o di libertà "*supports*"¹⁵ della libertà religiosa: per esempio, il diritto ad un equo Processo (Art. 6), la libertà di associazione (Art. 11) o di espressione (Art. 10), oppure la proprietà dei beni temporali (Art. 1, Protocollo 1) o il diritto all'istruzione (Art. 2, Protocollo 1), ecc. Per non allungare eccessivamente questo lavoro, indicherò in calce soltanto i riferimenti alle principali Sentenze della Giurisprudenza della C.E.D.U.

L'elenco dei diritti nativi della Chiesa, che ammette delle leggere variazioni a seconda degli autori¹⁶, non pretende di essere né esaustivo né immutabile. Il trascorrere del tempo fa emergere nuove circostanze e necessità imprevedute che possono rendere possibile e conveniente il positivizzarsi e formalizzarsi di nuovi e autentici diritti della Chiesa. È il caso, per esempio, del diritto alla conservazione e alla gestione di informazioni personali: un diritto senz'altro non ipotizzabile prima dell'irruzione di nuove possibilità tecnologiche applicabili alla costituzione di "banche di dati", ma che al contempo può mettere in pericolo il diritto fondamentale alla riservatezza¹⁷. Ad eccezione di questo

15 Espressione presa da: Y. BEN ACHOUR, *La Cour Européenne des Droits de l'Homme et la liberté de religion*, Paris, 2005, 15.

16 Si consulti: V. PRIETO, *Diritto dei rapporti tra Chiesa e società civile*, rist., Roma, 2014, 85-101; E. TAWIL, *Laïcité de l'État et liberté de l'Église*, Perpignan, 2013, 89-98; D. ALBORNOZ PAVISIC, *I diritti nativi della Chiesa nel Codice di Diritto Canonico e nel Diritto concordatario vigente*, Roma, 2008; L. OKULIK, *La libertà della Chiesa nel contesto attuale*, in G.I.D.D.C. (cur.), *Libertà religiosa e rapporti Chiesa-società politiche*, Coll. *Quaderni della Mendola*, n. 15, Milano, 2007, 69-119; D. LE TOURNEAU, *Los derechos nativos de la Iglesia independientes del poder civil*, in *Ius Canonicum*, XXXVII (1997), 601-617.

17 Cfr. *CIC*, Can. 220; *CCEO*, Can. 23.

diritto, che appartiene al Diritto complementare al *CIC* emanato dalla Conferenza Episcopale Italiana per rispondere a requisiti comunitari e statali, gli altri diritti della Chiesa considerati in questo studio – nativi o derivati – sono riscontrabili nel *CIC* 1983 o/e nel *CCEO*.

2. L'ACQUISTO DELLA PERSONALITÀ GIURIDICA CIVILE E L'ACCESSO AD UN EQUO PROCESSO CIVILE

Anche se il *CIC* tratta espressamente della personalità “morale” della Chiesa cattolica e della Sede apostolica in forza del Diritto divino nonché della personalità “giuridica” spettante a tutte le persone giuridiche nell’ambito canonico¹⁸, il Legislatore canonico ha chiaramente manifestato la sua volontà che le diverse Autorità ecclesiali prevedano la possibilità di conferire effetti civili agli Atti giuridici posti in essere dalle persone giuridiche della Chiesa. L’importanza di assicurare questi effetti civili viene sottolineata con enfasi in materia di contratti e di pagamenti¹⁹, di rapporti di lavoro²⁰ e di pie volontà, innanzitutto per quanto riguarda la validità civile dei Testamenti²¹. Ora, specie laddove non è stato concluso alcun Accordo con lo Stato prevedendo una soluzione diversa, l’ottenimento di effetti civili per un Atto giuridico posto in essere dal gruppo religioso come tale presuppone spesso che l’Ente ecclesiale interessato goda della personalità giuridica civile. Queste Norme mostrano che l’accesso delle persone giuridiche canoniche alla personalità giuridica civile costituisce una vera e propria rivendicazione ecclesiale, alla quale le Autorità governative sono state recentemente sensibilizzate dalle nuove “*Guidelines*” realizzate dalla Commissione di Venezia²².

Prima di esaminare la corrispondenza della Giurisprudenza strasburghese a quest’attesa ecclesiale va premesso che un gruppo religioso gode di un diritto all’*esistenza* previo al conferimento eventuale della personalità giuridica civile. In forza di questo diritto, non ha alcun obbligo di chiedere la personalità giuridica civile. Nell’ipotesi di una Legislazione che non prevedesse la

18 Cfr. *CIC*, Can. 113.

19 Cfr. *CIC*, Can. 1290; *CCEO*, Can. 1034.

20 Cfr. *CIC*, Can. 1286, 1°; *CCEO*, Can. 1030.

21 Cfr. *CIC*, Can. 668 §1; *CCEO*, Can. 525 §2.

22 Cfr. EUROPEAN COMMISSION FOR DEMOCRACY THROUGH LAW (VENICE COMMISSION) - OSCE. OFFICE FOR DEMOCRATIC INSTITUTIONS AND HUMAN RIGHTS (OSCE/ODIHR), *Joint Guidelines on the Legal Personality of Religious or Belief Communities Adopted by the Venice Commission at its 99th Plenary Session* (Venice, 13-14 June 2014), Opinion No. 673/2012, CDL-AD(2014)023 (Strasbourg, 16 June 2014), in URL: < <http://www.venice.coe.int/> > al 10/10/2015).

possibilità di conferire la personalità civile alle comunità religiose, occorre capire se detta entità abbia la libertà effettiva di portar avanti le sue attività religiose. Se non è il caso, il gruppo religioso va tutelato nei confronti di questa Legge che sarebbe incompatibile con gli Artt. 9 e 11²³ della Convenzione. Si raccomanda agli Stati interessati di stabilire una Procedura volta ad ottenere la personalità giuridica destinata agli Enti che ne fanno richiesta adempiendo i ragionevoli requisiti legali compatibilmente con gli Artt. 9 e 11. La problematica della registrazione – opzionale o obbligatoria – è stata oggetto di un’abbondante Giurisprudenza confrontata con diversi presupposti che non è possibile dettagliare in questa sede²⁴. Questa Giurisprudenza, che riguarda innanzitutto gli Stati provenienti dall’ex-Unione sovietica, comprende diverse fattispecie: termini di attesa esageratamente lunghi²⁵, silenzio amministrativo²⁶, rifiuto della concessione della personalità giuridica, soppressione dell’iscrizione, rifiuto di registrazione²⁷ o di re-iscrizione²⁸, re-iscrizione con uno statuto inferiore al precedente, dissoluzione forzata²⁹, interdizione sul territorio nazionale, ecc. In linea di massima, essa difende la libertà dei gruppi religiosi di esistere pure senza personalità giuridica e senza riconoscimento come gruppo religioso nonché il diritto di ottenere una personalità giuridica civile, a prescindere dal fatto che la figura giuridica offerta sia di Diritto speciale oppure di Diritto comune, come capita per esempio in un regime di separazione di tipo francese³⁰.

23 Cfr. C.E.D.U., *Masaev c. Moldavia*, 12 maggio 2009, n. 6303/05, §26; C.E.D.U., *Chiesa metropolitana di Bessarabia e altri c. Moldavia*, 13 dicembre 2001, n. 45701/99, §105.

24 Si veda, per esempio: C.E.D.U., *Testimoni di Geova di Mosca e altri c. Russia*, 10 giugno 2010, n. 302/02, §159. Questa Causa fu il primo caso di dissoluzione di un gruppo religioso registrato giudicato a Strasburgo (inoltre, questo fu anche interdetto dall’Autorità politica). La Corte statui che la dissoluzione era una misura drastica che riteneva sproporzionata rispetto allo scopo legittimo perseguito.

25 Cfr. C.E.D.U., *Testimoni di Geova c. Austria*, 31 luglio 2008, n. 40825/98 e C.E.D.U., *Verein der Freunde der Christengemeinschaft et al. c. Austria*, 26 febbraio 2009, n. 76581/01 §45.

26 Il mero silenzio da parte dell’Amministrazione non può essere considerato come un rifiuto formale. Questa ha il diritto di richiedere delle informazioni al gruppo religioso interessato a essere registrato. Ma i ricorrenti non potevano rimanere inattivi, come invece è successo; questi avrebbero dovuto esprimere delle obiezioni nei confronti delle domande poste che ritenevano inopportune e, nell’eventualità, proporre un Ricorso (cfr. C.E.D.U., *Boychev et al. c. Bulgaria*, 27 gennaio 2009, n. 77185/01).

27 Cfr. C.E.D.U., *Masaev*, §26; C.E.D.U., *Belir-Ousta et al. c. Grecia*, 11 ottobre 2007, n. 3551/05.

28 Per esempio: C.E.D.U., *Branca moscovita dell’Esercito della Salvezza c. Federazione russa*, 5 ottobre 2006, n. 72881/01; C.E.D.U., *Chiesa di scientologia della Città di Mosca c. Russia*, 5 aprile 2007, n. 18147/02 (cfr. G. GONZALEZ, *Quelle liberté de religion et d’association pour l’Église de scientologie? CEDH Église moscovite e scientologie c. Russie*, 5 avril 2007, in *Revue Trimestrielle des Droits de l’Homme*, XVIII [2007], 1137-1151).

29 Il primo caso di dissoluzione forzata fu il summenzionato: C.E.D.U., *Testimoni di Geova di Mosca*. Di recente, si veda: C.E.D.U., *Centre biblique de la République de Tchouvachie c. Russia*, 12 giugno 2014, n. 33203/08.

30 Questo discorso richiederebbe maggiori approfondimenti giacché il Diritto francese, oltre alle solu-

Di recente, una Sentenza della Corte sembra aver fatto un passo avanti. Per la prima volta, essa dichiara che gli Stati hanno un “obbligo positivo” di organizzare la possibilità di ottenere la personalità giuridica:

«sussiste, in capo agli Stati, un obbligo positivo (*positive obligation*) di adottare un sistema di riconoscimento giuridico delle comunità religiose che faciliti l’acquisizione della personalità giuridica da parte di queste»³¹.

Peraltro, detta Sentenza precisa che gli Artt. 9 e 11 della Convenzione non garantiscono il diritto ad ottenere un determinato *status*. In questo modo si rispetta la scelta di alcuni Ordinamenti statali di organizzare un sistema di riconoscimento a due livelli. Tuttavia, non vi è un diritto ad ottenere il riconoscimento superiore, vale a dire nella fattispecie lo statuto di “Chiesa” ai sensi della Legge ungherese. Lo Stato non può neanche privare arbitrariamente una persona giuridica del suo statuto più elevato né imporre per la sua restituzione (re-iscrizione) il requisito dei due terzi del Parlamento, ciò che, in termini politici, può considerarsi come una maggioranza di bloccaggio. Sebbene sia vero che *in casu* le persone giuridiche ricorrenti non avevano perso la personalità giuridica, sono invece state oggetto di una forzata trasformazione: dallo statuto di “Chiese” a quello di “Organizzazioni svolgenti attività religiose”, cioè una posizione meno interessante dal punto di vista fiscale e finanziario. Perciò, la Corte ha statuito la violazione dell’Art. 11 alla luce dell’Art. 9.

A questo punto, occorre accennare anche ai diritti *di accedere ad un Tribunale civile e ad un equo Processo* nonché di godere di un Ricorso effettivo³². Anche se il *Codex* non rivendica espressamente questi diritti, si può ritenere questa pretesa *implicitamente inclusa* nel diritto alla personalità giuridica appena presentato. Infatti, la possibilità per le persone giuridiche della Chiesa di difendere i propri diritti e legittimi interessi davanti una giurisdizione secolare figura tra i motivi prioritari per i quali viene chiesta la personalità giuridica civile. In questo caso, sembra che la Convenzione e la Giurisprudenza della Corte si siano maggiormente preoccupati della questione che il Legislatore

zioni di Diritto comune, conosce anche le figure specifiche di Associazioni diocesane e di Associazioni culturali. Sulla tematica generale si veda: S. FERRARI, (cur.), *Diritti dell’uomo e libertà dei gruppi religiosi. Problemi giuridici dei nuovi movimenti religiosi*, Padova, 1989. Sulla problematica attuale della registrazione: S. FERRARI, *Registration of Religious Organizations in the European Union Members States*, in *Stato, Chiese e Pluralismo Confessionale*. Rivista telematica, febbraio 2007 (URL: < <http://riviste.unimi.it/index.php/statoechiese/article/view/881/1124> >, al 10/10/2015).

31 C.E.D.U., *Magyar Keresztény Mennonita Egyház e altri c. Ungheria*, 8 aprile 2014, n. 70945/11, §90.

32 Il diritto di accesso a un Tribunale civile e ad un equo Processo è garantito dall’Art. 6 della Convenzione e il Ricorso effettivo, dall’Art. 13.

canonico. Ora, in una società secolarizzata e pluralista, una Parrocchia, una Università, una Fondazione cattolica devono essere tutelate dai Tribunali civili, caso mai dalla C.E.D.U., come gli altri gruppi religiosi. Di fatto, la nozione di “Chiesa ricorrente” introdotta dall’ex-Commissione E.D.U.³³ al fine di poter accettare i Ricorsi individuali dei gruppi religiosi³⁴, rappresenta un significativo passo avanti della Giurisprudenza³⁵. L’accesso alla C.E.D.U. costituisce un diritto-*support*, il primo passo sul piano procedurale per avviare una progressiva tutela della libertà religiosa sostanziale dei gruppi religiosi³⁶.

Diverse Sentenze sanzionano la violazione dell’Art. 6, come conseguenza della mancanza o privazione della personalità giuridica dei gruppi religiosi. *Santi Monasteri* e *Chiesa cattolica di Canea*, due Sentenze che condannano la Grecia, sono paradigmatiche³⁷. In ambedue i casi si tratta di una Chiesa ricorrente – rispettivamente ortodossa e cattolica – che, in conseguenza della privazione della personalità giuridica, ha perso la possibilità di adire il Tribunale e non è stata in grado di difendere i propri interessi patrimoniali sul piano giudiziario. Le principali differenze vengono dal fatto che i Monasteri ortodossi appartenevano alla cosiddetta Chiesa “dominante” e, in precedenza, godevano di una personalità giuridica pubblica secondo il Diritto greco, mentre il gruppo cattolico apparteneva ad una Religione minoritaria che, in passato, possedeva la personalità giuridica privata.

Si desume dai precedenti dati che, in quest’ambito, i Giudici di Strasburgo garantiscono uno *standard* di protezione uguale o superiore a quello che la Chiesa rivendicava a livello dei suoi diritti nativi. Da un canto, detta Giurisprudenza offre il diritto ad un Processo equo che è stato espressamente chiesto

33 La Commissione della C.E.D.U. era incaricata dell’ammissione dei Ricorsi individuali prima della riforma strutturale della C.E.D.U. che sopprime detta Commissione.

34 Il Ricorso detto “individuale”, che si contrappone al Ricorso “interstatale”, è aperto anche ad un gruppo (cfr. Art. 34 della Convenzione nell’attuale revisione).

35 A questo riguardo, nella Causa dei minareti svizzeri, che riguardava Associazioni e non direttamente gruppi religiosi, i Giudici, che forse sospettavano una *actio popularis* o *class action* – ammessa nel Diritto italiano, ma non ancora nel Diritto svizzero né in molti Paesi europei – hanno dato dimostrazione di severità rifiutando di riconoscere loro la qualità di “vittima” dato che la costruzione di minareti non corrispondeva strettamente al loro oggetto sociale. Ma, a questo punto, si pone la questione se non sarebbe stato legittimo superare un eccessivo formalismo e ritenere che le Associazioni ricorrenti agissero anche in nome della Comunità musulmana “*directement visée et blessée par l’interdiction litigieuse*”. Così viene proposto da: F. KRENC - S. VAN DROOGHENBROECK, *L’affaire des “minarets suisses” devant la Cour Européenne des Droits de l’Homme*, in *Journal des Tribunaux*, CXXXI (2012), 177-181.

36 Nel 1979, l’ammissione del Ricorso presentato da *Scientology* contro la Svezia rappresentò una rivoluzione copernicana (cfr. COMM. E.D.U., *X. e Chiesa di scientologia c. Svezia*, 5 maggio 1979, n. 7805/77).

37 Cfr. C.E.D.U., *Santi monasteri c. Grecia*, 9 dicembre 1994, n. 13092/87, §80; C.E.D.U., *Chiesa cattolica c. Grecia*, 16 dicembre 1997, n. 25528/94, §47.

dalla Normativa canonica universale. Dall'altro, la summenzionata Sentenza contro l'Ungheria invita gli Ordinamenti statali ad assicurare ai gruppi religiosi la possibilità d'ottenere la personalità giuridica e protegge questi gruppi con fermezza, addirittura contro l'eventualità di una arbitraria degradazione del loro statuto interno da parte delle Autorità politiche.

3. LA LIBERA NOMINA DEI VESCOVI E DEGLI ALTRI MINISTRI DEL CULTO

La Chiesa, che possiede una costituzione gerarchica fondata sul Diritto divino, rivendica una piena libertà di eleggere e nominare sia i Vescovi che gli altri Ministri del Culto. Il *CIC* afferma espressamente la libertà spettante al sommo Pontefice di “nominare liberamente i Vescovi” o, per lo meno, di “confermare quelli che sono stati legittimamente eletti”³⁸. Questa prerogativa dei Papi si opponeva direttamente al diritto di patronato – compreso tra gli *iura maiestatica circa sacra* o *in sacra* a seconda della Religione (cattolica o protestante) del Monarca – mediante il quale essi si intromettevano in queste questioni propriamente spirituali con lo scopo di assicurarsi l'esclusività di giurisdizione sul loro territorio e, a volte, con l'ambizione di estendere la loro sfera di influenza. Di fronte a numerosi abusi del potere statale, la Chiesa ha tentato – e continua a cercare – di recuperare il pieno esercizio di questa essenziale prerogativa. Alcuni Concordati vigenti portano ancora delle vestigia di concessioni provvisorie fatte dalla Santa Sede in diverse circostanze di soggezione: per esempio, il dovere di previa notificazione o consultazione dell'Autorità politica prima della nomina di determinati Ministri, oppure la concessione di un diritto di presentazione per determinate cariche importanti. Come è risaputo, in altri Stati, come la Cina, in quest'ambito si pongono problemi di tutt'altra ampiezza e complessità.

Perciò, il canonista deve fare tesoro del sostegno argomentativo che può trovare nella Giurisprudenza europea al fine di tutelare giuridicamente la Chiesa. Detta Giurisprudenza riconosce l'autonomia organizzativa (normativa, giudiziaria e amministrativa) dei gruppi religiosi³⁹. Per quanto riguarda l'autonomia amministrativa, numerosi Ricorsi vertono sulle mansioni di

38 *CIC*, Can. 377 §1.

39 Sul concetto di autonomia dei gruppi religiosi, riconosciuto a livello universale, si veda: W.C. DURHAM JR. - B.G. SCHARFS (cur.), *Law and Religion. National, International and Comparative Perspectives*, Austin (TX), 2010, 371; G. ROBBERS (cur.), *Church Autonomy. A Comparative Survey*, Frankfurt am Main, 2001; R. MINNERATH, *The Right to Autonomy in Religious Affairs*, in T. LINDHOLM - W. COLE DURHAM JR. - B. TAHZIB-LIE (cur.), *Facilitating Freedom of Religion or Belief: A Deskbook*, Leiden, 2005, 291-319.

indole amministrativa svolte dai gruppi religiosi mediante i loro Organi o rappresentanti. I conflitti giudicati a Strasburgo concernono principalmente le nomine, i trasferimenti e le revoche dei Ministri, senza dimenticare le diverse Sanzioni disciplinari, incluse le espulsioni. I Giudici europei riconoscono pienamente la libertà dei gruppi religiosi di imporre sia ai loro Pastori che ai loro membri una disciplina ecclesiale ed un'unità dottrinale, rituale e disciplinare, a patto di garantire ad ognuno la facoltà di uscire dalla comunità. Quest'ultimo punto – un logico contrappeso all'esercizio della potestà di governo da parte dell'Autorità ecclesiale competente – non dovrebbe presentare alcuna difficoltà di principio per la Chiesa cattolica giacché il sistema canonico protegge la volontarietà dell'atto di fede e prevede la possibilità di uscirne mediante un atto formale canonico⁴⁰.

Sottolineato con forza dall'ex-Commissione dei diritti dell'uomo⁴¹, il diritto di conservare l'unità dottrinale, rituale e disciplinare di una Confessione religiosa è stato più volte ribadito anche dalla Corte⁴². Un'applicazione di detto principio è riscontrabile nella fattispecie di un dissidente della Chiesa luterana che ricorse a Strasburgo al fine di ottenere l'annullamento del Battesimo e della Cresima che, a suo dire, gli furono amministrati contro sua volontà durante l'infanzia. La Commissione ritenne che il rifiuto di cancellazione di questi Sacramenti da parte dell'Autorità religiosa non costituissero alcuna violazione dell'Art. 9⁴³.

Anche la rivendicazione della Chiesa di procedere alla libera nomina e revoca dei suoi Ministri oppure al loro trasferimento, non soltanto per motivi disciplinari ma anche per ragioni pastorali o di buona organizzazione, è protetta dalla C.E.D.U. Per esempio, nella Causa *Ahtinen c. Finlandia*⁴⁴, un Pastore luterano aveva contestato il suo trasferimento ad una Parrocchia distante oltre 100 chilometri dalla sua residenza. I Giudici europei hanno constatato l'assenza di carattere civile della Causa e, pur trattandosi di una Chiesa di Stato, hanno riconosciuto la prevalenza dell'autonomia ecclesiale sulla pretesa del Pastore. La stessa argomentazione – assenza di carattere civile e autonomia ecclesiale – è stata adoperata per proteggere diverse revoche di Ministri⁴⁵.

40 Per esempio, la prassi delle menzioni annotate sui Registri di Battesimo in caso di richiesta di cancellazione nonché le diverse modalità d'uscita dall'Istituto di vita consacrata disciplinate dai Cann. 726-730 del *CIC*.

41 Cfr. COMM. E.D.U., *Spetz e altri c. Svezia*, 12 ottobre 1994, n. 20402/92.

42 Per esempio, la Sentenza: C.E.D.U., *Svyato-Mykhaylivska Parafiya c. Ucraina*, 14 giugno 2007, n. 77703/01, §146 afferma la totale autonomia dei gruppi religiosi per quanto riguarda l'ammissione e l'esclusione dei membri.

43 Cfr. COMM. E.D.U., *E.C.R.M.X. c. Islanda*, 6 febbraio 1967, n. 2525/65.

44 Cfr. C.E.D.U., *Ahtinen c. Finlandia*, 27 marzo 2008, n. 48907/99.

45 Così: C.E.D.U., (Decis.) *Dudova e Duda c. Repubblica Ceca*, 30 gennaio 2001, n. 40224/98;

In un'altra Causa contro la Svezia, da parte di una Parrocchia di lingua finlandese che rifiutava di adoperare i nuovi testi liturgici introdotti dalla Chiesa di Svezia dalla quale dipendeva gerarchicamente, la Commissione, dopo aver constatato che la libertà di uscire dalla Chiesa era rimasta salva, pronunciò l'irricevibilità del Ricorso⁴⁶. Va notato che, pure nell'ipotesi di Chiese di Stato, e a maggiore ragione nei regimi di separazione, vi sono alcuni limiti che lo Stato non può oltrepassare senza commettere una ingerenza nella dovuta autonomia delle Chiese. A questo riguardo potrà essere utile distinguere tra le funzioni *meramente religiose* praticate dai Ministri del Culto e le mansioni svolte per il gruppo religioso ma comportanti l'esercizio di funzioni *amministrative o giudiziarie* in grado di produrre eventuali *effetti giuridici nell'Ordinamento statale*⁴⁷.

A volte il diritto di nominare un Ministro è ostacolato in modo indiretto, per esempio dal rifiuto delle Autorità di rilasciare un permesso di lavoro o di residenza ad un Ministro straniero che desidera stabilirsi nel Paese con lo scopo di lavorare al servizio della suddetta comunità religiosa. Nel caso *El Majjaoui c. Paesi Bassi*, le obiezioni sollevate contro l'accettazione di un Imam proveniente dal Marocco furono tolte dopo la seconda richiesta e la concessione dell'Autorizzazione consentì di estinguere la Procedura⁴⁸.

In connessione con la nomina dei capi religiosi, va evitato ogni tentativo di *imporre determinate forme di organizzazione* ai gruppi religiosi: capi locali, divisioni territoriali, struttura nazionale, ecc. *Sindicatul Pastorul Cel Bun c. Romania* offre un interessante caso di applicazione di questo principio. L'erezione di un Sindacato di preti era incompatibile con il principio gerarchico che regge l'organizzazione interna della Chiesa ortodossa. Riformando la posizione della "Camera", la "Grande Camera" riconosce la necessità di

C.E.D.U., (Decis.) *Baudler c. Germania*, 6 dicembre 2011, n. 38254/04; C.E.D.U., *Reuter c. Germania*, 6 dicembre 2011, n. 39775/04, riguardanti l'Esercito della salvezza. C.E.D.U., (Decis.) *Hanna e Peter Müller c. Germania*, 20 maggio 2008, n. 12986/04 (cfr. S. WATTIER, *Sub Baudler c. Allemagne*, in *Jurisprudence de Liège, Mons et Bruxelles*, XVI [2012], 728-743). Invece, nel contesto particolare della Chiesa ortodossa greca, nella quale il Ministro di Culto può essere assimilato a un funzionario, l'autonomia di questa Chiesa è più ridotta. Ciò spiega perché la C.E.D.U. abbia considerato che, in questo caso, vi fosse un interesse di natura civile e che il ricorrente avesse diritto ai Ricorsi che condussero alla condanna della Grecia per scadenze irragionevoli (cfr. C.E.D.U., *Seremitis c. Grecia*, 27 marzo 2008, n. 38330/05).

46 Cfr. COMM. E.D.U., *Finska Församlingen I Stockholm e T. Hautaniemi c. Svezia*, 11 aprile 1996, n. 24019/94.

47 Per esempio: C.E.D.U., *Serif*, §52; C.E.D.U., *Agga c. Grecia*, 17 ottobre 2002, n. 50776/99, §59, con commento di: R. SARACINO, *Il caso Agga c. Grecia. Una nuova tappa nell'elaborazione di una Giurisprudenza CEDU sulla libertà religiosa*, in *Quaderni di Diritto e Politica Ecclesiastica*, XXI (2004), 575-581.

48 Cfr. C.E.D.U., *El Majjaoui e Fondazione Touba Moskee Nederland c. Paesi Bassi*, 20 dicembre 2007, n. 25525/03.

rispettare l'autonomia organizzativa di questa Chiesa: il diritto all'autonomia richiama il rispetto della struttura gerarchica ortodossa retta dal Diritto canonico e, peraltro, incorporata nel Diritto rumeno pure a livello costituzionale. Detta autonomia fu giustamente ritenuta inconciliabile con un Sindacato di preti che pretendeva di introdurre nella Chiesa ortodossa diversi cambiamenti radicali in nome della libertà sindacale⁴⁹.

Peraltro, uno dei problemi più complessi che si pongono oggi è quello dei conflitti interni ai gruppi religiosi, si tratti di un dissenso di uno o più individui oppure della formazione di una corrente comunitaria dissidente. Nella prospettiva propriamente intrareligiosa, i Giudici europei hanno riconosciuto il diritto dei gruppi religiosi di imporre una unità dottrinale, rituale e disciplinare per consentire il mantenimento della loro unità e prevenire uno scisma. La Commissione aveva già chiarito questo punto, denunciando una intromissione da parte delle Autorità civili nelle questioni liturgiche di una Chiesa luterana⁵⁰.

Nella risoluzione di siffatti conflitti tra gruppi appartenenti alla stessa Confessione religiosa, lo Stato deve rispettare la propria neutralità e incompetenza in materia religiosa. A questo riguardo, è stata ritenuta quale violazione della libertà dei gruppi religiosi l'obbligo imposto dallo Stato di *unificare due o più correnti religiose*, per esempio, imponendo una direzione unica o una determinata corrente. I Giudici hanno giustamente segnalato che siffatta unificazione sarebbe inaccettabile, giacché porterebbe con sé l'eliminazione non solo delle tensioni tra due o più correnti, ma anche la soppressione dello stesso pluralismo⁵¹. Ordinariamente, i Giudici europei si astengono dall'intervenire nelle complesse questioni patrimoniali che sono la conseguenza di una secessione o di uno scisma e che, in linea di massima, spettano originariamente ai Diritti religiosi⁵².

49 Cfr. C.E.D.U. (GRANDE CHAMBRE), *Sindicatul "Pastorul cel Bun" c. Romania*, 9 luglio 2013, n. 2330/09. Sulla Causa, si consulti: J.-P. SCHOUPPE, *L'identité et l'autonomie des groupements religieux ne sont pas des notions indéfiniment flexibles: Sindicatul Pastorul Cel Bun c. Roumanie*, in *Annuaire Droit et Religions*, VII (2013-2014), 743-750.

50 Cfr. COMM. E.D.U., *Finska*.

51 Cfr. C.E.D.U., *Serif*, §52 e C.E.D.U., *Agga*; C.E.D.U. (GRANDE CHAMBRE), *Hassan e Tchaouch c. Bulgaria*, 26 ottobre 2000, n. 30985/96, §78; C.E.D.U., *Alto Consiglio spirituale della Comunità musulmana c. Bulgaria*, 16 dicembre 2004, n. 39023/97, §§76-86; C.E.D.U., *Santo Sinodo della Chiesa Ortodossa di Bulgaria e altri c. Bulgaria*, 22 gennaio 2009, n. 412/03; C.E.D.U., *Kohn c. Germania*, 23 marzo 2000, n. 4701/99; C.E.D.U., *Svyato-Mykhaylivska*; C.E.D.U., *Mirolibus c. Lettonia*, 15 settembre 2009, n. 798/05.

52 La Commissione ha ritenuto in una occasione che fosse necessario intromettersi nelle questioni patrimoniali di un gruppo scismatico. Si trattava di uno scisma non ancora consolidato. In questa situazione ha giudicato di dover lasciare provvisoriamente al detto gruppo lo sfruttamento di determinati beni che erano necessari al perseguimento delle sue attività religiose (cfr. COMM. E.D.U., *Congregazione serbo-greco-orientale di san Sava in Vienna c. Austria*, 30 novembre 1994, n. 20966/92).

La Giurisprudenza europea tutela quindi senza restrizioni l'autonomia organizzativa ed amministrativa dei gruppi religiosi che la Chiesa cattolica rivendica. I Ministri o i membri che contestano un Decreto amministrativo o una struttura organizzativa hanno sempre il diritto di uscire dal gruppo. Ciononostante, qualche ingerenza può provenire da una pretesa individuale collegata con il gruppo religioso come, per esempio, nell'ipotesi del rilascio di un permesso di lavoro o di residenza, che mostra il possibile intrecciarsi delle dimensioni istituzionali e individuali della libertà religiosa nei casi concreti.

4. LA SPECIFICA FORMAZIONE DEI SEMINARISTI E MINISTRI DEL CULTO

Sulla scia del diritto nativo precedente, la Chiesa poggia sul diritto-dovere “proprio ed esclusivo di formare coloro che sono destinati ai Ministeri sacri”⁵³, il che, come precisa il *CCEO*, si esercita innanzitutto nell'erezione di Seminari e nel loro governo. Detto diritto-dovere esclusivo comprende una chiara dimensione esterna: la Chiesa non può tollerare alcuna ingerenza da parte dei poteri civili nella formazione dei seminaristi e dei chierici, la quale consta di diversi aspetti: dalle dimensioni meramente umane a quelle più specificamente dottrinali, spirituali e pastorali. La storia ci ha insegnato che, non di rado, gli Stati hanno avuto la tendenza a diffidare dei Seminari maggiori nonché delle Università cattoliche o Facoltà ecclesiastiche. Sospettando questi Centri di formare una *élite* critica nei loro confronti, hanno commesso diverse ingerenze nella loro autonomia, imponendo persino la loro chiusura. In alcuni Paesi, più che storia, queste intromissioni nella loro autonomia costituiscono ancora attualità.

Per quanto a mia conoscenza, finora la C.E.D.U. non ha avuto l'opportunità di pronunciarsi in casi vertenti direttamente sulla libertà di formare i propri seminaristi. Il caso della Scuola Imam-Hatip – qualificata come “non confessionale” nella parte dedicata al Diritto interno della Decisione –, non sembra comparabile con un Seminario nel senso del Diritto canonico (cfr. *CIC*, Can. 235§1; *CCEO*, Can. 331§1): detta Scuola non formava esclusivamente dei futuri Ministri religiosi, bensì erano ammessi anche alunni interessati a ricevere una solida formazione islamica. Quindi, in questo caso, non è affatto chiamata in causa la libertà istituzionale di procurare una formazione specifica destinata ai futuri Ministri, bensì l'applicazione del regime di laicità alle Scuole pubbliche con riguardo all'utilizzo del velo⁵⁴. Su questo punto, che evidenzia piuttosto

53 Cfr. *CIC*, Can. 232; *CCEO*, Can. 328.

54 Cfr. C.E.D.U., *Köse et al. c. Turchia*, 24 giugno 2006, n. 26625/02.

la libertà religiosa individuale, la Corte si riferisce al solito principio secondo il quale il velo non può turbare il pluralismo richiesto dal regime di laicità né l'ordine pubblico. Tuttavia, trattandosi di un Liceo di formazione di imani incorporato al sistema educativo turco, e quindi di una Scuola pubblica, la decisione d'irricevibilità estende notevolmente il margine di apprezzamento concesso alle Autorità turche. Perciò, in casi simili, sarà importante fare accuratamente il bilanciamento di questo criterio con il principio di proporzionalità.

Per quanto riguarda il presente lavoro, la Causa esaminata non sembra poter essere presa in considerazione come un riconoscimento da parte della Corte di un diritto istituzionale a formare i futuri Ministri. Detto diritto non è comunque sprovvisto di protezione giuridica dato che viene compreso nel più ampio diritto all'istruzione, che sarà trattato più avanti.

5. L'ANNUNCIO DELLA DOTTRINA E DEI PRINCIPI MORALI ANCHE CON L'USO DEI MEZZI DI COMUNICAZIONE SOCIALE

Sotto questo titolo, vengono affrontati due differenti diritti strettamente collegati. In forza della sua missione universale, la Chiesa non può limitare il suo lavoro di formazione religiosa ai soli Ministri. Essa ha il diritto-dovere di annunciare la verità rivelata non solo a tutti i suoi fedeli, bensì a tutte le persone interessate. Questa responsabilità ecclesiale riguarda in particolare la formazione delle coscienze in materia etica. La Chiesa non può disinteressarsi delle questioni morali che concernono la vita politica e sociale. Sebbene, sin dal Concilio Vaticano II – in realtà si annunciava già decenni prima –, essa abbia definitivamente rinunciato all'esercizio di qualsiasi potere di giurisdizione in materia temporale, inclusa la tradizionale *potestas indirecta* in materia temporale *ratione peccati*, non può invece rinunciare all'edificazione morale e alla salvezza delle anime; deve quindi mantenere la sua potestà magisteriale. A questo riguardo il *Codex* riserva alla Chiesa un ambito di formazione molto ampio:

«è compito della Chiesa annunciare sempre e dovunque i principi morali anche circa l'ordine sociale, e così pure pronunciare il giudizio su qualsiasi realtà umana, in quanto lo esigono i diritti fondamentali della persona umana o la salvezza delle anime»⁵⁵.

Come segnala il §1 dello stesso Canone, il diritto nativo di predicare il Vangelo a tutte le genti include anche l'uso di tutti i mezzi moderni della

55 CIC, Can. 747 §2; cfr. CCEO, Can. 595.

comunicazione sociale. A questo riguardo, la Chiesa cattolica non punta più ad un quasi-monopolio sui *media* come avvenne in alcuni Stati confessionali. Ciò andrebbe contro la rinuncia conciliare ai privilegi, che ormai sarebbero percepiti come incompatibili con la sua missione, e comprometterebbe il principio di neutralità dello Stato in materia religiosa. Tuttavia, nel suo lavoro di formazione delle coscienze, essa esige di poter usare tutti quei mezzi al pari delle altre Religioni.

Qual è la posizione della Giurisprudenza europea per quanto riguarda l'autonomia dottrinale e la potestà magisteriale? La Giurisprudenza della Commissione conteneva già diverse decisioni interessanti in questa materia. Così, conformemente all'autonomia ecclesiale, sono stati revocati un Pastore anglicano che si opponeva all'accettazione dell'Ordinazione delle donne da parte della propria Gerarchia⁵⁶; un Ministro che, contro la prassi della sua Religione, imponeva l'assistenza a cinque corsi di Religione come requisito previo al Battesimo⁵⁷; un Pastore che, opponendosi ad una nuova Legge estensiva delle possibilità di aborto, era in contrasto con la posizione della Chiesa di Stato alla quale apparteneva⁵⁸; nonché un Ministro che difendeva diverse opinioni incompatibili con la posizione ufficiale della sua Chiesa⁵⁹.

In linea con questa Giurisprudenza, sembrava ragionevole aspettarsi che la C.E.D.U. proteggesse l'esposizione della Teologia morale cattolica realizzata da Giovanni Paolo II nell'Enciclica "*Veritatis Splendor*"⁶⁰ come una dimensione dell'autonomia dottrinale della Chiesa cattolica. Tuttavia, la Sentenza *Giniewski c. Francia*⁶¹ ha giudicato diversamente. L'impostazione del Ricorso in termini di libertà di espressione del ricorrente, ossia il diritto di replicare alla Enciclica a mezzo stampa (Art. 10) anziché in termini di libertà religiosa e di associazione (Artt. 9 e 11) ha forse contribuito a marginalizzare la dimensione di libertà istituzionale e spiega la soluzione favorevole al ricorrente adottata infine a Strasburgo. Nonostante la posizione sostenuta dalla Corte di Cassazione francese a favore dell'Associazione privata (AGRIF) che intendeva difendere l'onorabilità della Chiesa cattolica e dei cristiani, il ricorrente mantenne a Strasburgo la sua accusa di antisemitismo rivolta all'autore dell'Enciclica sulla base di un parallelismo – suggerito da lui stesso in un giornale parigino – tra il compimento della nuova Alleanza e il compimento

56 Cfr. COMM. E.D.U., *P. Williamson c. Regno Unito*, 17 maggio 1995, n. 27008/95.

57 Cfr. COMM. E.D.U., *X. c. Danimarca*, 8 marzo 1976, n. 7374/76.

58 Cfr. COMM. E.D.U., *Knudsen c. Norvegia*, 8 marzo 1985, n. 11045/84.

59 Cfr. COMM. E.D.U., *Karlsson c. Svezia*, 8 settembre 1988, n. 12356/86.

60 Cfr. IOANNES PAULUS PP. II, *Litteræ encyclicæ: Veritatis Splendor*, in *AAS*, LXXXV (1993), 1133-1228.

61 Cfr. C.E.D.U., *Giniewski c. Francia*, 31 gennaio 2006, n. 64016/00.

di Auschwitz. Tuttavia, la Corte europea ritenne all'unanimità che detto articolo predisposto contro l'antisemitismo dovesse essere protetto dall'Art. 10. La sua argomentazione era la seguente: non si tratta di una "offesa gratuita" intesa nel senso ormai ben consolidato di una espressione «*qui ne contribue à aucune forme de débat public capable de favoriser le progrès dans les affaires du genre humain*»⁶²; perciò, in quanto si ritiene che può contribuire al dibattito pubblico, la libertà di espressione va protetta. Quindi, la questione era proprio quella e nessun'altra: l'autonomia dottrinale della Chiesa cattolica a livello di Magistero supremo del romano Pontefice non veniva chiamata in causa. Comunque, la Sentenza mostra dei limiti evidenti anche dal punto di vista dell'Art. 10. Avvalendosi di un argomento adoperato dal Governo francese, un commentatore della Sentenza ha evidenziato che, con l'affermazione della responsabilità della Chiesa cattolica e dei suoi fedeli nello sterminio dei giudei da parte del regime nazista, il ricorrente non ha soltanto espresso una opinione, bensì ha imputato un fatto a carico della comunità cristiana⁶³.

Nonostante il *continuum* che di solito collega la libertà di espressione e la libertà religiosa quale suo naturale e necessario prolungamento, la *freedom of speech* è talmente identificata con la società democratica che non di rado provoca una *delocalizzazione* di un altro diritto fondamentale oppure entra in conflitto con essa. Due Cause vengono in rilievo come esempi di favore della libertà d'espressione. La prima riguarda il diniego di rilasciare a una radio religiosa l'Autorizzazione di trasmettere a livello nazionale. La C.E.D.U. ritenne che l'Art. 10 non fosse stato violato poiché si riconoscono importanti margini d'apprezzamento allo Stato e, nella fattispecie, vi sono altre possibilità di trasmettere a livello regionale o via satellite⁶⁴. Il secondo contrasto concerne un Centro religioso irlandese non cattolico che desiderava diffondere alla radio e alla televisione l'annuncio pubblicitario della proiezione di un film che affronta la questione delle prove della risurrezione di Cristo. La Corte considerò che non vi fosse alcuna violazione dell'Art. 10 dato che le Autorità irlandesi avevano degli importanti margini d'apprezzamento che consentivano di prendere in considerazione la particolare rilevanza della Religione cattolica in quel

62 Siamo nella linea classica delle Sentenze della Corte, si veda: C.E.D.U., *Otto-Preminger-Institut c. Austria*, 20 settembre 1994, n. 1347/87, §49 e C.E.D.U., *Wingrove c. Regno Unito*, 25 novembre 1996, n. 17419/90, §52.

63 Si veda la nota di: E. DECAUX, *Chronique de Jurisprudence de la Cour Européenne des Droits de l'Homme*, in *Journal du Droit International*, CXXXIV (2007), 724-727.

64 Cfr. C.E.D.U., *United Christian Broadcasters Ltd c. Regno Unito*, 7 novembre 2000, n. 44802/98. Invece, nella Sentenza: C.E.D.U., *Glas Nadezhda Eood e Elenkov c. Bulgaria*, 11 ottobre 2007, n. 14134/02, il rifiuto di autorizzare la diffusione radiofonica di trasmissioni cristiane dà luogo ad una violazione dell'Art. 10 e dell'Art. 13 combinato con l'Art. 10 anziché a una violazione dell'Art. 9.

Paese e la convenienza di non offendere una grande parte della popolazione in materia religiosa⁶⁵.

Nell'eventualità di un *conflitto tra due diritti* fondamentali concorrenti, i Giudici cercano di risolverlo con un bilanciamento tra gli stessi allo scopo di evitare che l'uno sia completamente sacrificato sull'altare dell'altro, il che potrebbe scuotere la stabilità di tutto il sistema dei diritti fondamentali. A questo scopo, si può ricorrere alla nozione di *concordanza pratica* proveniente dalla dottrina costituzionale tedesca⁶⁶.

Insomma, l'autonomia dottrinale della Chiesa è ben protetta a patto di rispettare il diritto di *exit* sia dei Ministri che dei semplici fedeli. Tuttavia, non si può dimenticare che, come gli altri diritti convenzionali, l'autonomia dottrinale e magisteriale gode di una tutela limitata dal sistema dei diritti fondamentali che esclude di riconoscere un valore assoluto a questi diritti. Perciò, la libertà religiosa istituzionale può entrare in conflitto con i diritti di altri titolari e si contrappone spesso alla libertà d'espressione di altri. Inoltre, la Chiesa è pure esposta ad ingerenze riguardanti la sua libertà d'istruzione.

6. LA LIBERTÀ D'EDUCAZIONE/ISTRUZIONE

Pur spettando primariamente ai genitori il diritto-dovere di procurare ai loro figli una educazione religiosa compatibile con la loro convinzione religiosa, la Chiesa possiede anche un diritto-dovere di educazione⁶⁷. In conseguenza essa ha il dovere di mettere a disposizione delle famiglie cattoliche Scuole e Università dove i figli possano ricevere una educazione cattolica, anche se questi Centri docenti possano accogliere degli allievi non cattolici disposti a rispettare l'identità religiosa della Scuola. La Chiesa può quindi creare, dirigere e controllare dette Scuole. Peraltro, essendo i genitori i "primi educatori", possono liberamente associarsi tra loro per fondare, accanto alle Scuole formalmente cattoliche, altre Scuole di diversi gradi che siano

65 Cfr. C.E.D.U., *Murphy c. Irlanda*, 10 luglio 2003, n. 44179/98.

66 La città olandese di Tilburg ha fornito una illustrazione del concetto di concordanza pratica (cfr. C.E.D.U., [Decis.] *Schilder c. Paesi Bassi*, 16 ottobre 2012, n. 2158/12): molti abitanti vicini ritenevano eccessivamente rumoroso il suono delle campane di una Chiesa parrocchiale cattolica durante il loro riposo notturno. La Corte stimò che la misura imposta dall'Amministrazione comunale – non vietare l'uso delle campane, ma soltanto ridurne il volume tra le ore 23 e le 7,30 – fosse un giusto bilanciamento tra la libera manifestazione della Religione di una Parrocchia e il riposo degli abitanti vicini. Sulla problematica dei conflitti tra diritti fondamentali, si consulti lo studio: P. DUCOULOMBIER, *Les conflits de droits fondamentaux devant la Cour Européenne des Droits de l'Homme*, Bruxelles, 2011.

67 Cfr. rispettivamente: *CIC*, Cann. 793; 794; 806 e 807; *CCEO*, Cann. 627-628 e 638 §1.

materialmente cattoliche⁶⁸. A questo scopo possono usufruire dei sussidi dello Stato o di aiuti della società civile. Per quanto riguarda il diritto d'istruzione richiamato dalla Chiesa, bisogna accennare anche al diritto di nominare e approvare i professori incaricati dei corsi di Religione e di Morale cattolica nelle Scuole sia cattoliche che pubbliche⁶⁹.

Dal punto di vista di Strasburgo, occorre premettere che la formulazione dell'Art. 2 del Primo Protocollo, che verte sul diritto d'istruzione, non prende espressamente in considerazione i gruppi religiosi come tali⁷⁰. Perciò, si può rimpiangere la dimenticanza di un quarto titolare – il gruppo religioso – accanto ai genitori, ai fanciulli e allo Stato. La Giurisprudenza europea offre comunque diversi elementi evolutivi che contribuiscono a colmare questa lacuna normativa⁷¹ prima di un'augurabile, ma ipotetica, integrazione dell'Art. 2 del Primo Protocollo. Sul piano sostanziale, la libera istruzione può esser considerata come una parte integrante della libertà religiosa istituzionale. Dal punto di vista formale, va notato che l'Art. 9 §1 tutela l'"insegnamento" come una manifestazione collettiva della Religione. La libertà religiosa istituzionale, che poggia quindi anche su questa disposizione, comprende la libertà di ricorrere a tutti i mezzi classici: Scuole, Licei, Università, Seminari, Centri di formazione... la libertà di scelta della Scuola da parte dei genitori e dei loro figli essendo sempre scontata. Detto diritto richiede inoltre la libera disponibilità del materiale didattico corrispondente, vale a dire la possibilità di pubblicare e adoperare libri, riviste, periodici e manuali⁷²... nonché l'uso dei moderni mezzi didattici e di comunicazione sociale.

In pratica, la mancata titolarità dei gruppi religiosi in materia d'istruzione viene anche compensata dalla nozione di "Impresa di tendenza"⁷³ oppure "Impresa identitaria", sulla quale può poggiare la libera istruzione dei gruppi religiosi nonché di altre entità collegate. L'idea soggiacente è che in siffatte

68 Cfr. *CIC*, Can. 800; *CCEO*, Can. 631.

69 Cfr. *CIC*, Can. 805; *CCEO*, Can. 636 §2.

70 Il fatto che la disposizione sulla libertà d'istruzione non figuri nell'Art. 9 della Convenzione bensì nel Primo Protocollo non era intenzionale, ma riflette le difficoltà verificatesi prima di raggiungere un accordo politico in questa materia.

71 Si veda: C.E.D.U. (GRANDE CHAMBRE), *Folgerø e altri c. Norvegia*, 29 giugno 2007, n. 15472/02, §84: «*C'est sur le droit fondamental à l'instruction que se greffe le droit des parents au respect de leurs convictions religieuses et philosophiques, et la première phrase ne distingue pas plus que la seconde entre l'enseignement public et l'enseignement privé. La seconde phrase de l'Article 2 du Protocole n° 1 vise en somme à sauvegarder la possibilité d'un pluralisme éducatif, essentielle à la préservation de la "société démocratique" telle que la conçoit la Convention.*»

72 Per esempio, la Sentenza: C.E.D.U., *Cipro c. Turchia*, 10 maggio 2001, n. 25781/94, denuncia delle ingerenze contro le Comunità cristiane nell'uso di manuali scolastici.

73 La nozione originaria (= *Tendenzbetrieb*) risale a una Legge tedesca sul lavoro del 1952 e gode oggi di un ampio riconoscimento internazionale.

Imprese, il cui oggetto essenziale è la promozione di una dottrina o Etica, gli impiegati debbano essere di fede sicura. Detta categoria riguarda non solo le comunità religiose come tali ma anche, e soprattutto, le Imprese che hanno assunto un orientamento religioso o filosofico: Scuole, Ospedali, Ospizi, Centri di adozione, ecc.⁷⁴ In precedenza, la Commissione aveva già deciso che la credibilità di una clinica che dipendeva da una Fondazione cattolica richiedesse alcuni doveri di lealtà da parte dei suoi impiegati e aveva dichiarato irricevibile il Ricorso introdotto sulla base dell'Art. 10⁷⁵.

Un'altra Decisione evidenzia tutta la complessità della situazione lavorativa che risulta dal fatto di impiegare in un centro di tendenza confessionale una persona "areligiosa". Si tratta di un disoccupato di origine islamica assegnato ad un posto di lavoro presso un centro di conferenze protestante. Ritenendo il centro "fanaticamente religioso, razzista e xenofobo", si dimise sin dal primo giorno. Diventando quindi oggetto di sospensione dall'indennità di disoccupazione, introdusse un Ricorso amministrativo. I Tribunali amministrativi giudicarono che il suo lavoro di mera accoglienza non implicasse alcuna rinuncia alle sue convinzioni e la C.E.D.U. confermò questa valutazione⁷⁶.

Per quanto riguarda il diritto di *nominare professori in un'Università cattolica*, la Causa *Lombardi Vallauri c. Italia*⁷⁷ è significativa, pur essendo stata innanzitutto impostata dal punto di vista della libertà di espressione e dell'equo Processo. Infatti, la Sentenza condanna l'Italia per la violazione dell'Art. 10, in quanto lo Stato, parte della Convenzione, non avrebbe svolto con sufficiente diligenza il suo ruolo di controllo. In concreto, non ha richiesto ulteriori informazioni per capire quali opinioni del docente siano state

74 Un analogo obiettivo si ritrova a livello comunitario europeo in alcune disposizioni della *Direttiva 2000/78/CE* del Consiglio (cfr. CONSIGLIO D'EUROPA, *Direttiva 2000/78/CE che stabilisce un quadro generale per la parità di trattamento in materia di occupazione e di condizioni di lavoro* [27 novembre 2000], in *Gazzetta Ufficiale delle Comunità Europee*, XLIII [2000], L 303, del 2 dicembre 2000, 16-22). Detta Direttiva è stata citata in: C.E.D.U., *Fernández Martínez c. Spagna*, 15 maggio 2012, n. 56030/07, §46.

75 Cfr. COMM. E.D.U., *Rommelfanger c. Germania*, 6 settembre 1989, n. 12242/86.

76 Cfr. C.E.D.U., *Abaz Dataj c. Svizzera*, 20 settembre 2007, n. 32166/05. Ma questa soluzione, che sembra trattare in modo disuguale la convinzione "areligiosa", è criticata da: L.-L. CHRISTIANS, *Chronique de Jurisprudence de la Cour Européenne des Droits de l'Homme*, in *Annuaire Droit et Religions*, V (2009), 639-640.

77 Cfr. C.E.D.U., *Lombardi Vallauri c. Italia*, 20 ottobre 2009, n. 39128/05. Si vedano i commenti di: M. TOSCANO, *La lezione di Strasburgo: i casi Lombardi Vallauri e Lautsi*, in *Il Diritto Ecclesiastico*, CXX (2009), 518; S. COGLIEVINA - M.C. RUSCAZIO, *Libertà di insegnamento nelle Università di tendenza: una singolare lettura della Corte, tra ragioni procedurali e Diritto sostanziale. Il caso "Lombardi Vallauri c. Italia"*, in R. MAZZOLA (cur.), *Diritto*, 195-223; V. TURCHI, *Libertà religiosa e libertà di educazione di fronte alla Corte di Strasburgo*, in *Stato, Chiese e Pluralismo Confessionale*. Rivista telematica, 8 ottobre 2012 (URL: < <http://riviste.unimi.it/index.php/statoechiese/article/view/2445/2668> >, al 10/10/2015).

considerate come eterodosse e quale sia potuto essere il loro influsso effettivo sugli studenti. Per quanto riguarda la violazione dell'Art. 6, viene rimproverata l'assenza di una motivazione dettagliata e di un vero contraddittorio nella Procedura di non rinnovamento del posto. In realtà, essendo un fatto notorio l'eterodossia del professore di Filosofia del Diritto, l'Italia è stata condannata poiché si è conformata alla mera applicazione del Concordato concluso con la Santa Sede, che non prevedeva da parte sua un siffatto controllo dell'equo Processo. Detta duplice chiave di lettura pone un problema di Diritto internazionale, che va considerato alla luce della specificità del Diritto costituzionale italiano, al quale la "Camera" della C.E.D.U. non sembra essere stata molto attenta⁷⁸. Lo Stato italiano non ha ritenuto opportuno chiedere il rinvio di questa Causa alla "Grande Camera"⁷⁹. Se detto rinvio vi fosse stato, forse avrebbe avuto riscontro il dissenso espresso dal Giudice Cabral Barreto, che giungeva alla conclusione che «*le requérant a bénéficié d'une Procédure aussi contradictoire que possible dans les circonstances de l'espèce*»⁸⁰.

In ogni caso, per quanto riguarda la tutela della libertà religiosa istituzionale, va sottolineato che la Sentenza non mette in discussione la libera nomina dei professori nelle Università cattoliche né il necessario riferimento al Concordato in quest'ambito. Comunque, nel ritenere nel caso di specie la violazione degli Artt. 6 e 10, detta Sentenza apre la strada ad un sindacato statale del Provvedimento ecclesiastico (in punto di motivazione del mancato rinnovo dell'incarico), che era stato negato dalla Corte costituzionale italiana nel c.d. caso Cordero⁸¹. Non può non essere osservato che, se quest'orientamento fosse generalizzato, potrebbe comportare (in contrasto con l'orientamento favorevole nel settore privato in relazione alle c.d. Imprese "di tendenza") la progressiva ingerenza delle Autorità pubbliche nell'esercizio del diritto della Chiesa di offrire un insegnamento conforme alla dottrina cattolica. D'altra parte, il vigente sistema concordatario italiano prevede, per questioni analoghe, un intervento bilaterale Stato-Santa Sede, in via interpretativa.

A proposito della tutela peculiare dei datori di lavoro di tendenza, due vicende tedesche, che presentano un evidente parallelismo, sono state giudicate

78 La Camera è di identica composizione rispetto a quella che rese la *Lautsi I*, la Sentenza riformata dalla Grande Camera.

79 Nel 2011, il Comitato dei Ministri accettò la spiegazione dello Stato: ogni Decisione amministrativa va motivata. Non vi è quindi alcuna necessità di modificare la Legislazione italiana (cfr. COUNCIL OF EUROPE. COMMITTEE OF MINISTERS, *Resolution CM/ResDH (2011)120*, 14 September 2011, in URL: < <http://hudoc.echr.coe.int/app/conversion/docx/pdf?library=ECHR&id=001-106683&filename=CEDH.pdf> >, al 10/10/2015).

80 *Opinion dissidente du Juge Cabral Barreto*, in C.E.D.U., *Lombardi Vallauri*, I, Article 10.

81 Cfr. REPUBBLICA ITALIANA. CORTE COSTITUZIONALE, 14 dicembre 1972, n. 195, in *Gazzetta Ufficiale della Repubblica Italiana*, CXIV (1973), n. 3, del 3 gennaio 1973.

lo stesso giorno in modo totalmente diverso dalla C.E.D.U. con due Sentenze rese all'unanimità⁸². Nel caso *Obst*, un funzionario della Chiesa di Gesù Cristo dei Santi degli ultimi giorni (Mormoni) incaricato delle relazioni pubbliche in Europa, era stato licenziato dopo aver comunicato che dopo la crisi del suo Matrimonio aveva avuto una relazione extraconiugale. Nel secondo caso, *Schüth*, un dipendente di una comunità parrocchiale cattolica, che svolgeva le funzioni di organista e di maestro del coro, era stato licenziato dopo essersi separato dalla moglie e aver convissuto con un'altra donna dalla quale aspettava un bambino. In questo secondo caso, la reazione dell'Autorità è stata molto più lenta. Considerando che occorre bilanciare il diritto alla vita privata e familiare (Art. 8) dei due ricorrenti e il diritto dei due gruppi religiosi derivato dall'applicazione combinata degli Art. 9 e 11 (religione e associazione), i Giudici giungono a dei risultati distinti: il licenziamento del funzionario mormone è giustificato, contrariamente alla sanzione praticata nei confronti del direttore del coro.

Il contrasto tra le due Sentenze sembra palesare in entrambi i casi un'ottica prevalentemente formale della C.E.D.U., che la conduce a concentrarsi sulla qualità delle Sentenze rese dai Giudici tedeschi, in particolare per ciò che riguarda il suddetto bilanciamento dei diritti, a detrimento però degli aspetti sostanziali della questione. Perciò, a seconda del caso, la fedeltà matrimoniale non sembra più avere un peso identico. Peraltro, si giudica come un posto di alta responsabilità la funzione di relazioni pubbliche del gruppo mormone, mentre nel caso del ricorrente cattolico, si dà una interpretazione eccessivamente restrittiva delle mansioni proprie della "tendenza" o identità: i Giudici non sembrano prendere in considerazione che il ricorrente cattolico, oltre al coro, sembrava dirigere anche la preghiera comune in assenza del prete. Perciò, oltre al rischio di parzialità, si pone più fondamentalmente la questione della legittimità di una siffatta valutazione da parte di Giudici assoggettati al principio di incompetenza in materia religiosa: non suppone una ingerenza nel ruolo riservato all'Autorità religiosa? Non sembra più logico che l'apprezzamento di ciò che implica ogni funzione ecclesiale, e quindi l'eventuale inadeguatezza di una persona per un determinato ruolo che ne scaturisce, spetti all'autonomia organizzativa del gruppo?

Opportunamente, un'ulteriore Sentenza della Corte sembra indicare una posizione più rispettosa della libertà religiosa istituzionale: riconosce la legittimità del licenziamento di una educatrice d'infanzia da un asilo tedesco gestito

82 Cfr. C.E.D.U., *Obst c. Germania*, 23 settembre 2010, n. 425/03 e C.E.D.U., *Schüth c. Germania*, 23 settembre 2010, n. 1620/03, insieme all'analisi critica di: G. DE BECO, *Le Droit au respect de la vie privée dans les relations de travail au sein des sociétés religieuses - L'approche procédurale de la Cour Européenne des Droits de l'Homme*, in *Revue Trimestrielle des Droits de l'Homme*, XXII (2011), 375-393.

da una Confessione religiosa evangelica per il motivo che l'educatrice seguiva attivamente un'altra Confessione religiosa. Con la Sentenza *Siebenhaar* il diritto di auto-organizzazione delle Imprese di tendenza giustifica quindi l'adozione di misure che si ritengono necessarie per garantire la credibilità del messaggio di fede⁸³.

Un altro ambito rilevante della libertà d'istruzione riguarda l'organizzazione dei *corsi di Religione e di Morale*, per la quale occorre distinguere tra Scuole pubbliche e private. Nel contesto di Scuole confessionali private, l'autonomia istituzionale è totale per quanto riguarda questi corsi. Di fatto, le Cause pervenute a Strasburgo riguardano in linea di massima le *Scuole pubbliche*. In questo caso, l'aspetto istituzionale della libertà religiosa si riduce all'organizzazione di corsi di Religione ed, eventualmente, di Cappellanie: questioni che non di rado sono negoziate tra le Autorità ecclesiali e pubbliche e formalizzate sotto la forma di un Accordo. Ovviamente, il realismo finanziario obbliga a tener conto del *budget* degli Stati. Di solito, i costi di queste attività non consentono di assicurare l'organizzazione dell'insegnamento di tutte le Religioni in ogni Scuola pubblica, senza che detta differenza privativa sia costitutiva di una discriminazione dei gruppi numericamente più ridotti. In linea di massima, la Giurisprudenza europea proibisce nelle Scuole pubbliche qualsiasi forma di indottrinamento degli allievi e richiede da parte dello *Stato istruttore* il rispetto della *neutralità*, ossia che sia evitata ogni forma di indottrinamento e sia assicurato un insegnamento "obiettivo, critico e pluralista".

Sotto questo profilo, due questioni principali vanno considerate: l'autonomia confessionale nella nomina dei professori incaricati di insegnare la propria Religione nelle Scuole pubbliche nonché la possibilità di dispensa da questo corso o di sostituzione con un altro (per esempio, un corso di Etica) in modo tale da proteggere la libertà religiosa e di convinzioni sia dei genitori che dei fanciulli.

In quanto alla *libera nomina dei professori di Religione confessionale nelle Scuole pubbliche*, le Sentenze *Fernández Martínez c. Spagna*, resa da una "Camera" e successivamente da una "Grande Camera", presentano un particolare interesse. Il litigio scaturisce dal diniego da parte del Vescovo diocesano di rinnovare la nomina annuale di un prete spagnolo come professore di Religione e di Morale cattoliche in un Liceo pubblico. Questo prete, senza attendere la Dispensa dal celibato sacerdotale – la riceverà *post factum* – si sposa civilmente, diventa padre di cinque figli e aderisce all'Associazione a favore del celibato opzionale. Inoltre, un giornale pubblica un articolo con

83 Cfr. C.E.D.U., *Siebenhaar c. Germania*, 3 febbraio 2011, n. 18136/02, §44.

la foto della sua famiglia, il che può provocare uno scandalo. Comunque, il ricorrente pensa di essere stato lui ad essere oggetto di una discriminazione come conseguenza della mancata rinnovazione della sua nomina come professore. La Corte ritenne che si trattasse di una questione «*de nature strictement religieuse*» e che il ricorrente fosse sottomesso a «*des obligations de loyauté accrues*». Avendo constatato la rottura del legame di fiducia, spettava al Vescovo non rinnovare la nomina conformemente al Diritto canonico; quindi, procedendo così, non ha commesso alcuna violazione dei diritti del ricorrente⁸⁴.

Rimane la questione delle *Dispense dai corsi di Religione* in una Scuola pubblica. I principali criteri da prendere in considerazione sono stati stabiliti nella Causa *Kjeldsen e altri c. Danimarca*⁸⁵. In questo caso, i genitori e altre due coppie si opposero all'educazione sessuale integrata prevista per i loro figli in una Scuola pubblica e allegarono l'assenza di Dispensa. Ma la Corte ritenne che convenisse riconoscere importanti margini d'apprezzamento agli Stati in questa materia e che non vi fosse violazione di diritti fondamentali. Più recentemente, in *Folgerø e altri c. Norvegia*⁸⁶, la "Grande Camera" affinò la posizione della Corte ritenendo che il rifiuto di una totale Dispensa dal corso di formazione religiosa e filosofica (KRL) – di ispirazione luterana e contrastante con le convinzioni dei genitori – costituisse una violazione dell'Art. 2 del Primo Protocollo. *Hasan e Eylem Zengin c. Turchia* mostra il caso di una famiglia appartenente ad una corrente islamica minoritaria, alla quale la Dispensa dal corso di Religione islamica maggioritaria fu rifiutata,

84 Cfr. C.E.D.U., *Fernández Martínez*, §85; G. PUPPINCK, *El "principio de autonomía" de la Iglesia católica ante el Tribunal Europeo de Derechos Humanos. El caso Fernández Martínez contra España*, in *Revista General de Derecho Canónico y Derecho Eclesiástico del Estado*, X (2012), 1-35; J.T. MARTÍN DE AGAR, *Insegnamento della Religione e coerenza di vita. La Sentenza Fernández Martínez vs. Spagna*, in *Ius Ecclesiae*, XXV (2013), 153-166. La Grande Camera (cfr. C.E.D.U. [GRANDE CHAMBRE], *Fernández Martínez c. Spagna*, 12 giugno 2014, n. 56030/07) segue la stessa argomentazione della Camera, ma introduce alcune limitazioni all'autonomia dei gruppi religiosi, già presenti in *Sindicatul (Gr. C)*. Richiama l'attenzione il fatto che la maggioranza sia di 9 contro 8 nonché l'abbondanza delle opinioni dissidenti specialmente a sostegno di un ampliamento dei controlli di tipo procedurale nei confronti sia dello Stato sia della Chiesa. Sulla Sentenza della Grande Camera si veda: G. PUPPINCK, *La Cour européenne réaffirme la liberté religieuse de l'Église catholique. Autonomie institutionnelle à l'égard de l'État*, in URL: < <http://fr.zenit.org/articles/la-cour-europeenne-reaffirme-la-liberte-religieuse-de-l-eglise-catholique/> > (al 10/10/2015); J.-P. SCHOUPPE, *L'autonomie des Églises en matière d'instruction dans la Jurisprudence de la Cour Européenne des Droits de l'Homme (à propos de l'arrêt [Gr. Ch.] Fernández Martínez c. Espagne, 12 juin 2014)*, in *Revue du Droit Public et de la Science Politique en France et à l'Étranger*, CXXXI (2015), 499-524.

85 Cfr. C.E.D.U., *Kjeldsen e altri c. Danimarca*, 7 dicembre 1976, n. 5095/71.

86 Cfr. C.E.D.U. (GRANDE CHAMBRE), *Folgerø*, §102; A. CARACCIO - A. GIANFREDA, *Libertà di coscienza e diritto di dispensa dall'insegnamento religioso nel Sistema scolastico norvegese: il caso "Folgerø c. Norvegia"*, in R. MAZZOLA (cur.), *Diritto*, 147-177; P. DUCOULOMBIER, *"Folgerø v. Norway": Dispensation from Religious Education: From the United Nation Human Rights Committee to the European Court of Human Rights*, in *European Human Rights Law Review*, XIV (2008), 391-399.

il che condusse la Corte a condannare quello Stato⁸⁷. Tuttavia, non mancano altre Decisioni che sottolineano l'esistenza in detta materia di importanti margini di apprezzamento dello Stato⁸⁸.

Peraltro, diversi casi di richieste di Dispensa dalla frequenza a corsi per incompatibilità con una festa religiosa sono stati giudicati, ma non sempre positivamente. Nonostante il carattere prevalentemente individuale di questi Ricorsi, sembra possibile cogliere anche una dimensione istituzionale collegata al rispetto delle feste di una Religione in una determinata società. Così, una Dispensa di scolarità ogni sabato fu rifiutata ad uno studente avventista del settimo giorno, pur trattandosi di un giorno di riposo assoluto: ritenendo che la restrizione alla libertà religiosa fosse proporzionata allo scopo di tutelare il diritto del fanciullo all'istruzione, la Corte dichiarò il Ricorso inammissibile⁸⁹. Si osserva quindi un'abbondante Giurisprudenza europea a sostegno della libertà d'istruzione istituzionale. La maggioranza dei casi riguardano il contesto delle Scuole pubbliche, il che può spiegarsi con il carattere indiscusso dell'autonomia delle Chiese nella loro attività di docenza nel contesto privato.

Non mi sono soffermato sulle Sentenze riguardanti la protezione dovuta alla *simbologia religiosa* nel contesto delle Scuole pubbliche⁹⁰: sebbene possa esserci una rilevanza istituzionale, queste Cause riguardavano innanzitutto le dimensioni individuali della libertà religiosa⁹¹.

87 Cfr. C.E.D.U., *Hasan e Eylem Zengin c. Turchia*, 9 ottobre 2007, n. 1448/04.

88 Per esempio: C.E.D.U., (Decis.) *Appel-Irrgang e altri c. Germania*, 6 ottobre 2009, n. 45216/07 riguardante un rifiuto di Dispensa da un corso di Etica ritenuto sufficientemente neutrale.

89 Cfr. C.E.D.U., (Decis.) *Martins Casimiro e Cerveira Ferreira c. Lussemburgo*, 27 aprile 1999, n. 44888/98.

90 I simboli possono essere sia dinamici (turbante sikh, velo islamico nelle aule...) che statici (foto di identità di donne con il viso non coperto, crocifisso nel celebre caso *Lautsi*). Per una sintesi dottrinale si veda tra l'altro: C. CARDIA, *Identità religiosa e cultura europea. La questione del crocifisso*, Torino, 2010.

91 La Sentenza: C.E.D.U., *Ahmet Arslan e altri c. Turchia*, 23 febbraio 2010, n. 41135/98 (spec. §§48-49) divenne definitiva con il rifiuto di trasferimento alla Grande Camera. Pur non riguardando il contesto dell'istruzione, merita di essere menzionata poiché delinea dei criteri generali applicabili alla simbologia in generale. Si tratta di cittadini vestiti con il costume tradizionale del gruppo religioso Azcimendi tarikati – non affatto problematico per l'ordine pubblico – che manifestano percorrendo pacificamente le strade d'Ankara. Concretamente, due elementi (soggettivo e oggettivo) sono presi in considerazione. Il primo consiste nel possedere la condizione di meri cittadini, ossia il fatto di non svolgere alcuna funzione pubblica, mentre il secondo riguarda il contesto nel quale l'indumento religioso viene adoperato: si tratta di un edificio pubblico o meno? In sintesi, nella misura in cui abbiamo a che fare con semplici cittadini che si trovano al di fuori di Istituzioni pubbliche (pur trovandosi sulla via pubblica) e si comportano nel rispetto dell'ordine pubblico, le restrizioni alla libertà religiosa riguardanti quest'ambito non sembrano più "necessarie in una società democratica", e la libertà fondamentale torna a prevalere. Invece, la libertà religiosa può conoscere delle limitazioni nelle sue manifestazioni esterne qualora i summenzionati elementi (soggettivi e oggettivi) implicassero un maggiore rispetto della neutralità o della laicità dello Stato.

Infine, alcune osservazioni possono essere formulate con lo scopo di migliorare la tutela della libertà d'istruzione: va criticato il mancato riconoscimento dei gruppi religiosi (e filosofici) come espressi titolari del diritto all'istruzione nel corrispondente Protocollo della Convenzione, nonché la conseguente necessità di ricorrere alla via indiretta delle Imprese di tendenza. A questo scopo, sarebbe augurabile il riconoscere espressamente la libertà dei genitori di scegliere la Scuola, conforme alla Sentenza *Folgerø* §84. Inoltre, sarebbe opportuno che la C.E.D.U., anziché il termine "istruzione", adottasse il concetto di "educazione", che per la sua maggiore estensione e flessibilità nei confronti dell'istruzione, dovrebbe essere preferito a una nozione storicamente segnata dalla politica neo-giurisdizionalista praticata da alcuni Stati e quindi poco consona ad un'autentica promozione delle libertà delle persone e dei gruppi. Significativamente, questa è stata l'opzione scelta a livello comunitario dalla Carta di Nizza⁹² (ora inserita nel Trattato di Lisbona⁹³)⁹⁴.

7. LA POTESTÀ DI GIURISDIZIONE SUL MATRIMONIO E SUI LUOGHI SACRI

La libera attività della Chiesa presuppone l'autogoverno e l'autonomia nelle sue tre funzioni (normativa⁹⁵, giudiziaria e amministrativa). A differenza dei regimi politici, i gruppi religiosi non sono tenuti ad osservare una stretta separazione nell'esercizio di dette funzioni. Per quanto riguarda il Matrimonio, senza limitarsi alle questioni relative alla "Forma canonica" stabilita per la valida celebrazione del Matrimonio, il Diritto canonico entra in questioni sostanziali in conformità con la sua dottrina. La Chiesa rivendica per sé una piena giurisdizione sul Matrimonio sia sacramentale che naturale⁹⁶. Il Matrimonio tra un uomo e una donna (purché almeno uno di loro sia cattolico) è retto dal Diritto canonico, tranne gli effetti meramente civili

92 Cfr. PARLAMENTO EUROPEO - CONSIGLIO D'EUROPA - COMMISSIONE EUROPEA, *Carta dei diritti fondamentali dell'Unione Europea* (Nizza, 7 dicembre 2000), in *Gazzetta Ufficiale delle Comunità Europee*, XLIII (2000), C 364, del 18 dicembre 2000, 1-22.

93 Cfr. *Trattato di Lisbona che modifica il Trattato sull'Unione Europea e il Trattato che istituisce la Comunità Europea* (Lisbona, 13 dicembre 2007), in *Gazzetta Ufficiale dell'Unione Europea*, L (2007), C306/01-272, del 17 dicembre 2007.

94 Mentre la stragrande maggioranza delle versioni linguistiche adoperano all'Art. 14 della Carta l'espressione "educazione" (*right of education, éducation, bildung, educación...*), la versione italiana proclama un diritto alla "istruzione".

95 Per una presa in considerazione dei Canonici ortodossi da parte dei Tribunali statali, ancora frequente negli Stati di tradizione ortodossa, si veda per esempio: C.E.D.U., *Negropontis-Giannis c. Grecia*, 3 maggio 2011, n. 56759/08 e C.E.D.U. (GRANDE CHAMBRE), *Sindicatul*.

96 Cfr. *CIC*, Can. 1059; *CCEO*, Cann. 780; 781.

del Matrimonio che spettano all’Autorità politica competente e sono spesso oggetto di un Accordo, come è il caso dell’Accordo del 1984 in Italia. In numerosi Stati, siccome il Matrimonio canonico non ha alcun effetto civile, occorre procedere ad un’altra celebrazione civile che, nel sistema napoleonico, deve addirittura precedere la celebrazione religiosa. Le Cause giudicate a Strasburgo riguardano innanzitutto la problematica del riconoscimento degli effetti civili del Matrimonio religioso e delle Sentenze ecclesiastiche dichiarative di nullità. L’accertamento delle condizioni stabilite per l’*exequatur* di una Sentenza canonica di nullità del Matrimonio concordatario costituisce un tema centrale del Diritto ecclesiastico. Tuttavia, la Giurisprudenza di Strasburgo in quell’ambito non mette in dubbio, bensì ribadisce, la giurisdizione della Chiesa sul Matrimonio religioso.

A questo punto, come non evocare brevemente la celebre Sentenza *Pellegrini*, che fu presentata da alcuni giuristi e canonisti come un *casus belli*?⁹⁷ Da un canto, alcuni errori e approssimazioni riguardanti il Diritto canonico da parte della “Camera” sono stati evidenziati in diversi studi⁹⁸. Innanzitutto, manca nella Sentenza una vera presa in considerazione della specificità del Processo documentale canonico che lo contrappone al Processo matrimoniale canonico di dichiarazione di nullità, che offre ben superiori garanzie procedurali. A questo riguardo, il commento fatto pubblicamente da Vincent Berger durante un atto accademico parigino è rivelatore. Secondo il già giureconsulto della C.E.D.U., l’intenzione dei Giudici non era di mettere in dubbio la professionalità della Rota Romana, bensì di stabilire per la prima volta una regola generale in materia di *exequatur* delle Sentenze di nullità. Peraltro, si aspettava il rinvio della Causa alla “Grande Camera” ma, con sorpresa generale, la ricorrente rifiutò privando così la Corte di una occasione di perfezionare la sua posizione. Dall’altro canto, malgrado la condanna dell’Italia, la Sentenza rispetta l’autonomia giudiziaria della Chiesa cattolica e non impedisce allo Stato italiano di riconoscere l’effetto civile delle Sentenze ecclesiastiche di nullità matrimoniale dopo la delibazione della Corte d’Appello.

La Chiesa non ha mai accettato la contrapposizione tra contratto e Sacramento nel Matrimonio una volta rivendicata da alcune correnti giurisdizionaliste né la corrispondente limitazione della sua giurisdizione al solo Sacramento;

97 Cfr. C.E.D.U., *Pellegrini c. Italia*, 20 luglio 2001, n. 30882/96.

98 Si consulti: J. LLOBELL, *Il diritto all’equo Processo. Nota a proposito di una Sentenza della Corte Europea dei Diritti dell’Uomo sulla Delibazione civile della dichiarazione di nullità del Matrimonio ex Processo documentale canonico*, in *Ius Ecclesiae*, XIII (2001), 871-884 e, più ampiamente: S. GHERRO (cur.), *Il principio del contraddittorio tra l’Ordinamento della Chiesa e gli Ordinamenti statali*, Roma - Padova, 2003; UNIVERSITÀ DI TERAMO (cur.), *La Sentenza della Corte Europea dei Diritti dell’Uomo del 20 luglio 2001*, Milano, 2004.

inoltre, si riserva ovviamente la libertà di celebrare il Matrimonio religioso nei propri luoghi sacri in modo autonomo e secondo il rito proprio. La libera celebrazione religiosa del Matrimonio costituisce uno dei variegati aspetti dell'autonomia di Culto, che presuppone anche la giurisdizione della Chiesa sui *luoghi sacri* (cfr. *CIC*, Can. 1205; *CCEO*, Can. 968), vale a dire un edificio o un locale destinato al Culto sia direttamente che stabilmente e, se possibile, in modo definitivo⁹⁹. La Giurisprudenza europea comporta Sentenze relative alla tematica dell'apertura di un luogo di Culto e alla libera organizzazione delle celebrazioni rituali¹⁰⁰.

La *libera apertura* di un luogo di Culto può essere ostacolata da un illegittimo rifiuto di rilasciare l'Autorizzazione amministrativa richiesta da parte delle Autorità politiche. Nella Causa *Manoussakis c. Grecia*¹⁰¹, la Confessione religiosa aveva deciso di non aspettare l'Autorizzazione – ai suoi occhi, illegittimamente differita – per iniziare le attività di Culto. Detta circostanza non ostacolò la condanna dello Stato per violazione dell'Art. 9. Nella sua opinione concordante, il Giudice Martens aveva opportunamente segnalato che sarebbe stato preferibile rimediare alla causa del problema, ossia sanzionare la stessa Legge che stabiliva un sistema di Autorizzazione previa in materia di apertura di luoghi di Culto. Un anno più tardi, la mera introduzione del Ricorso *Penditis e altri* fu sufficiente perché il Governo greco, sulla base della precedente esperienza giudiziaria, concludesse un Accordo amichevole. Anche attraverso questi segnali si può misurare l'efficacia della Corte di Strasburgo. Occorre tuttavia precisare che tutti i dinieghi di Autorizzazione richiesta per l'apertura di un luogo di Culto non sono illegittimi: alcuni dinieghi sono stati ritenuti legittimi per motivi di ordine pubblico oppure di protezione di un sito particolare¹⁰². A volte, la questione principale non era la libertà religiosa o la non discriminazione dei gruppi religiosi, bensì il rispetto del Diritto civile¹⁰³ oppure l'osservanza del

99 Cfr. C.E.D.U., (Decis.) *Johannische Kirche & Horst Peters c. Germania*, 10 luglio 2001, n. 41754/98.

100 Vi sono anche pratiche rituali non legate ad un luogo sacro come, per esempio, la macellazione rituale giudaica, che riguarda in modo considerevole la salute pubblica. Si veda: C.E.D.U. (GRANDE CHAMBRE), *Cha'are Shalom c. Francia*, 27 giugno 2000, n. 27417/95, anche se, in questo caso, la Corte ha sottolineato i margini di apprezzamento dello Stato a detrimento dell'autonomia religiosa (cfr. J.-F. FLAUS, *Abattage rituel et liberté de religion; le défi des minorités au sein des communautés religieuses*, in *Revue Trimestrielle des Droits de l'Homme*, XII [2001], 195 ss.).

101 Cfr. C.E.D.U., *Manoussakis c. Grecia*, 26 settembre 1996, n. 18748/91.

102 Come fu il caso dell'antico sito druido di Stonehenge: COMM. E.D.U., (Decis.) *Chappell c. Regno Unito*, 14 luglio 1987, n. 12587/86.

103 Per esempio, le regole della proprietà immobiliare in: C.E.D.U., *Tanyar c. Turchia*, 7 giugno 2005, n. 74242/01 (cfr. O. OEHRING, Note: *L'affaire Tanyar - seul celui qui comprend la situation des chrétiens sur place peut correctement apprécier cette affaire*, in *Annuaire Droit et Religions*, II [2006-2007], 736-741), il principio del rispetto del donatore (cfr. C.E.D.U., *Chiesa del santo Salvato-*

piano urbanistico vigente, facilmente ritenuto uno scopo legittimo e necessario in una società democratica da parte dei Giudici europei¹⁰⁴.

Per quanto riguarda la libera organizzazione delle celebrazioni rituali, diverse Cause riconoscono il diritto del gruppo religioso al *libero accesso* al luogo di Culto: di solito riguardano aspetti individuali della libertà religiosa, per esempio, nel contesto carcerario. Una questione più direttamente in linea con la dimensione comunitaria è quella della protezione delle cerimonie nei confronti di intrusioni di gruppi ostili¹⁰⁵ o di fronte a inopportuni controlli da parte della Polizia¹⁰⁶. *Cisse c. Francia* è una Causa particolarmente istruttiva. Impostata dal punto di vista della libertà di riunione, mostra come in una chiesa parigina si sia potuto comporre pacificamente, da un canto, l'organizzazione del Culto con l'accordo del Parroco, e, dall'altro, il diritto dei “*sans papiers*” di protestare e fare uno sciopero della fame. Due mesi dopo, le Autorità locali si avvalsero dei motivi di salute e di ordine pubblico per mettere fine all'occupazione della Chiesa prima che il peso della protesta e le conseguenze sulla salute di alcuni manifestanti diventassero eccessivi¹⁰⁷.

Altre Sentenze hanno protetto la libertà di svolgere delle attività culturali *all'aria aperta in un luogo pubblico*¹⁰⁸ nonché di organizzare dei viaggi e *pellegrinaggi internazionali*¹⁰⁹. Il contrasto tra Cipro e Turchia è uno dei pochi Ricorsi interstatali introdotti presso la Corte di Strasburgo in materia di libertà di Religione. Non solo l'organizzazione di pellegrinaggi era minacciata, ma altre ingerenze erano state commesse dalle Autorità turche “RTCN”, al potere nel nord di Cipro: queste ostacolavano l'accesso ai luoghi di Culto e impedivano la partecipazione di numerosi Greci ciprioti alle loro cerimonie religiose. La dimensione istituzionale della violazione consisteva innanzitutto nel fatto di bloccare la nomina di preti ortodossi in modo tale che ne rimanesse uno solo, il che metteva gravemente in pericolo il futuro di quel Culto nella regione. Quindi, anche in quest'ambito, le legittime attese della Chiesa e di altri gruppi religiosi possono trovare un cruciale appoggio nella Giurisprudenza della C.E.D.U.

re c. Germania, 18 settembre 2007, n. 52336/99), oppure l'esistenza o meno di un diritto civile quale requisito per poter introdurre un Ricorso giudiziale (cfr. C.E.D.U., *Tserkva Sela Sosulivka c. Ucraina*, 28 febbraio 2008, n. 37878/02).

104 Cfr. C.E.D.U., *Vergos c. Grecia*, 24 giugno 2004, n. 6550/01.

105 C.E.D.U., *97 membri della Congregazione dei testimoni di Geova de Gldani e 4 altri c. Georgia*, 3 maggio 2007, n. 71156/01; S. LANGLAUDE, *97 Members of the Gldani Congregation of Jehovah's Witnesses Georgia*, in *European Human Rights Law Review*, XIII (2007), 585-591.

106 Cfr. C.E.D.U., *Kouznetsov e altri c. Russia*, 11 gennaio 2007, n. 184/02 e, di recente: C.E.D.U., *Krupko e altri c. Russia*, 26 giugno 2014, n. 26587/07.

107 Cfr. C.E.D.U., *Cisse c. Francia*, 9 aprile 2002, n. 51346/99.

108 Cfr. C.E.D.U., *Barankevich c. Russia*, 26 luglio 2007, n. 10519/03.

109 Cfr. C.E.D.U., *Cipro*.

8. LA CAPACITÀ PATRIMONIALE E IL FINANZIAMENTO

Tra i diritti nativi della Chiesa va ancora accennata la sua capacità giuridica di possedere beni e di organizzare la gestione delle sue risorse in modo autonomo secondo un Diritto patrimoniale proprio. Come recita il *Codex*, questo diritto nativo comporta principalmente la facoltà di «acquistare, possedere, amministrare ed alienare beni temporali per conseguire i fini che le sono propri»¹¹⁰, vale a dire principalmente il Culto pubblico, l'onesto sostentamento del clero e degli altri Ministri del Culto e le opere di apostolato e di carità, specialmente a servizio dei poveri. Il Codice latino, a differenza dell'orientale, precisa che detto diritto si esercita “indipendentemente dal potere civile”, il che significa che, secondo la Chiesa, non può essere oggetto di limitazioni da parte delle Autorità pubbliche. La brutale esperienza di numerose confische ed espropriazioni di “beni ecclesiastici”¹¹¹ verificatasi nel corso della storia ecclesiastica, specialmente nell'Occidente, spiega l'attenzione particolare del Legislatore ecclesiale al riguardo. La Chiesa, che ordina di curare la validità civile degli Atti giuridici e negozi posti in essere, può beneficiare delle diverse modalità di autofinanziamento proveniente dai fedeli¹¹². Più eccezionalmente, autorizza anche le Chiese locali a imporre una imposta canonica, il che si dà innanzitutto negli Stati dove è stato stabilito il sistema della *Kirchensteuer*¹¹³.

La Giurisprudenza di Strasburgo protegge il diritto di *proprietà e di possesso* dei beni appartenenti ai gruppi religiosi, che si fonda sull'adempimento della propria missione. Qualche Sentenza sembra ridurre la protezione ai soli “beni destinati alla pratica del Culto”¹¹⁴. Tuttavia, vi sono perlomeno due motivi per cui detto criterio non sembra sufficiente. In primo luogo, la libertà patrimoniale dei gruppi religiosi non può essere limitata alla sola dimensione culturale, bensì deve estendersi a tutte le risorse vitali senza le quali non si potrebbero raggiungere i diversi scopi religiosi summenzionati nonché la continuità economica della comunità. In secondo luogo, anche la valutazione delle necessità economiche, e concretamente dell'opportunità o meno di conservare la proprietà di un determinato bene, spetta all'autonomia organizzativa del gruppo religioso¹¹⁵.

110 *CIC*, Can. 1254 §1; cfr. *CCEO*, Can. 1007.

111 Cfr. *CIC*, Can. 1257 §1. Il *CCEO*, conoscendo soltanto il regime dei beni ecclesiastici appartenenti alle persone giuridiche pubbliche della Chiesa, non ha ritenuto necessario introdurre la categoria dei beni ecclesiali, ossia i beni che sono la proprietà di persone giuridiche ecclesiastiche private.

112 Cfr. *CIC*, Can. 222 §1; *CCEO*, Can. 25 §1.

113 Cfr. *CIC*, Cann. 264; 1260; 1263; *CCEO*, Cann. 341; 1011; 1012.

114 C.E.D.U., *Santi monasteri*, §86.

115 Per uno sviluppo di quest'argomento che, *mutatis mutandis*, si può applicare ad ogni Confessione religiosa, rimando al manuale: J.-P. SCHOUPE, *Elementi di Diritto patrimoniale canonico*, 2 ed., Milano, 2008, 12-13.

Siffatto criterio sembrava già condiviso dalla Commissione nella sua Decisione *Institut des Prêtres français c. Turchia*¹¹⁶. La Sentenza resa successivamente in questa Causa dalla Corte è un bell'esempio di presa in considerazione di una soluzione negoziata. Il problema sorge quando gli Agostiniani dell'Assunzione, al fine di coprire le loro spese, destinano a scopi sportivi una parte del Seminario e del giardino della loro proprietà ad Istanbul. Il Governo turco annulla il titolo di proprietà dell'Istituto su questi beni, avvalendosi del fatto che il loro uso a scopo di lucro non rispettava le finalità religiose per le quali la concessione era stata fatta. La C.E.D.U. prese in considerazione un accordo amichevole successivamente concluso in forza del quale lo Stato conserva la proprietà dei beni ma cede l'usufrutto all'Istituto, che potrà utilizzarli a scopi religiosi e affittarne una parte per ottenere i fondi necessari a patto di pagare a titolo di compenso una percentuale dell'affitto così ottenuto ad una Fondazione pubblica.

Un ipotetico diritto alla *restituzione dei beni confiscati* in passato dalle pubbliche Autorità e spesso ceduti alla Comunità religiosa dominante sembrava poco realistico dopo che la Commissione aveva dichiarato che la restituzione delle chiese non riguardasse l'Art. 9¹¹⁷. Ciò nonostante, alcune Sentenze più recenti sono favorevoli alla restituzione dei beni ecclesiastici. Così, nella Causa dei *Santi Monasteri greci*, la Corte stabilì che l'espropriazione di terre agricole appartenenti a cinque Monasteri – questi godevano inoltre dello statuto di persone giuridiche di Diritto pubblico – costituì una violazione del loro diritto di proprietà¹¹⁸. In un caso rumeno, la Corte sanzionò la politica dilatoria del Governo, dichiarando la violazione del diritto di proprietà, ossia dell'Art. 1 del Primo Protocollo, e ordinando un risarcimento per i danni causati tra l'altro al patrimonio bibliotecario¹¹⁹.

Oltre al diritto di acquisire beni, il gruppo religioso deve essere in grado di possedere e di gestire i suddetti beni nonché di alienarli, il che rende necessaria la concessione di una personalità giuridica civile. Ovviamente, anche un gruppo religioso titolare di diritti reali diversi dalla proprietà può esserne privato senza che vi sia alcuna discriminazione religiosa né una illegittima intromissione nel governo ecclesiale. Così, nel 1999, un gruppo religioso greco-ortodosso minoritario (seguiva l'antico calendario giuliano) fu spossessato

116 Cfr. COMM. E.D.U., (Decis.) *Institut de Prêtres français e altri c. Turchia*, 19 gennaio 1998, n. 26308/95 e successiva Sentenza: C.E.D.U., *Institut de Prêtres français e altri c. Turchia*, 14 dicembre 2000, n. 26308/95.

117 Cfr. COMM. E.D.U., *L'Unione direttrice diocesana delle Associazioni ortodosse russe in Europa occidentale c. Germania*, 5 marzo 1986, n. 10986/84.

118 Cfr. C.E.D.U., *Santi monasteri*.

119 Cfr. C.E.D.U., *Archidiocesi cattolica di Alba Iulia c. Romania*, 25 settembre 2012, n. 33003/03.

della chiesa di *San Salvatore in Monaco* messa a sua disposizione da una donazione fatta da Luigi I, re di Baviera¹²⁰.

A volte, la perdita della proprietà si deve alla dissoluzione dell'Ente: la Parrocchia *Sfanful Valsile Polona* di Culto greco-cattolico dovette cedere dei beni alla Religione ortodossa maggioritaria e rifugiarsi in una chiesa romano-cattolica. Dopo il venir meno del regime comunista, la Parrocchia recuperò questi beni e chiese un risarcimento non solo per le spese ma anche per le restrizioni sull'orario delle celebrazioni verificatesi per più di quaranta anni. Purtroppo, i Giudici europei non esaminarono il caso ai sensi dell'Art. 9 né dell'Art. 14 e si limitarono a dichiarare una violazione dell'Art. 6 poiché il termine ragionevole non era stato rispettato¹²¹.

Non di rado, i regimi comunisti trasferirono di forza i luoghi di Culto cattolici al patrimonio ortodosso. In quei casi, una soluzione alternativa alla restituzione poteva consistere in una *divisione* oppure un *condominio* dell'edificio di Culto. Nel caso della *Parrocchia greco-cattolica Sambata Bihor*, dopo la caduta del regime comunista, un uso congiunto della Chiesa che era stata proprietà del Culto cattolico fu ipotizzato, ma il progetto fu bloccato dagli Ortodossi. La Corte dichiarò una violazione dell'Art. 6 ritenendo che il controllo giurisdizionale effettuato sulla Commissione mista incaricata di giungere ad un accordo fosse insufficiente, nonché una violazione dell'Art. 14 poiché altri Culti avevano avuto un trattamento migliore senza che vi fosse una differenza ragionevole e oggettiva¹²².

Un altro tema classico è la possibilità di destinare dei beni in modo stabile al raggiungimento di uno scopo determinato, ossia l'erezione di una *Fondazione*. A questo stadio, le Comunità religiose rischiano di ritrovare le eventuali difficoltà amministrative della fase anteriore (personalità giuridica o riconoscimento). Nella Giurisprudenza europea, vi sono casi di diniego della

120 Per 150 anni, era stata il centro della vita religiosa di questa Comunità. Il problema venne sollevato in forza di una vecchia clausola di riserva di proprietà dello Stato che accompagnò la messa a disposizione nonché dell'interpretazione giurisprudenziale del *Land* e della Corte costituzionale a favore di un diritto di revoca implicito. Peraltro, le Autorità pubbliche sostennero che non si trattasse di una mancanza al dovere di neutralità da parte loro, bensì di assicurare il rispetto delle intenzioni del donatore, mettendo l'edificio di Culto, oggetto della controversia, a disposizione di un'altra Comunità religiosa che ritenevano rispondesse meglio all'intenzione del monarca. Inoltre, proposero una soluzione di scambio volta ad evitare una interruzione forzata della celebrazione del Culto (anche se la cappella suggerita in sostituzione non fu accettata dal gruppo religioso spossessato). Per questi diversi motivi, il Ricorso fu dichiarato inammissibile (Cfr. C.E.D.U., [Decis.] *Griechische Kirchengemeinde München und Bayern c. Germania*, 18 settembre 2007, n. 52336/99).

121 Cfr. C.E.D.U., *Parrocchia greco-cattolica Sfanful Valsile Polona c. Romania*, 7 aprile 2009, n. 65965/01.

122 Cfr. C.E.D.U., *Parrocchia greco-cattolica Sambata Bihor c. Romania*, 12 gennaio 2010, n. 48107/99.

registrazione della Fondazione stessa ma anche dell'iscrizione del titolo di proprietà nel registro fondiario.

Un caso turco illustra la prima ipotesi: le Autorità rifiutarono di registrare questa Fondazione di utilità pubblica poiché, sebbene perseguisse pure interessi non religiosi, culturali e socio-economici, considerarono invece che essa perseguisse soltanto interessi protestanti. Da un punto di vista formale, le Autorità non avevano totalmente torto ma, quando i ricorrenti chiesero di poter modificare la redazione di un Articolo degli Statuti della Fondazione per chiarire che si occupava anche di poveri, e ciò senza alcun riferimento a un credo determinato, la Corte di Cassazione non lo consentì. Considerando il diniego come una decisione sproporzionata, la C.E.D.U. dichiarò la violazione dell'Art. 11¹²³. Anche il secondo caso concerne la Turchia. Una Fondazione di Diritto greco che lavorava al servizio della Chiesa ortodossa cercò invano di registrare la sua proprietà su immobili che da più di venti anni possedeva senza interruzione in quel Paese. La Corte denunciò la mancanza di previsione della Legge turca e dichiarò la violazione dell'Art. 1 del Primo Protocollo¹²⁴.

Peraltro, le Fondazioni erette a scopo religioso non sempre sono rispettate. Due Fondazioni turche del 1832 furono spossessate di due immobili di loro proprietà (acquisiti rispettivamente nel 1958 e 1962) con il pretesto che, in forza di una Sentenza della Corte di Cassazione del 1974, non avevano la capacità di acquisire beni immobili. La C.E.D.U. analizza la successiva radiazione dai Registri come una violazione di proprietà e, per quanto riguarda il riferimento alla suddetta Giurisprudenza, denuncia di nuovo la mancata previsione da parte della Legge turca¹²⁵.

La questione del *finanziamento* dei Culti è strettamente dipendente dal contesto specifico dell'Ordinamento statale e dei rapporti tra Stato e Chiese. Sebbene l'Art. 9 non proclami espressamente alcun diritto istituzionale relazionato con il finanziamento, la C.E.D.U. si è pronunciata più volte. In linea di massima, essa cerca di rispettare i differenti sistemi esistenti negli Stati parte della Convenzione, limitandosi ad indicare alcuni criteri di applicazione¹²⁶. Per esempio, i sistemi di dotazione pubblica devono attenersi

123 Cfr. C.E.D.U., *Özbek et al. c. Turchia*, 6 ottobre 2010, n. 35570/02.

124 Cfr. C.E.D.U., *Bozcaada Kimisis Rum Ortodoks Kilisesi Vakfi c. Turchia*, 6 ottobre 2010, n. 37646/03.

125 Cfr. C.E.D.U., *Yedikule Surp Pirgic Ermeni Hastanesi Vakfi c. Turchia*, 16 dicembre 2008, n. 361165/02 e C.E.D.U., *Samatya Surp Kevork Ermeni Kiliesi, Mektebi Ve Mezarligi Vakfi Yönetim Kurulu c. Turchia*, 16 dicembre 2008, n. 1480/03.

126 Si veda la presentazione generale di: C. CARDIA, *Libertà religiosa e autonomia confessionale*, in *Stato, Chiese e Pluralismo Confessionale*. Rivista telematica, novembre 2008 (URL: < <http://riviste.unimi.it/index.php/statoechiese/article/view/1144/1355> >, al 10/10/2015).

al rispetto di una certa uguaglianza tra i diversi Culti (riconosciuti). Invece, la Corte non ritiene problematico il fatto che un gruppo religioso fruisca di determinati vantaggi fiscali come, per esempio, un esonero fiscale sugli edifici di Culto¹²⁷. A questo riguardo lo Stato ha il diritto di prendere in considerazione l'impianto storico, il ruolo sociale e culturale, nonché il carattere ampiamente maggioritario di un gruppo religioso in una determinata Nazione. È anche legittimato a concedere uno statuto differenziato a determinate Religioni, a patto di garantire anche ai gruppi minoritari il libero esercizio del Culto. Per gli stessi motivi venne dichiarato inammissibile il Ricorso dei membri di una *Chiesa evangelica di Valenza* che pretendevano di beneficiare dell'assegnazione fiscale come la Chiesa cattolica senza aver concluso alcuna Intesa specifica con lo Stato che imponesse concrete esigenze: dette differenze oggettive e ragionevoli fanno sì che non vi sia alcun motivo di discriminazione tra le due Chiese¹²⁸.

Un caso concernente i *testimoni di Geova*, alla cui organizzazione lo Stato francese richiedeva il pagamento di Imposte sulle donazioni manuali, fu portato a Strasburgo. La Corte ritenne che detta imposizione – poco prevedibile ed elevata – minacciasse la perennità dell'organizzazione e costituisse una violazione dell'Art. 9¹²⁹. Successivamente, diversi gruppi pseudo religiosi hanno ottenuto gli stessi vantaggi fiscali davanti alla Corte Europea, il che costituisce indubbiamente un punto debole del sistema¹³⁰.

Ma la questione più problematica è di gran lunga quella delle *Imposte ecclesiastiche*, anche se la Giurisprudenza europea non le giudica negativamente. Se non ci sono state nette opposizioni nei Paesi scandinavi abituati ad un regime di Chiese di Stato¹³¹, il sistema ha suscitato delle polemiche in Germania, in Austria ed in alcuni Cantoni della Svizzera. Infatti, questo tipo di finanziamento con esazione statale, che di solito garantisce un livello economico stabile e soddisfacente, può anche generare inconvenienti non indifferenti:

127 Cfr. COMM. E.D.U., *Chiesa battista "El Salvador" e Ortega Moratilla c. Spagna*, 11 gennaio 1992, n. 17522/90.

128 Cfr. C.E.D.U., (Decis.), *Alujer Fernández - Caballero García c. Spagna*, 14 giugno 2001, n. 53072/99. Di recente, nello stesso senso: C.E.D.U., (Decis.) *Ásatriarfélagid c. Islanda*, 18 settembre 2012, n. 22897/08.

129 Cfr. C.E.D.U., *Association les Témoins de Jéhovah c. Francia*, 30 giugno 2011, n. 8916/05.

130 Cfr. C.E.D.U., *Association culturelle du Temple Pyramide c. Francia*, 31 gennaio 2013, n. 50471/07; C.E.D.U., *Association des Chevaliers du Lotus d'or c. Francia*, 31 gennaio 2013, n. 50615/07; C.E.D.U., *Église évangélique missionnaire et Salaun c. Francia*, 31 gennaio 2013, n. 2550/07.

131 Cfr. C.E.D.U., *Darby c. Svezia*, 23 ottobre 1990, n. 11581/85; nota di: J.-F. FLAUSS, *Liberté de religion et fiscalité*, in *Revue Trimestrielle des Droits de l'Homme*, III (1992), 183-199; C.E.D.U., (Decis.) *Ásatriarfélagid*.

1. L'Imposta ecclesiastica può condurre a rivelare, almeno indirettamente, il dato *riservato* dell'appartenenza religiosa dei singoli cittadini: per esempio nei confronti del Ministero delle Finanze. Questo aspetto negativo viene invece relativizzato nel sistema italiano e spagnolo della *assegnazione fiscale* – non è una Imposta – nel quale ogni cittadino, ai fini fiscali, ha la facoltà di indicare una Confessione religiosa (anche diversa da quella di appartenenza) ovvero delle Organizzazioni umanitarie o caritative. Comunque, in materia d'Imposta, la Sentenza *Wasmuth c. Germania* ha fatto prevalere sulla libertà religiosa negativa del contribuente il diritto delle Chiese di beneficiare dell'Imposta¹³².
2. Nell'ottica della non discriminazione, sui cittadini appartenenti ad una Confessione religiosa legittimata a richiedere il versamento di Imposte culturali grava un carico finanziario che invece non grava sui cittadini non appartenenti ad alcun gruppo “convinzionale”: circostanza questa che sembra incompatibile con il principio di non discriminazione tra gruppi religiosi o filosofici. Da questo punto di vista, il sistema italiano o spagnolo dell'*assegnazione fiscale* è più soddisfacente poiché non aumenta il carico finanziario dei contribuenti: in realtà, non si tratta di un'Imposta, bensì dell'assegnazione da parte del contribuente di una somma già contenuta nel Tesoro pubblico¹³³.
3. Anche per quanto riguarda i gruppi religiosi, il sistema della *Kirchensteuer* presenta alcuni inconvenienti. Oltre a provocare non pochi allontanamenti dalle Confessioni religiose – il che già basterebbe per interrogarsi sulla giustificazione sistemica – può creare situazioni ambigue nel profilo strutturale. Ciò avviene soprattutto in alcuni Cantoni svizzeri¹³⁴, dove si verifica un pericoloso fenomeno di “sdoppiamento istituzionale”¹³⁵ che incide negativamente sulla legittima autonomia organizzativa delle Chiese¹³⁶. Tuttavia, una Sentenza del Tribunale svizzero del 16 novembre

132 Si consulti: C.E.D.U., *Wasmuth c. Germania*, 17 febbraio 2011, n. 12884/03, nonché il commento: N. HERVIEU, *Liberté de religion (Art. 9 CEDH): droit de ne pas être contraint de révéler ses convictions religieuses et prélèvement à la source de l'impôt cultuel. L'affaire Wasmuth c. Allemagne*, in *Stato, Chiese e Pluralismo Confessionale*. Rivista telematica, marzo 2011 (URL: < <http://riviste.unimi.it/index.php/statoeChiese/article/view/973/1202> >, al 10/10/2015).

133 Cfr. C.E.D.U., (Decis.) *Carlo Spampinato c. Italia*, 29 marzo 2007, n. 23123/04.

134 Tutti i Cantoni tranne Ginevra e Neuchâtel.

135 Il canonista, futuro Vescovo di Lugano, Eugenio Corecco adopera quest'espressione sin dal 1970: E. CORECCO, *Dimettersi dalla Chiesa per ragioni fiscali*, in *Apollinaris*, LV (1982), 461-502. Sull'argomento si consulti: A. CATTANEO, *La necessità di dimettersi dalla Chiesa per poter ottenere le dimissioni dalla Chiesa cantonale in Svizzera*, in *Ius Ecclesiae*, XVI (2004), 344-359; M. GRICHTING, *Chiesa e Stato nel Cantone di Zurigo. Un caso unico nel Diritto ecclesiastico dello Stato nei confronti della Chiesa cattolica*, Roma - Friburgo - Vienna, 1997.

136 Si veda: G. EISENRING, *Cambiamento di Giurisprudenza del Tribunale svizzero in merito alla questione dell'uscita parziale dalla Chiesa cattolica*, in *Ius Ecclesiae*, XX (2008), 663-672.

2007¹³⁷ riformò il sistema, ammettendo la possibilità di un'uscita parziale dalla Chiesa cattolica. Questa soluzione consente al contribuente di uscire dall'entità pubblica rimanendo un fedele della Chiesa, il che gli dà la possibilità di contribuire liberamente alle necessità della Chiesa cattolica versando una somma di denaro alla Diocesi. A questo punto, i Giudici di Strasburgo, che sono tenuti a rispettare il principio di sussidiarietà (innanzitutto nei confronti degli Stati parte che sono anche membri dell'Unione Europea) nonché i rapporti Stati-Chiese esistenti, si occupano soprattutto di accertare che le persone assoggettate ad un'Imposta a favore di un Culto abbiano una effettiva libertà di uscire dal gruppo religioso e che, in questo modo, abbiano la possibilità di non pagare l'Imposta¹³⁸.

9. L'ACQUISIZIONE, CONSERVAZIONE E UTILIZZO DEI DATI PERSONALI

Sulla scia dei diritti alla buona fama e alla propria intimità fondati sulla dignità della persona¹³⁹, la Conferenza Episcopale Italiana (C.E.I.) ha positivamente e formalizzato un nuovo diritto – susseguente – della Chiesa: quello di acquisire, conservare e gestire i dati personali. Ovviamente, la detenzione di informazioni sensibili sui fedeli e la loro utilizzazione nei Registri *ad hoc* (Battesimo, Cresima, Matrimonio, funerali...), archivi, annuari e bollettini, ecc. costituisce una necessità imperativa per l'organizzazione ecclesiale. Ma si pone la questione di come conciliare detta dimensione della libertà istituzionale con il rispetto dovuto alla *privacy* dei fedeli insistentemente richiamato dai poteri pubblici comunitari¹⁴⁰ e poi italiani¹⁴¹.

137 Cfr. CONFEDERAZIONE ELVETICA. TRIBUNALE FEDERALE, *DTF 134175* (16 novembre 2007), in *Ius Ecclesiae*, XX (2008), 657-663 (raggiungibile anche attraverso il motore di ricerca del Tribunale federale all'URL: < <http://www.bger.ch> >, al 10/10/2015).

138 Cfr. COMM. E.D.U., *J.B. Gottesmann c. Svizzera*, 4 dicembre 1984, n. 10616/83; COMM. E.D.U., *E. e G.R. c. Austria*, 14 maggio 1984, n. 9781/82.

139 Cfr. *CIC*, Can. 220; *CCEO*, Can. 23. Si tratta di un diritto dell'uomo che non scaturisce dal Sacramento del Battesimo.

140 Si veda l'Art. 8 della *Carta dei diritti fondamentali dell'Unione Europea*: «Ogni persona ha diritto alla protezione dei dati di carattere personale che la riguardano. Tali dati devono essere trattati secondo il principio della lealtà, per finalità determinate e in base al consenso della persona interessata o a un altro fondamento legittimo previsto dalla Legge. Ogni persona ha il diritto di accedere ai dati raccolti che la riguardano e di ottenere la rettifica. Il rispetto di tali regole è soggetto al controllo di un'Autorità indipendente» (cfr. PARLAMENTO EUROPEO - CONSIGLIO D'EUROPA - COMMISSIONE EUROPEA, *Carta dei diritti fondamentali dell'Unione Europea*, [Nizza, 7 dicembre 2000], in *Gazzetta Ufficiale delle Comunità Europee*, XLIII [2000], 2000/C 364, del 18 dicembre 2000, 1-22). Sull'Art. 8 si consulti: M. PAVONI, *Informazione e stampa*, in P. GIANNITI (cur.), *I diritti*, 844-854.

141 Nel Diritto italiano questa materia è retta principalmente dalla Legge 675/96 e dal *Codice in materia di protezione dei dati personali* (cfr. REPUBBLICA ITALIANA, *Legge 31 dicembre 1996, n. 675: Tutela delle*

La C.E.I. prese i necessari provvedimenti in un Decreto del 1999 che fa numerosi riferimenti ai Canoni del *Codex*. Nel preambolo, un “considerato” ricorda quanto segue:

«La Chiesa cattolica, Ordinamento giuridico indipendente e autonomo nel proprio ordine (cfr. *Gaudium et Spes*, n. 76), ha il *diritto nativo e proprio* di acquisire, conservare e utilizzare per i suoi fini istituzionali i dati relativi alle persone dei fedeli, agli Enti ecclesiastici e alle aggregazioni ecclesiali»¹⁴².

Detta affermazione poggia sull’Art. 7, comma 1 della Costituzione italiana e gli Artt. 1 e 2 dell’Accordo di modificazione del Concordato lateranense del 18 febbraio 1984¹⁴³. Essa richiama l’attenzione sul fatto che, anche dopo il Vaticano II, la Norma canonica non esita a ricorrere alla tradizionale terminologia giuspubblicista dei “diritti nativi” al fine di giustificare il trattamento responsabile dei dati personali da parte delle Istanze ecclesiali. In questo modo la C.E.I. manifesta la sua consapevolezza della necessità di adattare il Diritto particolare agli attuali *standards* di protezione di diritti fondamentali in conformità con gli orientamenti conciliari.

La Giurisprudenza di Strasburgo non sembra aver avuto modo di giudicare direttamente in materia di banche di dati ecclesiali¹⁴⁴. Comunque, per quanto riguarda l’informazione dell’appartenenza a un determinato gruppo religioso, lo Stato può legittimamente chiedere la prova della sua appartenenza ad una persona che rivendichi l’ottenimento di un vantaggio preferenziale riservato agli aderenti ad una determinata Religione¹⁴⁵. Peraltro, si può aspettare che

persone e di altri soggetti rispetto al trattamento dei dati personali, in *Gazzetta Ufficiale della Repubblica Italiana*, CXXXVIII [1997], n. 5 dell’8 gennaio 1997 - suppl. ord. 3; REPUBBLICA ITALIANA, *Decreto Legislativo 30 giugno 2003, n. 196: Codice in materia di protezione dei dati personali*, in *Gazzetta Ufficiale della Repubblica Italiana*, CXLIV [2003], n. 174, del 29 luglio 2003 - suppl. ord. 123).

142 CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, Decreto generale: *Disposizioni per la tutela del diritto alla buona fama e alla riservatezza*, 20 ottobre 1999, in *Notiziario della Conferenza Episcopale Italiana*, X (1999), 375-397 (le corsive sono mie). Si veda pure: CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA. UFFICIO NAZIONALE PER I PROBLEMI GIURIDICI, Nota: *Privacy, protezione dei dati personali ed Enti della Chiesa cattolica: prime indicazioni alla luce del “Codice in materia di protezione dei dati personali”* in URL: < http://www.chiesacattolica.it/documenti/2004/06/00009531_privacy_protezione_dei_dati_personali_ed_html > (al 10/10/2015).

143 Cfr. V. MARANO, *La protezione dei dati personali fra Diritto statale e “garanzie” confessionali*, in *Ius Ecclesiae*, XVIII (2006), 61-81, spec. 77.

144 Il problema della possibile rivelazione forzata della propria Religione in occasione della scelta della destinazione dell’otto per mille in Italia o del pagamento dell’imposta ecclesiastica in altri Stati è diverso tra l’altro poiché di regola la comunicazione del dato personale non si fa direttamente alle Chiese interessate ma a una terza persona (datore di lavoro, un funzionario del Ministero, ecc.). Per quanto riguarda le recenti Sentenze rese dalla C.E.D.U. sulla protezione dei dati, si veda: M. PAVONI, *Informazione*, 853-854.

145 Cfr. C.E.D.U., *Kosteski c. Ex-Repubblica di Macedonia*, 13 aprile 2006, n. 55170/00, §39.

la C.E.D.U. collabori sempre più strettamente con la Corte di Lussemburgo che, essendo la giurisdizione incaricata di interpretare i Trattati dell'Unione, è competente per l'interpretazione dell'Art. 8 della *Carta dei diritti fondamentali dell'Unione Europea*. Tuttavia, detta interpretazione va fatta in linea con la Giurisprudenza di Strasburgo in quanto essa è la Corte europea superiore in materia di diritti fondamentali¹⁴⁶. Quindi, è ipotizzabile che un Ricorso finisca per essere portato a Strasburgo in modo tale che la Corte abbia modo di ribadire espressamente l'autonomia ecclesiale in materia di dati personali. Intanto, siffatta autonomia sembra coperta dalla nozione di autonomia organizzativa delle Chiese ribattuta dalla Corte tra l'altro in *Sindicatul c. Romania*¹⁴⁷.

10. LA POTESTÀ GIUDIZIARIA E LE PROCEDURE AMMINISTRATIVE

All'interno della potestà di governo che la Chiesa rivendica per sé, vi è ovviamente la potestà giudiziaria, vale a dire il diritto originario, proprio ed esclusivo, di giudicare le sue Cause proprie con un *Processo giudiziario* affidato a un Tribunale ecclesiastico in tutte le materie che riguardano le cose spirituali e connesse, nonché la violazione delle Leggi ecclesiastiche e gli atti aventi un carattere di Delitto al fine di stabilire la colpa e infliggere una Pena¹⁴⁸. Se l'attività giudiziaria canonica concerne oggi innanzitutto i Processi matrimoniali, si osservano anche un certo numero di Cause patrimoniali e penali. Peraltro, si sviluppano sempre di più le *Procedure amministrative*. L'affermazione del diritto della Chiesa di organizzare le proprie Procedure sia giudiziarie che amministrative, tra l'altro nel settore penale e disciplinare, riveste una rilevante dimensione di Diritto pubblico esterno di fronte alle pretese neo-giurisdizionaliste secondo le quali lo Stato sarebbe detentore di un monopolio della potestà giurisdizionale nel suo territorio.

Se la Giurisprudenza della C.E.D.U. riconosce effettivamente l'autonomia giudiziaria e di sanzione amministrativa della Chiesa¹⁴⁹, ciò non significa affatto che le Autorità ecclesiali possano disinteressarsi della giustizia statale, tra l'altro, nelle Cause penali e di risarcimento civile, come del resto le stesse

146 La *Carta* tratta separatamente la protezione della vita privata e la vita familiare nell'Art. 7 e la protezione dei dati personali corrisponde all'Art. 8, mentre la C.E.D.U. riunisce questi due aspetti nell'Art. 8.

147 Cfr. C.E.D.U. (GRANDE CHAMBRE), *Sindicatul*.

148 Cfr. *CIC*, Can. 1401; senza Canone equivalente nel *CCEO*; tuttavia i Cann. 1055 e seg. rivendicano implicitamente l'autonomia giudiziaria della Chiesa.

149 A questo punto basta ricordare le diverse decisioni della ex-Commissione e poi della Corte già menzionate in materia di revocazione di Ministri delle Chiese che, in caso di contrasto con la loro Gerarchia, hanno solo il diritto di uscire dal gruppo.

Autorità ecclesiali ricordano innanzitutto dopo i pressanti interventi degli ultimi Papi. Comunque non tutti i gruppi religiosi riservano la stessa attenzione alla salvaguardia della loro autonomia giudiziaria né hanno sviluppato ugualmente i propri Tribunali. Sotto questo profilo, vi è una notevole differenza tra, per esempio, la Chiesa cattolica, sempre attenta a salvaguardare la propria autonomia e dotata di Tribunali propri a diversi livelli, ed una Chiesa di Stato luterana che accetta, per esempio, che una decisione in materia di un contratto di lavoro riguardante il personale di una Parrocchia presa da un Capitolo episcopale possa essere ulteriormente giudicata dalla Corte amministrativa superiore dello Stato¹⁵⁰. Un'altra delucidazione viene data da una controversia ceca nella quale la C.E.D.U. segue il ragionamento delle giurisdizioni nazionali che avevano stabilito che spettasse alla Chiesa di decidere in modo autonomo del mantenimento di un rapporto di servizio riguardante un sacerdote¹⁵¹.

11. LA SOVRANITÀ DELLA SANTA SEDE, LO *IUS LEGATIONIS* E LO *IUS CONTRAHENDI*

Sin dagli albori della diplomazia internazionale, la Santa Sede è stata soggetto sovrano e ha goduto della personalità di Diritto internazionale. In assenza di una Autorità *super partes* competente per riconoscere detta soggettività internazionale, vige il *principio di effettività*, che prende in considerazione la prassi internazionale e, segnatamente, l'esercizio dei diritti di legazione (attiva e passiva) e di concludere Trattati internazionali¹⁵². In questa sede, non interessa riportare la lunga lista di Stati che mantengono delle relazioni diplomatiche stabili con la Santa Sede né annoverare i numerosi Trattati multilaterali ratificati dalla stessa. Lascio anche da parte l'esame della presenza attiva della Santa Sede negli Organismi internazionali (tra l'altro nel sistema delle Nazioni Unite), i suoi interventi come mediatore e arbitro, il rispetto da parte sua delle Consuetudini internazionali, ecc.

Inoltre, numerosi Stati hanno perfezionato i loro rapporti con le Confessioni religiose concludendo diversi Accordi, sia per mezzo di un *Concordato*

150 Cfr. C.E.D.U., *Helle c. Finlandia*, 19 dicembre 1997, n. 20772/92.

151 Cfr. C.E.D.U., (Decis.) *Eva Dudova e Zdenek Duda c. Repubblica Ceca*, 24 gennaio 2001, n. 40224/98.

152 Cfr. *CIC*, Cann. 3 e 362; *CCEO*, Cann. 4 e 98. Su questi argomenti, si veda: V. BUONOMO, *Considerazioni sul rapporto Santa Sede-Comunità internazionale alla luce del Diritto e della prassi internazionale*, in *Ius Ecclesiae*, VIII (1996), 3-33; F. FINOCCHIARO, *Diritto ecclesiastico*, 10 ed., (A. BETTETINI - G. LO CASTRO, curr.) Bologna, 2009, 239-261; S. FERLITO, *L'attività internazionale della Santa Sede*, Milano, 1988; G. BARBERINI, "Diplomazia pontificia", in *Enciclopedia giuridica*, XI, Roma, 1989, 1-10; E. LÓPEZ-JACOISTE DÍAZ, "Personalidad internacional de la Santa Sede", in J. OTADUY - A. VIANA - J. SEDANO (curr.), *Diccionario general de Derecho canónico*, VI, Pamplona, 2012, 195-198.

con la Santa Sede nel caso della Chiesa cattolica, sia per mezzo di diverse *Intese* con gli altri gruppi religiosi che, a differenza della Santa Sede, per la loro diversa indole (molti sono limitati a un territorio nazionale) non godono di uno statuto di Diritto internazionale. Va quindi sottolineato il fatto che tutte le Confessioni religiose possono concludere Accordi con lo Stato. Sotto questo profilo, l'idea di uguaglianza sostanziale tra di loro è sostenibile qualsiasi sia l'indole degli Accordi. Invece, sotto il profilo formale, non si possono non trarre le conseguenze giuridiche dei rapporti di rango internazionale che scaturiscono dallo statuto di Diritto internazionale della Santa Sede¹⁵³.

Se la Giurisprudenza di Strasburgo non è direttamente utile per dimostrare l'esercizio dello *ius legationis* dalla Santa Sede – non è neanche necessario poiché è lo stesso Diritto internazionale pubblico ad esserne garante –, lo *ius contrahendi* della Santa Sede, pur rilevando anche dalla prassi internazionale, trova un'ulteriore conferma in alcune Sentenze europee che prendono in considerazione la vigenza dei Concordati.

Alcune di queste Sentenze possono essere ricordate in questo contesto. Malgrado la condanna dell'Italia¹⁵⁴, la *Lombardi Vallauri* riconosce che la materia delle Università cattoliche – concretamente quella del Sacro Cuore a Milano – è retta dal Concordato concluso con lo Stato italiano (ossia i Patti Lateranensi del 1929, compreso l'aggiornamento avvenuto nel 1984 a Villa Madama) e ribadisce il tradizionale principio concordatario: al venir meno del gradimento della Congregazione per l'Educazione cattolica della Santa Sede, il rinnovo annuale dell'incarico del ricorrente presso la detta Facoltà di Giurisprudenza era diventato impossibile.

Anche la Sentenza *Pellegrini* non rimette in discussione la centralità del Concordato nella risoluzione del caso; le sue osservazioni critiche riguardano piuttosto alcune concrete modalità della sua applicazione¹⁵⁵. Un altro esempio di una presa in considerazione del Concordato come Norma di riferimento per la soluzione di un contrasto si trova nell'Accordo concordatario concluso con la Spagna: da un canto, questo concede l'esonero fiscale alla Chiesa cattolica; dall'altro, comporta dei concreti doveri. Questi obblighi assunti dalla Chiesa cattolica, ma non dalla Chiesa battista, costituiscono proprio la giustificazione ragionevole della differenza di trattamento – non discriminatorio – nei

153 Per quanto riguarda i Concordati, si consulti tra l'altro: J.T. MARTÍN DE AGAR, *Raccolta di Concordati, 1950-1999*, Città del Vaticano, 2000; J.T. MARTÍN DE AGAR, *I Concordati dal 2000 al 2009*, Città del Vaticano, 2010.

154 Cfr. C.E.D.U., *Lombardi Vallauri*.

155 Cfr. C.E.D.U., *Pellegrini*.

confronti della seconda, che intendeva godere dei vantaggi del suddetto regime fiscale senza assumere i corrispondenti obblighi¹⁵⁶.

Per quanto riguarda i contenuti tutelati, come può verificarsi per esempio in Italia, si dà una sostanziale uguaglianza tra un Concordato (internazionale) e una Intesa (nazionale o regionale) conclusi con uno Stato o un'altra potestà pubblica. La recente Giurisprudenza europea invita i gruppi religiosi a mostrarsi proattivi e, concretamente, a prendere iniziative per concludere Accordi, anziché lamentarsi di una eventuale discriminazione, nonostante – a volte – la reticenza si ponga da parte dello Stato. Questo spiega perché la Croazia sia stata condannata dalla C.E.D.U. dopo il suo *rifiuto di concludere un Accordo con tre Chiese protestanti registrate*¹⁵⁷. Queste Confessioni ritenevano di essere state vittime di ostruzionismo e sostenevano di aver subito due conseguenze negative: il loro lavoro di docenza e di assistenza pastorale era stato frenato ed i Matrimoni che avevano celebrato erano stati privi di effetti civili. Costatando una infondata differenza di trattamento nei confronti di altri gruppi religiosi ammessi a concludere un accordo, la Corte dichiarò la violazione dell'Art. 14 combinato con l'Art. 9.

12. RIFLESSIONI CONCLUSIVE

Se, nel Diritto comparato, la pretesa di trarre delle conclusioni in termini di equivalenza assoluta sembra sempre rischiosa, in questo studio si aggiungeva una difficoltà supplementare: la netta differenza per quanto riguardava sia l'origine e la natura dei diritti esaminati che i soggetti titolari. Pur essendo scontata la constatazione di differenze più o meno importanti tra i *diritti nativi* della Chiesa ed i *diritti fondamentali* dell'uomo, si può considerare che tutte le libertà richiamate dalla Chiesa trovano una certa tutela nella Convenzione o/e nell'interpretazione della C.E.D.U. Qualora non si tratti di una tutela specifica (per esempio il Seminario), ce ne sarà per lo meno una generica (l'istruzione). Se la protezione offerta non è diretta, ce ne sarà quanto meno una indiretta (per esempio per mezzo delle Imprese di tendenza). Abbiamo osservato alcuni capisaldi della Giurisprudenza come, tra l'altro, la libera nomina dei capi religiosi, l'unità dottrinale, rituale e disciplinare del gruppo religioso e, in generale, diversi aspetti dell'autonomia organizzativa. Il combinato delle libertà religiosa e di associazione (Artt. 9 e 11) sembra costituire un *asse* particolarmente efficace per la protezione della libertà dei gruppi religiosi.

156 Cfr. COMM. E.D.U., *Chiesa battista*.

157 Cfr. C.E.D.U., *Savez Crkava "Rijec Zivota" et al. c. Croazia*, 9 dicembre 2010, n. 7798/08.

Tornando alla questione di partenza in riferimento alla Dichiarazione “*Dignitatis Humanae*”, n. 13, alla luce di questo studio si può rispondere affermativamente: si dà una “concordia” tra le rivendicazioni in nome della *libertas Ecclesiae* e i diritti tutelati in materia di libertà religiosa dalla Giurisprudenza di Strasburgo. Ne deriva per i giuristi ecclesiali la convenienza di conoscere questa Giurisprudenza. Tuttavia, accanto ai complimenti indirizzati alla C.E.D.U., va pure accennato ad un “lato oscuro” della sua Giurisprudenza, e ciò addirittura nell’ambito della libertà religiosa.

Dal punto di vista metodologico, dei progressi sono ancora augurabili al fine di migliorare la qualità tecnica di alcuni concetti adoperati. Innanzitutto, la nozione di libertà religiosa “istituzionale” consentirebbe di superare la confusione recata dal termine “collettivo”. Per quanto riguarda la tutela di detta libertà, si possono ancora augurare nuovi contenuti (maggiore estensione) nonché nuove formulazioni (più specificità). Peraltro, uno sguardo alla Giurisprudenza di Strasburgo mostra la fragilità dei diritti riconosciuti, che non sono mai assoluti, innanzitutto qualora entrino in conflitto con un altro diritto convenzionale. In questa ipotesi, la prospettiva della tecnica della concordanza pratica, sebbene permetta di evitare il totale sacrificio di uno dei diritti in Causa, non giunge comunque a assicurare pienamente. Può anche sembrare preoccupante la costatazione da parte dei Giudici di una certa propensione alla proceduralizzazione, che rischia di darsi a scapito dell’attenzione ai diritti sostanziali. Si osservano anche numerose tensioni, oscillazioni e esitazioni nella Giurisprudenza che palesano una certa fragilità inerente al sistema, sebbene alcune linee di forza sembrino essere state chiarite in alcune Sentenze che la “Grande Camera” ha reso in questi ultimi anni: in particolare, mi riferisco a *Lautsi*, *Sindicatul e Fernández Martínez*.

D’altronde, il bilancio – comunque piuttosto positivo – della tutela offerta a Strasburgo sembra minacciato da alcuni pericoli che definirei “periferici” nei confronti della libertà religiosa istituzionale¹⁵⁸. Innanzitutto, oltre al divieto di discriminazione previsto nell’Art. 14 della Convenzione, bisognerà esaminare accuratamente le conseguenze del recente principio di non discriminazione, di più ampio respiro, introdotto dal Protocollo n. 12. Accanto ai suoi aspetti positivi, un siffatto principio di non discriminazione può avere un effetto di “rullo compressore” devastante su altri diritti fondamentali di più fragile composizione, recando tra l’altro danni ai gruppi religiosi. Infine, come

158 Non era possibile trattare queste tematiche in questa sede, non solo per mancanza di spazio, bensì innanzitutto per un motivo metodologico: non figurano nel catalogo dei diritti nativi della Chiesa. Invece, sono stati affrontati nello studio summenzionato: J.-P. SCHOUPE, *La dimension institutionnelle*, innanzitutto nel capitolo 5.

non vedere la crescente importanza delle cosiddette “obiezioni di coscienza istituzionali”?

Tutti questi aspetti basilari sono segnalati all’attenzione dei giuristi-canonisti perché mettano la loro specifica *expertise* non solo al servizio della Chiesa ma anche a sostegno dell’“ultimo baluardo” della dignità umana che, per molti cittadini europei (e non solo), è rappresentata dalla Corte di Strasburgo¹⁵⁹.

159 L’espressione “*dernier rempart*” è stata adoperata dalla già vice-presidente della Corte, Françoise Tulkens, a proposito del ruolo della Corte europea dentro la sua “*subsidiarité complémentaire*”: F. TULKENS, *Pour les 60 ans de la Convention européenne des droits de l’homme: bilan, questions, critiques et défis*, in *Revue Trimestrielle des Droits de l’Homme*, XXV (2014), 351.

La libertà religiosa istituzionale nella Giurisprudenza della Corte Europea dei Diritti dell'Uomo: una rilettura canonica

JEAN-PIERRE SCHOUPPE

Abstract

Il Concilio Vaticano II ha ritenuto che vi fosse una "concordia" tra la *libertas Ecclesiae* e il diritto fondamentale alla libertà religiosa, compresa la sua dimensione comunitaria. A mezzo secolo dalla Dichiarazione "*Dignitatis Humanae*", questo studio propone una verifica di quell'audace "atto di fede" dei padri conciliari attraverso l'esame critico della Giurisprudenza della C.E.D.U. di Strasburgo. L'autore mostra come ed in quale misura le principali rivendicazioni della Chiesa cattolica in materia di libertà e di autonomia istituzionale, formalizzate principalmente nel CIC 1983 e nel CCEO 1990, trovano una tutela nella Giurisprudenza che garantisce il rispetto della Convenzione Europea, specie dell'Art. 9 sulla libertà di pensiero, di coscienza e di religione. Entrano innanzitutto in considerazione la personalità giuridica, le nomine, la formazione dei futuri Ministri, l'annuncio della dottrina, l'istruzione, la giurisdizione nell'ambito ecclesiale, la capacità patrimoniale, la potestà giudiziaria e di sanzione amministrativa, la sovranità della Santa Sede, etc.

Parole chiave: libertà religiosa; *libertas Ecclesiae*; libertà di religione; autonomia dei gruppi religiosi; Giurisprudenza europea.

Abstract

*The Second Vatican Council holds that there is a "harmony" between *libertas Ecclesiae* and the fundamental right to religious liberty, including its community dimension. Half a century after the Declaration "*Dignitatis Humanae*", this study proposes to verify that bold "act of faith" by the council fathers through a critical examination of the Jurisprudence of the E.C.H.R. in Strasbourg. The author shows how and to what extent the principle claims of the Catholic Church in matters of liberty and institutional autonomy, principally formalized in CIC 1983 and in CCEO 1990, find protection in the Jurisprudence which guarantees respect of the European Convention, specifically in Article 9 on the freedom of thought, conscience, and religion. Considered in particular are juridical personality, nominations, formation of future ministers, spreading of doctrine, instruction, jurisdiction in the ecclesial realm, control over property and goods, judicial and administrative power, the sovereignty of the Holy See, etc.*

Keywords: Religious freedom; *libertas Ecclesiae*; freedom of religion/religious freedom; autonomy of religious groups; European Jurisprudence.

III. ARGUMENTA

Aspetti giuridico-pastorali del Can. 844 CIC e le particolarità rituali da applicare nel contesto ecclesiale cattolico ed ortodosso

PAVLO BASYSTY

SOMMARIO Introduzione. 1. La necessità della prudenza ecumenica nei rapporti tra le Chiese. 2. Il confronto tra la disciplina ortodossa e cattolica circa la *communicatio in sacris*. 3. Le Sanzioni penali nel CIC e CCEO a proposito della *communicatio in sacris*. 4. L'accoglienza degli Ortodossi nella Chiesa cattolica, l'Ascrizione al proprio Rito e il rapporto con la *communicatio in sacris*. Conclusioni.

SUMMARY *Introduction. 1. The need for ecumenical prudence in relations between the Churches. 2. The comparison between the orthodox and catholic discipline regarding the communicatio in sacris. 3. Penal sanctions in CIC and CCEO regarding the communicatio in sacris. 4. The inclusion of the Orthodoxies in catholic Church, the Adscription to their own Rite and the relationship with the communicatio in sacris. Conclusions.*

INTRODUZIONE

Lo studio qui proposto s'interessa ai casi concreti di urgenza e di necessità spirituale in cui da parte di Ministri cattolici potrebbero essere amministrati i Sacramenti della Penitenza, dell'Eucaristia e dell'Unzione degli infermi agli acattolici delle Chiese orientali e delle Chiese e Comunità ecclesiali sorte dalla Riforma. A partire dalla particolare situazione dell'Ucraina saranno approfonditi il ruolo delle Autorità locali sia di Rito latino che di Rito orientale in tema di *communicatio in sacris* e la necessaria reciprocità con le Autorità delle diverse Chiese presenti sul territorio. Infine, sarà accennata la problematica dell'accoglienza nella Chiesa cattolica dei non Cattolici, specialmente i fedeli delle Chiese ortodosse e la ragione della loro appartenenza al Rito della propria Tradizione liturgica.

1. LA NECESSITÀ DELLA PRUDENZA ECUMENICA NEI RAPPORTI TRA LE CHIESE

La Normativa del Concilio Vaticano II sulla *communicatio in sacris* contenuta nel Codice di Diritto Canonico latino e precisata nel nuovo “*Direttorio Ecumenico*”¹ fa una notevole distinzione tra i Cristiani non cattolici appartenenti alle Chiese orientali non cattoliche, i quali con facilità possono ricevere i Sacramenti della Penitenza, dell’Eucaristia e dell’Unzione degli infermi, e quelli delle Chiese o Comunità ecclesiali sorte dalla Riforma, che possono ricevere gli stessi Sacramenti soltanto in *casi eccezionali*, per quanto riguarda le condizioni di validità e liceità, la valutazione della cui gravità è competenza delle Autorità della Chiesa cattolica². Applicando le Norme a livello universale, sono prescritte soltanto le condizioni per la lecita amministrazione dei Sacramenti della *communicatio in sacris*, nello spirito di reciprocità e dell’accordo tra le Autorità locali delle Chiese interessate (cfr. *CIC*, Can. 844 §3; *CCEO*, Can. 671 §3), anche se il Ministro cattolico, possibilmente, non dovrebbe evitare di informare le Autorità religiose di queste persone³. I Ministri cattolici, tuttavia, non devono distinguere i fedeli della “Chiesa Ortodossa Russa”⁴ da quelli appartenenti alle Chiese orientali non cattoliche che possiedono uno *status* “irregolare” in quanto separate dalla Chiesa Ortodossa Russa⁵.

1 Cfr. PONTIFICIUM CONSILIUM AD UNITATEM CHRISTIANORUM FOVENDAM, *Directorium œcumenicum noviter compositum: Directoire pour l’application des principes et des Normes sur l’œcumenisme*, in *AAS*, LXXXV (1993), 1086-1089, nn. 122-132; (d’ora innanzi abbreviato in: “*DE*”, per “*Direttorio ecumenico*”).

2 Cfr. *CIC*, Can. 844 §§1-5; *CCEO*, Can. 671 §§1-5. Il nuovo *Direttorio ecumenico* è una vera guida per l’applicazione delle Norme dei due Codici di Diritto Canonico (cfr. J.C. PÉRISSET, *Le implicazioni ecumeniche del Diritto canonico e le implicazioni canoniche dell’ecumenismo*, in *Periodica de Re Canonica*, LXXXVIII [1999], 88-91).

3 Cfr. B.F. PIGHIN, *Diritto penale canonico*, Venezia, 2008, 320.

4 Poiché si tratta di denominazioni ufficiali di realtà istituzionali molto specifiche (e spesso tra loro contrapposte), verranno utilizzate come *nomi propri* e non generici come, invece, “Chiesa cattolica”.

5 Nell’Ucraina sono presenti due Chiese provenienti dalla stessa Tradizione bizantina: la “Chiesa Ortodossa Ucraina” del Patriarcato di Kiev e la “Chiesa Ortodossa Autocefala Ucraina”. La validità dei Sacramenti celebrati da queste Chiese non è riconosciuta dalla Chiesa Ortodossa Russa; infatti, questa non riconosce come vera Chiesa il Patriarcato di Kiev e raccomanda di ribattezzare i fedeli dissidenti che vogliono rientrare in essa. A causa di tale atteggiamento da parte della Chiesa Ortodossa Russa, il Patriarca Filarete con il Sinodo della Chiesa Ortodossa Ucraina, il 19 aprile 2007, inviò una lettera di protesta spiegando che tale atteggiamento è contrario ai dogmi ecclesiali. Questa lettera non è stata presa in considerazione dal Patriarcato di Mosca (cfr. СВЯЩЕННИЙ СИНОД УКРАЇНСЬКОЇ ПРАВОСЛАВНОЇ ЦЕРКВИ КИЇВСЬКОГО ПАТРИАРХАТУ, *Журнали засідання Священного Синоду*, IX, (2009), in URL: < <http://old.cerkva.info/2009/02/27/synod.html> >, al 10/10/2015 [= SINODO DELLA CHIESA ORTODOSSA UCRAINA DEL PATRIARCATO DI KYIV, *Rivista della Sessione del Sinodo*]. Si precisa che in tutto il presente articolo le “traduzioni” in lingua italiana dei titoli di libri e periodici dell’Est europeo *non* indicano l’esistenza di una loro *edizione* o *traduzione* in lingua occidentale, ma hanno soltanto la funzione di orientare la “leggibilità” del contenuto). L’Arcivescovo maggiore della Chiesa

Le condizioni e Norme con prescritta maggiore serietà, invece, devono obbligatoriamente essere applicate verso i fedeli delle Chiese e Comunità ecclesiali sorte dalla Riforma (cfr. *CIC*, Can. 844 §4; *CCEO*, Can. 671 §4). In questi casi la reciprocità è vietata, cioè la decisione per ammettere ai Sacramenti della *communicatio in sacris* deve essere presa esclusivamente dall’Autorità ecclesiale della Chiesa cattolica e comunque il Ministro cattolico potrebbe avvertire le Autorità non cattoliche interessate (cfr. *CIC*, Can. 755; *CCEO*, Can. 904 §2 e 3; *DE* 37-54)⁶.

1.1 *Le competenze delle Conferenze episcopali e delle Chiese sui Iuris circa la communicatio in sacris*

Alla Conferenza episcopale e al Sinodo dei Vescovi delle Chiese *sui Iuris* è stato attribuito il ruolo di stabilire le Norme relative ai casi particolari della *communicatio in sacris*, specificando nel Diritto particolare le Norme che corrispondono alle condizioni richieste per la valida e lecita amministrazione dei Sacramenti, salvaguardando i principi dell’ecumenismo per evitare il *proselitismo* verso i fedeli delle altre Chiese⁷. Al Vescovo diocesano o eparchiale invece è assegnato il compito di stabilire le condizioni secondo le diverse circostanze complementari del Codice di Diritto Canonico⁸.

Greco-Cattolica Ucraina, Sviatoslav, in una lettera ufficiale ha dichiarato che riconosce la validità del Sacramento del Battesimo amministrato nella Chiesa Ortodossa Ucraina del Patriarcato di Kiev, però, non dice nulla riguardo gli altri Sacramenti. Si presume che l’Arcivescovo riconosca tutti i Sacramenti celebrati nella Chiesa Ortodossa Ucraina, perché nel Rito orientale i Sacramenti dell’Iniziazione cristiana (Battesimo, Cresima ed Eucaristia) vengono amministrati insieme (cfr. СВЯТОСЛАВ АРХИЄПІСКОП, *Святішому Філарету, Патріархові Київському і всієї Руси-України*, in *Релігія в Україні*, 5 листопада 2012, in URL: < <http://www.portal-credo.ru/site/?act=ukr&id=86> >, al 10/10/2015 [= SVIATOSLAV ARCIVESCOVO, *A Filarete Patriarca di Kiev e di tutta la Russia-Ucraina*, 5 novembre 2012]).

- 6 Quando i non Cattolici chiedono i Sacramenti della *communicatio in sacris* il Vescovo diocesano è obbligato a verificare che vi siano le seguenti condizioni: si tratti di pericolo di morte, di detenuti in carcere, di coloro che si trovano in stato di persecuzione o altri casi simili d’urgente necessità dovuti alla situazione di oppressione o di pericolo, e vi sia l’impossibilità fisica o morale di accedere al Ministro della propria Chiesa; devono anche essere rispettati i seguenti requisiti: possedere la presunta fede nei Sacramenti che si richiedono e farne spontanea richiesta. Da parte del Ministro cattolico non ci deve essere nessuna pressione, per evitare il *proselitismo* e la violazione della libertà religiosa dei non Cattolici (cfr. *CIC* Can. 844; *CCEO*, Can. 671).
- 7 Secondo il *CIC* (Can. 455 §§1-3) le Conferenze episcopali possono emanare Decreti generali, che determinano in base al principio di legalità i modi da osservare nell’applicare la Legge o l’urgenza della loro osservanza (cfr. G. RUYSEN, *Normativa particolare nell’ambito della “communicatio in sacris”* [cc. 844/CIC e 671/CCEO], in Š. MARINČAK [cur.], *Diritto particolare nel sistema del CCEO. Aspetti teoretici e produzione normativa delle Chiese orientali cattoliche*, Košice, 2007, 337).
- 8 Ogni Vescovo deve avere un atteggiamento di umanità e di carità verso i fratelli che non sono in piena

Le disposizioni circa la *communicatio in sacris* appartengono ai casi in cui le Conferenze episcopali e le Chiese *sui Iuris* possono – ma non devono – emanare Norme particolari riguardo i non Cattolici che vorrebbero chiedere i Sacramenti nella Chiesa cattolica, e mai per gli Orientali non cattolici⁹. Infatti, ogni Vescovo diocesano potrà decidere in ogni singolo caso senza produrre una Norma generale. Quando tuttavia lo fa, è tenuto a consultare l’Autorità competente almeno locale della Chiesa o Comunità ecclesiale non cattolica interessata¹⁰.

Ai Vescovi diocesani ed eparchiali si suggerisce di: 1) ascoltare il Consiglio presbiterale insieme al Delegato diocesano per l’ecumenismo o la Commissione ecumenica della Diocesi, per stabilire le Norme circa la *communicatio in sacris* che permettano di giudicare i casi di grave necessità ed urgenza, per regolare, moderare e custodire la pratica della *communicatio in sacris* in accordo con la disciplina stabilita per tutta la Chiesa universale; 2) verificare le condizioni stabilite tenendo conto delle Norme emanate dalle Conferenze episcopali e Autorità competenti delle Chiese *sui Iuris* e stabilire quali siano i casi di grave necessità per l’amministrazione dei Sacramenti a Cristiani non cattolici nel caso che non lo abbia fatto la Conferenza episcopale (cfr. *DE* 41-47; 130)¹¹.

comunione con la Chiesa cattolica (cfr. *CIC*, Can. 383), deve difendere l’unità della Chiesa universale e promuovere la disciplina comune e l’osservanza delle Leggi ecclesiastiche (cfr. *CIC*, Can. 392). Con il Vescovo diocesano coopera in campo ecumenico il Legato pontificio col favorire opportuni scambi fra la Chiesa cattolica e le altre Chiese e Comunità ecclesiali, o con le Religioni non cristiane (cfr. *CIC*, Can. 364) (cfr. V.I. PAPEŽ, *Diritto canonico ed ecumenismo*, in PONTIFICIO CONSIGLIO PER I TESTI LEGISLATIVI, *Ius in vita et in missione Ecclesiae*. Acta symposii internationalis Iuris canonici occurrente X anniversario promulgationis Codicis Iuris Canonici diebus 19-24 aprilis 1993 in Civitate Vaticana celebrati, Città del Vaticano, 1994, 1194-1196).

9 Cfr. SECRETARIA STATUS, Littera: *Ai Presidenti delle Conferenze episcopali*, 8 novembris 1983, in *Communicationes*, XV (1983), 135-139.

10 Riguardo le condizioni che determinano l’intervento del Vescovo diocesano, Ruysen puntualizza i limiti da non oltrepassare circa la materia della *communicatio in sacris*: 1) le condizioni poste per la validità e liceità secondo il principio dottrinale, cioè quello che potrebbe sacrificare oltre misura il principio della *significatio unitatis* che vieta la *communicatio in sacris* in ragione dell’unità della Chiesa (p.es.: la *communicatio in sacris* condizionata o raccomandata secondo il grado di comunione ecclesiastica, la manifestazione della fede cattolica, la validità dei Sacramenti nella Chiesa del Ministro non cattolico, il principio di reciprocità); 2) il limite posto dal Diritto divino, ragione per cui si deve evitare l’adesione all’errore o pericolo di errare nella fede, di scandalo o di indifferentismo (cfr. G. RUYSEN, *Normativa*, 346-347).

11 I Vescovi diocesani o eparchiali devono specificare gli altri casi di grave e urgente necessità e determinare gli elementi della fede cattolica o di una fede conforme alla fede cattolica riguardo ai Sacramenti richiesti (cfr. *CIC*, Can. 844 §4; *CCEO*, 671 §4), dare orientamenti per i fedeli cattolici per valutare le situazioni di necessità o di vera utilità spirituale (cfr. *CIC*, Can. 844 §2; *CCEO*, 671 §2), dare i criteri per i fedeli e i Ministri cattolici allo scopo di rispettare la disciplina delle altre Chiese o Comunità ecclesiali sorte dalla Riforma (cfr. *DE* 111; 122; 124; 125), promuovere il dialogo e buon intendimento con le Autorità delle Chiese o Comunità ecclesiali (cfr. *CIC*, Can. 844 §5; *CCEO*, 671 §5), aiutare a prendere in considerazione la disciplina e la mentalità delle Confessioni separate dinanzi alla *communicatio in sacris* ed evitare sospetti di *proselitismo*, errori derivati dall’indifferentismo o dallo scandalo, prevedendo l’obbligo di consultare le Autorità competenti almeno locali delle Chiese

Secondo il m.p. “*Apostolos Suos*”¹² è compito delle Conferenze episcopali rispettare il diritto dei singoli Vescovi diocesani o eparchiali, perché l’esercizio della loro potestà è governato dalla suprema Autorità della Chiesa, e può essere circoscritto in vista dell’utilità della Chiesa o dei fedeli. Proprio per non limitare eccessivamente la potestà del Vescovo diocesano le decisioni emanate dalla Conferenza episcopale devono essere approvate dai due terzi dei membri con voto deliberativo (cfr. *CIC*, Can. 455; *CCEO*, Can. 178).

Alle Conferenze episcopali è affidato il compito di adottare decisioni vincolanti su un numero ristretto di materie; le Norme delle Conferenze episcopali non comportano infatti nessuna novità legislativa. Compito delle Conferenze episcopali è quello di stabilire regole comuni di natura prettamente operativa o per l’attuazione omogenea della disciplina universale per le Diocesi appartenenti alla stessa area geografica o politica operanti in simili circostanze. Le Conferenze hanno la possibilità di adottare decisioni vincolanti che, laddove siano di natura normativa, costituiscono Diritto particolare per il territorio della Conferenza episcopale stessa.

Le Norme delle Chiese *sui Iuris* fanno parte della competenza legislativa del Sinodo dei Vescovi di queste Chiese che, a differenza delle Conferenze episcopali di Rito latino, non ha bisogno della *recognitio*¹³. Tuttavia, secondo il n. 105 del *Direttorio per l’ecumenismo*, in materia di *communicatio in sacris* le Autorità legislative delle singole Chiese orientali *sui Iuris* non possono emanare Norme di Diritto particolare, se non dopo una previa consultazione con le Autorità competenti, almeno locali, della Chiesa o Comunità ecclesiale non cattolica interessata¹⁴.

e Comunità ecclesiali sorte dalla Riforma (cfr. G. RUYSSSEN, *Normativa*, 338-343; CONGREGATIO PRO EPISCOPIS - CONGREGATIO PRO GENTIUM EVANGELIZATIONE, *Instructio de Synodis diœcesanis agendis: In Constitutione Apostolica*, in *AAS*, LXXXIX [1997], 706-727).

12 Cfr. IOANNES PAULUS PP. II, *Litteræ apostolicæ motu proprio datæ de teologica et iuridica natura Conferentiarum Episcoporum: Apostolos Suos*, in *AAS*, XC (1998), 641-657, n. 14-24.

13 Cfr. PIUS PP. XII, *Litteræ apostolicæ motu proprio datæ, de Ritibus orientalibus, de personis pro Ecclesiis orientalibus: Cleri Sanctitati*, in *AAS*, IL (1957), 497, Can. 216; CONCILIUM ŒCUMENICUM VATICANUM II, *Decretum de Ecclesiis orientalibus catholicis: Orientalium Ecclesiarum*, in *AAS*, LVII (1965), 79, n. 7; IOANNES PAULUS PP. II, *Constitutio apostolica de promulgatione Codicis Canonum Ecclesiarum Orientalium: Sacri Canones*, in *AAS*, LXXXII (1990), 1037; IOANNES PAULUS PP. II, *Adhortatio apostolica post-synodalis de Episcopo ministro Evangelii Iesu Christi pro mundi spe: Pastores Gregis*, in *AAS*, LXXXVI (2004), 906, n. 61; P. GEFAELL, *Il Diritto particolare nell’attuale sistema del Diritto canonico. Approfondimento tecnico dell’interpretazione del CIC c. 135 §2 e del CCEO c. 985 §2*, in *Folia Canonica*, X (2007), 194, nota n. 58. A differenza delle Conferenze episcopali, spetta al Sinodo dei Vescovi della Chiesa patriarcale emanare le Leggi per la stessa Chiesa patriarcale che hanno vigore a norma del *CCEO*, Can. 150 §§2 e 3 (cfr. L. LORUSSO, *Gli Orientali cattolici e i Pastori latini*, Coll. *Kanonika*, n. XI, Roma, 2003, 118).

14 Cfr. D. SALACHAS, *Aspetti ecumenici del Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium*, in PONTIFICIO CONSIGLIO PER I TESTI LEGISLATIVI, *Il Codice delle Chiese orientali. La storia, le Legislazioni par-*

1.1.1 Gli Orientali non cattolici

Secondo le Norme di Diritto universale le Conferenze episcopali non limitano e non ostacolano l'accesso ai Sacramenti della Penitenza, dell'Eucaristia e dell'Unzione degli infermi per gli Orientali non cattolici, a differenza di quelli appartenenti alle Chiese e Comunità ecclesiali sorte dalla Riforma¹⁵.

I Cattolici, invece, quando hanno bisogno di chiedere i Sacramenti della *communicatio in sacris* ai Ministri delle Chiese orientali non cattoliche devono tener presente che tra la Chiesa cattolica e le Chiese ortodosse non vi è una relazione molto stretta in campo pastorale, però in caso di necessità o di un vero bisogno spirituale è lecito per un cattolico ricevere la Comunione

ticolari, le prospettive ecumeniche. Atti del convegno di studio tenutosi nel XX anniversario della promulgazione del Codice dei Canonici delle Chiese Orientali (8-9/10/2010), Città del Vaticano, 2011, 366.

- 15 Cfr. KONFERENZA EPISKOPALI MALTĪJA, *Norme di Legislazione particolare riguardante il Matrimonio decise dalla Conferenza Episcopale Maltese secondo i termini dei Cann. 1067, 1083 §2, 1126, e 1127 §2*, n. 53 (riportato in: J. MARTÍN DE AGAR - L. NAVARRO [edd.], *Legislazione delle Conferenze episcopali complementare al C.I.C.*, 2 ed., Roma, 2009, 741 – d'ora innanzi abbreviato in: "MARTÍN DE AGAR-NAVARRO". Tale collezione privata – sia in ragione della sua diffusione che della sua completezza – sarà utilizzata quale "fonte" di lavoro per la documentazione del presente studio insieme ad alcuni altri strumenti analoghi, soprattutto a causa della notevole difficoltà di reperire le Fonti giuridiche originarie di molte Conferenze episcopali); CONFERENCE OF CATHOLIC BISHOPS OF INDIA, *Can. 844 §4* (Goa, 1986) (riportato in: MARTÍN DE AGAR-NAVARRO, 565); CANADIAN CONFERENCE OF CATHOLIC BISHOPS, *Policy on Cases of Serious Need in which the Sacraments of Penance, Eucharist, and Anointing of the Sick May be Administered to Anglicans and Baptised Protestant Christians* (cfr. URL: < <http://www.interchurchfamilies.org/journal/pdf/2001V09N01January.pdf> >, 11-15 – al 10/10/2015; anche in: P. COGAN [ed.], *Sacerdotes Iuris*, Ottawa, 2005, 101-102, n. 2); CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA. LXXXVI ASAMBLEA PLENARIA, *Servicios pastorales a Orientales no católicos. Orientaciones* (27-31/03/2006), in *Boletín de la Conferencia Episcopal Española*, XX (2006), n. 76, 53, n. 14 (anche in: Š. MARINČAK [cur.], *Diritto*, 517).

La Conferenza episcopale delle Isole del Pacifico in caso di Matrimonio misto riserva la Comunione eucaristica soltanto alla parte cattolica (cfr. CONFERENTIA EPISCOPALIS PACIFICI, *Statutes of the Federation of the Catholic Bishops Conferences of Oceania, in Statues, Rules of Procedure and Complementary Norms of the Episcopal Conference of the Pacific*, Suva, 1997 – anche in: MARTÍN DE AGAR-NAVARRO, 893); CHIESA CATTOLICA ROMANA - CHIESA UNITA IN AUSTRALIA, *Matrimoni misti. Loro sfida e significato ecumenici per le nostre Chiese*. Rapporto del dialogo nazionale 1999, in *Enchiridion œcumenicum. Documenti del dialogo teologico interconfessionale*, VIII, Bologna, 2007, num. int. 569-570 (Collana di documenti d'ora in poi abbreviata in: "Ench.œ." con la sola indicazione del volume e della numerazione interna anziché delle pagine = VIII/569-570). KONFERENZA EPISKOPALI MALTĪJA, *La preparazione di persone battezzate per entrare nella piena comunione con la Chiesa cattolica*, n. 5.1; 5.4-5 (riportato in: MARTÍN DE AGAR-NAVARRO, 722-723).

La Diocesi di *Saskatoon* cerca di trattare i membri della Chiesa Nazionale Cattolica Polacca e della Chiesa Vetro Cattolica come i fedeli delle Chiese orientali non cattoliche, prevedendo le stesse condizioni: spontanea richiesta e buona disposizione; comunque tale prassi non è ordinaria (cfr. ROMAN CATHOLIC DIOCESE OF SASKATOON [ed.], *Pastoral Notes for Sacramental Sharing with other Christians in the Roman Catholic Diocese of Saskatoon* [22 august 2008], Saskatoon, 2008; cfr. URL: < http://www.ecumenism.net/archive/stoon_sacramental_sharing_notes_2008.doc > al 10/10/2015).

eucaristica nella Chiesa ortodossa, anche se si deve prendere in considerazione il fatto che le Chiese ortodosse limitano la Comunione eucaristica ai soli propri membri¹⁶.

Alcune Conferenze episcopali pongono l'obbligo della reciprocità tra le Autorità delle Chiese interessate circa l'amministrazione della *communicatio in sacris*.

- La Conferenza episcopale di Francia¹⁷ riconosce la possibilità di ammettere gli Ortodossi alla Comunione eucaristica nella Chiesa cattolica e di permettere ai Cattolici di ricevere la Comunione eucaristica nella Chiesa ortodossa in base all'accordo tra le competenti Autorità. Si deve anche tener conto del fatto che – p.es. – la Chiesa ortodossa, pur esortando i fidanzati a ricevere la Comunione in preparazione al loro Matrimonio, non prevede che la celebrazione dello stesso debba avvenire durante la Celebrazione eucaristica. In linea di principio la Chiesa ortodossa non autorizza i propri fedeli a ricevere la Comunione fuori dall'Ortodossia e non ammette i non Ortodossi alla propria Comunione eucaristica.
- La Conferenza episcopale degli Stati Uniti d'America¹⁸ riguardo i fedeli delle Chiese orientali non cattoliche prevede e incoraggia la condivisione dei Sacramenti della *communicatio in sacris* soltanto in

16 Cfr. ARCHIDIOCESE OF BRISBANE, *Pastoral Guidelines for Eucharistic Hospitality*, in URL: < <http://liturgybrisbane.net.au/assets/blessed-and-broken.pdf> > (al 10/10/2015). In Australia le Chiese ortodosse preferiscono che i loro membri non ricevano la Comunione eucaristica nelle Messe cattoliche (cfr. *ivi*); CATHOLIC BISHOP'S CONFERENCES OF ENGLAND AND WALES, IRELAND AND SCOTLAND, *One Bread One Body. Teaching Document on the Eucharist in the Life of the Church and the Establishment of General Norms on Sacramental Sharing*, London, 1998, nn. 104 e 105 (cfr. URL: < http://www.iec2012.ie/downloads/One_Bread_One_Body.pdf >, al 10/10/2015); d'ora innanzi abbreviato in: "OBOB".

17 Cfr. COMITATO EPISCOPALE CATTOLICO PER L'UNITÀ - COMITATO INTEREPISCOPALE ORTODOSSO DI FRANCIA, *Raccomandazioni: La Pastorale comune dei Matrimoni misti* (1971), in *Ench.æ*, II/611; CONFÉRENCE DES ÉVÊQUES DE FRANCE. COMMISSION EPISCOPALE POUR L'UNITÉ DES CHRÉTIENS, Note: *L'hospitalité eucharistique avec les Chrétiens des Églises de la Réforme*, 14 mars 1983, in *La Documentation Catholique*, LXV (1983), 368-369, n. 1849, nota n. 6; COMITATO CATTOLICO-BATTISTA IN FRANCIA, *Convinzioni battiste e cattoliche sulla Cena-Eucaristia* (Parigi, 12 giugno 2001), in *Ench.æ*, VIII/1339, n. 21. P. GEFÆLL, nota, che secondo il documento della Conferenza Episcopale Spagnola, il fedele ortodosso può ricorrere ad un Ministro cattolico se anche c'è la disponibilità del Ministro proprio, però in tale caso l'atteggiamento della Chiesa cattolica causa attriti con la Gerarchia ortodossa (cfr. P. GEFÆLL, *Nota ai documenti della Conferenza Episcopale Spagnola sui Cristiani orientali, cattolici e non cattolici*, in *Ius Ecclesiæ*, XVIII [2006], 872; P. GEFÆLL, *L'Eucaristia e la cura pastorale degli Ortodossi*, in G. RUYSSSEN [ed.], *La divina Eucaristia nel Diritto canonico orientale*, Coll. *Kanonika*, n. XVI, Roma, 2010, 189).

18 Cfr. NATIONAL UNITED STATES CONFERENCE OF CATHOLIC BISHOPS, *Complementary Norms*, Washington (DC), 1993, Excerpts (A) *Directory for the Application of the Decisions of Second Ecumenical Council of the Vatican Concerning Ecumenical Matters* (riportato in: MARTÍN DE AGAR-NAVARRO, 1231-1234).

particolari circostanze e nello stesso tempo sottolinea che vi sia l'approvazione dell'Autorità ecclesiale interessata¹⁹; però, non si esige più dai Cattolici di partecipare un'altra volta alla Messa domenicale o alla festa di precetto in una chiesa cattolica se vi hanno già partecipato in una delle Chiese ortodosse²⁰.

- L'«Ufficio nazionale per l'ecumenismo e il dialogo interreligioso» insieme con l'«Ufficio nazionale per i problemi giuridici» della Conferenza Episcopale Italiana, nel *Vademecum* del 2010²¹, specificano per gli Orientali non cattolici le seguenti particolarità complementari al Codice di Diritto Canonico mancanti nel Canone riguardante la *communicatio in sacris*: l'Oriente non cattolico divorziato risposato non può essere ammesso alla Comunione eucaristica nella Chiesa cattolica, nonostante nella sua Chiesa ciò sia permesso²²; se i genitori orientali non cattolici chiedono che il figlio riceva la prima Comunione insieme ad altri ragazzi cattolici di Rito latino, bisognerà ricordare che con ogni probabilità il bambino ha già ricevuto la prima Comunione insieme al Battesimo o subito dopo, quindi si deve eventualmente proporre uno speciale festeggiamento in occasione della prima Comunione degli altri ragazzi²³; in ogni caso deve essere richiesto e ottenuto il permesso che il Matrimonio misto con una parte orientale non cattolica sia celebrato durante la santa Messa²⁴. Inoltre, circa il Sacramento della Penitenza, oltre ai soliti requisiti, si prende atto che gli Orientali non cattolici potrebbero trovarsi davanti a una prassi penitenziale diversa da quella della loro Chiesa: l'Ortodosso divorziato risposato non può essere assolto dal Ministro cattolico, persistendo in uno stato matrimoniale oggettivamente irregolare; se un Orientale non cattolico confessa al Ministro cattolico di aver commesso un peccato o un Delitto che, secondo la disciplina cattolica, è riservato alla Sede Apostolica o al Vescovo, non è soggetto a tali riserve; il confessore tuttavia deve

19 Negli Stati Uniti le Autorità della Chiesa cattolica, come il Vescovo, il Sinodo, la Conferenza episcopale non concedono il permesso agli Orientali non cattolici di ricevere i Sacramenti, se non dopo la soddisfacente consultazione con le competenti Autorità delle Chiese orientali, almeno a livello locale.

20 Cfr. NATIONAL UNITED STATES CONFERENCE OF CATHOLIC BISHOPS, *Complementary Norms*, Excerpts (A) *Directory*, nn. 47 e 50 (riportato in: MARTÍN DE AGAR-NAVARRO, 1231-1232).

21 Cfr. CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA. UFFICIO NAZIONALE PER L'ECUMENISMO E IL DIALOGO INTERRELIGIOSO - UFFICIO NAZIONALE PER I PROBLEMI GIURIDICI, *Vademecum per la Pastorale delle Parrocchie cattoliche verso gli Orientali non cattolici*, Roma, 2010 (cfr. URL: < http://www.chiesacattolica.it/documenti/2010/03/00015014_vademecum_per_la_pastorale_delle_parrocch.html >, al 10/10/2015).

22 Cfr. *ivi*, n. 22-23.

23 Cfr. *ivi*, n. 24-25.

24 Cfr. *ivi*, n. 40.

fare il possibile per verificare se la Chiesa del penitente preveda riserve speciali; in questo caso deve valutare attentamente se il penitente stesso non possa ricorrere al proprio Ministro. Se ciò è impossibile, e vi sia una causa grave e urgente, assolve il penitente facendogli presente la serietà del peccato o del Delitto e imponendogli una penitenza adeguata²⁵.

Da parte delle Chiese orientali cattoliche sull'argomento della *communicatio in sacris* l'unica Normativa vigente fino ad oggi sono gli “*Orientamenti per l'ammissione all'Eucaristia fra la Chiesa Caldea e la Chiesa Assira dell'Oriente*” del 2001²⁶; un documento che è stato motivato dall'indigenza di molti Caldei e Assiri nei loro Paesi d'origine e nella diaspora, sia per la mancanza dei propri Ministri sia per il riavvicinamento ecumenico²⁷.

La principale questione per la Chiesa cattolica nei riguardi della Chiesa Assira dell'Oriente si riferiva al problema della validità dell'Eucaristia celebrata con l'Anafora di Addai e Mari²⁸. Il 17 gennaio 2001, la Congregazione per la dottrina della fede è giunta alla conclusione che quest'Anafora può essere considerata valida. Il Papa Giovanni Paolo II ha approvato tale decisione²⁹.

Negli “*Orientamenti per l'ammissione all'Eucaristia*” venne sottolineata la condizione riguardante i casi di necessità nei quali gli Assiri possono partecipare all'Eucaristia caldea e ricevere la Comunione, ed anche i Caldei cattolici possono partecipare all'Eucaristia assira e ricevere la Comunione: tali fedeli siano nell'impossibilità fisica o morale di accedere ad un Ministro proprio. Nel documento si specificò pure che quando i Caldei partecipano a una celebrazione assira della santa Eucaristia, il Ministro assiro è incoraggiato a introdurre nell'Anafora di Addai e Mari le parole dell'istituzione, secondo

25 Cfr. *ivi*, n. 29.

26 Cfr. PONTIFICIUM CONSILIUM AD UNITATEM CHRISTIANORUM FOVENDAM, Guidelines for Admission to the Eucharist between the Chaldean Church and the Assyrian Church of the East: *Given the Great*, 20 iulii 2001, in *L'Osservatore Romano*, CXLI (2001), 26 ottobre, 7 (tr. it.: *Orientamenti per l'ammissione all'Eucaristia fra la Chiesa Caldea e la Chiesa Assira dell'Oriente*, in *ibidem*; anche in: *Enchiridion vaticanum*, n. 20, Bologna, 2004, num. int. 1414-1417 – Collana d'ora in poi abbreviata in: “*Ench. vat.*”), il documento sarà indicato di seguito come: “*The Kerala Agreement*”.

27 Cfr. *ivi*, nn. 1-2.

28 Giraudo sottolinea i tre principali aspetti secondo i quali la Chiesa cattolica riconosce la validità dell'Anafora di Addai e Mari: è una delle più antiche Anafore, risalente ai primordi della Chiesa; la Chiesa cattolica riconosce la Chiesa Assira dell'Oriente come autentica Chiesa particolare fondata sulla fede ortodossa e sulla successione apostolica; le parole dell'istituzione eucaristica sono di fatto presenti nell'Anafora di Addai e Mari, non in modo narrativo coerente e *ad litteram*, ma in modo eucologico e disseminato, vale a dire che esse sono integrate in preghiere successive di rendimento di grazie, lode e intercessione (cfr. C. GIRAUDDO, *Il riconoscimento dell'“ortodossia” della più antica Preghiera eucaristica*, in *La Civiltà Cattolica*, 157 [2006], IV, 220).

29 Cfr. *The Kerala Agreement*, n. 3.

il benessere espresso dal Sinodo della Chiesa Assira dell'Oriente³⁰. Le suddette considerazioni sull'uso dell'Anafora di Addai e Mari e i presenti orientamenti per l'ammissione all'Eucaristia, si intendono esclusivamente per la Celebrazione eucaristica e per l'ammissione alla Comunione dei Caldei e degli Assiri, a motivo della necessità pastorale e del contesto ecumenico sopra menzionati³¹.

La promulgazione di queste disposizioni fra la Chiesa Assira dell'Oriente e la Chiesa Caldea è di competenza delle due Chiese particolari e delle loro rispettive Autorità che prendendo in considerazione circostanze e condizioni concrete, dovranno elaborare Procedure particolari e fornire strumenti pastorali appropriati per la loro realizzazione; questo provvedimento per l'ammissione all'Eucaristia in situazioni di necessità pastorale non è tuttavia equiparabile alla piena comunione fra la Chiesa Caldea e la Chiesa Assira dell'Oriente³².

1.1.2 *Gli altri acattolici (non Ortodossi)*

Alcune Conferenze episcopali riportano importanti approfondimenti sui casi riguardanti requisiti e condizioni richiesti nel *CIC*, Can. 844 §4.

L'opportunità pastorale di permettere ai non Cattolici la condivisione dei Sacramenti nella Chiesa cattolica dipende sia dalla situazione generale della Comunità locale (= che si eviti lo scandalo tra i fedeli³³) sia dalle condizio-

30 *The Kerala Agreement*, è stato l'unico documento in cui si ammette la condivisione eucaristica per le coppie nei Matrimoni misti, se questi avvengono tra i membri di entrambe le Chiese. In modo particolare sono invitati a partecipare congiuntamente alla Celebrazione eucaristica in occasioni speciali, quando questa partecipazione congiunta è socialmente necessaria. Ogni membro della coppia ha il diritto di mantenere la propria fede. I genitori cristiani sono stati invitati a prestare particolare attenzione alla formazione ecclesiale dei loro figli, su questo argomento (cfr. W.A. BROWN, *The Eucharist*, 99-101).

31 Cfr. *The Kerala Agreement*, n. 4. Nel documento sulla "Ammissione all'Eucaristia in situazioni di necessità pastorale", il Pontificio Consiglio per la promozione dell'unità dei Cristiani ha chiarito il contesto del contenuto e la sua applicazione pratica: se necessario, i fedeli della Chiesa Assira possono ricevere la Comunione in una Celebrazione eucaristica della Chiesa Caldea, e parimenti, i fedeli caldei ai quali sia fisicamente o moralmente impossibile accostarsi a un Ministro cattolico, possono ricevere la Comunione eucaristica in una celebrazione della Chiesa Assira; in entrambi i casi, i Ministri caldei e assiri devono continuare a celebrare l'Eucaristia secondo le prescrizioni liturgiche e i costumi della propria Tradizione, in particolare riguardo l'uso dell'Anafora; quando i fedeli caldei partecipano alla celebrazione assira dell'Eucaristia, il Ministro della Chiesa Assira è invitato a introdurre le parole dell'istituzione nell'Anafora di Addai e Mari. Queste considerazioni sull'uso dell'Anafora di Addai e Mari e gli orientamenti per l'ammissione all'Eucaristia valgono soltanto per la Chiesa Assira dell'Oriente e per la Chiesa Caldea (cfr. *Ammissione all'Eucaristia in situazioni di necessità pastorale*, in *L'Osservatore Romano*, CXLI [2001], 26 ottobre, 7-8 – anche in: *Ench.vat.*, 20/1418-1437).

32 Cfr. *Ench.vat.*, 20/1436-1437.

33 La Conferenza Episcopale della Repubblica Dominicana, punta sul fatto che i Ministri cattolici de-

ni che devono essere soddisfatte dai singoli interessati (dopo l'esame fatto dal Vescovo diocesano secondo le Norme della Conferenza episcopale; questi deve verificare caso per caso, senza seguire modelli precedenti)³⁴.

Ai casi di pericolo di morte, urgente necessità, grave o urgente bisogno spirituale, vengono equiparate le situazioni legate con la persecuzione o prigionia³⁵, un incidente o catastrofe, la migrazione o diaspora³⁶, gli ammalati in ospedale³⁷, eventi legati con cataclismi climatici tra cui inondazioni³⁸, l'essere in una struttura sanitaria o in un'altra Istituzione in cui le persone vivono giorno e notte, come gli orfanotrofi e i collegi³⁹.

Alcune Conferenze episcopali hanno equiparato ai casi del bisogno spirituale quelli legati con gli eventi sia ecclesiali sia familiari di un Matrimonio misto: gli anniversari del Matrimonio celebrati durante la Messa, funerali dei membri della famiglia, la famiglia che va a Messa insieme in occasione delle grandi feste (Natale, Pasqua, Pentecoste), le feste dei propri figli, come il Battesimo, la prima Comunione, la Cresima, l'Ordinazione sacerdotale (cfr. CIC, Cann. 1128 e 1183 §3)⁴⁰, nel caso dei Padrini, durante i ritiri spirituali,

vono avvertire le Autorità competenti almeno a livello locale dell'interessato, e che quella non si opponga. In caso di pericolo di scandalo nella Comunità cattolica, dovrebbe essere fatta la catechesi appropriata su questo punto (cfr. CONFERENCIA DEL EPISCOPADO DOMINICANO, *Can. 844 §4* [riportato in: MARTÍN DE AGAR-NAVARRO, 1050]; CONFÉRENCE DES ÉVÊQUES DE FRANCE, *Directoire pour l'application des principes et des Normes sur l'œcuménisme. Note de la Commission épiscopale française pour l'unité des Chrétiens*, 14 juin 1993 (cfr. URL: < <http://www.interchurchfamilies.org/france/directoi.html> >, < <http://www.affmic.org/actu/biblio/fouillerletheme/Nouveau%20Directoire%20-%20Annexes.pdf> >, al 10/10/2015).

34 Per quanto riguarda i Sacramenti dell'Unzione degli infermi e della Penitenza, la semplice richiesta di questi Sacramenti può essere considerata come prova di un bisogno spirituale. In questo caso, particolare attenzione dovrebbe essere prestata ai coniugi di un Matrimonio misto che volessero avvicinarsi a questi Sacramenti insieme, se la situazione lo consente (cfr. SOUTHERN AFRICAN CATHOLIC BISHOPS CONFERENCE, *Directory on Ecumenism for Southern Africa*, Pretoria, 2003, VI, B, 2 [cfr. URL: < <http://www.catholicculture.org/culture/library/view.cfm?recnum=293> >, al 10/10/2015]; *OBOB* n. 108).

35 Cfr. *OBOB*, n. 108.

36 Cfr. CONFERENCIA EPISCOPAL ARGENTINA, *Legislación complementaria*, in *Boletín Oficial de la Conferencia Episcopal Argentina*, IV (1992), número extraordinario, Can. 844 §4 (anche in: MARTÍN DE AGAR-NAVARRO, 76).

37 Cfr. CONFERENCIA DEL EPISCOPADO MEXICANO, *Normas complementarias conforme al nuevo Código de Derecho Canónico* (riportato in: MARTÍN DE AGAR-NAVARRO, 770).

38 Cfr. TANZANIA EPISCOPAL CONFERENCE, *Particular Norms of Tanzania* (riportato in: MARTÍN DE AGAR-NAVARRO, 1293).

39 Cfr. CANADIAN CONFERENCE OF CATHOLIC BISHOPS, *Policy*, 101-102.

40 Nei casi in cui entrambi i coniugi frequentino la Messa ogni domenica, la parte non cattolica dovrebbe domandare all'Ordinario del luogo, attraverso il Parroco, il permesso di ricevere la Comunione ogni volta che frequenta la Messa con il coniuge. In tutti questi casi si presume devota attitudine dei non Cattolici secondo la propria tradizione (cfr. SOUTHERN AFRICAN CATHOLIC BISHOPS CONFERENCE, *Directory*, VI, B. 3). Alcuni canonisti come L. Örsy, suggeriscono che la coppia, in un Matrimonio misto dovrebbe condividere l'Eucaristia dal giorno del loro Matrimonio, poiché la parte non cattolica

gli incontri per le coppie sposate, le sante missioni in Parrocchia, oppure gli altri casi autorizzati dal Vescovo diocesano⁴¹. In questi casi dovrebbe essere preso in considerazione il fatto che il non Cattolico ha un desiderio proveniente dalla tristezza o dalla sensazione di essere lontani da una festa particolare e riguardante un evento irripetibile⁴². Però, quelle Norme rimangono come un suggerimento e non presumono la risposta positiva a ricevere la Comunione eucaristica⁴³.

potrebbe fare una semplice professione pubblica della sua fede eucaristica. Secondo E. Falardeau, questa condivisione eucaristica è di vitale importanza per la vita della coppia e dovrebbe essere praticata anche nei giorni ordinari. Th. Scirghi, suggerisce di approvare un nuovo Canone che permetta la condivisione eucaristica al coniuge non cattolico di un Matrimonio misto e l'adeguamento corrispondente. Lo stesso Scirghi basa la sua posizione sul *Direttorio ecumenico*, che non solo permette di ricevere i Sacramenti da parte di altri Cristiani battezzati, ma osserva che a volte tale prassi è raccomandata. La parte non cattolica, comunque dovrebbe fare sempre la professione pubblica di fede nell'Eucaristia perché questa è un requisito indispensabile della Legge (cfr. W.A. BROWN, *The Eucharist*, 103-105; J.C. PÉRISSET, *Le implicazioni*, 62).

41 Cfr. ROMAN CATHOLIC DIOCESE OF SASKATOON (ed.), *Pastoral Notes*; CANADIAN CONFERENCE OF CATHOLIC BISHOPS, *Policy*, n. 2; GRUPPO DI DIALOGO FRA ANGLICANI E CATTOLICI IN CANADA, *Direttive pastorali per i Matrimoni interecclesiali tra Anglicani e Cattolici in Canada* (Ottawa, 1987), in *Ench.æ*, IV/45, Art. 17, e *Ench.æ*, IV/65, appendice b, n. 2; *OBOB*, nn. 108-112.

42 Nel *Commento pastorale alla "policy"* della Conferenza Episcopale Canadese il *bisogno spirituale* si intende non come un semplice e passeggero desiderio o una risposta ad una sensazione di essere esclusi dall'Eucaristia per un non Cattolico, ma la necessità di un aumento della vita spirituale e la necessità di un coinvolgimento più profondo nella Chiesa e la sua unità. Il bisogno spirituale di condividere l'Eucaristia può essere sperimentato dalle coppie miste in determinate circostanze: se ci sono seri rischi per la vita spirituale o per la fede di uno o di entrambi i coniugi; se si mette in pericolo l'integrità del vincolo matrimoniale, provocando una indifferenza verso i Sacramenti o un allontanamento dalla Messa domenicale e poi dalla vita ecclesiale; però si esclude la ricezione abituale della Comunione eucaristica, altrimenti dovrebbero diventare Cattolici (cfr. CANADIAN CONFERENCE OF CATHOLIC BISHOPS, *Policy on Cases of Serious Need in which the Sacraments of Penance, Eucharist, and Anointing of the Sick May be Administered to Anglicans and Baptised Protestant Christians*, in URL: < <http://fiiphtml5.com/xomc/ilxa/basic> >, 11-15 (al 10/10/2015); THE ARCHDIOCESE OF BRISBANE (ed.), *Blessed and Broken. Pastoral Guidelines for Providing Access to Holy Communion for Christians of Other Churches*, Brisbane, 1995 (cfr. URL: < <http://liturgybrisbane.net.au/assets/blessed-and-broken.pdf> >, al 10/10/2015).

43 Vi sono circostanze che possono permettere che il Matrimonio misto sia celebrato durante l'Eucaristia: quando il coniuge non cattolico lo vuole per i propri motivi di fede e non semplicemente per compiacere la parte cattolica e la famiglia. Il coniuge non cattolico deve avere un forte desiderio di ricevere la Comunione eucaristica e presentare tale domanda al sacerdote prima del Matrimonio. In via ordinaria il permesso per ricevere il Sacramento dell'Eucaristia da parte del coniuge non cattolico durante la Celebrazione eucaristica non si concede, perché la celebrazione nuziale non è considerata come caso urgente o di necessità spirituale. Però, se il coniuge non cattolico avesse ottenuto tale permesso dal Vescovo diocesano, alla Comunione eucaristica si ammette soltanto lui ma non i suoi parenti o amici. Per concedere l'autorizzazione al coniuge non cattolico, il Vescovo deve assicurarsi che la parte non cattolica compia tutte le condizioni previste nel *CIC*, Can. 844 §4, e che siano rispettate le Norme generali date dal medesimo Vescovo oppure quelle della Conferenza episcopale: spontanea richiesta della parte non cattolica, fede cattolica nell'Eucaristia, dovuta disposizione morale e spirituale per accedere alla Comunione eucaristica e che non sia possibile ricorrere al Ministro della propria Confessione (cfr. *DE* n. 159-160).

L'assenza del proprio Ministro comprende le situazioni di un periodo di tempo prolungato almeno tre mesi, oppure mancante cura spirituale verso i fedeli, come capita in alcune zone rurali di qualche Paese⁴⁴.

I requisiti che deve avere il non Cattolico per accostarsi ai Sacramenti della *communicatio in sacris*, che devono essere esaminati dal Vescovo diocesano o dal suo delegato⁴⁵, sono: essere battezzato⁴⁶, manifestare la fede cattolica circa i Sacramenti richiesti, fare spontaneamente domanda dei Sacramenti ed essere ben disposto⁴⁷.

44 Cfr. TANZANIA EPISCOPAL CONFERENCE, *The Particular*, 1293; La Conferenza Episcopale Messicana precisa che il tempo dell'assenza dei propri Ministri deve essere almeno tre mesi (cfr. CONFERENCIA DEL EPISCOPADO MEXICANO, *Normas*, 770; *OBOB*, nn. 116-117; SOUTHERN AFRICAN CATHOLIC BISHOPS CONFERENCE, *Directory*, VI, 5-7).

45 Nella *Nota pastorale circa la condivisione sacramentale con gli altri Cristiani nella Diocesi cattolica di Saskatoon* (Canada) del 13 febbraio 2007, circa il criterio di verifica di un vero bisogno spirituale o fame spirituale in una reale e grave necessità, è stato precisato che il non Cattolico dovrebbe possedere una minima consapevolezza di cosa significhi ricevere il Sacramento, cioè quella che lo aveva portato a richiedere di riceverlo da un sacerdote cattolico. Riguardo alla verifica delle condizioni per ricevere la Comunione eucaristica, che devono essere compiute tutte insieme, si raccomanda di prendere in considerazione: 1) che il non Cattolico sia stato validamente battezzato secondo il Rito in cui è stata usata la formula trinitaria “Nel nome del Padre, del Figlio e dello Spirito santo”; 2) l'impossibilità di ricorrere al proprio Ministro o a quello della propria Tradizione; 3) che presenti spontaneamente la domanda dei Sacramenti al Parroco cattolico (se il non Cattolico si avvicina alla Comunione eucaristica senza l'incontro preliminare con il Parroco, si può presumere che, comunque, si trovi in una situazione di grave bisogno e che avrebbe comunque fatto la domanda se non avesse avuto questa urgenza, in questo caso però dovrebbe parlare con il Parroco dopo la Messa; però, se una persona volesse ricevere più spesso la Comunione eucaristica “cattolica” dovrebbe diventare cattolica; il Ministro cattolico non può prendere l'iniziativa di invitare i non Cattolici durante la Celebrazione eucaristica a ricevere la Comunione, perché questo potrebbe creare imbarazzo nelle persone che non la vogliono ricevere, oppure essere considerato come un tentativo di fare *proselytismo*; si consideri pure il fatto che la condivisione sacramentale potrebbe anche essere in contrasto con le Norme della loro Chiesa); 4) il non Cattolico deve manifestare una fede nel Sacramento conforme a quella della Chiesa cattolica romana, possedere le dovute disposizioni e condurre una vita degna di un Cristiano. Per il Sacramento della Penitenza, le persone battezzate devono avere la consapevolezza che attraverso questo Sacramento i peccatori si riconciliano con Dio e con la Chiesa e ricevono il perdono dei loro peccati mediante il ministero della Chiesa; i penitenti devono pentirsi dei loro peccati e prendere la forte decisione di non peccare più, confessare tutti i peccati gravi che hanno commesso dopo il Battesimo e che non hanno ancora confessato, fare la penitenza assegnata dal sacerdote; ricevendo l'Eucaristia, il credente riconosce che il Sacramento è il Corpo e il Sangue di Cristo, dato sotto forma di pane e di vino; per ricevere fruttuosamente il Sacramento, il destinatario deve essere in stato di grazia, cioè essersi pentito di tutti i peccati gravi che ha commesso. Per il Sacramento dell'Unzione degli infermi, un ammalato grave deve credere che la grazia dello Spirito santo è data nel Sacramento per aiutare la persona a sopportare la malattia con coraggio; gli effetti del Sacramento possono comprendere anche la guarigione fisica e il perdono dei peccati. La verifica di questi requisiti, in via eccezionale, nella Diocesi di Saskatoon, è lasciata al giudizio di ogni Ministro (cfr. ROMAN CATHOLIC DIOCESE OF SASKATOON [ed.], *Pastoral Notes*).

46 Il non Cattolico deve essere battezzato con vera acqua e secondo le parole di questa Chiesa (cfr. KENYA EPISCOPAL CONFERENCE, *Complementary Norms of the Kenya Episcopal Conference*, Nairobi, 1996 [riportato in: MARTÍN DE AGAR-NAVARRO, 689]).

47 Cfr. COMMISSION ÉPISCOPALE POUR L'UNITÉ, *Directoire*, n. II, 1; SOUTHERN AFRICAN CATHOLIC BISHOPS

La determinazione degli altri gravi casi di necessità è lasciata al libero giudizio del Vescovo diocesano, perciò, anche in caso di pericolo di morte, il sacerdote deve lasciare la decisione al Vescovo diocesano o al suo delegato, a meno che non sia stato delegato dal suo Vescovo⁴⁸.

La Diocesi di Brisbane (in Australia) affida l'esame per i non Cattolici anche ai sacerdoti che attraverso semplici domande possono verificare se queste condizioni siano soddisfatte e devono spiegare le circostanze nelle quali possono considerarsi espletate le condizioni richieste, tra cui la celebrazione di un

CONFERENCE, *Directory*, IV, 4-5, nn. 92-101, VI, 8; TANZANIA EPISCOPAL CONFERENCE, *The Particular*, 1293; CONFERENCIA EPISCOPAL ARGENTINA, *Decreto generale di aprile 1990* (riportato in: MARTÍN DE AGAR-NAVARRO, 76); CONFERENCIA EPISCOPAL ECUATORIANA, *Normas complementarias del Código de Derecho Canónico*, Guayaquil-Ecuador, 1986 (riportato in: MARTÍN DE AGAR-NAVARRO, 261); INTER-TERRITORIAL CATHOLIC BISHOPS' CONFERENCE OF THE GAMBIA AND SIERRA LEONE, *Complementary Norms to the New Code of Canon Law*, in *ITCABIC News-letter*, VIII (1986), III, special edition (riportato in: MARTÍN DE AGAR-NAVARRO, 407); COMMISSIONE ECUMENICA COMUNE CATTOLICA-EVANGELICA IN GERMANIA, *Raccomandazioni comuni delle Chiese per la pastorale dei Matrimoni e delle famiglie di Confessione diversa* (dicembre 1981), in *Ench.æ*, II/1281; SINODO COMUNE DEGLI EPISCOPI DELLA REPUBBLICA FEDERALE DI GERMANIA, 1975, *Decisione sul Culto*, 5,5 e 5,6 (riportato in: GRUPPO DI LAVORO BILATERALE DELLA CONFERENZA EPISCOPALE TEDESCA E DELLA CHIESA UNITA EVANGELICA LUTERANA DI GERMANIA, *Comunione ecclesiale nella Parola e nel Sacramento* [1984], in *Ench.æ*, II/1395, nota n. 23 finale); *OBOB* nn. 102, 107 e 114; CONSULTA ANGLICANA-CATTOLICA D'INGHILTERRA, *Matrimoni misti fra Anglicani e Cattolici* (1975), in *Ench.æ*, II/1540; NATIONAL UNITED STATES CONFERENCE OF CATHOLIC BISHOPS, *Complementary Norms*, Excerpts (A) *Directory*, n. 55 (riportato in: MARTÍN DE AGAR-NAVARRO, 1232-1233).

- 48 Cfr. CONFERENCIA EPISCOPAL DE BOLIVIA, *Normas complementarias conforme al nuevo Código de Derecho Canónico* (riportato in: MARTÍN DE AGAR-NAVARRO, 157); CHINESE REGIONAL BISHOPS' CONFERENCE, *Complementary Norms to the Code* (riportato in: MARTÍN DE AGAR-NAVARRO, 261); CATHOLIC BISHOPS' CONFERENCE OF THE PHILIPPINES, *Norms Approved by the Catholic Bishops' Conference of the Philippines for the Local Implementation of Some Provisions of the new Code of Canon Law* (riportato in: MARTÍN DE AGAR-NAVARRO, 342); CATHOLIC BISHOPS' CONFERENCE OF NIGERIA, *Particular Complementary Norms to the Revised Code* (riportato in: MARTÍN DE AGAR-NAVARRO, 827); CONFERENCIA EPISCOPAL PARAGUAYA, *Legislación complementaria al Código de Derecho Canónico*, Asuncion-Paraguay, 1994 (riportato in: MARTÍN DE AGAR-NAVARRO, 946); CATHOLIC BISHOPS' CONFERENCE OF SRI LANKA, *Complementary Legislation to the Code of Canon Law*, (riportato in: MARTÍN DE AGAR-NAVARRO, 1180); ZIMBABWE CATHOLIC BISHOPS' CONFERENCE, *Complementary Canonical Norms* (riportato in: MARTÍN DE AGAR-NAVARRO, 1353); CONFERENTIA EPISCOPALIS SCANDAE, *Beschluss der Nordischen Bischofskonferenz* (riportato in: MARTÍN DE AGAR-NAVARRO, 1089. Nei Paesi scandinavi dove la Conferenza episcopale è formata dai rappresentanti della Danimarca, Finlandia, Islanda, Norvegia e Svezia, ogni singolo Vescovo è autorizzato ad emanare le Normative complementari al Codice di Diritto Canonico, perché ve n'è uno per Paese, tranne che in Norvegia ove sono tre, perciò le Norme sono state promulgate autonomamente nei diversi luoghi. In Svezia si è stabilito che oltre ai requisiti del Canone, si chieda permesso al Vescovo nei casi fuori del pericolo di morte; in Finlandia non è stata promulgata nessuna Norma in materia); CONFERENTIA EPISCOPORUM IAPANÆ, *Normæ applicativæ C.I.C.* (riportato in: MARTÍN DE AGAR-NAVARRO, 486); CONFERENCIA EPISCOPAL ECUATORIANA, *Normas complementarias del Código de Derecho Canónico*, Guayaquil-Ecuador, 1986 (riportato in: MARTÍN DE AGAR-NAVARRO, 328); CONFERENCIA EPISCOPAL PANAMEÑA, *Normas particulares complementarias al nuevo Código canónico* (riportato in: MARTÍN DE AGAR-NAVARRO, 903); CONFÉRENCE ÉPISCOPALE D'HAÏTI, *Canon 844* (riportato in: MARTÍN DE AGAR-NAVARRO, 545); CONFERENCE OF CATHOLIC BISHOPS OF INDIA, *Can. 844* (cfr. *OBOB*, n. 113).

Matrimonio misto che non è considerato come caso di grave bisogno spirituale, a differenza di quando tale persona è impedita a ricevere la Comunione eucaristica ogni volta che accompagna la famiglia per la Messa cattolica; in questo caso il Parroco dovrebbe rivolgersi all'Arcivescovo o ad uno dei Vescovi ausiliari per ottenere il permesso alla ospitalità eucaristica per queste persone⁴⁹.

Per quanto riguarda un Cattolico che desidera accostarsi alla Comunione eucaristica in una delle Chiese o Comunità ecclesiali sorte dalla Riforma, per esempio in occasione del Matrimonio misto, il coniuge cattolico non lo può fare, a causa delle differenze dottrinali circa l'Eucaristia e il Ministero ordinato, altrimenti può cadere nell'indifferentismo⁵⁰.

In Germania, nelle “*Raccomandazioni comuni delle Chiese per la pastorale dei Matrimoni e delle famiglie di Confessione diversa*”, la Commissione cattolico-evangelica, accenna al problema dell'impossibile reciproca ammissione all'Eucaristia, a causa delle differenze dottrinali che rendono impossibile attuare nella Comunione eucaristica anche la comunione di fede e la comunione ecclesiale. Il Matrimonio non è considerato come uno dei casi paragonabili a una situazione di emergenza. Nelle Norme dei Vescovi tedeschi si raccomanda che i Matrimoni misti siano celebrati, in via ordinaria, durante la Liturgia della Parola. Per questo motivo i coniugi di un Matrimonio misto, che non possono ricevere la Comunione nella Chiesa dell'altro coniuge, si invitano alla comunione spirituale, alla lettura della Bibbia e alla preghiera, all'educazione cristiana dei figli e alle feste in famiglia della prima Comunione, della Confermazione, delle nozze d'argento o delle nozze d'oro⁵¹.

49 Cfr. ARCHIDIOCESE OF BRISBANE, *Pastoral Guidelines*.

50 COMMISSION ÉPISCOPALE POUR L'UNITÉ, *Directoire*, n. II, 4; GRUPPO MISTO ANGLICANO-CATTOLICO IN FRANCIA, *Istanza sull'ammissione ai Sacramenti degli Anglicani che vivono in Francia* (1975), in *Ench.æ*, II/394-396.

51 Cfr. COMMISSIONE ECUMENICA COMUNE CATTOLICA-EVANGELICA IN GERMANIA, *Raccomandazioni comuni*, in *Ench.æ*, II/1279-1282, n. 2; COMITATO EPISCOPALE CATTOLICO PER L'UNITÀ E COMITATO INTEREPISCOPALE ORTODOSSO DI FRANCIA, *Raccomandazioni: La pastorale*, II/611; COMMISSIONE ECUMENICA COMUNE CATTOLICA-EVANGELICA IN GERMANIA, Documento comune: *Celebrare la domenica* (Hannover - Bonn, 2 dicembre 1984), in *Ench.æ*, II/1465; CONFERENZA EPISCOPALE TEDESCA - CONSIGLIO DELLA CHIESA EVANGELICA IN GERMANIA, Documento comune: *Sui Matrimoni misti* (Bonn - Hannover, 1 gennaio 1985), in *Ench.æ*, II/1474. Nel documento “*Eucharistic sharing in Interchurch Marriages and Families*” del 1997, la Conferenza Episcopale Tedesca ha equiparato alle situazioni di grave bisogno spirituale i casi di Matrimoni misti, se la separazione dalla mensa eucaristica del coniuge non cattolico potrebbe gravemente danneggiare la vita spirituale e fede di tutti i due coniugi, e per non mettere in pericolo l'integrità del legame che si crea nella vita e nella fede attraverso il Matrimonio (cfr. ÖKUMENE-KOMMISSION DER DEUSCHEN BISHOFSKONFERENZ, *Zur Frage der eucharistischen Gastfreundschaft bei konfessionsverschiedenen Ehen und Familien* [Nuremberg, 11 Februar 1997], n. 4, in *Una Sancta*, LVIII [1997], 85-88). Le Chiese evangeliche di Germania ritengono che nei casi particolari e ben motivati un Cattolico venga ammesso alla Cena liturgica della Chiesa evangelica (cfr. COMMISSIONE ECUMENICA COMUNE CATTOLICA-EVANGELICA IN GERMANIA, *Raccomandazioni comuni*, in *Ench.æ*, II/1475).

Il Cattolico che si trovi in una simile situazione, dovrebbe innanzitutto informarsi se la Chiesa dove richiede i Sacramenti della *communicatio in sacris* possieda i veri Sacramenti in forza di valido sacerdozio; compiere tutto ciò che si richiede per ricevere il Sacramento stesso esprimendo nel cuore il desiderio di riceverlo, prendendo in considerazione le stesse circostanze per quanto riguarda la necessità e il sostanziale accordo nella fede, avere il dovuto rispetto per la disciplina ecclesiastica che opera nella Chiesa in cui essi desiderano ricevere un Sacramento⁵².

1.2 Un caso esemplare e complesso circa la *communicatio in sacris* in Ucraina

La Chiesa cattolica in Ucraina ha quattro distinte Gerarchie: di Rito latino, di Rito bizantino-ucraino, di Rito bizantino-ruteno, e di Rito armeno. Le Norme elaborate sia dalle Autorità locali sia delle Conferenze episcopali sull'argomento della *communicatio in sacris* richiedono una particolare attenzione e prudenza ecumenica.

Un anno dopo la chiusura del Concilio Vaticano II, il Primate Arcivescovo maggiore Ioseph Slipij, inviò una "Lettera comunicato" in cui informava i propri fedeli in URSS circa la dottrina della *communicatio in sacris*. Questa lettera rimase una vera istruzione per i fedeli della Chiesa Greco-Cattolica Ucraina, che in quei momenti non avendo i propri Ministri rimanevano per lungo tempo privi dei Sacramenti.

L'Arcivescovo basandosi sui Decreti conciliari avvertì che la *communicatio in sacris* con la Chiesa orientale non cattolica rimane vietata se questa pratica si oppone all'unità della Chiesa⁵³. Gli esempi riportati sono i seguenti: 1) quando un fedele non vede alcuna differenza tra la propria Chiesa e quella dove chiede i Sacramenti concludendo che la fede è dovunque la stessa; 2) se questa pratica accompagna o include l'accettazione formale della falsa dottrina e la sua promozione, 3) se esiste il pericolo dell'abbandono della propria

52 Cfr. COMMISSIONE MISTA DELLA METROPOLIA GRECO-ORTODOSSA IN GERMANIA E DELLA CONFERENZA EPISCOPALE TEDESCA, *L'Eucaristia dell'unica Chiesa. Tradizione liturgica e comunione ecclesiale* (Bonn, 1998), in *Ench.æ*, VIII/2111-2112, n. 8; COMMISSIONE MISTA DELLA METROPOLIA GRECO-ORTODOSSA IN GERMANIA E DELLA CONFERENZA EPISCOPALE TEDESCA, Sussidio: *I Sacramenti della guarigione: Penitenza e Unzione dei malati* (Bonn, febbraio 1999), in *Ench.æ*, VIII/2156; *OBOB* n. 102; COMMISSIONE ECUMENICA COMUNE CATTOLICA-EVANGELICA IN GERMANIA, *Raccomandazioni comuni*, in *Ench.æ*, II/1281; GRUPPO DI LAVORO BILATERALE DELLA CONFERENZA EPISCOPALE TEDESCA E DELLA CHIESA UNITA EVANGELICA LUTERANA DI GERMANIA, *Comunione ecclesiale nella Parola e nel Sacramento* (1984), in *Ench.æ*, II/1395; SOUTHERN AFRICAN CATHOLIC BISHOPS CONFERENCE, *Directory*, VI, B. 5.

53 Cfr. CONCILIUM ECUMENICUM VATICANUM II, *Unitatis Redintegratio*, n. 8; CONCILIUM ECUMENICUM VATICANUM II, *Orientalium Ecclesiarum*, nn. 26-29.

fedele da parte dei fedeli cattolici; 4) quando esiste il pericolo dello scandalo o dell'indifferentismo religioso⁵⁴.

Tuttavia, la *communicatio in sacris* è permessa al fine di amministrare i Sacramenti della Penitenza, dell'Eucaristia e dell'Unzione degli infermi per i fedeli delle Chiese orientali non cattoliche osservando i seguenti requisiti: siano Ortodossi dalla nascita, siano in buona fede, richiedano spontaneamente questi Sacramenti e siano ben preparati⁵⁵.

Dalla *communicatio in sacris* rimangono esclusi i Cattolici che siano diventati scismatici, eretici o apostati⁵⁶.

Ai Cattolici si permette di richiedere gli stessi tre Sacramenti della *communicatio in sacris* al Ministro della Chiesa dove sono validi i Sacramenti. Le condizioni per accedere a questi Sacramenti sono le seguenti: 1) un grande bisogno o una necessità spirituale causata dal pericolo di morte e impossibilità di accedere al proprio Ministro a causa della distanza, mancanza dei mezzi di comunicazione, o per malattia, oppure 2) quando c'è una grande utilità spirituale, dettata dal fatto che un fedele della Chiesa cattolica, abitando in mezzo ai fratelli separati, sente un grande bisogno della Confessione sacramentale e della Comunione eucaristica, ma deve aspettare mesi o anni per il proprio Ministro. In ogni caso, i Cattolici, devono stare attenti a non abbandonare la propria fede⁵⁷.

Dopo l'entrata in vigore dei due ultimi Codici di Diritto Canonico la prassi della *communicatio in sacris* in Ucraina è stata incoraggiata nei singoli documenti emanati dalle Autorità locali della Chiesa cattolica.

Da parte delle Autorità locali di Rito latino in Ucraina si tratta dello "Statuto del Sinodo pastorale dell'Arcidiocesi di Lviv e della Diocesi di Lutsk" del 1998 in cui, tra i tanti argomenti, si incoraggiano le attività e le preghiere per l'unità dei Cristiani secondo le Norme prescritte da Diritto universale nel CIC, Can. 844 (cfr. Can. 474 §1). Nel secondo paragrafo dello stesso Canone dello Statuto si raccomanda che i Ministri spieghino bene le Norme del Canone circa la *communicatio in sacris*, soprattutto a chi vuole andare in territori dove non ci sono i Ministri cattolici⁵⁸.

54 Cfr. Й. Слпий, *Співучать у святих діяннях і речах з відділеними братами*, in *Благовісник Верховного Архієпископа Візантійсько-Українського (Греко-Католицького) Обряду*, Castelgandolfo, 1966, II, 45 [= J. SŁPIY, *Comunicazione nelle azioni e cose sacre con i fratelli separati*, in *Notiziario dell'Arcivescovo maggiore del Rito Bizantino-Ucraino (Greco Cattolico)*].

55 Cfr. *ibidem*.

56 Cfr. *ivi*, 46.

57 Cfr. *ibidem*.

58 LWOWSKA ARCHIDIECEZJA, *Statuty Duszpasterskiego Synodu Archidiecezji Lwowskiej i Diecezji Łuckiej*, Lviv, 1998, 146 [= DIOCESI DI LEOPOLI, *Statuto del Sinodo pastorale nelle Diocesi di Leopoli e di Luck*]. È bene notare una regola simile nello Statuto dell'Arcidiocesi di Varsavia, in cui

Per quanto riguarda il Sinodo della Chiesa Greco-Cattolica Ucraina si tratta del “*Codice dei Canoni di Diritto particolare della Chiesa Greco-Cattolica Ucraina*” del 2001, in cui non è stata precisata nessuna Norma circa la *communicatio in sacris*, ma si rimanda alla Normativa del CCEO, Can. 671, che concede tale possibilità al Vescovo eparchiale che, a sua volta, deve consultarsi con la corrispettiva Autorità locale della Chiesa interessata⁵⁹.

In base ai documenti esaminati si può osservare che le direttive prodotte dalle Autorità cattoliche locali in Ucraina circa la *communicatio in sacris* con le Chiese orientali non cattoliche non oltrepassano le Norme di Diritto universale prescritte in materia, ma le approfondiscono e incoraggiano secondo il principio ecumenico.

Inoltre, è bene notare la presa in considerazione della consultazione con le Autorità delle Chiese orientali non cattoliche oppure delle Chiese e Comunità ecclesiali sorte dalla Riforma riguardo quei loro fedeli che chiedono i Sacramenti della *communicatio in sacris* dai Ministri cattolici.

Infine, si deve constatare, che le poche Norme prodotte in Ucraina, sia di Rito latino che di Rito orientale, sono state improntate alla maggiore cautela e si limitano alle Norme generali per evitare situazioni che potrebbero causare il pericolo di *proselitismo* o lo scandalo dei propri fedeli.

si raccomanda che i sacri Ministri spieghino ai propri parrochiani che vogliono andare nei luoghi dove mancano i Ministri cattolici, o nei Paesi a maggioranza ortodossa, che possono partecipare alla Celebrazione eucaristica nella Chiesa ortodossa. Nel caso di pericolo di morte, i Cattolici, possono chiedere il Sacramento della Penitenza ai Ministri ortodossi, e in caso di malattia il Sacramento dell'Unzione degli infermi. I Cattolici non possono chiedere i Sacramenti nelle altre Chiese non cattoliche, a meno che non vi sia un Ministro ordinato secondo la tradizione apostolica come indicano le Norme del nuovo *Direttorio ecumenico* n. 80. Nel numero successivo si raccomanda che i sacerdoti, le suore o laici che lavorano in ospedali, orfanotrofi, case di cura, informino i Ministri dei non cattolici che hanno tale bisogno (cfr. ARCHIDIECEZJA WARSZAWSKA [ed.], *IV Synod Archidiecezji Warszawskiej*, Warszawa, 2003, nn. 458; 560).

59 Cfr. Синод Української Греко-Католицької Церкви, *Канони Партикулярного Права Української Греко-Католицької Церкви*, in *Благовісник Верховного Архієпископа Візантійсько-Українського (Греко-Католицького) Обряду*, Львів, 2001, 119, Can. 80 [= SINODO DELLA CHIESA GRECO-CATTOLICA UCRAINA, *I Canoni di Diritto particolare della Chiesa Greco-Cattolica Ucraina*, in *Notiziario dell'Arcivescovo maggiore del Rito Bizantino-Ucraino (Greco-Cattolico)*, Lviv]. Questi Canoni sono entrati in vigore dal 1 gennaio 2008 (cfr. Синод Української Греко-Католицької Церкви, *Декрет*, 12.12.2007, in *Вісник Києво-Галицького Верховного Архієпископства*, IV [2008], 52 – SINODO DELLA CHIESA GRECO-CATTOLICA UCRAINA, *Decreto* 12.12.2007, in *Bollettino dell'Arcivescovo Maggiore di Kiev – Halyč*]; T. MARTYNIUK, *Problemi e prospettive della codificazione del Diritto particolare della Chiesa Greco-Cattolica Ucraina*, in PONTIFICIO CONSIGLIO PER I TESTI LEGISLATIVI, *Il Codice*, 261.

2. IL CONFRONTO TRA LA DISCIPLINA ORTODOSSA E CATTOLICA CIRCA LA *COMMUNICATIO IN SACRIS*

Le Tradizioni da rispettare circa i Sacramenti della Penitenza, dell'Eucaristia e dell'Unzione degli infermi praticate dalle Chiese di Rito bizantino, riguardano le loro Consuetudini, la frequenza alla Comunione, la Confessione prima della Comunione e il digiuno eucaristico (cfr. *DE* n. 124); però, questo non significa che i Cattolici le debbano seguire tutte, eccetto il caso del Sacramento della Cresima, infatti *se non sono ancora cresimati, non possono ricevere la Comunione nella Chiesa Orientale non cattolica* per non suscitare lo scandalo e la disuguaglianza tra i Cristiani orientali⁶⁰.

Le condizioni secondo cui i Cattolici possono chiedere i Sacramenti della *communicatio in sacris* ai Ministri della Chiesa ortodossa sono poco diverse da quelle della Chiesa cattolica⁶¹. In questo caso non si richiedono le condizioni

60 Cfr. TH. HOPKO, *The Lima Statement and the Orthodox*, in W. HRYNIEWICZ - S.J. KOZA (eds.), *Baptism, Eucharist and Ministry: Document of Lima 1982. Text and Commentaries*, Lublin, 1989, 136-137.

61 I requisiti per ricevere il Sacramento della Penitenza nella Chiesa Ortodossa Russa, sono i seguenti: il penitente deve essere Ortodosso, con un'età non inferiore ai 7 o 10 anni; se è eterodosso, deve aderire alla Chiesa ortodossa, rinunciando alla dottrina professata precedentemente e ricevere il Sacramento della Cresima, se ancora non l'aveva ricevuto. Riguardo l'Eucaristia è necessario essere Ortodosso; non vi è la pratica della Comunione frequente dei fedeli, ma ogni volta deve essere preceduta dal Sacramento della Penitenza; agli ammalati la Comunione può essere data più volte durante la stessa malattia; la Comunione può essere amministrata anche ai bambini che non hanno raggiunto il pieno uso della ragione; sia gli adulti che i bambini devono osservare il digiuno eucaristico dalla mezzanotte fino alla celebrazione mattutina; gli ammalati sono dispensati dall'osservare il digiuno con astinenza da cibo e bevande; il Ministro della Comunione è il sacerdote. La Comunione eucaristica è negata: a quelli che sono privi dell'uso di ragione (un'eccezione sono i bambini, per esempio, durante il Battesimo); a coloro che sono posseduti da spirito diabolico se non in caso di morte; per le donne nel periodo di quaranta giorni dopo il parto è vietato anche entrare nella Chiesa, eccetto malattia grave o pericolo di morte; per gli eterodossi anche nei casi di pericolo di morte, altrimenti devono essere incorporati nella Chiesa ortodossa. Riguardo l'Unzione degli infermi, occorre: essere Ortodosso; affetto da una malattia grave, prolungata, o in pericolo di morte, dopo la Confessione; in pericolo di morte dopo la Comunione eucaristica, perché l'ammalato non deve morire privo del Corpo e Sangue di Cristo; se è ancora cosciente e abbia un minimo uso della ragione, e almeno con qualche segno manifesti il suo pentimento; si richiede anche la presenza di sette Presbiteri perché l'unzione si fa sette volte. Nei casi di necessità, si permettono due o tre sacerdoti o anche uno solo, con la stretta ripetizione del Rito (in questo caso si raccomanda di ripetere sette volte tutte le preghiere e l'unzione a nome dei sacerdoti assenti). L'amministrazione è vietata: per quelli che devono andare in guerra o in viaggio; per i condannati a morte o per i bambini che non hanno uso di ragione (fino ai 7 anni di età, o altra età stabilita dal Vescovo). Nella Tradizione russa il Sacramento dell'Unzione degli infermi era amministrato a tutti i fedeli in ricordo della riconciliazione dei peccatori prima di Pasqua, perché è difficile dividere le malattie fisiche da quelle spirituali (cfr. К. НИКОЛЬСКИЙ, *Пособіє къ изучению Устава Богослужения Православной Церкви*, изд. 6., С.-Петербургъ, 1900, 684; 692-700; 733-740. [= C. NIKOLSKI, *Manuale per lo studio delle regole liturgiche della Chiesa ortodossa*, 6 ed., San Pietroburgo]; О. МАЛИНОВСКИЙ, *Настольная книга для священнослужителя*, С.-Петербургъ, 1913, 163-166. [= O. MALINOVSKI, *Manuale del Parroco*, San Pietroburgo]; A.C. CALIVAS, *Życie sakramentalne*, in K. LEŚNIEWSKI - J. LEŚNIEWSKA [redd.], *Prawosławie. Światło wiary*

per la validità, perché la Chiesa cattolica riconosce nella Chiesa Ortodossa Russa tutti Sacramenti in forza dell'ininterrotta successione apostolica⁶², sono richieste soltanto le condizioni per la lecita amministrazione dei Sacramenti della Penitenza, dell'Eucaristia e dell'Unzione degli infermi, tra cui: la vera necessità o utilità spirituale e l'impossibilità fisica o morale ad accedere a un sacerdote cattolico, perché il fedele non rimanga a lungo privo dei Sacramenti. In questi casi bisogna evitare ogni forma di curiosità, esibizionismo, ostentazione e sentimentalismo, indifferentismo della fede pensando che forse tutte le Chiese sono uguali, oppure l'appagamento dei desideri individuali. Vanno inoltre osservati i requisiti: essere ben disposti, cioè essere preparati bene e avere gli stessi sentimenti che normalmente inducono a chiedere i Sacramenti nella propria Chiesa e rispettare la disciplina della vita sacramentale delle singole Chiese; soprattutto quando essa è più limitativa in tale materia bisogna astenersi dal prendervi parte⁶³.

Mons. Salachas per quanto concerne il Sacramento della Penitenza mette in evidenza che le Chiese orientali non cattoliche seguono la dottrina di San Basilio Magno secondo la quale i Ministri, volendo essere poco severi verso coloro che devono essere salvati, applicano il principio di *oikonomia* che è misericordia e mansuetudine pastorale e assolvono il penitente da qualsiasi peccato grave, sebbene impongano l'accettazione di una severa soddisfazione per i peccati mortali più gravi, come, ad esempio, nel caso dell'aborto o di adulterio, giungendo fino al divieto di accostarsi alla Comunione per un periodo prolungato di tempo. È bene notare che, secondo il principio di *oikonomia*, nelle Chiese orientali non cattoliche si concede anche il Divorzio, perciò i divorziati risposati non vengono considerati nello stato di peccato e quindi non sono esclusi dall'Eucaristia⁶⁴.

Il Ministro ortodosso è tenuto a una Pastorale penitenziale diversa da quella cattolica, e non è escluso, per un cattolico, il pericolo di abbandonare la propria fede e convertirsi alla Chiesa ortodossa⁶⁵. Nella Tradizione ortodossa,

i zdroj doświadczenia, Lublin, 1999, 193; 208 [= A.C. CALIVAS, *Vita sacramentale*, in K. LEŚNIEWSKI - J. LEŚNIEWSKA [CURT.], *L'Ortodossia. La luce della fede e la fonte dell'esperienza*]).

62 Cfr. CONCILIUM ŒCUMENICUM VATICANUM II, Decretum de Œcumenismo: *Unitatis Redintegratio*, in *AAS*, LVII (1965), 101-102, n. 15; *DE* n. 122.

63 Cfr. В. КАСПЕР, *Руководство по духовному экуменизму*, Москва, 2008, 50-52 [= W. KASPER, *A Handbook of Spiritual Ecumenism. Practical Suggestions for Implementing Spiritual Ecumenism, the Heart of all Efforts to Re-Unite Divided Christianity*, Hyde Park (NY), 2007].

64 Cfr. D. SALACHAS - L. SABBARESE, *Chierici e Ministero sacro nel Codice latino e orientale. Prospettive interecclesiali*, Roma, 2004, 301.

65 Basilio Petrà, riporta il Rito del Sacramento della Penitenza nella Chiesa Ortodossa Russa. Nelle domande che fa il confessore al penitente, la prima riguarda la fede trasmessa e insegnata dalla Chie-

al contrario di quella cattolica, non ci sono Censure riservate alle Autorità superiori, e il confessore ortodosso concede l'Assoluzione. In quel caso si ritiene che l'Assoluzione non sia valida per i Cattolici, salvo le eccezioni del CCEO, Can. 729.

I Cattolici devono sapere che la richiesta dei Sacramenti della *communicatio in sacris* non crea nessun problema per la Chiesa cattolica, invece tutte le Chiese ortodosse riservano i Sacramenti soltanto ai loro fedeli. La ricezione dei Sacramenti, quindi, in queste Chiese non può avvenire che a costo dell'abbandono della propria fede (cattolica). Questa regola vale per tutte le Chiese, perciò i Ministri cattolici devono stare attenti a non permettere nessun tipo di *proselitismo* verso i non Cattolici. Per trovare una comune soluzione si consiglia la previa consultazione con le Autorità competenti delle Chiese interessate.

3. LE SANZIONI PENALI NEL CIC E CCEO A PROPOSITO DELLA COMMUNICATIO IN SACRIS

Per salvaguardare i principi dottrinali ed evitare il pericolo dello scandalo e dell'indifferentismo, in tutti i casi in cui possono essere richiesti i Sacramenti della Penitenza, dell'Eucaristia e dell'Unzione degli infermi, sono prescritte varie limitazioni penali nei due Codici di Diritto Canonico. Il motivo primario è quello di non offendere l'unità della Chiesa e di non suscitare scandalo tra i fedeli, come pure di osservare davvero l'eccezionalità dei casi che non offendono o contravvengono alla reciprocità del dialogo ecumenico.

Le Sanzioni penali regolano l'amministrazione della *communicatio in sacris*, lasciando spazio al giudizio dell'Autorità ecclesiastica locale, che deve stabilire una giusta Pena nel caso in cui la trasgressione sia certa. La Sanzione è obbligatoria, anche se discrezionale, poiché la Norma è precettiva; però, l'Autorità cui è affidata la Causa deve avere grande prudenza e cautela⁶⁶.

L'infrazione della Pena è prevista sia per i Ministri cattolici che abbiano violato le Norme della valida e lecita amministrazione dei Sacramenti ai non Cattolici, sia per i fedeli che abbiano ricevuto i Sacramenti nelle Chiese o Comunità ecclesiali sorte dalla Riforma dove non sono validi i Sacramenti.

Le Pene previste a causa dell'illecita o invalida amministrazione della Penitenza, dell'Eucaristia e dell'Unzione degli infermi nei due vigenti

sa cattolica e apostolica, che è stata "piantata" in Oriente. Se il penitente crede in modo ortodosso e non ha dubbi deve recitare il Simbolo della Fede; dopo di che il confessore continua le domande riguardanti gli altri Sacramenti (cfr. B. PETRÀ, *La Penitenza nelle Chiese ortodosse. Aspetti storici e sacramentali*, Bologna, 2005, 21).

66 Cfr. A. CALABRESE, *Diritto penale canonico*, 2 ed., Città del Vaticano, 1996, 269-270.

Codici di Diritto Canonico sono riportate nella Sezione dei Delitti contro l'Eucaristia e contro il Sacramento della Penitenza⁶⁷. I casi dell'amministrazione o ricezione da parte dei fedeli della Penitenza, dell'Eucaristia e dell'Unzione degli infermi, sono sanciti nella *communicatio in sacris* proibita e dipendono dal superamento, in certa misura, delle condizioni previste poiché sono contrarie alla Legge (cfr. *CIC*, Cann. 844 §1-5; 1365; *CCEO*, Can. 671 §1-5).

Le Sanzioni penali si estendono a una serie molto ampia di comportamenti delittuosi, di diversa gravità e pericolosità, a causa dello scandalo provocato⁶⁸. Le proibizioni in materia della *communicatio vetita in sacris* possono essere più gravi, come nel caso di Concelebrazione con i Ministri delle Chiese non cattoliche⁶⁹, ovvero meno gravi, come per i Cattolici che partecipano alle celebrazioni sacre con i fratelli separati nei casi vietati⁷⁰. Il Codice di Diritto Canonico affida al Giudice o al Superiore ecclesiastico competente di disporre una punizione proporzionata alla gravità del Delitto commesso⁷¹.

67 Le violazioni contro il Sacramento dell'Eucaristia sono: la profanazione delle specie eucaristiche (cfr. *CIC*, Can. 1367; *CCEO*, Can. 1442); l'attentata celebrazione o la simulazione dell'Eucaristia (cfr. *CIC*, Can. 1378 §2, 1° e 1379; *CCEO*, Can. 1443); la proibita *communicatio in sacris* (cfr. *CIC*, Can. 1366); la consacrazione di una delle due specie eucaristiche oppure la consacrazione fuori del Rito voluto dalla Chiesa (cfr. *CIC*, Can. 927). Le violazioni contro il Sacramento della Penitenza sono: l'Assoluzione del complice di peccato contro il sesto Comandamento (cfr. *CIC*, Can. 1378 §1; *CCEO*, Can. 1457); la sollecitazione a violare il sesto Comandamento in occasione della Confessione (cfr. *CIC*, Can. 1387; *CCEO*, Can. 1458); la violazione diretta del sigillo sacramentale (cfr. *CIC*, Can. 1388; *CCEO*, Can. 1456 §1).

68 Cfr. B.F. PIGHIN, *Diritto*, 319.

69 Più rigide Sanzioni sono previste nel caso della Concelebrazione eucaristica fatta da Ministri cattolici insieme a Ministri delle Chiese orientali non cattoliche o delle Chiese e Comunità ecclesiali sorte dalla Riforma (cfr. *CIC*, Can. 908). Nel *CIC*, Can. 1365, la *communicatio vetita in sacris* prevede punizioni molto generali assegnando una Pena giusta e obbligatoria. Eccetto la Concelebrazione vietata, né il Codice né la Congregazione per la Dottrina della Fede riservano a sé i casi di violazione delle Norme circa la *communicatio in sacris*. Secondo Velasio de Paolis si deve distinguere nella Concelebrazione vietata: quella con sacerdoti che non possiedono la successione apostolica e non riconoscono la dignità sacramentale del sacerdozio, e quella con chi la possiede, come Ortodossi o vetero-Cattolici. Nell'inflettere la punizione in questi ultimi casi si evidenzia una diversa gravità oggettiva che induce ad applicare la sensibilità ecumenica (cfr. V. DE PAOLIS, *Norme de gravioribus Delictis reservati alla Congregazione per la Dottrina della Fede*, in *Periodica de Re Canonica*, XCI [2002], 302-303).

70 Con la formula "*iusta Pœna puniatur*" circa i Cattolici che partecipano alle celebrazioni dei Cristiani non cattolici nei casi vietati, il Legislatore indica una Pena da infliggersi ma indeterminata, ossia lasciata alla prudente decisione del Giudice o del Superiore ecclesiastico competente (cfr. L. CHIAPPETTA, "Canone 1365", in L. CHIAPPETTA, *Il Codice di Diritto Canonico. Commento giuridico-pastorale*, 2 ed., Roma, 1996, 659; TH.J. GREEN, *The Fostering of Ecumenism: Comparative Reflections on the Latin and Eastern Codes*, in *Periodica de Re Canonica*, LXXXV [1996], 427).

71 In tal modo il Legislatore lascia il giudizio alla prudenza del Giudice o del Superiore ecclesiastico competente, che deve esaminare i casi che per la loro complessità risultino difficili da ricondurre ad una classificazione predeterminata (cfr. L. CHIAPPETTA, "Canone 1365", 659).

La Sanzione prescritta per chi attua dolosamente condotte proibite circa la *communicatio in sacris* è la Scomunica *ferendæ Sententiæ* obbligatoria. Infatti, prendendo in considerazione la ragione dell'ecumenismo, non è facile, nel caso concreto, determinare se un Cattolico per le sue dichiarazioni o il suo atteggiamento sia da considerarsi reo di Eresia o di Scisma con la conseguente Scomunica *latæ Sententiæ* (cfr. *CIC*, Can. 1364 §1). La scelta di una Censura dipende della gravità del caso concreto. Ordinariamente è applicata una Pena espiatoria temporanea, che tenga conto soprattutto dello scandalo provocato, le cui ripercussioni dipendono anche dai mutamenti di mentalità e di costumi nelle varie Chiese, in modo da impostare i rapporti ecumenici dei propri membri su binari corretti e sicuri, a scampo di deviazioni facili e ripetute in un ambito sacramentale (cfr. *CIC*, Can. 1349)⁷².

Nel *Codice dei Canonici delle Chiese Orientali*, si fa un certo progresso per la prassi ecumenica in questa materia. Circa la *communicatio in sacris*, si spiega che partecipare ad un Culto comune cristiano il quale supponga una fede cristiana comune, in alcuni casi è permesso, in altri è proibito. L'errore avviene quando si pratica la *communicatio in sacris* contro la proibizione della Legge (cfr. *CCEO*, Can. 1440). La Pena prevista è facoltativa e indeterminata oppure adeguata, cioè quella che si richiama al dovere di valutare accuratamente le diverse possibili caratterizzazioni del Delitto commesso, e di esaminare se esso sia stato perpetrato nella sua dolosità con piena consapevolezza e deliberato consenso. Va da sé che la Pena può essere addebitata solo nei confronti della parte cattolica, siccome solo essa è soggetta alle Leggi penali (cfr. *CCEO*, Can. 1440)⁷³.

Riguardo alla *communicatio in sacris* alcune Conferenze episcopali hanno esteso l'area delle condizioni all'eventualità di catastrofi o incidenti, alle emergenze proprie dei fenomeni migratori. Infatti, il soggetto deve essere impossibilitato fisicamente o moralmente ad accedere a un Ministro della Comunità cristiana di sua appartenenza. La richiesta del praticante deve essere spontanea, ed egli deve essere ben disposto a ricevere i Sacramenti (cfr. *DE* 131). Il richiedente è tenuto ad aderire alla fede cattolica circa i Sacramenti che desidera. La fede deve essere ben spiegata dal Ministro, soprattutto per quanto concerne la presenza reale di Cristo nelle specie eucaristiche e l'efficacia *ex opere operato* della Penitenza e dell'Unzione degli infermi⁷⁴.

72 Cfr. B.F. PIGHIN, *Diritto*, 323.

73 Cfr. *ivi*, 322.

74 Cfr. *ivi*, 321-322.

4. L'ACCOGLIENZA DEGLI ORTODOSSI NELLA CHIESA CATTOLICA, L'ASCRIZIONE AL PROPRIO RITO E IL RAPPORTO CON LA *COMMUNICATIO IN SACRIS*

L'amministrazione dei Sacramenti della *communicatio in sacris* da parte dei Ministri cattolici, ha creato un grande problema essendo considerata dalla Chiesa Ortodossa Russa come *proselitismo*⁷⁵. Infatti, le Chiese ortodosse non ammettono la possibilità della *communicatio in sacris* per i propri fedeli e, di precetto, riservano i Sacramenti soltanto ai membri della propria Chiesa⁷⁶. L'unica eccezione fu della Chiesa Ortodossa Russa nella *Nota* del santo Sinodo del 16 dicembre 1969 che concesse il permesso ai propri sacri Ministri, di poter amministrare i Sacramenti della *communicatio in sacris* ai Romano-cattolici però, in quel caso, non fu permesso agli Ortodossi di chiedere i Sacramenti ai Ministri cattolici⁷⁷.

Il problema nasce con i Cattolici di Rito orientale e latino che, durante il regime comunista, sono stati battezzati dai Ministri ortodossi a causa della mancanza di un proprio Ministro oppure perché dei sacerdoti cattolici,

75 Secondo Vittorio Parlato, le Chiese orientali non cattoliche dovrebbero distinguere fra “missione”, che costituisce un sacro dovere di ogni Chiesa nei riguardi dei popoli non cristiani, e “proselitismo” inteso come azione invasiva di una Chiesa nei confronti delle altre. È bene notare che da parte ortodossa non è accettabile il fatto che si svolga attività missionaria di una Chiesa sul territorio in cui da secoli è stato predicato il Vangelo e i popoli hanno già abbracciato il cristianesimo (cfr. V. PARLATO, *Le Chiese d'Oriente tra storia e Diritto. Saggi*, Torino, 2003, 111-113). «L'Iniziazione cristiana nel contesto della missione deve fare riferimento anche ai valori umani e morali quali la libertà intesa come responsabilità di ogni persona. In tal modo la fede non viene accolta esteriormente quale tradizione, ma presuppone che dalla vera *Traditio* possa sgorgare una esperienza personale e la convinzione interiore laddove la libertà venga intesa come scelta personale e responsabile» (N. LODA, *I Sacramenti dell'Iniziazione cristiana tra CIC e CCEO nella missione e nell'evangelizzazione da parte della Chiesa*, in *Folia Canonica*, VI [2003], 97).

76 Cfr. URL: < http://www.patriarchia.ru/db/text/418840.html?_ctxowner=8942 >, nn. 1,8-1,17 (al 10/10/2015) [= SINODO DELLA CHIESA ORTODOSSA RUSSA, *I principi di base dell'attitudine della Chiesa Ortodossa Russa verso le altre Confessioni cristiane* (7 giugno 2008)]. Esiste uno strettissimo divieto da parte della Gerarchia della Chiesa Ortodossa Russia circa l'*intercomunione*. Infatti per gli Ortodossi essere membro della Chiesa equivale alla partecipazione alla *communicatio in sacris*. Per questo motivo l'*ospitalità eucaristica* o l'*intercomunione*, per gli Ortodossi è priva di ogni ragione (cfr. J.E. VERCRUYSE, *Wprowadzenie do Teologii ekumenicznej*, Kraków, 2001, 127. [= *Introduzione nella Teologia ecumenica*]; A. SKOWRONEK, *Tak zwana "interkomunia", czyli eucharystyczna gościnność*, in K. KARSKI [cur.], *Nauka Kościoła Ekumenizm*, Warszawa, 1994, 36 [= *La cosiddetta "intercomunione"*, o l'*ospitalità eucaristica*, in K. KARSKI (cur.), *Scienza, Chiesa, ecumenismo*]).

77 Cfr. НИКОДИМ МИТРОПОЛИТ, *Разъяснение относительно решения Священного Синода Русской Православной Церкви от 16 декабря 1969 года о неверно избранном допущении к святым таинствам старообрядцев и католиков, 16 марта 1970*, в *ЖМП* 5 (1970), 25 [= NICODIM METROPOLITA, *La spiegazione della decisione del santo Sinodo della Chiesa Ortodossa Russa del 16 dicembre 1969 circa l'erroneo permesso di accedere ai Sacramenti dei vetero Credenti e Cattolici*]; SINODO DELLA CHIESA ORTODOSSA RUSSA, *Dichiarazione del santo Sinodo della Chiesa Ortodossa Russa*, 16 dicembre 1969, in C. BOYER - S. VIRGULIN (curt.), *Unità cristiana e movimento ecumenico*, II, Roma, 1975, 361.

sotto pressione, erano passati all'Ortodossia dopo la liquidazione della Chiesa Greco-Cattolica nel 1946, anche se tali persone, comunque, seguivano il proprio Rito e la Tradizione cattolica. Un altro problema si pone con i figli nati in un Matrimonio misto, oppure con coloro che per propria volontà vogliono diventare Cattolici.

Il Concilio Vaticano II ha affidato alle Chiese orientali cattoliche l'incarico di preparare la via all'unione totale con le Chiese orientali non cattoliche (cfr. *OE* 24)⁷⁸. Queste Chiese, da una parte possono essere realmente quel ponte rispetto ai fratelli separati, conservando la loro fedeltà alle antiche Tradizioni orientali, che non devono assomigliare alla mentalità di Rito latino, adattando la loro spiritualità alle forme di devozione occidentali⁷⁹. Dall'altra parte, i singoli fedeli delle Chiese orientali non cattoliche possono essere ammessi all'unità con la Chiesa cattolica visto che non si possono respingere coloro che sono persuasi di dover divenire cattolici. Tale prassi non è *proselitismo*. Si tratta di accettare gli Ortodossi nella Chiesa cattolica. In questo

78 Cfr. A. BEA, *Il Decreto conciliare sull'ecumenismo. Contenuto e significato*, in *La Civiltà Cattolica*, 115 (1964), IV, 529.

79 I romani Pontefici, a cominciare dal XVIII secolo, raccomandano di osservare il proprio Rito di origine. Già Papa Benedetto XIV con tre documenti aveva cercato di salvare l'esistenza di queste Chiese, riconoscendo il diritto alla conservazione dei propri Riti liturgici e della propria disciplina: la Costituzione "*Etsi Pastoralis*" del 1742 (cfr. BENEDICTUS PP. XIV, *Constitutio apostolica pro Italo-Græcis: Etsi Pastoralis*, 26 martii 1742, in P. GASPARRI [ed.], *Codicis Iuris Canonici Fontes*, I, Romæ, 1923, n. 328, 734-755), la Lettera enciclica "*Demandatam Cœlitus*" del 1743 (cfr. BENEDICTUS PP. XIV, *Litteræ encyclicæ: Demandatam Cœlitus*, 24 decembris 1743, in GASPARRI P. [ed.], *Codicis Iuris Canonici Fontes*, I, [Romæ], 1923, n. 338, 795-803), la Lettera enciclica "*Allatæ Sunt*" del 1755 (cfr. BENEDICTUS PP. XIV, *Litteræ encyclicæ: Allatæ Sunt*, 26 iulii 1755, in GASPARRI P. [ed.], *Codicis Iuris Canonici Fontes*, II, [Romæ], 1924, n. 434, 456-474). Pio IX nella "*Lettera agli Orientali*" (cfr. PIUS PP. IX, *Litteræ ad Orientales: In Suprema*, 6 ianuarii 1848, in *Pii IX Pontificis Maximi Acta, Pars prima*, Romæ, 1854, 78-91), invitava le pecore smarrite a ritornare all'unico ovile: basta che, tornati all'unione, professino la vera fede come la insegna la Chiesa cattolica e conservino la comunione con la Sede suprema di san Pietro; riguardo ai loro Riti, devono rinunciare soltanto a quelli che fossero contrari a questa fede e all'unione cattolica (cfr. A. GARUTI, *Patriarca d'Occidente? Storia e attualità*, Bologna, 2007, 11). Successivamente anche Papa Leone XIII, nella Lettera "*Orientalium Dignitas Ecclesiarum*" del 1894 (cfr. LEO PP. XIII, *Litteræ apostolicæ de disciplina Orientalium conservanda et tuenda: Orientalium Dignitas Ecclesiarum*, 30 novembris 1894, in *ASS*, XXVII [1894-1895], 257-264) affermava che la dignità delle Chiese orientali gode grande venerazione e rifulge di gloria in tutto il mondo cristiano. Le loro Consuetudini devono essere conservate sempre; la conservazione del proprio Rito è più importante di quanto si possa credere. Tra i tredici punti illustrati dal Pontefice, ne vogliamo ricordare soltanto alcuni: se un missionario di Rito latino con consiglio o aiuto induce un Orientale al Rito latino, sarà *ipso facto* sospeso *a divinis* e punito con altre ammende, sarà privato del suo Ufficio ed escluso; se un fedele o una famiglia dei dissidenti verrà costretta ad abbracciare il Rito latino dovrà ritornare al proprio Rito (cfr. ANASTASIO ARCHIMANDRITA DA ODESSA, *Prospettive di riconciliazione tra il Patriarcato di Mosca e la Chiesa di Roma*, Roma, 1994, 23-26). Infine, Papa Giovanni Paolo II, nella Lettera "*Oriente Lumen*" del 1995, ha voluto aprire nuove prospettive verso l'Oriente cristiano (cfr. IOANNES PAULUS PP. II, *Epistula apostolica: Oriente Lumen*, 2 maii 1995, in *AAS*, LXXXVII [1995], 745, n. 1).

caso, se volessero diventare Cattolici, si esige la semplice professione della fede cattolica, senza chiedere l'abiura, né ricevere l'Assoluzione da Scomuniche. Ai sacerdoti ortodossi che diventano cattolici viene riconosciuto il grado dell'Ordinazione sacerdotale⁸⁰.

4.1 *Le Norme circa il passaggio degli Ortodossi nella Chiesa cattolica*

Nel vigente Codice di Diritto Canonico non c'è nessuna Norma che riguardi il passaggio alla Chiesa cattolica dei fedeli di una Chiesa o Comunità ecclesiale sorta dalla Riforma, c'è soltanto la Normativa introduttiva al Rito dell'ammissione alla piena comunione della Chiesa cattolica di coloro che sono già stati validamente battezzati⁸¹.

Individuando le Norme proposte nel *Codice dei Canoni delle Chiese Orientali*, occorre evidenziare la differenza tra la disciplina di Diritto orientale e quello latino⁸². Nel *Codice dei Canoni delle Chiese Orientali*, si parla dell'ammissione alla piena comunione, intendendo che non si tratta più di entrare nella Chiesa, poiché questo è garantito dal Sacramento del Battesimo, ma si tratta dell'accoglienza nella Chiesa cattolica dei non Cattolici già battezzati⁸³.

80 Wilhelm de Vries, sottolinea, che il Decreto conciliare sulle Chiese orientali cattoliche al n. 25 parla soltanto di passaggio dei singoli fedeli, non della unione delle diverse Chiese (cfr. W. DE VRIES, *Il Decreto conciliare sulle Chiese orientali cattoliche*, in *La Civiltà Cattolica*, 116 [1965], II, 117-118).

81 Cfr. SACRA CONGREGATIO PRO CULTU DIVINO, *Ordo Admissionis valide iam baptizatorum in plenam communionem Ecclesiae catholicae*, in *Ordo Initiationis christianae aduulorum*, Città del Vaticano, 1978, 274-287 (riportato in: *Ench.vat.*, 4/1503-1505); TH.J. GREEN, *The Fostering*, 433-443.

82 Nel CCEO si ammette la possibilità per una soggezione al Codice della Chiesa latina, quando ciò *expresse statuitur*. Con la clausola "*nisi aliud expresse statuitur*", si intendono non solo le Norme esplicite contenute in entrambi i Codici, ma anche le altre Norme e i principi contenuti nei documenti del Concilio Vaticano II, o in altri documenti legislativi del supremo Legislatore e in vari *rescripta* della Sede Apostolica, e tutto ciò che consta *ex ipsa natura rei*, cioè dalla natura stessa della cosa trattata e regolata nel Diritto e dalla finalità stessa della Normativa (cfr. D. SALACHAS - L. SABBARESE, *Chierici*, 196-197).

83 Pablo Gefaell sottolinea che l'*accoglienza* è un atto ecclesiale e non soltanto personale; piuttosto l'atto personale consiste nel convenire alla piena comunione con la Chiesa cattolica. In questo caso non si tratta di quei Cattolici che hanno abbandonato la propria fede e di conseguenza vogliono ritornare alla piena comunione con la Chiesa cattolica, ma di quelli che non sono colpevoli dello stato di separazione in cui si trovano. Essi non hanno bisogno dell'Assoluzione dalla Scomunica per Apostasia, Eresia o Scisma, e non devono fare l'abiura dall'Eresia (cfr. P. GEFAELL, *L'ammissione alla piena comunione di quanti provengono da altre Confessioni*, in G.I.D.D.C. [cur.], *Iniziazione cristiana: profili generali*, Coll. *Quaderni della Mendola*, n. 16, Milano, 2008, 155-156; SECRETARIATUS AD CHRISTIANORUM UNITATEM FOVENDAM, *Directorium ad ea quae a Concilio Vaticano Secundo de re oecumena promulgata sunt exsequenda*, Pars prima: *Ad Totam Ecclesiam*, in *AAS*, LIX [1967], 581, n. 19).

Le Norme per l'accoglienza nella Chiesa cattolica dei non Cattolici sono le seguenti: 1) la spontanea richiesta alla piena comunione con la Chiesa cattolica⁸⁴; 2) l'esame delle ragioni della decisione di diventare Cattolico fatto da parte dell'Autorità cattolica (cfr. AG 13)⁸⁵; 3) occorre poi evitare decisioni provenienti da sentimentalismo, opportunismo, concezioni erranee sul cattolicesimo e sull'unità, litigi con la Comunità di origine e invitare ai propri doveri

-
- 84 Nel caso dell'ammissione alla Chiesa cattolica di un non Cattolico, non si tratta di *proselitismo*; la Chiesa cattolica, infatti, ha condannato i metodi indebiti nella promozione dell'unità, cioè con la violenza, l'inganno, le disoneste tattiche umane o gli aiuti economici. Per ciascun uomo esiste però sempre l'obbligo di coscienza di cercare la verità e di riconoscere a tutti il diritto di accoglierla e di professarla liberamente, senza che con ingiuste vessazioni qualcuno sia distolto dalla Chiesa a cui abbia deciso di aderire. Condannando l'*uniatismo*, a ogni uomo si riconosce il diritto di aderire alla Confessione religiosa che in coscienza ritiene vera. Si deve però evitare anche il pericolo dell'indifferentismo ecclesiologicalo, che essere Cattolico, cioè, sia lo stesso che essere non Cattolico, e nello stesso tempo rispettare la libera decisione del dissidente. Non si può proibire a nessuno di professare la fede e necessaria unità con il romano Pontefice per essere così ammesso alla piena comunione con la Chiesa cattolica (cfr. IOANNES PAULUS PP. II, Nuntius scripto datus universis Europæ Episcopis missus: *Mentre si intensificano*, in *AAS*, LXXXIV [1992], n. 167-168, n. 5; CONCILIUM ŒCUMENICUM VATICANUM II, Decretum de activitate missionali Ecclesiæ: *Ad Gentes*, in *AAS*, LVIII [1966], 961-962, n. 13; CONCILIUM ŒCUMENICUM VATICANUM II, *Unitatis Redintegratio*, n. 4; CONCILIUM ŒCUMENICUM VATICANUM II, *Orientalium Ecclesiarum*, n. 25; CIC, Can. 748 §1; CCEO, Cann. 586; 896; DE 23; COMMISSIONE PONTIFICALE "PRO RUSSIA", Directives: *L'Église a reçu*, in *Ench.vat.*, 13/1808-1855; COMMISSIONE MISTA INTERNAZIONALE PER IL DIALOGO TEOLOGICO TRA LA CHIESA CATTOLICA ROMANA E LA CHIESA ORTODOSSA, Documento: *L'uniatismo, metodo di unione del passato, e la ricerca attuale della piena comunione* [Balamand, 23 giugno 1993], in *Ench.æ*, III/1867-1900).
- 85 Nel documento francese "*Elementi per un'etichetta del dialogo cattolico-ortodosso*" del 2003, riguardo le persone che vogliono cambiare la loro appartenenza ad una Chiesa e passare a un'altra si raccomanda: l'informazione e la consultazione previa reciproca tra le Autorità locali su ogni passaggio dall'una Chiesa all'altra cercando di risolvere il problema in comune, apertamente, nel pieno rispetto delle persone; bisogna spiegare a questa persona con chiarezza che non è in gioco la sua salvezza e indirizzarla a buoni teologi e a buoni Pastori della Chiesa che vuole lasciare, affinché possa prendere la sua decisione in modo più consapevole; se in seguito la persona viene accolta, il fatto va notificato con la massima discrezione al Pastore della Chiesa che lascia. Trattandosi di religiosi o chierici la relazione con la loro Chiesa deve essere ancora più stretta (cfr. COMITATO MISTO CATTOLICO-ORTODOSSO IN FRANCIA, *Elementi per un'etichetta del dialogo cattolico-ortodosso* [2003], in *Ench.æ*, X/118). Nel *Direttorio* sull'ecumenismo della Conferenza Episcopale Sudafricana, nel caso di un fedele delle Chiese orientali non cattoliche che esprima il desiderio di aderire alla piena comunione con la Chiesa cattolica, questi dovrebbe essere accolto con favore; per il Rito dell'accoglienza nella Chiesa cattolica basta fare la professione della fede; la sua motivazione deve essere esaminata per capire che non lo faccia per scopi estranei alla sua convinzione di fede oppure per semplice comodità (p.es., perché la chiesa è più vicino alla sua casa), oppure perché il coniuge è un Cattolico, o a causa di controversie con il proprio Ministro; la sua preparazione dovrebbe essere costruita sulle conoscenze già possedute; è necessario del tempo per consentire a tale persona di adeguarsi ai doveri e alle responsabilità della vita quotidiana cattolica, piuttosto che ammettere le persone alla piena comunione troppo presto subito dopo la richiesta. Lo stesso nel caso di Matrimoni interconfessionali: è contro la libertà religiosa e la dignità delle donne che per una moglie sia prevista l'adesione alla Chiesa del marito o che si faccia pressione su uno dei coniugi per convertirlo con il pretesto di raggiungere l'unità della fede (cfr. SOUTHERN AFRICAN CATHOLIC BISHOPS CONFERENCE, *Directory*, nn. 92-101).

verso di essa⁸⁶; 4) la professione della fede cattolica e, se sono sposati, si deve chiarire la loro situazione matrimoniale, comprovare la loro formazione personale nella fede⁸⁷; 5) chiarire alcuni punti dottrinali importanti della Chiesa cattolica, come l'indissolubilità del Matrimonio, l'infallibilità e la giurisdizione del romano Pontefice⁸⁸.

Non si richiede più l'abiura dagli errori professati precedentemente né l'Assoluzione dal Delitto di Eresia o Scisma; non si deve ripetere il Sacramento del Battesimo sotto condizione, tranne nei casi nei quali ci sia un dubbio prudente sulla validità del Battesimo ricevuto; nella preparazione si deve distinguere la provenienza ecclesiale dei dissidenti⁸⁹.

Riguardo i non Cattolici provenienti dalle Chiese e Comunità ecclesiali sorte dalla Riforma si richiede, prima della professione della fede, un periodo di catechesi che non si limiti alla semplice istruzione intellettuale ma includa anche un periodo di prova nella pratica della fede cattolica⁹⁰. I candidati non validamente cresimati dovranno essere cresimati (cfr. *CIC*, Can. 883 §2; *DE* 101). Il Rito dell'ammissione può essere fatto durante o fuori della Messa, nonostante la regola preferisca che lo si faccia all'interno della Celebrazione

86 Cfr. P. GEFAELL, *L'ammissione*, 159.

87 Secondo alcuni autori, come Salachas, nel Can. 897 nn. 1 e 2 del *CCEO*, gli Orientali non cattolici che vengano alla piena comunione con la Chiesa cattolica, non hanno bisogno di alcun altro Rito liturgico tranne la professione della fede, come, invece, è richiesto per i non Cattolici appartenenti alle Chiese e Comunità sorte dopo la Riforma (cfr. D. SALACHAS - K. NITKIEWICZ, *Rapporti interecclesiali tra Cattolici orientali e latini*, Roma, 2007, 12). Secondo Gefaell, invece, il Rito dell'accoglienza deve rimanere come tale per tutti, se anche si riduce soltanto alla professione della fede, dovrebbe cioè essere fatto mediante un atto formale, giuridicamente certo e dentro qualche celebrazione rituale. Se invece il candidato decide di essere accolto in modo informale nella Chiesa cattolica, cioè se recita anonimamente la professione della fede durante la Messa e riceve i Sacramenti nella Chiesa cattolica per un tempo prolungato, alcuni autori, come Pospishil, Faris e Provost, affermano che tale incorporazione tacita è valida, e se è difficile provarla nel foro pubblico, comunque tale persona è stata legittimamente incorporata nella Chiesa cattolica e diventa soggetto alle Leggi della stessa Chiesa cattolica, anche per l'osservanza della Forma canonica nella celebrazione del Matrimonio. Stricklang, sostiene, invece, che questa Consuetudine non è ragionevole, perché è contraria agli Atti giuridici. Per la validità, un atto giuridico, come quello di ricezione nella piena comunione, deve includere gli elementi che essenzialmente lo costituiscono (cfr. *CCEO*, Can. 931 §1). Gli elementi essenziali dell'Atto giuridico sono: la richiesta spontanea del candidato di essere accolto nella Chiesa cattolica, la professione della fede cattolica davanti alla competente Autorità, essere effettivamente accolto dall'Autorità competente (cfr. *CCEO*, Can. 896). Però, secondo Strickland, è difficile concludere che tale tacita ricezione sia invalida (cfr. P. GEFAELL, *L'ammissione*, 162-163).

88 D. Salachas sostiene, che non bisognerebbe richiedere al candidato ortodosso più di quello che venne formulato nel primo millennio (cfr. P. GEFAELL, *L'ammissione*, 160).

89 Cfr. SACRA CONGREGATIO PRO CULTU DIVINO, *Ordo Admissionis*, n. 6; CONCILIUM ŒCUMENICUM VATICANUM II, *Orientalium Ecclesiarum*, nn. 4 e 25; CONCILIUM ŒCUMENICUM VATICANUM II, *Unitatis Redintegratio*, n. 18; SECRETARIATUS AD CHRISTIANORUM UNITATEM FOVENDAM, *Ad Totam Ecclesiam*, nn. 19-20; *CCEO*, Can. 896.

90 Cfr. P. GEFAELL, *L'ammissione*, 160-161.

eucaristica. Se l'ammissione si fa durante la Messa, i candidati devono ricevere il Sacramento della Penitenza prima di essere ammessi⁹¹. Dopo il Rito di ammissione, il candidato deve essere registrato nei Libri parrocchiali⁹².

L'Autorità ecclesiale, responsabile di ricevere i dissidenti non cattolici nella Chiesa cattolica di Rito latino è il Vescovo diocesano. Invece, nel Rito orientale, devono essere le Autorità competenti⁹³.

Nel caso in cui si tratti di un Vescovo delle Chiese orientali non cattoliche che vuole passare alla Chiesa cattolica dello stesso Rito, questi può essere ricevuto dal romano Pontefice o dal Patriarca col consenso del Sinodo dei Vescovi, in una Chiesa metropolitana *sui Iuris*, dal Metropolita con il consenso del Consiglio dei Gerarchi⁹⁴. Un tale Vescovo potrà esercitare validamente la potestà del governo nella Chiesa cattolica soltanto dopo l'assenso del romano Pontefice (cfr. *CCEO*, Can. 899).

Nel caso di un chierico, questi potrebbe essere accolto dal Patriarca o dal Gerarca del luogo, ma non dal Protosincello o dal Sincello, perché questi non possono incardinare un chierico nella Diocesi, quindi lo deve fare il Vescovo eparchiale (cfr. *CCEO*, Can. 366; *CIC*, Can. 269).

Un laico, nel Rito latino, è ricevuto dal Vescovo, mentre nel Rito orientale è ricevuto dal Gerarca del luogo oppure da un semplice Parroco, perché tale persona deve essere registrata in qualche Parrocchia della sua giurisdizione⁹⁵.

4.2 *L'appartenenza al proprio Rito*

Una particolare caratteristica del *CCEO*, Can. 35, è la raccomandazione ai non Cattolici di osservare il proprio Rito. Il Canone afferma che nel caso dell'adesione alla Chiesa cattolica di un fedele orientale non cattolico esso, immediatamente, deve essere inserito in quella delle ventidue Chiese orientali cattoliche, che è più vicina sotto l'aspetto rituale⁹⁶. Se, invece, un tale soggetto

91 Cfr. SACRA CONGREGATIO PRO CULTU DIVINO, *Ordo Admissionis*, n. 8; *DE 27*.

92 Cfr. SACRA CONGREGATIO PRO CULTU DIVINO, *Ordo Admissionis*, n. 13.

93 Secondo le Norme del Diritto particolare della Chiesa Greco-Cattolica Ucraina il Vescovo eparchiale può accogliere nella sua Chiesa sia un sacerdote che un laico. Ai Parroci viene concesso il permesso di accogliere nella Chiesa cattolica i non Cattolici che lo chiedono secondo le Norme del *CCEO*, Can. 898 §2 (cfr. *Codice dei Canonici di Diritto particolare della Chiesa Greco-Cattolica Ucraina*, Can. 117).

94 Cfr. *CCEO*, Can. 898 §1.

95 Cfr. P. GEFAELL, *L'ammissione*, 164-166.

96 Secondo Salachas, ogni dissidente che passa dall'Ortodossia alla Chiesa cattolica, subito diventa membro della corrispettiva Chiesa cattolica orientale. In essa, può trovare un ambiente consono con la storia cristiana del suo popolo e con la propria identità. Questo non toglie a tale soggetto il diritto

volesse passare al Rito latino, dovrebbe ricorrere alla Congregazione per le Chiese orientali⁹⁷.

Il *CCEO*, Cann. 29 e 30, su questo argomento riporta le seguenti Norme (assenti nel *CIC*, Can. 111 §§1 e 2): i Catecumeni che ricevono il Battesimo e che hanno compiuto quattordici anni di età, possono scegliere da soli sia una delle Chiese orientali *sui Iuris* sia quella di Rito latino (cfr. *CCEO*, Cann. 585 e 588; *CIC*, Can. 111 §2)⁹⁸; in pratica, nelle terre di missione i non battezzati che abbracciano la fede cristiana sono normalmente iscritti alla Chiesa dei missionari che hanno realizzato la loro educazione nella fede cattolica (cfr. *CCEO*, Can. 588)⁹⁹; però, il Rito liturgico non decide l'appartenenza giuridica di qualcuno, perché nessun battezzato si iscrive a un Rito, ma alla Chiesa *sui Iuris*¹⁰⁰; i bambini che non hanno compiuto quattordici anni sono ascritti alla Chiesa *sui Iuris* dei genitori, tranne una eccezione: che il minorene si trovi in pericolo di morte (cfr. *CCEO*, Cann. 29 e 900). Quando i genitori

di continuare a frequentare la Chiesa cattolica di Rito latino, ma sarebbe auspicabile che fosse aiutato a perseverare nella Tradizione propria della Chiesa cui appartiene (cfr. D. SALACHAS - K. NITKIEWICZ, *Rapporti*, 13-14).

- 97 Secondo l'Art. 60 della *Pastor Bonus* (cfr. IOANNES PAULUS PP. II, *Constitutio apostolica de Romana Curia: Pastor Bonus*, in *AAS*, LXXX [1988], 876), l'azione apostolica e missionaria nelle regioni, in cui da antica data sono prevalenti i Riti orientali, dipende esclusivamente da questa Congregazione, anche se viene svolta da missionari di Rito latino (cfr. N. LODA, *La missione, il Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium [CCEO] e la Sede Apostolica*, in *Iura Orientalia*, VI [2010], 149).
- 98 Se i genitori ortodossi sono passati alla Chiesa cattolica ma i loro figli non hanno ancora raggiunto il quattordicesimo anno di età e i genitori non chiedono che i loro figli siano ascritti alla Chiesa cattolica questi rimangono di Confessione ortodossa, a meno che dopo aver raggiunto il quattordicesimo anno non esprimano da soli il desiderio di essere ascritti alla Chiesa cattolica e scelgano la Chiesa *sui Iuris* nella quale vogliono essere ascritti (cfr. P. GEFAELL, *Matrimonio misto ed Ascrizione ecclesiastica dei propri figli: una questione riaperta? Riflessioni su alcune considerazioni recenti*, in *Folia Canonica*, XII [2009], 153-166). Secondo Salachas, se i genitori cattolici oppure in un Matrimonio misto, hanno portato il loro figlio a battezzare da un Ministro della Chiesa ortodossa, perché il Ministro della propria Chiesa era assente, e in seguito il figlio è stato educato nella fede cattolica, è da ritenersi cattolico. Però, rimane sempre a lui la possibilità, dopo aver compiuto il quattordicesimo anno di età, di poter scegliere la Chiesa alla quale vuole essere ascritto (cfr. D. SALACHAS, *Lo status del figlio minorene nei Matrimoni misti tra Cattolici ed Ortodossi. Un problema ecclesiologico, giuridico ed ecumenico*, in H. ZAPP - A. WEISS - S. KORTA [CURT.], *Ius canonicum in Oriente et Occidente*, Frankfurt, 2003, 744-745; 756-757).
- 99 Cfr. D. SALACHAS - L. SABBARESE, *Chierici*, 366.
- 100 Per l'Ascrizione a una Chiesa *sui Iuris* non decide il Rito liturgico, ma l'appartenenza dei genitori ad una determinata Chiesa *sui Iuris*. Il figlio deve essere ascritto secondo la Norma del Diritto. Se qualcuno è battezzato col Rito liturgico diverso da quello dei genitori, deve essere ascritto alla Chiesa *sui Iuris* dei genitori. È la Chiesa *sui Iuris* che costituisce una persona giuridica rappresentata da chi la presiede a norma del Diritto e non il Rito (cfr. *CCEO*, Can. 921 §2; *CIC*, Can. 19). Se un minorene di genitori orientali è stato battezzato in una Parrocchia di Rito latino, è ascritto alla Chiesa *sui Iuris* dei genitori; se un minorene di genitori latini è stato battezzato in una Parrocchia di Rito orientale, è ascritto alla Chiesa latina dei genitori (cfr. D. SALACHAS - K. NITKIEWICZ, *Rapporti*, 27; 97-99; 149).

appartengono a Chiese diverse, il loro figlio deve essere ascritto nella Chiesa *sui Iuris* del padre cattolico, invece se solo la madre è cattolica ed entrambi sono d'accordo, il figlio si iscrive alla Chiesa *sui Iuris* a cui appartiene la madre¹⁰¹.

Secondo il *CIC*, Can. 111 §1, se mancasse il comune accordo dei genitori, il figlio deve essere ascritto alla Chiesa rituale cui appartiene il padre. Nel *CCEO*, però, si prevede anche l'Ascrizione alla Chiesa rituale cui appartiene la madre¹⁰². Il Sacramento del Battesimo deve essere celebrato secondo le prescrizioni liturgiche della Chiesa *sui Iuris* alla quale il battezzando deve essere ascritto a Norma del Diritto (cfr. *CCEO*, Can. 683)¹⁰³.

A differenza del *CIC*, Can. 877 §1, nel *CCEO*, Cann. 37; 296 §2; 689 §1, si raccomanda che l'annotazione del Battesimo, fatta nel Registro parrocchiale dei Battesimi subito dopo il Sacramento celebrato, riporti tra le varie generalità l'appartenenza alla Chiesa *sui Iuris* del battezzato¹⁰⁴. Infatti, la celebrazione

101 Cfr. *ivi*, 27.

102 Lo stato giuridico dei figli che sono battezzati nella Chiesa cattolica prima dei quattordici anni si decide secondo il *CCEO*, Can. 29: 1) il figlio di un padre cattolico e madre non cattolica o non battezzata, è ascritto alla Chiesa *sui Iuris* cui appartiene il padre cattolico; 2) il figlio di una madre cattolica e padre non cattolico o non battezzato è ascritto alla Chiesa *sui Iuris* cui appartiene la madre cattolica; 3) il figlio di una madre cattolica non sposata è ascritto alla Chiesa *sui Iuris* cui appartiene la madre cattolica; 4) il figlio di genitori ignoti è ascritto alla Chiesa *sui Iuris* alla quale appartengono coloro alle cui cure è legittimamente affidato; 5) il figlio di genitori adottivi è ascritto alla Chiesa *sui Iuris* alla quale appartiene il padre adottivo cattolico; 6) invece, se soltanto la madre adottiva è cattolica, è ascritto alla Chiesa a cui è ascritta la madre adottiva; 7) il figlio di genitori non battezzati è ascritto alla Chiesa *sui Iuris* alla quale è ascritto colui che si è assunto il dovere della sua educazione nella fede cattolica; 8) il figlio di genitori ortodossi viene battezzato lecitamente con accordo dei genitori da un Ministro cattolico se manca il proprio Ministro. In questo caso, il neobattezzato rimane appartenente alla Chiesa ortodossa dei genitori, qualora essi non richiedano che il loro figlio sia ascritto nella Chiesa cattolica (cfr. *CCEO*, Can. 681 §5). Se i genitori ortodossi esprimono il desiderio che il figlio battezzato sia ascritto alla Chiesa cattolica, esso deve essere ascritto alla Chiesa del medesimo Rito dei genitori, a condizione che vi sia la fondata speranza che egli sarà educato nella fede della Chiesa cattolica (cfr. *CCEO*, Can. 681 §1,1°; *CIC*, Can. 868 §1, 2). In caso contrario, se un figlio minore nato dal un Matrimonio misto cattolico-ortodosso è stato battezzato nella Chiesa ortodossa: secondo Salachas e Nitkiewicz il Can. 29 §1 del *CCEO* fa esplicito riferimento al padre cattolico o alla madre cattolica nel Matrimonio misto, e stabilisce che il figlio che non ha ancora compiuto il quattordicesimo anno di età, col Battesimo, è ascritto alla Chiesa *sui Iuris* a cui è ascritto il padre cattolico; se invece solo la madre è cattolica, è ascritto alla Chiesa *sui Iuris* a cui la madre appartiene. Questa Norma implicitamente si trova nel *CIC*, Can. 112 §1,3°, che regola il caso della parte cattolica che, nel Matrimonio misto, passa legittimamente ad un'altra Chiesa cattolica rituale; in questo caso il figlio che non ha ancora compiuto il quattordicesimo anno di età, passa al Rito della parte cattolica. Comunque il *CIC*, Can. 111, non tratta esplicitamente del caso dei figli nati da Matrimoni misti (cfr. D. SALACHAS - K. NITKIEWICZ, *Rapporti*, 27-28 e 96-99).

103 Cfr. *ivi*, 149.

104 Dall'osservanza di questa Norma potrebbe dipendere anche la validità del Matrimonio. Se battezza un altro Ministro, deve informare il Parroco del luogo (cfr. D. SALACHAS - K. NITKIEWICZ, *Rapporti*, 39).

del Rito liturgico non crea ostacoli nel ricevere i Sacramenti della *communicatio in sacris*, però, mantiene rilevanza riguardo alla competenza del Parroco di questi fedeli diventati cattolici che deve assistere al loro Matrimonio e a quella del Vescovo che deve ordinare tali sacerdoti o alla determinazione dell'Ordinario del luogo per tali persone in ragione del domicilio¹⁰⁵.

4.3 *La situazione delle Chiese sui Iuris in diaspora e la communicatio in sacris tra i migranti e la missio ad gentes*

Una nuova problematica negli ultimi decenni è stata causata dalla crisi economica che ha spinto molte persone dell'ex Unione Sovietica a spostarsi in altri Paesi, dove le Chiese orientali non cattoliche sono in minoranza. La Chiesa cattolica ha cercato una giusta soluzione perché i fedeli di queste Chiese osservino ovunque il proprio Rito (cfr. *CCEO*, Can. 28 §1), anche se questo obbligo non impedisce il diritto di partecipare attivamente le celebrazioni liturgiche di qualunque Chiesa *sui Iuris* e della Chiesa latina (cfr. *CCEO*, Can. 403 §1).

I migranti che appartengono alle Chiese orientali cattoliche, dove è possibile, devono essere assistiti dai sacerdoti del loro Rito, altrimenti, possono essere affidati alla cura pastorale di un Ordinario o di un Parroco latino. Riguardo ad essi, i Ministri cattolici sono tenuti ad applicare il Diritto orientale (cfr. *CCEO*, Can. 916 §§4 e 5)¹⁰⁶.

I Cattolici di Rito orientale domiciliati sul territorio della Parrocchia latina, rimangono del proprio Rito. La Gerarchia locale di Rito latino deve garantire a loro l'osservanza del proprio Rito (cfr. *CCEO*, Can. 32; *CIC*, Can. 112

105 La validità di Ascrizione ad una Chiesa *sui Iuris* tocca molti aspetti della vita di un fedele. I canonisti Faris, Pospishil e Marini, ritengono che si tratti di un semplice "fatto" e non di un "Atto giuridico", quindi tale persona automaticamente viene ascritta alla propria Chiesa *sui Iuris*; la persona, alla quale manca tale Ascrizione, pone Atti giuridici invalidi. Invece Provost, Salachas e Nitkiewicz, ritengono che sia un vero "fatto giuridico"; in questo caso gli Atti giuridici posti dalle persone non ascritte al proprio Rito sono validi ma illeciti. Gefaell, di conseguenza trae un'interessante conclusione: che alle persone che vengono alla piena comunione con la Chiesa cattolica, non si imponga di fare per forza tale Ascrizione secondo il *CCEO*, Can. 896, fuorché per le cose necessarie. Nella discussione tra i canonisti che elaborarono il *CCEO* è evidente che in *Orientalium Ecclesiarum* n. 4 era stato abolito il Can. 11 del m.p. *Cleri Sanctitati*, invece, la validità degli Atti non si mette in dubbio secondo il *CCEO*, Can. 1495 e *CIC*, Can. 10, ma soltanto si riconosce che tali Atti sono illeciti; anzi, non è stata prevista nessuna Pena in caso di trasgressione di tale Legge (cfr. P. GEFAELL, *L'ammissione*, 166-169; *CIC*, Cann. 1109; 1015 §2; 107; *CCEO*, Cann. 916 §5; 829; 748 §2).

106 Cfr. BENEDICTUS PP. XVI, Adhortatio apostolica postsynodalis de Eucharistia vitæ missionisque Ecclesiae fonte et culmine: *Sacramentum Caritatis*, in *AAS*, XCIX (2007), 151, n. 60; PONTIFICIUM CONSILIUM DE SPIRITUALI MIGRANTUM ATQUE ITINERANTIUM CURA, Instructio: *Erga Migrantes*, in *AAS*, XCVI (2004), 775, n. 26.

§1)¹⁰⁷. I Sacramenti dell'Iniziazione cristiana, per i loro figli devono essere celebrati insieme: il Battesimo, la Cresima e l'Eucaristia (cfr. *CIC*, Can. 842; *CCEO*, Can. 697).

Il celebrante di Rito latino, usando ovviamente le opportune cautele, non deve rifiutare la Comunione al bambino di genitori orientali, che lo presentano a causa della mancanza del proprio Ministro. Invece, se i genitori latini privi del proprio Parroco, presentano il loro bambino alla prima Comunione, il celebrante orientale non deve dare loro la Comunione se non si sono adempiute le condizioni richieste dal *CIC*, Can. 913¹⁰⁸.

In ogni caso la richiesta e l'ammissione ai Sacramenti della *communicatio in sacris* in un'altra Chiesa *sui Iuris* non comporta nessun pericolo di perdita della propria identità rituale (cfr. *CIC*, Can. 112 §2)¹⁰⁹.

CONCLUSIONI

Le situazioni che maggiormente hanno reso difficoltosi i rapporti tra l'Occidente e l'Oriente cristiano vanno ricondotte alla frattura dell'anno 1054 e alle diverse controversie di carattere politico e teologico che finirono per riservare l'accesso ai Sacramenti di una singola Chiesa e di un Rito liturgico esclusivamente ai propri fedeli. Anche i tentativi lungo i secoli di ristabilire l'unità ecclesiale da parte della Chiesa di Roma sia con le diverse Chiese sia con i singoli non cattolici hanno avuto spesso il risultato di aggravare i rapporti tra le Chiese, provocando una forte tensione e rivalità anche a livello politico.

Il Concilio Vaticano II, che ha interrotto la chiusura della Chiesa cattolica verso le Chiese non cattoliche prendendo la direzione ecumenica, ha riconosciuto la Gerarchia e la validità dei Sacramenti celebrati dalle Chiese orientali non cattoliche in forza dell'ininterrotta successione apostolica grazie a un maggiore grado di appartenenza alla Chiesa di Cristo, a differenza delle Chiese e Comunità ecclesiali sorte dalla Riforma, per le quali si presuppone un minore grado di appartenenza. Grazie alla gradualità dell'appartenenza delle Chiese non cattoliche alla Chiesa di Cristo, la Chiesa cattolica ha deciso

107 Cfr. D. SALACHAS - L. SABBARESE, *Chierici*, 372-373.

108 Cfr. D. SALACHAS - K. NITKIEWICZ, *Rapporti*, 58-59.

109 Nel *CCEO*, Cann. 16 e 17 e nel *CIC*, Cann. 213 e 214, è garantito a tutti i Cattolici il diritto di esercitare debitamente il Culto divino secondo le prescrizioni della propria Chiesa e di seguire una propria vita spirituale, come anche il diritto di ricevere dai Pastori della Chiesa gli aiuti provenienti dai beni spirituali della Chiesa stessa, specialmente della Parola di Dio e dei Sacramenti (cfr. D. SALACHAS - L. SABBARESE, *Chierici*, 371).

di aprirsi in materia sacramentale con i fedeli di queste Chiese, cercando però di non offendere l'unità della Chiesa, dal momento che le divisioni ancora esistono, riservando il libero accesso ai Sacramenti a quanti si trovassero in particolari situazioni di necessità spirituale, come garanzia di un libero accesso ai mezzi per la salvezza.

L'apertura della Chiesa cattolica ha trovato però una totale chiusura a livello sacramentale da parte delle Chiese ortodosse. All'inizio degli anni Novanta nei Paesi dell'Unione Sovietica si è cambiato il regime politico. La libertà religiosa ottenuta dopo un lungo periodo di ateismo e di silenzio religioso, da un lato ha incoraggiato le Chiese ortodosse a ricostruirsi richiamando a sé quei fedeli che un tempo si identificavano in esse, mentre dall'altro lato l'acquisita libertà ha dato impulso alle Chiese orientali cattoliche per ripristinare le proprie strutture. Si è altresì creata una lunga polemica con la Chiesa ortodossa, che ha accusato i missionari cattolici di *proselitismo*, riservando a sé l'esclusivo diritto della attività missionaria nel "proprio" *territorio canonico*. Per questi motivi l'applicazione della *communicatio in sacris* ha richiesto massima prudenza a livello delle Autorità locali delle Chiese sullo stesso territorio, perché i casi in cui potrebbero essere richiesti Sacramenti dai non Cattolici, e viceversa, sono molti.

Per promuovere il principio dell'ecumenismo a livello locale, varie Conferenze episcopali del mondo hanno emanato Norme circa l'amministrazione dei Sacramenti della *communicatio in sacris* nel proprio territorio, salvo restando il diritto di ogni singolo Vescovo diocesano di stabilire condizioni e valutare caso per caso la concessione di questi Sacramenti. Molte Conferenze episcopali, comunque, hanno introdotto la pratica di consultare in qualsiasi caso le Autorità delle Chiese interessate per evitare il *proselitismo*.

La situazione è particolarmente complessa in Ucraina, Paese dove gli Ortodossi sono in maggioranza ed esiste un continuo pericolo di *proselitismo* da parte della Chiesa ortodossa oppure, il pericolo dell'abbandono della fede da parte dei Cattolici; per questo si è prestata particolare attenzione alle Norme emanate soprattutto nello *Statuto delle Diocesi di Lviv e di Luck* di Rito latino e ai *Canoni del Diritto particolare della Chiesa Greco-Cattolica in Ucraina*.

Aspetti giuridico-pastorali del Can. 844 C/IC e le particolarità rituali da applicare nel contesto ecclesiale cattolico ed ortodosso

PAVLO BASYSTY

Abstract

Le riflessioni emerse dal Concilio Vaticano II e codificate nel *Codice di Diritto Canonico* del 1983 e nel *Codice dei Canoni delle Chiese Orientali* sulla materia della *communicatio in sacris* fanno riflettere sui casi concreti di urgenza e di necessità spirituale in cui potrebbero essere amministrati i Sacramenti della Penitenza, dell'Eucaristia e dell'Unzione degli Infermi agli acattolici delle Chiese orientali e delle Chiese e Comunità ecclesiali sorte dalla Riforma.

Lo studio intende esaminare il ruolo delle Autorità locali sia di Rito latino che di Rito orientale in questa materia e la necessità della reciprocità con le Autorità delle Chiese territoriali sull'esempio dell'Ucraina, che fa riflettere sulle problematiche emerse.

L'esame sulla *communicatio in sacris* accenna anche la problematica dell'accoglienza nella Chiesa cattolica dei non cattolici, specialmente i fedeli delle Chiese ortodosse e la ragione della loro appartenenza al Rito della propria Tradizione liturgica, che da parte propria è contraria a qualsiasi forma di *proselitismo*.

Parole chiave: *communicatio in sacris*; acattolici; Chiese ortodosse; ecumenismo in Ucraina; Ascrizione rituale; Sanzioni penali in materia ecumenica.

Abstract

The reflections, which emerged from Vatican Council II and encoded in the Code of Canon Law of 1983 and in the Code of Canons of the Eastern Churches on the subject of communicatio in sacris, encourage reflection on specific cases of spiritual necessity and urgency in which the Sacraments of Confession, the Eucharist, and the Anointing of the Sick might be administered to non-catholic members of the Eastern Churches and members of the Churches and Ecclesial Communities of the Reformation.

The study aims to examine the role of local Authorities in both the Latin and Eastern Rites, and the need for reciprocity with the Authorities of the territorial Churches. In this, the example of the Ukraine is given which provides a source for reflection on the issues that have emerged.

The examination of the communicatio in sacris also mentions the issue of the acceptance of non-catholics in the Catholic Church, especially the faithful of the Orthodox Churches and the reason for their belonging to the Rite of their own liturgical Tradition, which, on the contrary, is opposed to any form of proselytism.

Keywords: *communicatio in sacris*; *Orthodox Churches*; *ecumenism in Ukraine*; *ritual Ascription*; *criminal Penalties on ecumenical issues*.

“Potestas” and “Munus” in Contemporary Canon Law

LORENZO CAVALAGLIO

SUMMARY 1. The origin of the notion. 2. “Munus” and “Officium”. 3. “Munus” and “potestas”. 4. There is no “potestas” without “munus” (anymore).

SOMMARIO 1. L'origine della nozione. 2. “Munus” e “Officium”. 3. “Munus” e “potestas”. 4. Non c'è (più) “potestas” senza “munus”.

1. THE ORIGIN OF THE NOTION

As in every legal analysis, even in examining the notion of “munus” and that of (ecclesiastical) “potestas” we cannot avoid a previous explanation of the specific meaning and of the possible application of the subject matter. So that, we have to put the institutions summarized by these notions in the light of the historical development that determined, favored and sometimes conditioned their use in the legal field¹.

This preliminary analysis, inherently implied in legal method (for which it represents the unavoidable theoretical premise and the condition itself of every practical discourse²), is still more necessary for the evaluation of notions and concepts

1 P. GROSSI, *L'ordine giuridico medievale*, Roma - Bari, 2003, 43 said that «i genericismi e le approssimazioni non giovano a nessuno, tanto meno a chi opera sul piano della conoscenza, tanto meno al giurista che è il giustamente orgoglioso portatore d'una Scienza ordinante, ordinante perché rigorosa. Soltanto avendo chiaro il contenuto della nozione [...] si riesce a far chiarezza, ad attingere quella purezza di sguardo che permette la sostanziale comprensione del passato.»

2 About legal notions, P. COSTA, *Jurisdictio. Semantica del potere politico nella pubblicistica medievale (1100-1433)*, Milano, 1969, 3 noted that «in sintesi il problema, nella sua prima e più semplice formulazione, si riduce ad essere un problema di significato, del significato di una parola storicamente data [...]. Ma cosa significhi (e come significhi) una parola non è questione di tutto riposo: essa coinvolge una serie complessa di operazioni mentali, tutte gravitanti attorno al linguaggio e ai suoi diversi livelli costitutivi. La storia di una parola è la storia del linguaggio che la ospita, e il

that Canon Law inherited directly from Roman Law. Actually, it is impossible to forget the influence of Roman Law on ecclesiastical Institutions, when they first appeared and consolidated (in the central centuries of the Roman Empire, *et pour cause*), and on the studies of medieval lawyers, who invented and shaped Canon Law in the age of (re)discovery and diffusion of the Roman inheritance. Therefore, we have to define properly the historical value of the notions of “*munus*” and “*potestas*” in Roman Law, before trying to evaluate their current meaning.

Generally, the term “*potestas*” indicates the supremacy of a person over others, both in Private and in Public Law³. The attempts to explain the original meaning of the term in Roman Law have been many, and they were often reciprocally conflicting.

There is a first, classical vision, according to which “*potestas*” is a large and generic notion; and another one, more precise from a historical point of view, but not so different in its practical results. According to this second perspective, “*potestas*” acquired a specific legal meaning only in a later age, whereas earlier it was related rather to “power” in a larger sense⁴. The ambiguity of the sources seems indeed to confirm this interpretation, because the term is used to designate «*qualsiasi posizione di predominio di un cittadino in relazione ad una funzione pubblica da lui svolta.*»⁵

Actually, in order to give a complete definition of “*potestas*” we have to show its constant relation (not an opposition, indeed; but surely an implicit confrontation) with the concept of “*auctoritas*”.

This notion, typical of Roman Law (there is no equivalent in Greek⁶), was so important in the social life of ancient Rome that it was an essential characteristic of its political structure. From its etymological connection with the verb *augere* (*auctor* is *qui auget*), it derives a fundamental content of confirmation, ratification by a superior and qualified organ or person, which gives «*all'atto che si tratta di compiere una garanzia (auctoritas) di legittimità, di efficacia o di semplice opportunità.*»⁷

significato di essa si risolve metodologicamente nella semantica di quest'ultimo.» Similar is the distinction made by F. DE SAUSSURE, *Cours de linguistique générale*, Paris, 1967, 157 between “*langue*” and “*parole*”, i.e. between the common system of rules which structures the singular expression and the individual linguistic act, that finds its significance only in the larger context: «*c'est une grande illusion de considérer un terme simplement comme l'union d'un certain concept. Le définir ainsi, ce serait de l'isoler du système dont il fait partie.*»

3 See L. CAPOGROSSI COLOGNESI, “Potestas”, in *Novissimo Digesto italiano*, XIII, Torino, 1966, 508.

4 See P. DE FRANCISCI, *Storia del Diritto romano*, I, Milano, 1939, 324 ff.

5 L. CAPOGROSSI COLOGNESI, “Potestas”, 509.

6 See R. HEINZ, *Auctoritas*, in *Hermes*, LX (1925), 363: «*die griechische Sprache besitzt kein Wort, das sich mit auctoritas deckte oder auch nur seine wesentlichen Inhalt ausdrückte.*»

7 L. AMIRANTE, “Auctoritas”, in *Novissimo Digesto italiano*, I/2, Torino, 1958, 1536.

The difference between “*potestas*” and “*auctoritas*” was clear. The first one was a legal power, linked to an Office or political function; the other one was a sort of preeminence, whose content was not so exactly defined, based on the social acknowledgement of a greater capacity of a person in respect to another⁸.

In Roman Law, the term “*munus*” has not a technical meaning in the legal sources of the last Republican Age. The theoretical elaboration of the notion started between the first and the second century AD and was completed by the jurists of the Severian Age⁹, «*che sottolineano quei caratteri di onerosità ed obbligatorietà giuridica, in cui la dottrina moderna ravvisa ancora il paradigma del munus.*»¹⁰ On the contrary, the original notion implied the typical characteristics of a free office, and a well-known definition (that of Verrius Flaccus, in its *De verborum significatione*¹¹) established a connection between the two meanings: «*Munus significat Officium cum dicitur quis munere fungi; item donum quod Officii causa datur.*»¹²

That “ethical necessity”, indeed, was not necessarily implied by the notion of “*munus*”, because the term had a merely objective value, linked to the practical aspect of the office to which it was associated.

That result was reached after a long semantic evolution, in which the notion of “*munus*”, in relation (and sometimes in contrast) with that of “*Officium*”, defined and identified the ways in which a *civis* could participate to the public life¹³.

The relation between “*Officium*” and “*munus*” is very important, because of the developments in modern Administrative Law studies, too: the second

8 See R. DOMINGO, *El binomio “auctoritas-potestas” en el Derecho romano y moderno*, in *Personas y Derecho*, XXXVII (1997), 188: «*el reparto de funciones entre la auctoritas de los juristas, Jueces, augures y Senadores y la potestas de los Magistrados, o del pater familias en el ámbito doméstico, sirvió para establecer un sabio equilibrio compatible con un principio que para los Romanos era piedra angular: que el poder de suyo es indivisible [...]. Esta su nota de indivisibilidad era complementada con su esencial delegabilidad. A su vez la delegabilidad, junto con su carácter territorial, marcaban con nitidez la diferencia entre la potestas y la auctoritas, de suyo indelegable y no-territorial.*»

9 See G.I. LUTTAZZO, “Munera”, in *Novissimo Digesto italiano*, X, Torino, 1964, 987: «*sebbene, per la loro stessa natura di prestazioni dovute allo Stato o ad altro Ente pubblico, i munera siano, assai probabilmente, coevi con l’origine della civitas, tuttavia [...] la classificazione ha subito una larga rielaborazione postclassica, che ne ha oscurato la concezione originaria.*»

10 F. GRELLE, *Munus publicum. Terminologia e sistematiche*, in F. GRELLE, *Diritto e società nel mondo romano*, (L. FANIZZA, cur.) Roma, 2005, 39.

11 See E. THEWREWK (ed.), *Sexti Pompei Festi De verborum significatu quae supersunt cum Pauli epitome*, ed. stereotypa editionis primae, Berlin, 1997, 125.

12 «*Munus è sinonimo di Officium, ma ha una più ampia gamma di accezioni: designa un facere, una prestazione di attività [...] ma passa anche ad indicare, per metonimia, i beni prestati, i doni.*» F. GRELLE, *Munus*, 40.

13 «*L’associazione di munus a ius e ad Officium conferisce alle funzioni pubbliche un’ autonoma e specifica rilevanza nello statuto del civis.*» F. GRELLE, *I munera civilia e le finanze cittadine*, in F. GRELLE, *Diritto*, 443.

notion reveals the function in its objectivity, based on a “neutral” consideration, while “*Officium*” constantly keeps a sort of “subjective” nature, linked to the person who is appointed to the Public Office.

Therefore, we can say that in the last Republican Age “*munus*” reveals an activity linked to the constitutional and “administrative” life of the *civitas*, performed in the exercise of a power given in compliance of a duty, or as voluntary performance of an obligation imposed to some categories of citizens¹⁴.

After a centuries-old elaboration by jurists, then, Roman Law offers a sufficiently homogeneous notion of “*munus*”: substantially, a performance of activities characterized by an obligation, often colored by a legal necessity. Actually, the variety of the sources of a “*munus*” originates a great variety of meanings¹⁵, but we cannot deny that “*munus*” is anyway a duty to be performed because of a legal obligation; however, its juridical nature is limited to its *necessity*, not to the *way* in which it has to be performed, which remains free in its fulfillment.

The historical development of the notion of “*munus*” allows the understanding of some of its main characteristics, which remain in its structure, in spite of the different fields that the institution covered and its legal evolution. Actually, the notion always refers to the attribution of a complex of powers and duties, all functional to the exercise of an Office, to which a person is appointed in order to fulfill other people’s interests, not its own.

On the contrary, there is no necessary relation with a “*potestas*”. From an etymological point of view, indeed, the term “*munus*” connects the idea of “exchange” to a “social” feature¹⁶; so that, the notion normally expressed both the legal meaning of public *duty*, and that of “present”, or at least “reciprocal favor”.

Different from the enforceability of the “*potestas*”, the unity of the meaning of “*munus*” has to be found, then, in the concept of *due* and accomplished

14 «Rientrano nella categoria le funzioni di governo dei Magistrati - pulcherrima Rei publicae munera per Cicerone - l'attività del Senato, l'opera dei giurati nel consilium quaestionis e quella dell'Iudex unius, ma anche i conferimenti di servizi e di beni richiesti dai Magistrati, il Tributo, il servizio militare.» F. GRELLE, *I munera*, 444.

15 According to F. GRELLE, *Munus*, 43 it could be even arbitrary to recognize «un particolare significato giuridico tra le molteplici sfumature che munus assume nella vita di ogni giorno, e che passano anche nel linguaggio giuridico, senza alcuna rielaborazione.»

16 «Si potrebbe tracciare, intorno e con l'aiuto di munus, tutta una fenomenologia indoeuropea dello “scambio”, i cui frammenti sopravvivono nelle numerose forme derivate dalla radice *mei- [...] questa profonda e ricca rappresentazione prende in lat. munus un'accezione particolare. Nell'uso degli autori, munus vuol dire “funzione, carica” o “obbligo”, oppure “compito”, o “favore”, o infine “rappresentazione pubblica, spettacolo di gladiatori”, tutte accezioni che rientrano nell'ambito sociale. A questo proposito è caratteristica la formazione di munus; esso comporta il suffisso -nes, che secondo una giusta osservazione del Meillet, si attacca a designazioni di carattere giuridico o sociale (cf: pignus, fenus, funus, facinus).» È. BENVENISTE, *Problemi di linguistica generale*, Torino, 2010, 381.

function, linked to a substantial reciprocity that was expressed in an exemplary way in the “public service”: a duty towards the people linked to an Office, which honored and obligated its holder.

Therefore, in Roman Law the “*munus*” ultimately consists of a due role, a task functionally oriented to the protection (or at least the management) of other people’s interests, public or private. In making it essentially free, this fundamental characteristic of “service” allows us to find in all the different circumstances, even in the clear polysemy of the term, the absence of *authoritative* profiles.

When it is associated to a Public Office, it is a metonymy of the Office, its free nature becomes sometimes a gift, so essential for the Institution that it creates a sort of bond between the holder of the “*munus*” and the beneficiaries of its performance. This obligation, even if it is not a real exchange (the “*munus*” has never the nature of a contract), marks its functionality, its service to other people’s interest. That is the real difference with the “*potestas*”, which always represents a position of supremacy, linked to a jurisdictional office, and to which the sole subjection of the receivers corresponds¹⁷.

2. “MUNUS” AND “OFFICIUM”

The characteristic instrumentality of the “*munus*”, and its strict relation with the community in which (and for which) it is exercised, clearly emerges from the etymology itself of the term. Actually, we just explained how the inherent “altruistic” nature of the Office connotes even the word “*munus*”, giving it the alternative meaning of a gift related, or in some way associated, to the exercise of an Office.

In the first part of the 20th century, the notion was described by Italian scholars of Administrative Law as “*Officio*”, i.e. a legal Institution, characterized by the simultaneous exercise of claims and performances, preconditioned by the Law and definitely different from the “power”, in which the aim is freely determined and pursued by the holder. A *function*, then, in which the link between the power and its scope, given from outside, exactly realizes the expression of the authority in a specific Office¹⁸. In this perspective, it is

17 «Munus è, nel suo significato letterale, una incombenza, un onere, un Ufficio da espletare; nell’uso che gli autori latini ne fanno è dato cogliere una gradazione di significati che accentuano, progressivamente, l’elemento soggettivo insito nella predisposizione e permanenza della doverosità o, più modernamente, della funzione che si appunta nel munus.» S. VALENTINI, *Precisazioni sul munus publicum*, in AA.VV., *Scritti in onore di Massimo Severo Giannini*, III, Milano, 1988, 973.

18 «L’Officio è l’investitura che il soggetto riceve dall’Ordinamento giuridico di quel tanto d’autorità

the notion of “*munus*” which lets jurists avoid creating hybrid figures, as the “*diritto-dovere*”¹⁹.

The attention given to the classification of the different notions permitted to distinguish this “*Officio*” (the “*munus*”) from the “Office”, typical of the Administrative Law²⁰. The Office is a complex of functions and powers given by the legal system to some sectors of its hierarchical structure and incorporated in them in a permanent (or at least, constant) way, so that it becomes a definite institution²¹.

On the contrary, two fundamental elements emerge in the “*munus*”, which differentiate it by other legal situations, and especially by the “*potestas*”. The first one is its “functional” nature, i.e. instrumental to an aim; the second one, consequent to the first one and determined indeed by this instrumentality, consists in the preeminence of the common interest over that of the person who exercises the power.

Nevertheless, in relating “*munus*” and “*Officium*” we have to note first that this connection can (and has to) deal with the content of the tasks of these “*Officia*” or “*munera*”. An important scholar distinguished these powers, serving an objective interest, from the powers defined as “functional” or “of function”, representing their corollary and given to those who have the right to be

che ad esso Ufficio spetta.» A. LEVI, *Teoria generale del Diritto*, Padova, 1950, 336.

- 19 An «illogico ibridismo», according to V. FROSINI, “Officio”, in *Novissimo Digesto italiano*, XI, Torino, 1965, 775, who affirms it would be «una figura giuridica posticcia e contraddittoria, costituita con una giustapposizione di termini antitetici, ma che sta a denunciare, con la sua stessa deficienza di organica unità concettuale, l'insoddisfatta esigenza di una caratterizzazione unitaria di certe forme assunte dall'azione nel mondo giuridico.»
- 20 Therefore, according to V. FROSINI, “Officio”, 775-776 it was possible to distinguish «la situazione giuridica in senso soggettivo, Officio o munus che dir si voglia, dalla situazione giuridica in senso oggettivo, che è designata in modo corrente col termine “Ufficio” e che si riferisce ad ogni singola cerchia di attribuzioni giuridiche nell'ambito di un Ordinamento amministrativo.»
- 21 It was already the opinion of G. ZANOBINI, *Corso di Diritto amministrativo*, Milano, 1958, 134, who found the essential nature of the Office in the different elements «debitamente fra loro ordinati e diretti al fine dell'attività che deve essere esercitata», e.g. «le persone fisiche che volta a volta ne sono titolari, il complesso delle loro competenze, il materiale d'ufficio necessario alla loro attività, gli Atti e documenti in cui questa si estrinseca.» In its classic work, A.M. SANDULLI, *Manuale di Diritto amministrativo*, Napoli, 1966, 139, affirmed: «l'Ufficio risulta da un complesso di uomini (agenti) e di elementi materiali (sedi, arredi, attrezzature), ed è una parte dell'organizzazione dell'Ente, cioè una parte dell'Ente: esso è precisamente il centro preposto alla cura di certi interessi dell'Ente, che costituiscono la sfera delle attribuzioni demandategli.» S. FODERARO, “Ufficio (Diritto amministrativo)”, in *Novissimo Digesto italiano*, XIX, Torino, 1973, 1052 did not agree with the presence of too many different elements in the definition; according to him the Office «deve essere inteso in senso astratto, ossia come astratta sfera di attribuzioni con esclusione di ogni elemento personale o materiale, come dimostra appunto il fatto che il carattere e le attribuzioni dell'Ufficio restano inalterati non solo con il variare degli elementi materiali che gli sono assegnati, ma altresì delle persone che vi sono preposte, ed anche quando non vi sia preposta alcuna persona.»

appointed to a specific Office of general interest (“*ius ad Officium*”) or to hold that Office (“*ius in Officio*”)²².

Actually, the constant focus of the “*munus*” is not the holder of it, but the community in which and for which the Office is exercised. This instrumentality to a collective interest justifies the second pillar of the configuration of the “*munus*” itself, i.e. its inherent *obligatoriness*, which becomes a binding duty for the holder of the Office. Therefore, this obligatory nature, allowing the exercise of an authoritative power, is *legally* founded and defined depending on the general interest, for which the “*munus*” is precisely ordered and appointed²³.

The extraneous interest for which a “*munus*” is appointed to a person (and that, if it is a collective interest, makes the “*munus*” a real Public Office, whose activity is expressed in a duty of general interest) does not only give a power to the holder. More, it objectively imposes on him «*un dovere giuridico fondamentale, di comportarsi in modo da ottenere il miglior risultato per l'interesse che gli è affidato in cura.*»²⁴

The main difference between a “right” and a “power” is the absence in the latter of an exclusive interest of the holder, who pursues extraneous interests: the holder of the power, indeed, is not the holder of the interest to which the power is preordained. Furthermore, in a right, other people’s duty corresponds to the claim of the holder, whereas there is not a passive position that corresponds to the power, even if it can impose to the *holder* a duty, which sometimes makes the power nothing but a *means* to perform that duty.

A power, then, becomes an “*Officio*” (“*munus*”) precisely when it is exercised «*nell'interesse altrui, in obbedienza a un dovere, ossia come “funzione”, caratterizzata come una posizione di obbligo o di dovere.*»²⁵ This “*Officio*” will consist, definitely, of an activity performed for other people’s interests, depending on a duty and founded on a proper power, whose exercise is preordained to satisfy a *general* need, that of the community in which the “*munus*” exists.

22 See S. ROMANO, *Principi di Diritto costituzionale generale*, Milano, 1947, 113.

23 In the beginning of 20th century F. RICCI, *Corso teorico-pratico di Diritto civile*, I/2, Torino, 1907, 301 described legal guardianship in these terms: «*essa è d'ordine pubblico, perché istituita per ragioni di pubblico interesse. L'utilità sociale è adunque il fondamento della tutela. Può considerarsi il Tutore come il mandatario della società in ordine alla protezione ed alla cura dei suoi amministrati. Gli antichi dissero la tutela munus publicum ed ebbero ragione, perché si considera come un pubblico carico quello che è imposto dalla Legge.*»

24 M.S. GIANNINI, *Diritto amministrativo*, I, Milano, 1988, 129. The same author refers indeed to Roman Law, reminding that «*il Console, alla scadenza del suo Ufficio, rende conto al popolo di ciò che non ha fatto, e del perché, così come i Tutori, i Curatori, ecc., rispondono dinanzi al Giudice del modo come hanno gestito gli affari alieni.*»

25 F. MESSINEO, *Manuale di Diritto civile e commerciale*, I, Milano, 1952, 135.

How do these two elements (the functional nature and the obligatory content) connect to the third requisite of the “*munus*”, i.e. the authoritative exercise of the activity?

From a subjective point of view, the connection lies in the nature itself of the “*munus*”, that is a complex of different legal situations (active and passive), associated in a single function. As it has been well said, the “*munus*” is at its heart

«un fatto di astrazione giuridica: un soggetto giuridico, per una parte del suo agire, cura interessi alieni, e per [...] tale suo agire diviene dunque titolare di distinte situazioni soggettive, quali potestà, diritti e doveri.»²⁶

From an objective point of view, instead, the reciprocal connection of the different characteristics of the “*munus*” has to be found in the Office from which it derives, as it was clear in the definition of the *CIC* 1917. In Can. 145 the ecclesiastical Office was described *lato sensu* come «*quodlibet munus quod in spiritualem finem legitime exercetur*» and in a strict sense as

«munus ordinatione sive divina sive ecclesiastica stabiliter constitutum, ad normam sacrorum Canonum conferendum, aliquem saltem secumferens participationem ecclesiasticæ potestatis sive ordinis sive iurisdictionis.»

This definition is very important, not only from a historical point of view. The “*munus*”, which was not a general category in the Code of 1917, defined the ecclesiastical “*Officium*” both in a larger sense (through its direction to a spiritual aim), and in a more precise way, showing its fundamental features: its legal appointment, its stability and the possibility to participate in ecclesiastical power.

In the exercise of the “*munus*”, the power implied by the “*potestas*” of a specific Office had an essential importance²⁷. Actually, given its general instrumentality (legally founded for the “*Officium*” through its erection), the fulfillment of the “*munus*” needs the awarding of a specific power in order to accomplish the general scope to which it aims.

It is true that Can. 145 of the Code of 1983, even maintaining the correspondence “*Officium*”-“*munus*”, eliminates every express reference to the

26 T. MARCI, *Il circolo della gratuità. Il paradosso del dono e la reciprocità sociale*, Trento, 2012, 183. Even M.S. GIANNINI, *Diritto amministrativo*, I, 124, defines the “*munus*” a «*figura soggettiva semi-immateriale.*»

27 Therefore, «*la sopravvivenza del termine Officium nell'Ordinamento canonico è un fatto linguistico indicativo dell'avvertita esigenza di individuazione d'una struttura tipica nel complesso delle forme dell'azione, per la quale, come si è visto, assume carattere distintivo la potestas.*» V. FROSINI, “*Officio*”, 775.

“potestas”, simply speaking of «*quodlibet munus ordinatione sive divina sive ecclesiastica stabiliter constitutum in finem spiritualem exercendum.*»²⁸ Nevertheless, it is difficult to affirm the existence of an “*Officium*” which does not allow the holder to exercise any authority, in order to affect (in different ways and forms) the recipients of his activity.

Actually, the power consists in the possibility of modifying legal relations. When the legal system links a power to a function, which needs the performance of a legal activity in order to accomplish an aim, the power has always the characteristics of a legal situation, which is binding both for the holder, and for the recipients of it, i.e. a “*potestas*”.

The power given with the “*munus*”, then, is in some way necessitated by its configuration, precisely in order to perform the activity that the holder must exercise. It has been correctly affirmed, indeed, that it

*«coincide di necessità con l’attività giuridica qualificata del soggetto che ne è investito, ed anzi si risolve nell’esercizio stesso del suo dovere giuridico di adempiere ad una certa funzione a lui attribuita.»*²⁹

It is, then, an *inherently* functional power, i.e. a “*potestas*”, a legal means given by the system to the holder in order to perform its “*munus*”.

3. “MUNUS” AND “POTESTAS”

Is every exercise of ecclesiastical function always an *authoritative* expression of the duties of the holder, i.e. does the performance of the “*munus*” always imply a “*potestas*”?

28 Correctly, then, P. VALDRINI, *Comunità, persone, governo. Lezioni sui Libri I e II del CIC 1983*, Città del Vaticano, 2013, 248 affirms that «*nel CIC 1983 la nozione di Ufficio ecclesiastico è svincolata da qualsiasi partecipazione alla potestà di governo, per cui gli Uffici validi sono quelli costituiti per finalità rientranti nell’ambito della Chiesa Istituzione malgrado non esercitino alcuna potestà governativa (ad esempio il Notaio, Can. 483 CIC 1983).*» P. ERDŐ, *Elementos de un sistema de las funciones públicas en la Iglesia según el Código de Derecho Canónico*, in *Ius Canonicum*, XXIII (1993), 548, too, reminds that «*a diferencia del Código pio-benedictino, el nuevo Código no requiere en la definición que el Oficio sea conectado con el ejercicio de la potestad del orden o de jurisdicción.*» Anyway, Can. 274 reserves to clerics the «*Officia ad quorum exercitium requiritur potestas ordinis aut potestas regiminis ecclesiastici.*»

29 V. FROSINI, “Potere (teoria generale)”, in *Novissimo Digesto italiano*, XIII, Torino, 1966, 440. The author affirms even that it is consequently «*di sua natura indisponibile, ossia non è consentito rinunciare, e nemmeno è lecito trasferirlo: se ne può talora delegare l’esercizio, ma non mai in modo generale e permanente.*»

Actually, there is no coincidence between the functions, or “*munera Ecclesiae*” (*docendi, sanctificandi, regendi*), and the exercise of the corresponding power. According to a recent opinion, indeed,

«tutti gli Atti che contengono una decisione vincolante, afferenti l’attività di santificazione (ad esempio Can. 841 CIC 1983), di insegnamento (ad esempio Can. 754 CIC 1983) o di governo, come avviene per i Canoni sull’organizzazione della Chiesa (ad esempio Can. 536 CIC 1983), rientrano nella c.d. potestà di governo (Leggi, Atti amministrativi e Sentenze) e vanno distinti da quelli che, pur non avendone la qualifica, rientrano nell’esercizio del “munus regendi” (consigli, esortazioni, emendamenti).»³⁰

This is not just a matter of classification, because it does not deal only with the taxonomy of ecclesiastical functions and powers, but directly with their theoretical and practical configuration. If we say that an Act represents a direct exercise of “*potestas regiminis*” (as the Code prefers to define the government, even if it uses sometimes the traditional locution of “*potestas iurisdictionis*”), we do not specify only its legal nature; we are deriving from that definition important consequences for its obligatoriness and for the control on it. Actually, a lawful Act is immediately enforceable; and it may be controlled in an administrative or judicial Procedure, whereas a (merely) political Act (a speech, a pastoral letter) cannot³¹.

Even the notion of “*munus*” needs an explanation, because it is characterized by an inherent polysemy in Canon Law.

Generally, it designates the substantial *functions* (teaching, sanctifying, and governing) of the Church; in a strict and legal sense, it refers to an objective *part* of those functions, i.e. the complex of active and passive situations necessarily associated with a specific office (and instrumental to this one)³².

30 P. VALDRINI, *Comunità*, 242.

31 «Non tutti gli Atti e le decisioni emanati da un soggetto titolare della potestà di governo possono considerarsi Atti di governo. Sussistendo una distinzione tra munus regendi e potestas regendi, i titolari di un Ufficio ecclesiastico di governo, esercitando il munus regendi, possono porre in essere anche raccomandazioni, proposte ed esortazioni che non rientrano nella categoria degli Atti di governo.» *Ivi*, 255.

32 According to I. ZUANAZZI, *Præsis ut prosis, La funzione amministrativa nella diakonia della Chiesa*, Napoli, 2005, 357, n. 3 the “*munus*” «in questa accezione di compito, inteso in via sostanziale, si contrappone alla nozione di *Officium*, che configura invece la dimensione di organizzazione formale, vale a dire la positiva e stabile istituzionalizzazione di una mansione in carica ufficiale dell’assetto burocratico.» P. ERDŐ, *Elementos*, 542 reminds that «la palabra “munus” (*función*) – con pocas excepciones – significa casi siempre una tarea por hacer, con un acento especial teológico en el caso de las tres funciones (*tria munera*) de Cristo y de la Iglesia. En una acepción especial esta palabra indica un conjunto de derechos y deberes encomendados a la vez a la misma persona.» About the distinction, see also K. MÖRSDORF, *Munus regendi et potestas iurisdictionis*, in *AA.VV., Acta con-*

In its first meaning, the term covers a large semantic field, in which different and extremely heterogeneous activities are present, even if functionally and teleologically unified by their common aim (the mission of the Church). Because of the different ways of performing a “*munus*”, it is possible to comprehend in the notion

*«anche espressioni prive di forza imperativa, dotate di valore parentetico, quali le esortazioni, i richiami, i consigli non obbligatori né vincolanti, le manifestazioni di opinione, le testimonianze esemplari, i servizi di assistenza e di apostolato, i negozi paritetici ed ogni altro Atto che, pur non fondandosi su un potere prescrittivo, provenga comunque da un atteggiamento di sollecitudine per i bisogni e gli interessi della società ecclesiale.»*³³

The “*munus*”, as we said, was in Roman Law a normative, but not necessarily *legal* principle: it let the holders of it, who had a social, more than formal authority, to exercise an important and practical influence, but not defined by Law and void of direct legal enforceability. The relation between “*potestas*” and “*auctoritas*”, then, once transplanted in Canon Law, allows the construction of a different model of performance for all those activities that remain part of the “*munera Ecclesiae*”, but are not a direct expression of governing power.

Therefore, founding the efficacy of those Acts on their inherent reasonability and the utility for their beneficiaries and for the whole Church, it is possible to give them a respected, shared and stable *authority*; not strictly “legal”, but necessary to accomplish the threefold function of teaching, sanctifying and governing.

Actually, the new definition of ecclesiastical powers as “*munera*” is not a mere revision of the structure of the Code, but it restructures the whole system of Canon Law as a ministerial function, and makes all the faithful contribute to the accomplishment of the mission of the Church, participating in and serving it according to their own *status*³⁴.

ventus internationalis canonistarum, (Roma, 1968) Città del Vaticano, 1970, 199-211 and P. ERDŐ, *Ministerium, munus et Officium in Codice Iuris Canonici*, in *Periodica de Re Canonica*, LXXVIII (1989), 409-436.

33 I. ZUANAZZI, *Praesis ut prosis*, 357.

34 «Sembra particolarmente interessante in proposito accogliere la sollecitazione di coloro che non superficialmente riconducono il concetto di *Communio* non tanto all'etimologia “consociativa” (cum unio) ma a quella, che potremmo definire, responsabile. Alla radice di questa accezione starebbe il termine (polivalente) *munus* (*Communio* = cum *munus*): un dono/compito ricevuto/esercitato insieme ad altri e con essi condiviso e/o da condividere.» P. GHERRI, *Lezioni di Teologia del Diritto canonico*, Roma, 2004, 308.

Hence, in this perspective, it is clear that the ministerial nature of the functions is not only a simple programmatic exhortation; it is rather a definite *legal* characterization implied by the notion of “*munus*” itself³⁵, not limited to the ecclesiastical governing power and extended indeed to all fields of Church³⁶.

In its second meaning, that of an office attributed and held in order to satisfy other people’s interests, a “*munus*” necessarily implies a legal power. Being appointed to an Office, indeed, implies

*«il conferimento della potestas necessaria per raggiungere lo scopo affidato: la nozione di “Ufficio” [...] comporta una qualche forma di supporto autoritativo (o almeno l’attribuzione di specifiche competenze e attitudini) da parte dell’Ordinamento o, almeno, dell’Istituzione.»*³⁷

Because of this unavoidable connection, then, it is impossible to describe the couple “*munus*”-“*potestas*” as a rigid, binary distinction, evoking a practical separation of the two notions. Indeed, the general construction of the ecclesiastical powers as a threefold function (“*munus docendi*”, “*munus sanctificandi*”, and “*munus regendi*”) prevents from separating a *function* (“*munus*”) from the *power* (“*potestas*”), necessary to perform the duties related to every Office.

Finally, it is clear that some concrete manifestations of the “*munera*” (especially of the “*munus docendi*”) do not imply, or do not affect anyway, the exercise of a “*potestas*”. Nevertheless, when the term “*munus*” is used in its strict meaning of an Office, to which a person is appointed in order to exercise an ecclesiastical function, it cannot be deprived of the power necessary to be performed; otherwise it will be deprived of the possibility itself to accomplish the mission for which it was created³⁸.

35 «Questa affermazione relativa al senso ministeriale – cioè di servizio – della funzione di governo nella Chiesa – e in particolare, dell’esercizio della potestà di governo – non può essere considerata una mera esortazione o un promemoria di carattere ascetico o morale per coloro che sono chiamati a svolgere questo compito.» J. MIRAS - J. CANOSA - E. BAURA, *Compendio di Diritto amministrativo canonico*, Coll. *Subsidia canonica*, n. 4, (trad. A. PERLASCA) 1 ed., Roma, 2007, 57-58.

36 According to P. GHERRI, *Introduzione al Diritto amministrativo canonico. Fondamenti, teoria e metodo*, pro manuscripto, Roma, 2011, 66 «poiché infatti proprio intorno all’annuncio evangelico nasce e si edifica la Chiesa tutta, partecipe della stessa missione evangelizzatrice – propria di ogni battezzato –, tale dimensione ministeriale è da considerarsi propria ed originaria di tutto l’agire ecclesiale nelle sue varie configurazioni, funzioni e dinamiche, conferendo tale ministerialità all’intero vissuto ecclesiale e, pertanto, allo stesso Ordinamento canonico posto al suo servizio.»

37 P. GHERRI, *Introduzione*, 70.

38 *Ivi*, 78 is very clear: «secondo il “principio de auctoritate”, infatti, è il munus che “contiene” la potestas per conseguire il fine assegnato; non potrebbe infatti esistere incarico/mandato/missione senza la possibilità di agire efficacemente per il suo conseguimento [...] ciò che conta è l’effettiva possibilità

4. THERE IS NO “POTESTAS” WITHOUT “MUNUS” (ANYMORE)

Nevertheless, we still have to evaluate (and it is not a less important question) if this reciprocal association allows the existence of any “*potestates*” which would stand autonomously towards the “*munera*”.

The penetration of the notion of the “*munus*” in contemporary theological and canonistic studies, after many centuries in which it was substantially ignored by scholars and official documents, is particularly interesting for us. The idea of “*munus*”, indeed, is strictly linked, since its first appearance, to the will of passing the rigid distinction between “*ordo*” and “*iurisdictio*”. It was intended not only as rigid and excessively “legal”, but as a substantial limit for the teaching function of the Church (central, if not exclusive, for the reform).

The strict link between “*munus*” and “*potestas*”, whose meaning is that of a complex of powers given to the holder of the function in order to accomplish its aims, acquires a peculiar significance.

A different perspective, indeed, is that of a more general consideration of the relation existing between a power defined in a “*ministerial*” sense, or intended in a “functional” way, and an “*authoritative*” way of exercising it, summarized in the notion of *potestas*.

Actually, in the classic distinction operated by the scholars, the notion of “*munus*” is used to show both an Office in a *subjective* sense, whose morphology is «*estremamente semplice: un soggetto (in senso stretto) che in base a norma dell’Ordinamento riceve il compito di curare un interesse altrui*»³⁹, and in an *objective* sense, i.e. an “*Officium*” in Canon Law. This one is a development and a specification of a public “*munus*”: in effect,

*«nella misura in cui le collettività, o meglio gli Ordinamenti, si organizzano, correlativamente i munera si organizzano anch’essi e si stabilizzano, divengono essi stessi entità distinte dalla persona fisica titolare del munus.»*⁴⁰

In both cases, the activity of the holder is oriented to other people’s interests, and he is fundamentally obligated to act in order to achieve the scope to which he is committed because of his appointment to the “*munus*”.

che il conferimento di un incarico di rilievo istituzionale (munus/ministerium) sia funzionale all’efficace conseguimento dei suoi “fini” istituzionali.»

39 M.S. GIANNINI, *Diritto amministrativo*, I, 127-128, who notes that «*il titolare del munus è un soggetto di Diritto comune, e conserva sempre tale sua qualifica [...] nell’attività del soggetto presa nella sua materialità, si individua dunque una parte che non è del soggetto in quanto tale, ma è rivolta all’interesse alieno che gli viene affidato.*»

40 *Ivi*, I, 131.

Indeed, he has a “*potestas*”, a legal situation qualified by a power finalized to an aim and related to specific duties, both instrumental to the scope of the “*munus*”⁴¹.

In trying to answer this essential question, it is necessary to start from the practical forms of exercise of the “*munus*”, deriving from the large spaces that remain extraneous to the authority of the “*potestas*” a fundamental distinction with the governing power. It is well known, indeed, that the techniques used by the authority can avoid a strict legality and enforceability too, because one can accept as authoritative even what is proposed as a simple advice or exhortation.

It is widely accepted, actually, that domination (*Herrschaft*) may Act in different ways, not necessarily authoritative, or shaping anyway its influence (in social relations, in the cultural world, in politics, or in economics) in order to obtain *voluntary* obedience to an order, through very different coercive instruments⁴². Above all, it is important to keep in mind that every system of power lives on a peculiar legitimacy and aspires, cultivating it, to a shared *legitimacy*. As it has been rightly said,

*«a seconda della specie di legittimità cui pretende, è però fondamentalemente diverso anche il tipo dell'obbedienza, dell'apparato amministrativo determinato a sua garanzia, del carattere dell'esercizio del potere – e quindi anche la sua efficacia.»*⁴³

It is impossible, then, to deem inessential in the “*munus*” the presence of an authority: even if it has no strictly “authoritative” way to express its power, it will always be an expression of an institutional *supremacy* over the beneficiaries of its activity.

41 So that, as M.S. GIANNINI, *Diritto amministrativo*, I, 129, perfectly summarizes, there is in the “*munus*” «un fatto di astrazione giuridica avente la struttura logica di un'ipotesi: un soggetto giuridico, per una parte del suo agire giuridico, cura interessi alieni, e per questo acquista una qualità di figura soggettiva che si aggiunge senza cumularsi a quella di soggetto; per tale suo agire diviene titolare di distinte situazioni soggettive, quali potestà, diritti e doveri, tutte funzionalizzate, di distinte responsabilità, ed è assoggettato a distinte Sanzioni; il munus è l'attribuzione del carattere di figura soggettiva ad una funzione assegnata a un soggetto in quanto cura interessi alieni.»

42 M. WEBER, *Economia e società*, IV, Milano, 1995, 48-49 said that for “domination” «deve dunque intendersi il fenomeno per cui una volontà manifestata (“comando”) del detentore o dei detentori del potere vuole influire sull'agire di altre persone (del “dominato” o dei “dominati”) ed influisce effettivamente in modo tale che il loro agire procede, in un grado socialmente rilevante, come se i dominati avessero, per loro stesso volere, assunto il contenuto del comando per massima del loro agire (“obbedienza”).»

43 *Ivi*, I, 208.

So that, the link between “*potestas*” and “*munus*”, that an author reasonably frames in a derivative relation, i.e. as “*potestas a munere*”⁴⁴, could rather be qualified as “*potestas secundum munus*”. A power, then, not only *quantitatively* determined by the Office for the exercise of which it is necessary, but also *qualitatively* different according to the context, the way, and the subject that expresses it.

The obligation to fulfill the task committed implies indeed the attribution of the necessary *legal* means, i.e. of some powers; the nature of those powers, needs however a new description, according to the new ecclesiological framework proposed by the Second Vatican Council.

According to a distinguished opinion, ecclesiastical power consists in the capacity to bind faithful, in the respect of general interests, but its obligatoriness especially binds those who hold the “*potestas*” itself, because they cannot cross its limits⁴⁵.

Therefore, the “*munus*” can be definitely described as a complex of powers that the holder owns for the community, and this definition is particularly apt in Canon Law, where powers are not understandable without referring to the entire *corpus* of the Church⁴⁶.

It is correct to affirm, then, that the “*potestas*” of ecclesiastical hierarchy cannot be arbitrary, because it aims to accomplish the mission of the Church⁴⁷ and has a clearly pastoral aim⁴⁸. These inherently ministerial characteristics of the hierarchical functions, clearly stressed by their definition as “*munera*”, definitely link the power given to a person, not only to the duties

44 That is the coherent conclusion of P. GHERRI, *Introduzione*, 76 ss. He affirms first the «*corrispondenza pressoché strutturale della dottrina tradizionale sulla potestà col funzionamento del sistema beneficiale che ha modellato – più che accompagnato – la vita della Chiesa per oltre un millennio*», then its historical significance; finally, he notes that «*ciascuno possiede (e deve possedere) “originariamente” tutte le potestà/facoltà/attribuzioni giuridiche necessarie ad adempiere il ministero/compito/fine (munus) affidatogli per il bene comune.*»

45 «*La capacità di vincolare altri fedeli, attraverso i propri comandi, a beneficio degli interessi generali [...] riguarda innanzitutto gli stessi titolari della potestà poiché non possono disertare l’esercizio di essa, né oltrepassarne i limiti.*» M.J. ARROBA CONDE, *Diritto processuale canonico*, 6 ed., Roma, 2012, 86-87.

46 «*Un insieme di poteri che il titolare possiede non per utilità propria ma per venire incontro agli interessi generali della comunità; così, il titolare della potestà si presenta come investito di poteri che costituiscono per lui stesso un dovere giuridico.*» Ivi, 87, n. 3.

47 «*La potestà della Gerarchia non può essere arbitraria o fine a se stessa, in quanto è ordinata intrinsecamente a perseguire gli obiettivi della missione ecclesiale.*» I. ZUANAZZI, *Præsis*, 452.

48 John Paul II, in the Apostolic Constitution *Pastor bonus*, said: «*Potestas ergo, quæ in Ecclesia datur, potissimum secundum serviendi normam et intelligenda et exercenda est, ita ut huiusmodi auctoritas pastoralis nota in primis polleat*» (IOANNES PAULUS PP. II, *Constitutio apostolica de Romana Curia: Pastor Bonus*, in *AAS*, LXXX [1988], 843. See also: S. GHERRO, *Diritto canonico e “pastoralità” della Gerarchia*, in C.J. ERRÁZURIZ - L. NAVARRO (CUR.), *Il concetto di Diritto canonico. Storia e prospettive*, Milano, 2000, 177-189.

connected by its Office⁴⁹, but in a larger meaning, to the superior interest of the *salus animarum*.

49 According to S. BERLINGÒ, *Dal "mistero" al "ministero": l'Ufficio ecclesiastico*, in *Ius Ecclesiae*, V (1993), 115 «non esiste giuridicamente [...] alcuna "potestas" operante come realtà ipostatica o estrinseca rispetto agli Uffici, che risulti essere sezionata in più parti, per giustapporsi ad essi o per distribuirsi, al di fuori di essi, in capo a persone non titolari di Uffici.»

“Potestas” and “Munus” in Contemporary Canon Law

LORENZO CAVALAGLIO

Abstract

Nell'esame della nozione di “munus” e “potestas” è necessario chiarire il loro significato specifico, alla luce dello sviluppo storico che ne ha determinato l'uso in ambito giuridico. Anzitutto, il saggio sottolinea l'influenza del Diritto romano, dal quale il Diritto canonico ha ereditato le nozioni. Quindi, indaga la stretta relazione tra “Officium” e “munus”; invero, un “munus” si riferisce sempre all'attribuzione di un complesso di poteri e doveri, tutti funzionali all'esercizio di un Ufficio, al quale un soggetto è nominato al fine di perseguire l'interesse altrui, non il proprio. In effetti, il potere concesso con il “munus” è per certi versi necessitato dalla sua configurazione, poiché è intrinsecamente funzionale, ovvero una “potestas”, un mezzo giuridico fornito dal sistema al suo titolare al fine di realizzare il “munus”. Anche la generale costruzione dei poteri ecclesiastici come triplice funzione impedisce di separare una *funzione* (“munus”) dal *potere* (“potestas”), indispensabile per adempiere gli obblighi connessi a ogni Ufficio. Pertanto, il legame tra “potestas” e “munus” potrebbe piuttosto essere qualificato come “*potestas secundum munus*”.

Parole chiave: *potestas; munus; Officium; auctoritas; Diritto canonico.*

Abstract

In examining the notions of “munus” and (ecclesiastical) “potestas”, it is necessary to explain their specific meaning in the light of the historical development that determined their use in the legal field. First and foremost, the essay stresses the influence of Roman Law, from which Canon Law inherited these notions. In addition, the strict relation between “Officium” and “munus” is analyzed; indeed, a “munus” always refers to the attribution of a complex of powers and duties, all of which are functional in the exercise of an Office, to which a person is appointed in order to fulfill other people’s interests, and not his own. Actually, the power given with the “munus” is in some way necessitated by its configuration, because it is inherently functional, i.e. a “potestas”, a legal means given by the system to the holder in order to perform the “munus”. Even the general construction of the ecclesiastical powers as a threefold function prevents the separation of a function (“munus”) from the power (“potestas”), necessary to perform the duties of every Office. Therefore, the link between “potestas” and “munus” might be better qualified as “potestas secundum munus”.

Keywords: *potestas; munus; Officium; auctoritas; Canon Law.*

Utilizzo del modello alternativo del *DSM-5* per la valutazione della personalità in ambito canonico¹

FRANCESCO DENTALE

SOMMARIO 1. Introduzione. 2. I disturbi di personalità nel *DSM-5*. 3. Implicazioni per la Perizia in ambito canonico.

SUMMARY 1. Introduction. 2. Personality disorders according to *DSM-5*. 3. Implications for the expert Report in Canon Law field.

1. INTRODUZIONE

«Che la comportamentalità umana – e pertanto conoscenza e volontà (e quindi Consenso) – possa essere disturbata o alterata da specifiche patologie connesse alla fisiologia generale di un soggetto è cosa acquisita da secoli e la Scienza medica – anche forense – ha ormai assestato una buona quantità di elementi di riferimento in merito, tanto diagnostici che clinici. Cosa ben diversa accade davanti a persone clinicamente sane ma le cui condotte – generali o specifiche – evidenzino almeno serie difficoltà soprattutto nel gestire i reali “contenuti” della propria volontà. Lo sviluppo negli ultimi cinquant’anni degli strumenti nosografico-descrittivi su base statistica (cfr. *DSM*) ha certamente offerto importanti chiavi di lettura di quest’ampia fascia problematica che si estende tra la patologia vera e propria e l’equilibrio maturo e consapevole. Non di meno ciascuno ‘funziona’ poi a modo proprio in base alla struttura della personalità, biografia e convinzioni interiori che lo caratterizzano e contraddistinguono individualmente, sottraendolo in parte o assoggettandolo maggiormente ad una serie – soprattutto – di dinamiche che ne condizionano anche in modo radicale le capacità o tipologie

1 Relazione presentata in occasione della Nona Giornata canonistica interdisciplinare sul tema “Discernere e scegliere nella Chiesa”, tenutasi presso la Pontificia Università Lateranense nei giorni 8-9 aprile 2014 a cura dell’*Institutum Utriusque Iuris*.

discrezionali o volitive coinvolgendo altre aree esistenziali quali quella affettiva e quella spirituale»².

Il passo citato dal testo introduttivo ai lavori della IX Giornata canonistica interdisciplinare rimanda all'esigenza di individuare degli strumenti utili a valutare i profili della personalità degli individui, ponendo l'accento sullo studio intensivo del *caso singolo*, piuttosto che su quelle pratiche nomotetiche volte ad espletare una funzione diagnostica più consona alle pratiche squisitamente psichiatriche. Inoltre, viene proposto un rinvio a quella popolazione di individui che, pur essendo sani, possono presentare delle specifiche che ne compromettono la discrezionalità di giudizio e/o le capacità matrimoniali. Tutto questo nell'ambito del Diritto canonico rimanda all'annosa questione dell'*immaturità affettiva* mentre nell'ambito del *DSM* rimanda *in primis* ai criteri ed agli strumenti utili alla valutazione dei *disturbi di personalità*.

In ambito canonico, le categorie nosografiche del sistema *DSM* sono considerate come una delle basi scientifiche per diagnosticarli, così come per valutarne l'impatto sulle capacità matrimoniali. In relazione a questo ultimo punto Barbieri, Luzzago e Musselli³ hanno sottolineato come alcuni disturbi di personalità (ad esempio quelli schizoide e schizotipico) possono determinare un grave difetto nella discrezione di giudizio circa i reciproci diritti/doveri matrimoniali (cfr. Can. 1095, 2), mentre in generale, tutti i *PD* (= disturbi della personalità) elencati nel "*DSM-IV-TR*"⁴ possono essere alla base di un giudizio di incapacità ad assumere e mantenere gli oneri coniugali (cfr. Can. 1095, 3). A fronte di questi nessi, apparentemente dati per scontati fra "categorie diagnostiche" da una parte e "incapacità giuridiche" dall'altra, è necessario ricordare come non vi sia nel Diritto canonico una correlazione automatica fra *diagnosi* di qualsiasi disturbo mentale e sue *conseguenze* sul piano giuridico. Il rischio di tale automatismo sarebbe quello di togliere agli individui con disturbi psichici tutte le capacità residue che sono invece considerate come sempre presenti, anche se non necessariamente sufficienti all'esercizio dei doveri coniugali. All'opposto l'assenza di disturbi conclamati non necessariamente significa il raggiungimento di un sufficiente livello di maturazione sul piano affettivo ed interpersonale, condizione necessaria all'assunzione di responsabilità coniugale. Perciò, nella valutazione peritale,

2 P. GHERRI, *Discernere e scegliere nella Chiesa*, in *Apollinaris*, LXXXVII (2014), 392-393.

3 Cfr. C. BARBIERI - A. LUZZAGO - L. MUSSELLI, *Psicopatologia forense e Matrimonio canonico*, Coll. *Studi giuridici*, n. LXVII, Città del Vaticano, 2005.

4 Cfr. AMERICAN PSYCHIATRIC ASSOCIATION, *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders: DSM-IV-TR*, Washington (DC), 2000.

viene innanzitutto richiesto di evidenziare il modo in cui la malattia (nel nostro caso i disturbi di personalità) possa aver compromesso quelle capacità ritenute indispensabili per una scelta responsabile e per un adeguato svolgimento della vita matrimoniale anche a prescindere dalla presenza o meno di una diagnosi conclamata.

L'obiettivo del presente lavoro è mostrare come il modello alternativo dimensionale dei *PD* del "*DSM-5*"⁵ possa garantire un più chiaro e solido collegamento fra diagnosi psichiatrica e conseguenze sul piano delle incapacità giuridiche, essendo stato concepito, più che sulla necessità di apporre un'etichetta generale, sulla possibilità di formulare profili di personalità centrati sul singolo caso⁶.

2. I DISTURBI DI PERSONALITÀ NEL *DSM-5*

Il *DSM-IV-TR* è stato sottoposto ad un processo di revisione durato ben tredici anni, che ha condotto ad una proposta di radicale rinnovamento dei criteri per la diagnosi dei *PD*. Tuttavia, date le marcate differenze rispetto al sistema diagnostico del *DSM-IV-TR*, si è deciso di mantenere i vecchi criteri nella "Sezione II" per non generare una eccessiva discontinuità nell'esercizio della pratica clinica rispetto al passato. I nuovi criteri sono stati tuttavia inseriti nella "Sezione III" del *DSM-5*, nella quale ne viene incoraggiato l'utilizzo nell'ottica di una loro piena implementazione futura.

In particolare, il nuovo modello del *DSM-5* propone due valutazioni dimensionali, per effettuare la diagnosi: la prima valuta i "livelli di funzionamento della personalità" e la seconda valuta i "tratti di personalità patologici" considerando cinque domini con venticinque sottodimensioni. Combinate insieme, queste valutazioni ridefiniscono le caratteristiche di base dei disturbi di personalità e forniscono le informazioni necessarie per valutare i principali criteri di inclusione diagnostici per sei specifiche categorie di disturbi e per effettuare una diagnosi tratto-specifica (= *PD TS*) che di fatto sostituisce il disturbo di personalità non altrimenti specificato (= *PD NAS*). I nuovi criteri generali per

5 Cfr. AMERICAN PSYCHIATRIC ASSOCIATION, *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders*, 5 ed., Washington (DC), 2013; versione italiana: M. BIONDI (cur.), *Manuale Diagnostico e Statistico dei Disturbi Mentali*, 5 ed., Milano, 2014.

6 Si permetta segnalare qui, per completezza del quadro generale di riferimento alla presente materia: F. DENTALE, *Applicabilità del PDM alla Perizia psicologica in ambito canonico*, in *Apollinaris*, LXXXV (2012), 159-167; F. DENTALE - F. SPAGNOLI, *Il modello alternativo dei disturbi di personalità nel DSM-5 e le sue implicazioni per la Perizia in ambito canonico*, in *Apollinaris*, LXXXVI (2013), 415-424.

la diagnosi di disturbo di personalità richiedono una significativa compromissione del funzionamento della personalità (criterio “A”) e la presenza di tratti di personalità patologici (criterio “B”), che sono relativamente stabili nel tempo e coerenti in diverse situazioni, che non rientrano nel *range* di stadi dello sviluppo della persona o non derivano dall’ambiente socio-culturale e non sono dovuti ad una condizione medica generale o all’abuso di sostanze. Tutti i disturbi di personalità del *DSM-5*, descritti da specifici *set* di criteri, e i disturbi di personalità tratto-specifici (= *PD-TS*) sono strutturati in modo da soddisfare i criteri generali. Le nuove proposte del *DSM-5*, elencate qui di seguito, sono formulate allo scopo di affrontare e superare i limiti della precedente versione.

- Innanzitutto, in riferimento all’eccessiva comorbilità⁷ dei disturbi di “Asse II” del *DSM-IV-TR*, la proposta del *DSM-5* include un sistema per descrivere la personalità degli individui, evidenziando quelle dimensioni di tratto che, se portate all’estremo, non permettono l’adattamento ed esclude una serie di *PD* (paranoide, schizoide, istrionico, dipendente), rappresentandoli con un numero più ristretto di specifiche categorie.
- In secondo luogo, per evitare di perdere informazioni rilevanti circa le differenze fra pazienti che condividono la stessa diagnosi, nel *DSM-5* i tratti patologici sono esplicitamente misurati, permettendo così una più chiara valutazione dell’eterogeneità tra gli individui.
- In terzo luogo, a proposito dell’inadeguatezza del *DSM-IV* alla questione delle soglie diagnostiche, il *DSM-5* riflette la pratica della Medicina moderna di separare la valutazione della gravità (criterio A) da quello dei relativi punteggi dei tratti individuali (criterio B).
- In quarto luogo, in relazione all’instabilità della diagnosi del *DSM-IV* dovuta ad una quantità eccessiva di errore casuale, il nuovo sistema si basa su una valutazione più organizzata e sistematica dei costrutti rilevanti, il che dovrebbe consentire di ridurre l’instabilità temporale della diagnosi.
- Ancora, in riferimento alla mancanza di esaustività della psicopatologia di personalità attribuita al *DSM-IV* (vedi anche il dibattito sulla categoria *PD NAS*: Johnson et al.⁸; Verheul et al.⁹; Wilberg et al.¹⁰), il *DSM-5*

7 Termine tecnico di area medica per indicare sovrapposizione e influenza reciproca di differenti patologie fisiche o psichiche in uno stesso soggetto.

8 Cfr. J.G. JOHNSON - M.B. FIRST - P. COHEN - A.E. SKODOL - S. KASEN - J.S. BROOK, *Adverse Outcomes Associated with Personality Disorder not Otherwise Specified in a Community Sample*, in *American Journal of Psychiatry*, CLXII (2005), 1926-1932.

9 Cfr. R. VERHEUL - A. BARTAK - T.A. WIDIGER, *Prevalence and Construct Validity of Personality Disorder not Otherwise Specified (PDNOS)*, in *Journal of Personality Disorders*, XXI (2007), 359-370.

10 Cfr. T. WILBERG - B. HUMMELEN - G. PEDERSEN - S. KARTERUD, *A Study of Patients with Personality Disorder not Otherwise Specified*, in *Comprehensive Psychiatry*, IL (2008), 460-468.

fornisce una copertura per tutti gli individui con disfunzioni di personalità, anche per coloro che non soddisfano i criteri per uno degli specifici tipi, attraverso un sistema che descrive il funzionamento della personalità e la valutazione dei tratti. Così, nei casi in cui in passato si ricorreva alla categoria *PD NAS* senza ulteriori approfondimenti sulle caratteristiche di personalità del soggetto, ora invece essa dovrà essere descritta sulla base del livello di funzionamento della personalità e dei punteggi di tratto (= diagnosi di disturbo di personalità tratto-specifica).

- Infine, diversamente dal vecchio sistema, i criteri della procedura alternativa del *DSM-5* si basano su modelli teorici ampiamente articolati sul piano teorico e supportati a livello empirico, quali lo studio del concetto di “Sé” e delle relazioni interpersonali oltre che il “*five factor model*”, che rientrano nell’ampia tradizione di ricerca della Psicologia della personalità.

3. IMPLICAZIONI PER LA PERIZIA IN AMBITO CANONICO

Per comprendere le implicazioni per la prassi giuridica, è necessario sottolineare come il modello alternativo per i *PD* nel *DSM-5* solleciti i Periti a passare rapidamente da una “diagnosi categoriale” ad una “diagnosi dimensionale”, valutando le funzioni mentali ed approdando a dei profili che permettono di esaminare non solo le similitudini ma anche le differenze fra gli individui a prescindere dalla diagnosi. Tuttavia tale pratica è accompagnata inesorabilmente dalla necessità di modelli diagnostici che siano da un lato intelligibili e di semplice utilizzo per tutti gli attori del Processo canonico e dall’altro suffragati scientificamente. A questo proposito è importante sottolineare l’evidente sforzo integrativo fra il patrimonio conoscitivo della Psichiatria e quello della Psicologia della personalità che lo sviluppo del nuovo sistema ha comportato, con lo svolgimento di numerosi studi che ne hanno animato il dibattito, rendendo altresì sempre più elevate e scientificamente sofisticate le discussioni in merito.

Nel nuovo sistema, prima di arrivare ad una etichetta diagnostica, viene necessariamente messo a punto un profilo di personalità basato sulle caratteristiche del “Sé” e delle relazioni interpersonali da un lato e i tratti di personalità patologici dall’altro, nel quale vengono conservate quelle informazioni relative all’unicità funzionale di ogni soggetto. Così di ognuno vengono rilevate e registrate non soltanto le similarità con gli altri, ma anche le differenze, anche quando due o più individui condividono la stessa etichetta diagnostica. Inoltre, anche quando è difficile attribuire una specifica etichetta come nelle

diagnosi *PD NAS* (non altrimenti specificato), la procedura nel modello alternativo spinge il Perito a mettere a punto un profilo tratto-specifico, ponendo quindi l'accento sì sulla compromissione nel funzionamento generale, ma anche sulle caratteristiche idiosincratiche dell'individuo.

Il modello alternativo potrebbe altresì rafforzare e chiarire i legami fra incapacità giuridiche e sistema diagnostico poiché la sua logica dimensionale lo predispone ad essere utilizzato allo scopo di sviluppare nuovi modelli teorici *evidence based* atti a ripensare, la categoria della *immaturità affettiva* e poterla valutare con strumenti solidi sul piano scientifico. Al di là delle sue finalità diagnostiche e dell'accento sulle caratteristiche patologiche piuttosto che su quelle sane, il nuovo sistema appare, nel complesso, come uno strumento di *assessment* della personalità in generale. Così la realizzazione di appositi studi teorici ed empirici nel campo specifico delle relazioni matrimoniali, potrebbe permettere di ridefinire sia a livello teorico che operativo il concetto di immaturità svincolandolo dai rigidi criteri diagnostici della malattia, ma mantenendo il *focus* della valutazione sulle caratteristiche di personalità previste nel modello alternativo del *DSM-5*.

Utilizzo del modello alternativo del *DSM-5* per la valutazione della personalità in ambito canonico

FRANCESCO DENTALE

Abstract

Il lavoro ha l'obiettivo di illustrare il *modello alternativo dei disturbi di personalità* del *DSM-5*, evidenziando una serie di rilevanti implicazioni per la Perizia in ambito canonico. In linea con questa finalità, è innanzitutto presentato il sistema diagnostico del *DSM-IV-TR* assieme ai suoi limiti. Successivamente sono introdotti i nuovi criteri del *DSM-5*, chiarendo il loro ruolo per il miglioramento del sistema. Infine viene discusso in che modo il modello alternativo dei disturbi di personalità potrebbe influire sull'esercizio della diagnosi in ambito canonico, con particolare riferimento al problema del collegamento fra etichetta diagnostica e incapacità giuridica.

Parole chiave: *DSM-5*; disturbi di personalità; modello alternativo; metodo idiografico; dimensionale vs. categoriale.

Abstract

The present paper is aimed at illustrating the DSM-5 alternative model of personality disorders, focusing on a series of possible implications for the expert report in the Canon Law field. In order to do this, the DSM-IV-TR diagnostic system, together with its limits, is presented. Subsequently, the new criteria of the DSM-5 alternative PD model are introduced with a series of new proposals, clarifying their role for the improvement of the system. Finally, the potential influence of the DSM-5 alternative model on the expert report in the Canon Law field is discussed, with particular reference to the problem concerning the relationship between diagnostic label and legal incapacity.

Keywords: *DSM-5; personality disorders; alternative model; idiographic method; dimensional vs. categorical.*

Perspectives on the Customary Law of Succession in Africa with Special Reference to Nigeria

EDWIN OBIMMA EZIKE

SUMMARY 1. Introduction. 2. Meaning of Customary Law. 3. Succession under Customary Law in Africa. 4. Intestate Succession under Customary Law. 5. Succession under Customary Law in some selected African Countries. 6. Brief critique of Succession under Customary Law in Africa. 7. Conclusion.

SOMMARIO 1. Introduzione. 2. Significato di Diritto consuetudinario. 3. La Successione nel Diritto consuetudinario africano. 4. La Successione legittima nel Diritto consuetudinario. 5. La Successione secondo il Diritto consuetudinario in alcuni Stati africani. 6. Breve critica sulla Successione nel Diritto consuetudinario africano. 7. Conclusione.

«It is firmly believed that African Customary Law, properly handled is capable of dynamic development through the judicial process. It certainly does not appear to be any less malleable than the English Common Law was in its formative era. It would however be pointless to leave in the hands of the Courts the task of developing Customary Law to meet changed social needs, if their approach would be dominated by the kind of *argumentum ad verecundiam* that would justify a decision in 1955 with no better reason than that there had been a precedent in the halcyon days of the 1890's.»¹

1. INTRODUCTION

Our task herein is quite simple. By the end of this paper we hope to have explained the basis of Succession under Customary Law, especially in pre-

1 F.A. AJAYI, *The Future of Customary Law in Africa*, in AFRIKA-INSTITUUT LEIDEN (ed.), *The Future of Customary Law in Africa – L'avenir du Droit coutumier en Afrique*. Symposium - Colloque Amsterdam 1955, Leiden, 1956, 42-68 (quoted in: M.I. JEGEDE, *Equity and Nigerian Law*, in *The Nigerian Law Journal*, III [1969], 80).

colonial Africa, the person(s) capable of Succession, justice in the Succession process, and most importantly, the interaction between the received English Law of Succession and the Customary Law of Succession. We would achieve the above objectives by an examination of case Law on the Customary Law of Succession, the views of learned commentators and the provisions of Statutes.

Africa is a Continent of many Nations and a huge landmass. Its people are different, one from another, as the English from the Romanians or the Italians from the Turkish people. It is not improbable, therefore, that a discussion on the Customary Law of its people would differ in marked terms, for as the people are different so are also their Laws. We shall, therefore, consider the subject from a Nigerian viewpoint with which we are most conversant and briefly refer to the Law and practice in other selected African Countries: Uganda, Ghana, and South Africa. In any case, considering the colonial past of its people the legal principles surrounding the applicability of the Customary Law of Succession will often be similar, and this is particularly true of African Countries formerly under British Rule.

2. MEANING OF CUSTOMARY LAW

Section 258(1) of the Nigerian Evidence Act 2011² defines *custom* as a rule which, in a particular District, has from long usage obtained the force of Law. Thus, not every usage is Law. However, all Customary Laws emerged from usage³. According to Bairamian, FJ in *Owonyin v. Omotosho*⁴, Customary Law is a mirror of accepted usage⁵. Therefore, it consists of Customs accepted by members of a community as binding among them⁶. Aptly stated, Customary Law is a body of Customs and traditions which regulate the various kinds of relationships between members of a particular community in their traditional settlements⁷. Not too long ago, the Nigerian Court of Appeal in *Oladimeji v. Ogunleye*⁸ noted that Customary Law is the organic Law or living Law of the indigenous people of Nigeria, regulating their lives and

2 See FEDERAL REPUBLIC OF NIGERIA. NATIONAL ASSEMBLY, *Evidence Act 2011*, 3 June 2011, in URL: < <http://www.refworld.org/docid/54f86b844.html> > (accessed 08/04/2013).

3 See M.T. LADAN, *Introduction to Jurisprudence: Classical and Islamic*, Lagos, 2006, 182.

4 See *Owonyin v. Omotosho*, in *All Nigeria Law Report*, I (1961), No. 1, 304.

5 See also, *Oyewunmi v. Ogunesan*, in *Nigerian Weekly Law Reports*, VI (1990), No. 3, pt. 37, 182-207.

6 See A.O. OBILADE, *The Nigerian Legal System*, Ibadan, 1979, 83.

7 See E.G. AKANIRO, *A Study of the General Principles of Nigerian Law*, Lagos, 1997, 27.

8 See *Oladimeji v. Ogunleye*, in *Weekly Reports of Nigeria*, CXIII (2012), No. 37, 50.

transactions. It is organic in that it is not static. It is regulatory in that it controls the lives and transactions of the community subject to it⁹.

2.1 *The complexity of Customary Law*

The diverse Countries of Africa aside, Nigeria on which this paper is primarily based, is a federal Republic with an area of 570.6 thousand square kilometres, and a population of about 170 million people with 250 or even more ethnic groups, each having its own distinctive Customary Law¹⁰. There are often, as will soon be seen in the Laws of Succession, significant differences between the Customary Laws of the varied ethnic groups¹¹. As if this is not enough, the Customary Laws exist side by side with the general Law consisting of Statutes, received English Common Law, general principles of equity, and English Statutes of general application even though Customary Law must as of necessity give way to these other general Laws whenever its provisions are incompatible with the general Laws¹².

Agbede posits that: «It is the religion which a person professes or his membership of a tribe that brings about the application of the religious or Customary Law respectively in relation to such a person.»¹³ The point, therefore, is that the Customary Law that applies to a person and his affairs in Nigeria is not necessarily the Customary Law applicable in the territory in which he is found, but that which attaches to him as a result of his origin or religion. Thus, for an Igbo man who has lived all his life in Lagos, the applicable Customary Law under which his possessions will be inherited upon his death intestate is the Customary Law of his Igbo village and not that of Lagos in which he lived. This, it is submitted, runs counter to the principle of intestate inheritance which presupposes that a person's property will be divided at death according to how he had lived his life¹⁴. For instance, in the case of an Igbo man who

9 See *ivi*, 78.

10 See I.O. AGBEDE, *Conflict of Laws in a Federation: The Nigerian Experience*, in *The Nigerian Law Journal*, VIII (1973), 50.

11 See *ibidem*.

12 See the various High Court Laws of the States of the Federation, each of them similar to the provisions in the High Court Laws of the regions that formed the component units of the Federation at independence: High Court Law, No. 27 of 1955 S. 22 (1) Eastern Nigeria; High Court Law, Cap 44 S. 12 (1) Western Nigeria; High Court Law Cap 49 Laws of the Northern Region of Nigeria 1963 S. 34 (1). See further: B.O. ACHIMU, *Wanted: A Valid Criterion of Validity for Customary Law*, in *The Nigerian Law Journal*, X (1976), 37.

13 I.O. AGBEDE, *Conflict*, 53.

14 See *Obusez v. Obusez*, in *Nigerian Weekly Law Report*, XVII (2001), No. 25, pt. 73, 40; *Cole v. Cole*, in *Nigeria Law Reports*, XVIII (1898), No. 1, 18.

has lived all his life in Lagos, raising all his children both male and female in Lagos, it should seem right that his daughters should be entitled to a share in their father's property as of right, along with their brothers, and indeed aspire to attain headship of the family as is customary in Lagos where they are domiciled under the Yoruba Customary Law¹⁵.

Why should the Customary Law of their Igbo village origins, which is strange to them, be applicable to them in such a way that the daughters would be deprived of their right to inheritance which is obtainable where they were brought up? It is submitted, therefore, that the test of the applicable Customary Law should be that in which the attested party is familiar; that in which he intended should be applied, according to how he lived his life. Some consideration should also be given to the prevailing Customary Law in the territory in which the person has lived his life and not just the Customary Law of his origins¹⁶.

The complexity of Customary Law is further heightened by the tests which it must pass prior to its validation by the Courts. As an incidence of colonialism, our Customary Laws had to pass through the lens of European morality prior to acceptability. Thus in *Eshugbayi Eleko v. Officer Administering the Government of Nigeria and Anor*¹⁷. The Judicial Committee of the Privy Council proclaimed:

«Their Lordships entertain no doubt that the more barbarous customs of earlier days may under the influence of civilization become milder without losing their essential character of custom.»¹⁸

And in the latter Case of *Oke Lanipekun Laoye and Anor. v. Oyetunde*¹⁹ the Court further proclaimed:

«The policy of the British Government in this, and in other respects is to use for purposes of the administration of the country the native Laws and customs in so far as possible [...]. The Courts which have been established by the British

15 See *Amusan v. Olawumi*, in *Nigerian Weekly Law Reports*, XVIII (2002), No. 12, pt. 780, 30. The right of the female child to attain to family head in Yoruba Customary Law was affirmed. See further: *Akande v. Oyewole*, in *Weekly Reports of Nigeria*, CIV (2003), No. 6, 36; *Folami v. Cole*, in *Nigerian Weekly Law Reports*, VI (1990), No. 2, pt. 133, 445-457.

16 This view may be very difficult for many to appreciate as Customary Law has been rigidly taken to be a personal Law that attaches and follows a person wherever he goes.

17 See *Eshugbayi Eleko v. Officer Administering the Government of Nigeria and Anor*, in *Law Reports, Appeal Cases*, (Third Series) XLI (1931), 662.

18 *Ivi*, 673.

19 See *Oke Lanipekun Laoye and Anor. v. Oyetunde*, in *Law Reports, Appeal Cases*, (Third Series) LIV (1944), 170.

Government have a duty of enforcing these native Laws and customs, so far as they are not barbarous, as part of the Law of the land.»²⁰

The test, which shall be examined shortly for determining the validity of the Customary Law, i.e. that it is not barbarous and should be enforced, is known as the ‘repugnancy test’.

Also adding to the complexity of Customary Law is its dynamic nature. Thus in *Lewis v. Bankole*²¹ the Court emphasized the need to apply the «existing Customary Law, and not that of bygone days.»²² In *Eshugbayi Eleko v. Government of Nigeria*²³ the Courts stressed the important role of the «assent of the native community.» Therefore, Customary Law is not static. It must of necessity be determined according to the changing circumstances and expectations of the community of persons subject to it at any given time which gives expression to Customary Law being “a mirror of accepted usage”²⁴. It then becomes necessary that when faced with a rule of Customary Law, the Court must consider, no matter how often it has been applied, whether the people generally still accept the rule as binding upon them. In our opinion, (for purposes of illustration) it should no longer suffice that it is generally the rule under the Customary Law of a given community that the widow must mourn her dead husband by wearing black, shaving her hair and sitting on ash. Such rule will no longer be accepted when it is evidenced that many highly placed widows have opted for white, failed to shave their heads or sit on ash. It would, therefore, be wrong to enforce the rule in isolated cases.

2.2 *Validity test for Customary Law*

Prior to plunging into the mainstream of our discourse, which is the Customary Law of Succession, it is important to highlight the tests which give the Customary Law rule its validity, by which it is meant that the Court will not apply any rules of Customary Law except when such rule passes the validity tests. According to Park:

«Certain customary rules and institutions have been abolished by statute [slavery and the killing of twins for instance]. It does not follow, however, that those

20 *Ivi*, 172-173, for Lord Wright.

21 See *Lewis v. Bankole*, in *Nigeria Law Reports*, XXVIII (1908), No. 1, 81.

22 *Ivi*, 83.

23 See *Eshugbayi Eleko v. Officer Administering*, 662.

24 See *Owoyin v. Omotosho*, in *All Nigeria Law Report*, I (1961), No. 1, 403.

which have not been abolished remain in force. For all rules of Customary Law are subject to certain general tests of validity before they can be enforced.»²⁵

Towing the same line of thought, Obilade²⁶ noted that «rules of Customary Law are subject to tests of validity prescribed by Statute.»²⁷ Thus «an applicable rule of Customary Law is not to be enforced by the Courts unless it passes the tests.»²⁸

The said tests are three in number.

- The first is that the Customary Law is not repugnant to natural justice, equity and good conscience.
- The second is that the Customary Law is not incompatible either directly or by necessary implication with any Law for the time being in force.
- The third is that the Customary Law is not contrary to public policy²⁹.
- That the rule of Customary Law must not be repugnant to natural justice, equity and good conscience is said to be in aid of ensuring social justice in the administration of Customary Law³⁰.

According to Jegede:

«The introduction of the doctrine into our system is to remind the Judges of their obvious duty, which is to accept such Customary Law as will promote justice, without being inconsistent with, the existing economic, political and social developments of the community within which the Customary Law is to operate.»³¹

Thus, the provision demands that Customary Law must be applied with a sense of «what is fair and just in the circumstance.»³² To achieve this

«the Court in the process of ascertaining and applying an alleged rule of Customary Law, should recognise and apply equity in its broad sense, which is, giving humane and liberal interpretation to any alleged rule of Customary Law.»³³

25 A.E.W. PARK, *The Sources of Nigerian Law*, London, 1963, 68.

26 See A.O. OBILADE, *The Nigerian*, 83.

27 *Ivi*, 100.

28 *Ibidem*.

29 See note 11 above and also: FEDERAL REPUBLIC OF NIGERIA. LAGOS STATE, *High Court Law*, CAP. 113 (see URL: < <http://laws.lagosstate.gov.ng/product/high-court-of-lagos-state-fees-law/> >, accessed 10/10/2015); FEDERAL REPUBLIC OF NIGERIA. LAGOS STATE, *Laws of Lagos State 2003*, ss. 22(1) and 26, in *Federal Republic of Nigeria Official Gazette*, L (2003); FEDERAL REPUBLIC OF NIGERIA. NATIONAL ASSEMBLY, *Evidence Act 2011*, s. 14(3).

30 See M.I. JEGEDE, *Equity*, 77.

31 *Ivi*, 78.

32 *Ivi*, 79.

33 *Ibidem*.

Jegede further reminds us that:

«It is through the recognition and application of such broad principles of equity that English Judges have been able to develop Common Law to meet the various needs of successive generations of English people. Thus in *Emmens v. Pottle*³⁴ Lord Esher said: “In my opinion, any proposition the result of which would be to show that the Common Law of England is wholly unreasonable and unjust, cannot be part of the Common Law of England”. Therefore, it seems to follow that the result of the application of an alleged rule of Common Law would, first, have to be examined, and if such an examination reveals unreasonableness and injustice, then the alleged rule is no part of Common Law [...] a similar proposition ought to apply in the ascertainment and application of our Customary Law, the justness and reasonableness of its result must be a condition precedent to its validity.»³⁵

The benefits of the repugnancy doctrine, notwithstanding, it is often subject to the biased morality of the Judges applying it. Thus Olawoyin³⁶ considers that in *Re Dien*³⁷ the Court did «invoke the repugnancy doctrine indiscriminately without considering the full implications of their decision.» In that case, under a rule of Succession subject to the Customary Law operating in Calabar, a deceased man’s brothers, sisters, and cousins were entitled to share in his estate equally with his children. The learned Trial Judge, Alexander J., rejected the custom as being repugnant to natural justice, equity and good conscience. He reasoned that the children needed the property more than the other relatives of the deceased.

Olawoyin criticizes the decision for:

«If the rule represented the general practice of the whole community its operation would be perfectly fair because the deceased’s children, if they survived their own brothers, sisters and cousins, would ultimately take shares in the estates of those people. The consequence of the decision is that if, as in the case, the practice is upset in an isolated instance, there is every likelihood of its producing more inequality than the decision attempts to avoid [sic].»³⁸

We would add that in a society where the deceased in his lifetime would have enjoyed as of right the care of his extended family should he have been in

34 See *Emmens v. Pottle*, in *Law Reports, Queen’s Bench Division*, XI (1885), No. 16, 354; 357-358.

35 M.I. JEGEDE, *Equity*, 79-80.

36 See G.A. OLAWOYIN, *The Effect of Repugnancy Clause on the Validity of Customary Law*, in *The Nigerian Bar Journal*, X (1972), 22.

37 (Unreported) Suit No: M/3/64, High Court of Lagos State.

38 G.A. OLAWOYIN, *The Effect*, 22-23.

need; where this care would have extended to his children; where his funeral expenses would have been borne by his extended family as a whole, a rule of custom, which allowed them to a share along with his children in his estate, cannot be repugnant to natural justice, equity and good conscience.

The above, notwithstanding, the repugnancy doctrine

«has operated in general by striking down or excising from the corpus of Customary Law, rules which are considered to be repugnant, and in this way it has provided some means for the adaptation of Customary Law to meet new social and economic needs which have emerged since the establishment of British Rule.»³⁹

The second test for validity of Customary Law is that it must not be incompatible with positive Law. This means that where it is inconsistent with a Statute or other Law it will not be applied. Accordingly, a Court will not uphold a rule of Customary Law which is inconsistent with a public Law or any principles thereof⁴⁰. According to Achimu:

«It is a formulation which subjects rules of Customary Law emanating from various parts of the State through a test which is to be found in the ethical standards fixed by the principal constituent Laws of the State.»⁴¹

As to the third test for validity of Customary Law which is that the Customary Law rule must not be contrary to public policy, uncertain as to what meaning to assign to this test given its imprecision⁴² we are content for the purpose of this paper, to align ourselves with the views of Ogwurike⁴³ and Park⁴⁴ that both public policy and the repugnancy test can be used in a similar sense.

39 F.A. AJAYI, *The Interaction of English Law with Customary Law in Western Nigeria*, in *Journal of African Law*, IV (1960), 103 (quoted in: G.A. OLAWOYIN, *The Effect*, 22-23).

40 See B.O. ACHIMU, *Wanted*, 37.

41 *Ivi*, 53.

42 See *Richardson v. Mellish*, in *Bingham's Common Pleas Reports*, III (1824), No. 2, 252 where public policy was described as an unruly horse capable of taking its rider to an unexpected destination.

43 See C. OGWURIKE, *The Source and Authority of African Customary Law*, in *University of Ghana Law Journal*, III (1966), No. 11, 12.

44 See A.E.W. PARK, *The Sources*, 75-76, where the author citing the Case of *Amachree v. Kalio*, in *Nigeria Law Reports*, XXXIV (1914), No. 2, 1, stated that the Court declared a certain fishing right custom invalid for repugnancy to natural justice, equity and good conscience and merely considered that in the circumstances of that Case, the test of repugnancy was synonymous with inconsistency to public policy.

3. SUCCESSION UNDER CUSTOMARY LAW IN AFRICA

Succession is the acquisition of rights or property by inheritance under the Laws of descent and distribution⁴⁵. Inheritance means the entry of living persons into the possession of a dead person's property⁴⁶. Inheritance is governed either by the general Law (Received English Law and local Statutes) or Customary Law, and can broadly be divided into testate and intestate. We are here concerned with inheritance under Customary Law.

3.1 *Testate inheritance: wills at Customary Law*

There is some controversy as to whether the making of wills is a feature of Customary Law⁴⁷. We would state firmly here, that wills, though oral or better still nuncupative wills are unarguably a feature of Customary Law. It is not surprising, therefore, that the Courts have in many cases recognised and given effect to such Customary Law wills⁴⁸. Therefore Customary Law in Africa and Nigeria recognises the making of wills except in South Africa where the making of wills is not a feature of Customary Law⁴⁹. In Igbo⁵⁰ Customary Law it is known as *Ike Ekpe*⁵¹. They can either be oral (nuncupative) or written. A Customary Law will takes the form of an oral declaration made voluntarily by the testator during his lifetime. It has been defined as «a declaration made voluntarily and orally by a person in sound mind, in expectation of death, in the presence of responsible and disinterested persons.»⁵²

45 See B.A. GARNER (ed.), *Black's Law Dictionary*, 8th edn., St. Paul (MN), 2004, 1472.

46 See FEDERAL REPUBLIC OF NIGERIA. FEDERAL MINISTRY OF JUSTICE, *Towards a Restatement of Nigerian Customary Laws*, Lagos, 1991, 136 (quoted in: J. EZEILO, *Laws and Practices Relating to Women's Inheritance Rights in Nigeria: on Overview*, in *The Nigerian Juridical Review*, VII [1998-1999], 132). In this paper Succession and Inheritance will be used interchangeably unless the context dictates otherwise.

47 See B.O. NWABUEZE, *Nigerian Land Law*, Enugu, 1982, 380-381; E.I. NWOGUGU, *Family Law in Nigeria*, rev. edn., Ibadan, 1999, 308; T.O. ELIAS, *Nigerian Land Law*, London, 1971; M.C. OKANY, *Nigerian Law of Property*, 2nd edn., Enugu, 2000, 755-756.

48 See *Nelson v. Nelson*, in *Selected Judgment of the West African Court of Appeal*, XXII (1951), No. 13, 248; *Ayinke v. Ibidun*, in *Federal Supreme Court Reports (Nigeria)*, IV (1959), 280.

49 See SOUTH AFRICAN LAW REFORM COMMISSION PROJECT 90, *Customary Law of Succession Report*, April 2004, 13, in URL: < http://www.justice.gov.za/salrc/reports/r_prj90_CustomaryLawSuccession2004.pdf > (accessed 08/04/2013).

50 One of the three major ethnic groups in Nigeria, predominantly in the South-Eastern part of Nigeria.

51 Literally translated as "sharing of property".

52 C.K. MEEK, *Land Tenure and Land Administration in Nigeria*, Coll. *Colonial Research Studies*, No. 22, London, 1957, 182 (quoted in: E.I. NWOGUGU, *Family*, 396).

Though these nuncupative or oral death-bed declarations, are often complied with out of respect for the deceased, they do not have the same finality as wills in modern Law. They are sometimes disregarded or modified by the elders of the deceased's family⁵³. In this regard it has been suggested that the effectiveness of a nuncupative will depends on the consent of the testator's family⁵⁴. While this may be an essential feature of a Customary Law will in Ghana, we think that it is not essential in Nigeria. A testator is always free to dispose of his self-acquired property by a nuncupative will. Family consent is required for testamentary disposition of family property⁵⁵.

3.2 *Written wills*

Just as Customary Law recognises nuncupative wills, so it also recognises written wills. As literacy permeates the society, there are instances of Customary Law wills in writing. The Nigerian Courts have held that the reduction into writing of a Customary Law transaction does not alter its nature⁵⁶. Therefore, a Customary Law will in writing should not affect the nature of the disposition and need not comply with the requirements of the Wills Act. It is our humble view that once a testator intends to dispose of his property under Customary Law, the fact that he puts it in writing should neither affect the validity nor subject the will to rigid adherence to the rules of the Wills Act.

In response to the fears of the learned commentators that the Customary Law will of the deceased may be disregarded, thus making Customary Law wills lacking in finality which is a character of the English will, we submit that this is only the case where the property disposed of under the will is not one that can be disposed of by the testator. «A person cannot dispose of an undivided interest in family or communal land by will as he has no individual property therein.»⁵⁷ However, any other property individually owned by the testator may be disposed by the will. The testator, however, should clearly identify the property and the beneficiary thereof⁵⁸.

53 See B.O. NWABUEZE, *Nigerian*, 380.

54 See N.A. OLLENNU, *The Law of Testate and Intestate Succession in Ghana*, London, 1966, 273 (quoted in: E.I. NWOGUGU, *Family*, 397).

55 See *ibidem*.

56 See *Rotibi v. Savage*, in *Nigeria Law Reports*, LXIV (1944), No. 17, 77; *Nwabuoku v. Ottih*, in *All Nigeria Law Report*, I (1961), No. 1, 487.

57 *Johnson v. Macaulay*, in *All Nigeria Law Report*, I (1961), No. 1, 743; see also, *Tay v. Williams*, in *Nigeria Law Reports*, LV (1935), No. 12, 67; *Ogunmefun v. Ogunmefun*, in *Nigeria Law Reports*, LI (1931), No. 10, 82.

58 See M.C. OKANY, *Nigerian*, 758.

A note must be made of the fact that many communities have a formula for the distribution of family land upon the demise of the holder. This makes it difficult to dispose of such lands by will since everyone knows of the prevailing formula. This may have contributed to confusion that wills are unknown to Customary Law since often what a man leaves at death is landed property which he in turn inherited from his forbears. Certainly, these lands are not his to dispose of as he wills. Thus, a man could will his elephant tusk, a gun, cap, etc. and his wishes would be respected upon his death. Same principle must be extended to landed property which does not form part of his inherited communal lands and other properties.

There is need to ensure that the declaration, which is the Customary Law will, is witnessed by disinterested persons for evidential purposes⁵⁹. A declaration made to the beneficiary in secret will therefore not qualify as a will⁶⁰.

Section 3(1) of the Wills Law 1990 provides that:

«It shall be Lawful for every person to bequeath or dispose of by will, executed in accordance with this Law, all property to which he is entitled, either in Law or in equity, at the time of his death. Provided that the provisions of this Law shall not apply:

- a. To any property which the testator had no power to dispose of by his will or otherwise under Customary Law, to which he was subject to; and,
- b. To the will of a person who immediately before his death was subject to Islamic Law.»⁶¹

Section 3(1) of the Wills Law of the old Western Region of Nigeria is even more explicit thus:

«*Subject to any Customary Law relating thereto*⁶², it shall be Lawful for every person to devise, bequeath or dispose of, by his will, executed in manner hereinafter required, all real estate and personal estate which he shall be entitled to either at Law or in equity.»⁶³

The implication is that public Laws recognise that not every property can be devised by will under Customary Law and this is, in our opinion, a “*nemo*

59 See *ibidem*. See also: *Ayinke v. Ibidun*.

60 See *ibidem*.

61 FEDERAL REPUBLIC OF NIGERIA, LAGOS STATE, *Wills Law 1990*, in *Federal Republic of Nigeria Official Gazette*, XXXVII (1990).

62 Coursive for emphasis.

63 NIGERIA WESTERN REGION, *Wills Law of Western Region 1958*, in CAP 133 *Laws of Western Region of Nigeria 1959*, in *Federation of Nigeria Official Gazette*, VI (1959).

dat quod non habet” rule. Principally because, in our view, it stems from the communal land ownership system which presupposes that land is owned by the ancestors past, the living and those yet unborn⁶⁴. We would respectfully urge that the properties envisaged to fall under the manner of distribution of Customary Law, and thus not devisable by will of the testator, are properties which are traceable to family/communal inheritance. Thus, the residence of an Igbo man in Lagos should not in any way be considered his *obi* so as to prevent him from bequeathing it to his wife, daughter or younger sons if he so desires as against the exclusive right of the first son to inherit the *obi* in the Igbo man’s village community. In our opinion, the residence in Lagos is unknown to Customary Law and thus it does not envisage it under its rule that the ancestral home, *obi*, must be inherited by the oldest son.

A testator, in Bini for instance, cannot devise his *Igi-ogbe* to any other person. This was illustrated in *Idehen v. Idehen*⁶⁵. In that Case, the testator a native of Benin lived and died in Benin. He devised the building where he lived and died to his eldest son, who unfortunately died before him. Consequently, the surviving eldest son attempted to take over the building. This was vehemently opposed by the other children and the executor of the will. The surviving eldest son went to Court. At the Trial, the will was declared to be valid but the devise of the *Igi-ogbe* to the dead’s eldest son was held void for being contrary to Bini native Law and custom. Also, in *Lawal Osula v. Lawal Osula*⁶⁶, the testator, a Bini Chief made a will in English form. The will completely omitted the first plaintiff and some other children. He succeeded to his father’s (testator’s) title and performed second burial rites of the testator. The issue before the Court was whether the testator, could by his will, exclude the first plaintiff from inheritance of the *Igi-ogbe*, which by custom goes to the eldest son. The Supreme Court held that the power of the testator to make a will is subject to Customary Law relating thereto and that the testator could not validly exclude his eldest son from inheriting the *Igi-ogbe*.

In *Olowu v. Olowu*⁶⁷, the Supreme Court held that the expression subject to Customary Law relating thereto could not have been intended to qualify the testamentary capacity so unambiguously conferred on every Bini citizen

64 Butler Lloyd J. stated in: *Bujulaiye v. Akapo*, in *Nigeria Law Reports*, LVIII (1938), No. 14, 10, that «notwithstanding the lapse of nearly a generation since the judgment in *Lewis v. Bankole* was delivered, the institution of family ownership is still a very live force in native tenure in Lagos.» See generally: B.O. NWABUEZE, *Nigerian*, 45-49.

65 See *Idehen v. Idehen*, in *Nigerian Weekly Law Reports*, VII (1991), No. 6, pt. 198, 382.

66 See *Lawal Osula v. Lawal Osula*, in *Nigerian Weekly Law Reports*, XI (1995), No. 3, pt. 328, 128.

67 See *Olowu v. Olowu*, in *Nigerian Weekly Law Reports*, I (1985), 372.

by Section 3(1) of the Wills Law. It is only subject to any Customary Law affecting the property to be disposed of.

Flowing from our argument above, we think that the *Igi-ogbe* should be limited to the house which the testator had inherited from his forbears as his ancestral home. That is not his to devise by will because it already belonged to his first son even before he shared him. To extend the *Igi-ogbe* principle to the acquired residence of the testator would amount to importing principles unknown to Customary Law for we think that the Customary Law has always envisaged property in terms of inherited property. Land, we must recall, was not in our ancient systems a commodity for buying and selling.

It must be re-emphasized that Customary Law does not in any way deprive one of the privilege of making a will before his demise. All that it demands is that the rules of Customary Law on Succession must be observed in order to ensure that the will is not in conflict with Customary Laws on ownership.

3.3. *Muslim Wills*

Under the Maliki School of Muslim Law applicable in Nigeria, a testator may dispose of a part of his estate by will. However, a Muslim testator can only bequeath one-third of his estate to persons other than those who would traditionally be his heirs. The remaining two-third devolves on his traditional heirs⁶⁸. There is no requirement of writing or of signing and witnessing as in the case of Statutory Law.

The recent decision in *Ajibaye v. Ajibaye*⁶⁹ is also worth noting since Islamic Law is also a Customary Law variant in Nigeria⁷⁰. In that Case, the deceased testator, one Alhaji Disu Ajibaiye from Kwara State in North Central Nigeria, made a will dated 30 September 2002. The testator died on 29 January 2004. Only the third and youngest wife of the deceased (appellant) had knowledge and information of the will. The appellant relied on the dispositions made in the will, which the respondents objected to, contending that the testator, being a Muslim could not make a will. On Trial at the High Court, the learned Trial Judge found that the will dated 30 September 2002 purporting to be the will of a Muslim, Alhaji Disu Ajibaiye, governed by Muslim personal Law, disposing by will all his property in accordance with the Wills Act 1837

68 See *Adesunboka v. Yunusa*, in *Northern Nigeria Law Report*, XIV (1968), 79.

69 See *Ajibaye v. Ajibaye*, in *All Federation Weekly Law Report*, VIII (2007), pt. 359, 1321.

70 In the North the Native Courts Law in S. 2 provides that «native Law and custom includes Muslim Law.»

of England⁷¹, having regard to Section 4(1) of the Wills Law of Kwara State⁷² was invalid, null and void. The appellant had attempted at the Trial to establish by evidence that the deceased could not have been subject to Islamic Law because of his lifestyle. This was dismissed by the learned Judge and affirmed on Appeal. The Court of Appeal held that despite the allegation, the testator was a Muslim and had not renounced his faith. Further, that even if the testator had children out of wedlock and had sold and consumed alcohol as alleged, “there is no controversy” about his faith. To say otherwise is “merely splitting hairs” and making a “distinction without a difference”. That assuming «the deceased [...] committed any wrong when he was alive [...] he can only be sanctioned by the Law of his faith. It is not for the appellant or anyone to judge.»⁷³ The Court found evidence of the faith of the testator (that he was subject to Islamic Law) because of the text of the will, where the testator directed that «my burial should be done in accordance with Muslim rites without drinking of alcohol either on the date of my death, burial or the days of prayer.»⁷⁴ The Court of Appeal, then, held that the will is *ab initio* void for being contrary to the Wills Law of Kwara State; and thus «the testator could not have validly made a will under the Wills Act 1837, a statute of general application which is no longer applicable in Kwara State.»⁷⁵

Secondly, the Court held that the properties of a Nigerian Muslim in Kwara State after his death are

«subject to the dictates of Islamic Law of inheritance which does not allow a Moslem to dispose of his properties any how [...]. The properties must be distributed strictly in accordance with Islamic Law after the lawful heirs were identified.»⁷⁶

4. INTESTATE SUCCESSION UNDER CUSTOMARY LAW

4.1 *General*

When a person dies without making a will, he is said to have died intestate and his property would devolve on his heirs according to his customary

71 See UNITED KINGDOM, *Wills Act 1837* (7 Will. 4 & I Vict. c. 26.), in URL: < <http://www.legislation.gov.uk/ukpga/Will4andIVict/7/26/contents> > (accessed 08/04/2013).

72 See FEDERAL REPUBLIC OF NIGERIA, KWARA STATE, *Wills Law (1991)*, CAP 168, in *Federal Republic of Nigeria Official Gazette*, XXXVIII (1991).

73 *Ajibaye v. Ajibaye*, 1336.

74 *Ivi*, 1341.

75 *Ivi*, 1349.

76 *Ivi*, 1350.

(personal) Law⁷⁷ or in the case of a deceased married under the Act⁷⁸ or whose parents were married under the Act, according to the Administration of Estates Law⁷⁹. We are herein, however, concerned with Succession to the intestates' property under Customary Law.

There are basically two systems of Succession under Customary Law: patrilineal and matrilineal.

4.1.1 Patrilineal Succession – The Primogeniture rule

Patrilineal Succession means Succession to the father's estate and the majority of communities in Africa practise this type of Succession⁸⁰. The principle of primogeniture governs intestate Succession under patrilineal dispensation. This rule implies that the first son inherits all the deceased's property and distributes the measure he wills to the other children. This is mostly practised in Igbo and Bini tribes of Nigeria. The *modus operandi* of this rule was succinctly captured by Idigbe, JSC in the Case of *Arase v. Arase*⁸¹:

«Upon distribution all property of the father, that is, all the property owned by the deceased “automatically” became that of the eldest son. Some of the personal effects are distributable to other children but that only takes place after the principal personal effects have been given to the eldest son. The principal house in which the deceased lived in his lifetime and died is called the *Igi-ogbe*; that always passes by way of inheritance on distribution to the eldest son. However, until the exercise of distribution under Customary Law has been performed, the eldest son retains all the property of the deceased in trust for himself and the children of the deceased.»⁸²

77 See *Obusez v. Obusez*, 40; *Tapa v. Kuka*, in *Nigeria Law Reports*, LXV (1945), No. 18, 5.

78 See *Okon v. Administrator-General Cross River State*, in *Nigerian Weekly Law Reports*, VIII (1992), No. 6, pt. 246, 473; *Cole v. Cole*, 18.

79 See for example the Administration of Estates Law 1959 for Lagos and the States in former Western and Mid-Western Region of Nigeria; the Administration and Succession (Estate of Deceased Persons) Law 1987 for Anambra State. For the rest of the States in the former Eastern Region and in the Northern States, there is no Statutory Law governing distribution of intestate estates. The Common Law rules on intestacy apply in these States.

80 Apart from the few societies that practise matrilineal succession, the rest of african communities are patrilineal. See below B.O. NWABUEZE, *Nigerian*, 399; G.R. WOODMAN, *Ghana Reforms the Law of Intestate Succession*, in *Journal of African Law*, XXIX (1985), No. 2, 119.

81 See *Arase v. Arase*, in *Judgments of the Supreme Court of Nigeria*, X (1981), No. 5, 35.

82 *Ivi*, 62.

4.1.2 Ultimogeniture rule

At the other extreme of primogeniture is the rule of ultimogeniture. According to which, inheritance is by the youngest son to the exclusion of the other children. It has very limited application in Africa and exists in Limpopo Province of South Africa, Lesotho, Zimbabwe, and Botswana⁸³. In Nigeria, it only exists among the Marki group of the Verre tribe of Northern Nigeria⁸⁴.

4.1.3 Matrilineal Succession

In matrilineal Succession, descent is traced through the mother and maternal ancestors. In few African societies⁸⁵ that practise matrilineality a man's property is inherited by his maternal relations⁸⁶ and not his wife and children. The children in turn inherit from the relatives of their mothers⁸⁷. The problem with this system of inheritance is that since fathers are the core providers of family, children and wives will often be left out in the cold upon the death of their breadwinner father. Woodman states, however, that the children and wife of the deceased have some rights to be maintained by the inheriting group and this mitigates the hardship⁸⁸. The advantage, however, lies in the fact that both women and men can inherit and there is no disability for illegitimate children⁸⁹. In allover Nigeria, matrilineal Succession exists in few communities: Afikpo, Edda, Unwana, Amaseri Okpoha, Ohafia Bende and Andoni tribes of Eastern Nigeria, and the Verre and Longuda tribes of Northern Nigeria⁹⁰.

For the purpose of clarity, we shall examine the patterns of intestate Succession by reference to the customs of some representative ethnic groups of Nigeria, and where convenient refer, to the practice in a few other African Countries.

83 See SOUTH AFRICAN LAW REFORM COMMISSION PROJECT 90, *Customary*, 15-16.

84 See B.O. NWABUEZE, *Nigerian*, 399.

85 Some examples of cultures and societies are the Akan including the Ashanti of Ghana in West Africa; the Tuaregs of West and North Africa and the Serer of Senegal, the Gambia and Mauritania.

86 The order of succession is as follows: (I) his mother, his full uterine brothers and sisters; (II) the issue of his full uterine sisters; (III) his mother's full and uterine brothers and sisters; (IV) the issue of his mother's full and uterine sisters; and (V) his maternal grandmother, etc. See B.O. NWABUEZE, *Nigerian*, 399.

87 See M.C. OKANY, *Nigerian*, 777-778.

88 See G.R. WOODMAN, *Ghana*, 119.

89 See *ibidem*.

90 See M.C. OKANY, *Nigerian*, 778.

4.2 Succession under Igbo Customary Law

The Igbos make up the whole five South-Eastern States of Nigeria comprising Anambra, Imo, Enugu, Abia, and Ebonyi States and constitute a huge population, occupying large territories in States comprising the South-East zone of Nigeria. The principles of Succession under Customary Law are the same in these areas with minor variations here and there. Inheritance in this area is patrilineal. Usually, the eldest son of the deceased will succeed to the headship of the family. In this position he is known as the *Okpala*⁹¹. The *Okpala*, the eldest son, inherits his father's personal property: staff of Authority, "ofo" any title which survived his father and the insignia of office appertaining thereto, furniture and wearing apparel⁹². Widow inheritance is no longer popular. In times past it would have been the right of the *Okpala* to inherit his deceased's father's wife.

Money, livestock and farm implements left behind by the intestate are inherited by all the sons⁹³. The eldest son is also entitled to the family house, known as the *obi* and the immediate surrounding compound⁹⁴, and is further entitled to a representative piece of land known as *aniisi obi* meaning "land for the head of the family"⁹⁵ as the new head of the family, a possession which is not disturbed on the partition of his late father's lands among his male siblings and himself. Daughters and wives are not entitled to inherit the deceased Igbo man's estate⁹⁶ except for daughters for whom the *nrachi* ceremony has been performed, enabling them to bear sons while unmarried, these sons will continue the lineage⁹⁷.

Nwogugu posits that

«the rule that a daughter is not entitled to inherit her father's estate is partly mitigated by her right to be maintained by the person who inherits her father's estate until she marries or becomes financially independent or dies. Moreover, an unmarried daughter has a right to be shown a portion of her father's land or family group farmland for her annual farming needs.»⁹⁸

91 See E.I. NWOGUGU, *Family*, 401.

92 See *ibidem*.

93 See *ibidem*.

94 See *Nwafiatv. Ubaba*, in *All Nigeria Law Report*, VI (1966), No. 1, 8; *Ezeokafor v. Ubah*, in *The University of Ife (Nigeria) Law Reports*, V (1975), No. 1, 162.

95 See E.I. NWOGUGU, *Family*, 402.

96 See *Ugboma v. Ibeneme*, in *Federation of Nigeria Law Reports*, I (1967), 251.

97 See *Mojekwu v. Iwuchukwu*, in *Nigeria Supreme Court Quarterly Law Report*, XXXII (2004), No. 18, 184.

98 E.I. NWOGUGU, *Family*, 402.

We think that this proposition would have been sufficient in times past. However times have changed and the old Customary Law rule that women do not inherit ought to be, where necessary, strictly reserved for communal/ancestral property inheritance.

The managerial/trusteeship roles of the *Okpala* as head of the family concerning the yet to be partitioned inheritance of the family has been affirmed in the cases of *Ejiamike v. Ejiamike*⁹⁹ and *Ngwo and Nwodei v. Onyejena*¹⁰⁰. However, the *Okpala* is accountable to his younger brothers¹⁰¹. Where, for instance, he decides to sell a piece of the land inherited he must inform his brothers who are also entitled to a share of the proceeds of sale¹⁰².

In the case of a wife who has predeceased her husband, her sons will inherit her property or failing them, her husband. All her property of note such as money, cattle, yams etc. go to her sons or her husband. What is left for her daughters are personal chattels usually regarded as feminine such as jewelry, domestic utensils, wrappers, cocoyams, fowl and foodstuff¹⁰³.

In the past, illegitimate children could not inherit unless they were officially legitimated. This has changed following the Constitution of the Federal Republic of Nigeria 1999¹⁰⁴ which provides that «no citizen of Nigeria shall be subjected to any disability or deprivation merely by reason of the circumstances of his birth.»¹⁰⁵ Prior to 1956 outcasts known as *Osu*¹⁰⁶ did not inherit. The abolition of *Osu* Caste system¹⁰⁷ has completely emancipated this group of people from all disabilities including inheritance. However, murderers of the deceased whose property is to be inherited, do not inherit¹⁰⁸. Again, strangers, except those who have by long assimilation become part of the family, do not inherit¹⁰⁹. In cases where the intestate has no male children, Succession

99 See *Ejiamike v. Ejiamike*, in *East Central State Law Reports*, III (1972), 11.

100 See *Ngwo and Nwodei v. Onyejena*, in *All Nigeria Law Report*, IV (1964), No. 1, 352.

101 See *Owusike v. Onwusike*, in *Eastern Nigeria Law Reports*, VIII (1962), No. 6, 10.

102 See E.I. NWOGUGU, *Family*, 403.

103 See I.P. ENEMO, *Basic Principles of Family Law in Nigeria*, Ibadan, 2008, 398.

104 See FEDERAL REPUBLIC OF NIGERIA, *Constitution of the Federal Republic of Nigeria – 1999*, in URL: < <http://nass.gov.ng/document/download/5820> > (accessed 08/04/2013).

105 S. 42(2). See *Salubiv. Nwariaku*, in *Nigerian Weekly Law Reports*, XIII (1997), No. 5. pt. 505, 442, where it was held that this Section of the Constitution has removed the disability of the illegitimate child to inherit. See also: I.P. ENEMO, *The Illegitimate Child and the Right of Inheritance in Nigerian Contemporary Law*, in *The Nigerian Juridical Review*, VII (1998-1999), 201-202.

106 An *Osu* is one who was, or whose ancestor was sacrificed to a god.

107 See NIGERIA EASTERN REGIONAL HOUSE OF ASSEMBLY, *Abolition of Osu System Law*, CAP. L *Eastern Region Law 13 of 1956*, in *Federation of Nigeria Official Gazette*, III (1956).

108 Where a person intentionally causes the death of another, Igbo Customary Law denies the murderer the right to succeed to the estate of the deceased. Thus where a son for instance kills his father, he thereby forfeits the right to inherit from the late father's estate. See E.I. NWOGUGU, *Family*, 409.

109 See *Onwuka v. The Abiriba Clan Council & Ors.*, in *Eastern Nigeria Law Reports*, II (1956), No. 1, 17.

to his estate will usually be to his full blood brothers, and failing them, to his half-brothers¹¹⁰.

The method of distribution is either *per capita* or *per stirpes*. In the first case, the property is divided into as many portions as there are male children and in the latter case the property is divided according to the number of wives with male children¹¹¹.

4.3 Succession under Yoruba Customary Law

In Yoruba land comprising Lagos and the States of the former Western Region of Nigeria, the children of the intestate, both male and female are entitled to inherit his property to the exclusion of all other blood relations¹¹². An illegitimate child must be acknowledged by the father in order to be entitled to a share in his estate. Female children are therefore not discriminated against in the distribution of the estate of their deceased parents. All the children both, legitimate and those legitimated by acknowledgment, are entitled to inherit¹¹³. Again the head of the family, who is usually the eldest surviving male child of the intestate known as the *Dawodu*, is vested with the management of the estate until it is partitioned¹¹⁴.

The two systems of distribution of the intestate's estate under Customary Law of Yoruba are *Idi-Igi* and *Ori-Ojori*. The *Idi-Igi* system connotes that the estate is divided *per stirpes*: children taking the shares allotted to their mothers; while the *Ori-Ojori* system means the property is divided "*per capita*", each child directly getting a share of the estate. In *Danmole v. Dawodu*¹¹⁵ the deceased, Suberu Dawodu, was survived by nine children born of four wives.

The question before the Court was whether the intestate's estate should be divided into four parts (*per stirpes*) or into nine parts (*per capita*) The Court of first instance held that distribution on the basis of *Idi-Igi* was contrary to natural justice, equity and good conscience. The Privy Council upheld the

110 See M.C. OKANY, *Nigerian*, 772.

111 See *ibidem*.

112 See *Adeseye v. Taiwo*, in *Federal Supreme Court Reports (Nigeria)*, I (1956), 84; *Folami v. Cole*, 445-457; *Akande v. Oyewole*, 36; *Amusan v. Olawumi*, 30. See further: G.B.A. COKER, *Family Property among the Yorubas*, 2nd edn., London, 1966, 291.

113 See *Salami v. Salami*, in *Western Region of Nigeria Law Report*, III (1957), 10; *Barreto v. Oniga*, in *Western Region of Nigeria Law Report*, VII (1961), 112.

114 See *Lewis v. Bankole*, 82; *Salako v. Salako*, in *Lagos Law Reports*, XII (1965), 136.

115 See *Danmole v. Dawodu*, in *Federal Supreme Court Reports (Nigeria)*, III (1958), 46; FEDERAL REPUBLIC OF NIGERIA, *Privy Council Decision*, in *All Nigeria Law Report*, II (1962), No. 1, 702.

Supreme Court's rejection of the Trial Court's judgment and decided that the estate should be divided into four parts. According to the Privy Council, *Idi-Igi* was the prevalent custom of the Yorubas; *OriOjori* is a modern method of distribution for the avoidance of litigation.

It is usually the prerogative of the *Dawodu*, head of the family, to decide what method of distribution will be used¹¹⁶. Nwabueze has criticized this position of the Law as unfair. According to him:

«The head is of course an interested party, and to make him the final arbiter is to go against the rule of natural justice that a person should not be a Judge in his own cause. Human nature is not imbued with so much altruism that we can expect the head to take a decision prejudicial to his own interest.»¹¹⁷

Inheritance follows bloodline; therefore, a surviving spouse cannot succeed to the estate of the other. If a wife dies and has no children to succeed her, her property will revert to her maiden family¹¹⁸. It was held in *Johnson v. Macaulay*¹¹⁹ that under Yoruba Customary Law the property of a woman devolves on intestacy upon her children in common, meaning that the distribution will be *per capita*. But the descendants of the pre-deceased children of the intestate share in the division of her real property *per stirpes*.

On the death of a child, his siblings, male and female, are exclusively entitled to succeed to his estate. The children of his father by a different mother are not entitled to a share. Where the intestate has no brothers or sisters, the property will devolve on the parents of the child¹²⁰.

4.4 Succession under Bini Customary Law

As noted above, the primogeniture rule is strongly entrenched in Bini Customary Law of inheritance. The eldest son succeeds to his father's estate and holds all the allow property of his deceased in trust for himself and his brothers. We would hope that in the case of the Bini Customary Law and in all others that practise the rule of primogeniture, the eldest son will be bound

116 See *Reis v. Mosanya*, in *Lagos High Court Reports Monthly Law Report*, II (1964), 19; *Akinyede v. Opere* (Unreported) SC 216/1967 Judgment of 29/2/68.

117 B.O. NWABUEZE, *Nigerian*, 388-389.

118 See *Suberu v. Sunmonu*, in *Federal Supreme Court Reports (Nigeria)*, II (1957), 33; *Caulcrick v. Harding*, in *Nigeria Law Reports*, XLVI (1926), No. 7, 48.

119 See *Johnson v. Macaulay*, 743.

120 See *Adedoyin v. Simeon*, in *Nigeria Law Reports*, XLVIII (1928), No. 9, 76-78.

to equitably distribute the property and account for his dealings with the property since the Courts seem to suggest that he is a trustee for the benefit of his siblings and himself. Sadly, however, this position of trust is capable of being abused. It is no wonder that this rule has formed the basis of many disputes before the Courts which have affirmed the rule in favour of the eldest son.

Thus in *Ogiamien v. Ogiamien*¹²¹ the first defendant was the first son and heir of a Benin Chief. The plaintiff was the eighth and the last son and there were some female children. In a dispute which arose between the deceased's children the Supreme Court upheld the Bini Customary Law of primogeniture rule by which the eldest son succeeds to all the property of his deceased father to the exclusion of his brothers and sisters after he has performed all the customary burial ceremonies of his father. The Court therefore held that in the present case the eldest son was the rightful owner of all the late Chief Ogiamien's property.

Nwogugu writes that in order to maintain peace and harmony the eldest son at his own discretion gives some parts of the estate to his younger brothers¹²². The eldest son is further obliged to provide maintenance for the younger children and other dependents of his deceased father¹²³. The eldest son is also entitled exclusively to the estate of his mother, save for personal apparel and household utensils¹²⁴.

We submit that this custom is discriminatory toward other children of the deceased and should be struck down as incompatible with the non-discriminatory provisions of the Nigerian Constitution. Happily the Nigerian Court of Appeal and the South African Supreme Court have pronounced the primogeniture rule as unconstitutional and violative of the fundamental rights of women as guaranteed in their various constitutions. In Nigeria, in the Case of *Asika v. Atuanya*¹²⁵ the Court of Appeal of Denton-West JCA, held that the Onitsha primogeniture rule is unconstitutional as it discriminates against women in the distribution of the property of their deceased father¹²⁶.

In *Bhe v. Magistrate, Khayelitsha and Ors.*¹²⁷ the South African Constitutional Court also ruled that the primogeniture rule violates the constitutional

121 See *Ogiamien v. Ogiamien*, in *Nigerian Monthly Law Reports*, IV (1967), 245-247.

122 See E.I. Nwogugu, *Family*, 412.

123 See *ibidem*.

124 See *ibidem*.

125 See *Asika v. Atuanya*, in *Nigerian Weekly Law Reports*, XXIV (2008), No. 17, pt. 1117, 484.

126 **The Constitution of the Federal Republic of Nigeria 1999 (as amended) prohibits against discrimination in S. 42(1).** This case held that any custom or culture that tends to discriminate against a particular Section of the populace should not be allowed to prevail since it is against the tenets of the Constitution of the Republic of Nigeria 1999.

127 See CONSTITUTIONAL COURT OF SOUTH AFRICA, *Bhe v. Magistrate Khayelitsha and Ors.*, 15 Oct. 2004,

safeguard for equality and dignity of the person, since it discriminates against widows, daughters, younger and illegitimate children from inheritance.

4.5 *Succession under the Customary Law of the Northern States*

We have stated, previously, that Islamic Law is considered to be Customary Law in Nigeria¹²⁸. The people of Northern Nigeria consist mainly of Hausa-Fulani, who are Muslims and indigenous natives. For the Muslims, the Islamic Law of inheritance will normally apply and for the other indigenous natives who are non-Muslims, their Customary Laws, will apply.

In many areas of the North, still exist indigenous native Laws and customs that are not Islamic Law¹²⁹. Under these native Laws and customs, which however vary from one group to the other, it is the general rule that when a man dies, his sons will inherit his property first, and his brothers are next in line. Females do not inherit a deceased man's property but they may inherit their mother's entire movable properties. Only males inherit land whether owned by a man or woman¹³⁰. For Muslims the rules of inheritance as enshrined in the Holy Quran will apply in the distribution of the deceased's estate.

5. SUCCESSION UNDER CUSTOMARY LAW IN SOME SELECTED AFRICAN COUNTRIES

5.1 *Uganda*

Uganda is largely a patrilineal society. In a recent study and survey conducted in Uganda¹³¹ customary practices that place women in an inferior position continue to operate in many communities in spite of the Statutory Laws that condemn such practices¹³². Under Customary Law, women do not inherit

in *Butterworths Constitutional Law Reports*, XII (2005), 1 CC (in URL: < <http://www.escri-net.org/docs/i/400589> >, accessed 08/04/2013).

128 See above at note 70.

129 See I.P. ENEMO, *Basic Principles*, 406.

130 See *ibidem*.

131 See F.A. ASINWE - O. CRANKSHAW, *The Impact of Customary Laws on Inheritance: A Study of Widows in Urban Uganda*, in *Journal of Law and Conflict Resolution*, III (2011), January 2011, 7-13, (in URL: < <http://www.academicjournals.org/journal/JLCR/article-full-text-pdf/FB3D5937658> >, accessed 08/04/2013).

132 This is notwithstanding the express guarantee for widows to own property by the Ugandan Constitution. But the problem is that this is subject to Parliament enacting Laws to implement this guarantee. According to Art. 31(2) «Parliament shall make appropriate Laws for the protection of the rights of

property on widowhood. When a man dies, the clan immediately appoints an heir. The heir is usually the first son in the family. He inherits the property of the deceased and he is supposed to take care of everybody in the home. A widow only holds goods in trust for her sons until they are adults. The widow's right of access to the home and property within the home depends on whether she decides to remarry or not. Customary Law puts a woman in an economically insecure position. She inherits no property despite the fact that she has contributed to it through her unpaid labour in the home. The widow is left at the mercy of her husband's heir, who controls what benefit she is allowed to get from the home¹³³.

If a father does not have a son, in most cases none of his daughters can become his heir but instead it is his nearest male relative who inherits the home. Daughters can inherit the home, but only in exceptional circumstances where there is no suitable male heir. Customary Law does not recognize any financial contribution of a wife to matrimonial property. The family property is presumed to belong to the husband and therefore if a wife dies, even if she contributed financially to the matrimonial home, her widower will automatically inherit the home. Even if the woman has entailed the distribution of her share of the matrimonial home (if jointly owned) it is very unlikely that her native family would be able to inherit a share. If a man dies however, the widow may never have the full inheritance rights of the matrimonial home¹³⁴.

The authors finally concluded that

«from the above discussion, we can agree that patriarchal Customary Law does not guarantee a widow inheritance rights. Since Customary Law is unwritten, the custodians of the Law who are mainly male, tend to apply the Law as it suits them and in so doing they deny women their inheritance rights.»¹³⁵

The philosophy behind this state of affairs is rooted in the dynamic force of the unwritten Customary Law which permeates and controls many communities in Africa and is captured very elegantly by some authors in this way:

«When a girl grows into a woman and marries, she then becomes the property of her new husband, and any children she has are also considered to belong to her

widows and widowers to inherit the property of their deceased spouses.» It seems to us that Parliament is yet to enact specific Laws to this effect.

133 See F.A. ASINWE - O. CRANKSHAW, *The Impact*, 8.

134 See *ibidem*.

135 *Ibidem*.

husband. The woman is essentially “purchased” by her husband’s clan through the payment of “bride-price” or “bride-wealth”, as it is also known. This practice, which is prevalent in Uganda, is a practice by which the groom or his father offers wealth (money or other property) in exchange for the approval of the bride’s father or her clan to take her as a wife. The new husband’s clan is then entitled to the bride’s lifetime of services, e.g., farming, bearing children, and maintaining the household. The payment of bride-price “gives the husband proprietary rights over his wife, allowing him to treat her more or less like a chattel”. By treating her as an outsider, as property instead of family, the clan can deny her inheritance rights when her husband dies and condition her continued occupancy of the home on her agreement to be “inherited” by a male member of her deceased husband’s clan.»¹³⁶

5.2 Ghana

In Ghana both the patrilineal and matrilineal types of Succession exist. Under both systems widows have no inheritance rights. When a man is intestate a patrilineal clan, his estate devolves to his children who are considered his blood-kin and, failing children, to his brothers of full-blood. Under matrilineal dispensation his estate devolves to his sister’s son, his nearest blood relative in the next generation¹³⁷.

In 1985 the Government intervened and enacted a Law¹³⁸ aimed principally at removing the hardship on widows occasioned by Customary Law Successions rules. This Legislation was summed up by Woodman thus: «The Intestate Succession Law radically changes the Law of inheritance and constitutes the most extensive legislative reform ever made in the private Law of Ghana.»¹³⁹ However, despite the good intentions of Government and the far-reaching nature of the Legislation, the position remained unchanged. According to some researchers:

«Our surveys of widows living in villages selected for matrilineal, patrilineal or mixed lineage norms reveal that a quarter of a century later, Law 111 is little used

136 V. BENNETH - G. FAULK - A. KOVINA - T. ERES, *Inheritance Law in Uganda: The Plight of Widows and Children*, in *The Georgetown Journal of Gender and the Law*, VII (2006), 457-458.

137 See E. KUTSOATI - R. MORCK, *Family Ties, Inheritance Rights, and Successful Poverty Alleviation: Evidence from Ghana*, in *National Bureau of Economic Research Working Paper Series* (May 2012), No. 18080 (in URL: < <http://www.nber.org/papers/w18080.pdf> >, accessed 08/04/2013).

138 See REPUBLIC OF GHANA. PROVISIONAL NATIONAL DEFENCE COUNCIL, *The Intestate Succession Law*, 1985 (PNDCL 111), in URL: < <http://faolex.fao.org/docs/pdf/gha140393.pdf> > (accessed 10/10/2015). The Law allows a widow and her children – hitherto completely denied rights to the nuclear family’s assets under matrilineal norms – to be the primary beneficiaries of the deceased husband.

139 G.R. WOODMAN, *Ghana*, 118.

and traditional inheritance norms persist. [...] We link this to a dearth of information about the formal Law, lack of access to the formal judicial system, and the continued social importance of overtly adhering to traditional norms. Most low - income Ghanaians die intestate; and while some profess to know of Law 111, remarkably few make use of it. Those who know of the Law have, however, built up more family assets jointly, even after controlling education level. This effect is, however, least evident for widows with husbands from matrilineal lineage traditions – the very people the reforms focused on advancing.»¹⁴⁰

V. S. Gedzi sums up the current position in Ghana on Customary Law Succession in these words: «the research findings have shown that even within the current dispensation of PNDC Law 111, a majority of women still suffer from the discriminatory Anlo/Asante socio-cultural practices of inheritance.»¹⁴¹

5.3 South Africa

The South African Constitution recognises Customary Law¹⁴². The concept of Succession under Customary Law in South Africa is anchored on the principle that the ownership of land and livestock (the most important property) is not individualistic but collective. This means that every member of the family is the owner of property through the head of the family. Ownership by the family head is akin to trusteeship. In Customary Law two objectives must be achieved: the family must be perpetuated and the deceased's property must be devolved among survivors (particularly members of the family). While Customary Law differs in its details from one community to another, there are certain basic principles regulating Succession that are common to all systems. Basically the Customary System of Succession is intestate. Individuals are not free to decide how and to whom their estates should devolve¹⁴³.

Secondly, Succession under Customary Law is universal and onerous which means that an heir succeeded not only to the deceased's rights but also to his duties, in particular the duty to maintain all surviving dependants. Thirdly it follows the male lineage and it is based on the principle of primogeniture¹⁴⁴.

140 E. KUTSOATI - R. MORCK, *Family*, 3.

141 V.S. GEDZI, *Women's Property Relations after Intestate Succession PNDC Law 111 in Ghana*, in *Research on Humanities and Social Sciences*, II (2012), No. 9, 216.

142 See Constitution of South Africa, Ss. 211 and 212, and under the Bill of Rights in Ss. 15, 30 and 31 (REPUBLIC OF SOUTH AFRICA, *Constitution of the Republic of South Africa*, in URL: < <http://www.gov.za/documents/constitution-republic-south-africa-1996> >, accessed 08/04/2013).

143 See SOUTH AFRICAN LAW REFORM COMMISSION PROJECT 90, *Customary*, 13.

144 See *ivi*, 13-14.

The South African Law Reform Commission views the current state of Customary Law of Succession in South Africa as unsatisfactory and calls for a comprehensive reform in line with some other African Countries that have done so¹⁴⁵. The debate continues as to the nature and future of the proposed South African Law with its mixture of Common, Civil and Customary Law. Rautenbach notes that

«by putting all the different Laws into one big pot, letting it simmer and infuse with all the different flavours, we might eventually have a wonderfully integrated ‘potjiekos’ mix distinctively South African and enjoyed by all.»¹⁴⁶

This is notwithstanding the fact that the South African Constitutional Court has taken the lead by declaring the primogeniture rule as unconstitutional¹⁴⁷.

6. BRIEF CRITIQUE OF SUCCESSION UNDER CUSTOMARY LAW IN AFRICA

Post-colonial Africa has changed significantly from the time when the Europeans first came to Africa. The Customary Law is a living Law and therefore must out of necessity evolve with the times. Under this segment, we shall consider inheritance practices which breed injustice and should be abolished or modified.

6.1 *Disinheritance of Widows and Daughters*

In most traditional systems in Africa as reflected in some of the Nigerian instances, wives cannot succeed to the intestate estate of their husbands¹⁴⁸. With regard to Nigeria, to our knowledge, no system of indigenous Customary Law allows a widow beneficial rights in her deceased husband’s estate. She is

145 Malawi, Ghana, Zimbabwe and Zambia have all enacted Legislation to mitigate hardship in Customary Law Succession. See SOUTH AFRICAN LAW REFORM COMMISSION PROJECT 90, *Customary*, 18.

146 C. RAUTENBACH, *South African Common and Customary Law of Intestate Succession: A Question of Harmonisation, Integration or Abolition*, in *Electronic Journal of Comparative Law* (May 2008), Vol. 12.1, 14 (URL: < <http://www.ejcl.org/121/art121-20.pdf> >, accessed 08/04/2013). The author added that «this process, if it is going to happen at all, will definitely not happen in a short period of time and it is unlikely that we will see it happen in our time», at footnote 96.

147 See CONSTITUTIONAL COURT OF SOUTH AFRICA, *Bhe v. Magistrate*.

148 See *Akinnubi v. Akinnubi*, in *Nigerian Weekly Law Reports*, XIII (1997), No. 2, pt. 486, 147; *Amusan v. Olawumi*, 30; *Suberu v. Sunmonu*, 2, 31.

actually thought to be a property to be inherited¹⁴⁹. In *Nezianya v. Okagbue*¹⁵⁰ the Supreme Court of Nigeria upheld the Igbo custom as practised in Onitsha, wherein a widow's possession of her deceased husband's property, however long it is, is not adverse to her husband's family and does not make her owner. She cannot deal with the property without the consent of his family. She cannot by the effluxion of time claim the property to be her own, if her husband's family does not consent. She only has a right to occupy the property subject to good behaviour on her part. Twenty years after, in *Nzekwu v. Nzekwu*¹⁵¹ the Supreme Court reaffirmed that the interest of the widow in her husband's house (family home) is only possessory and not proprietary so that she cannot dispose of it¹⁵².

Lynn Khadiagala writes that there was a time in Uganda when the Courts upheld the rights of widows to their husband's land which he assigned to them to farm prior to his death. The Courts achieved this by expounding the principle that the lands have been gifted to them by their husbands. According to her:

«The Courts also perceived women as having their own inherent right to property. In 1963, the Chief Magistrate reiterated that women's right to their husband's property go beyond mere subsistence rights; on the death of a husband, a woman assumes ownership, even to the point of being able to change her husband's will. The expectation that women retained their own property and also shared in the distribution of a deceased husband's personal assets (including land and animals) was a source of friction between women and adult sons.»¹⁵³

Sadly, this was to change and in later years in *Bariguga v. Karegyesa and two Ors.*¹⁵⁴ the Courts rejected the exclusive control of a wife over matrimonial property given to her by her husband. The position now in Uganda as we saw above¹⁵⁵ is that a widow has no right of inheritance of the estate of her deceased husband, rather, land and the matrimonial home are inherited by the nearest male relative of her husband if the deceased had no son.

It is important to state that the prevention of widows from inheriting their deceased husband's property has the implication of endangering the future of

149 See *Nezianya v. Okagbue*, in *All Nigeria Law Report*, III (1963), 358.

150 See *ibidem*.

151 See *Nzekwu v. Nzekwu*, in *Nigerian Weekly Law Reports*, V (1989), No. 2, pt. 104, 373.

152 See generally J. EZEILO, *Laws*, 142.

153 L. KHADIAGALA, *Negotiating Law and Custom: Judicial Doctrine and Women's Property Rights in Uganda*, in *Journal of African Law*, XLVI (2002), No. 1, 5.

154 See *Bariguga v. Karegyesa and two Ors.*, in *Journal of African Law*, XLVI (2002), No. 1, 10-11.

155 Above at "5.1 Uganda".

children whose fathers die in their infancy. Often, the property is inherited by their father's relatives who may lack genuine love for the children and then fail to provide for them. We rarely hear of a situation where the wife inherits property and fails to provide for her children. Worse still, often, the wife has also been part of acquiring the property which is then claimed as that of her husband.

Also related is the widespread practice whereby females (daughters) do not inherit except in a few cases, and in Nigeria, the often cited Case of the Yorubas. In a well-reasoned commentary, Nweze¹⁵⁶ seems to suggest that the right of the female Yoruba to inheritance has not always been the case and has evolved from the Courts and thereby gaining firm ground as a rule of Yoruba Customary Law. In order to encourage the development of the Customary Law of inheritance along this line we reproduce a large part of his treatise below:

«The perpetuation of the current of legal reasoning that endorses the recognition by natives 'that daughters have the same rights as sons in the lands of their fathers' is indeed noteworthy. Combe CJ must, truly, be stirring in his grave. In *Lopez v. Lopez*¹⁵⁷ the plaintiffs who were seeking partition of family property were females or children of female children of the original owner. Although the incapacity of females to hold land was not an issue at the Trial, the evidence of the Chiefs was that although females cannot inherit land, they have the right to stay in the house. Commenting on the opinion of the Chiefs, Pennington J said: "the opinion commends itself to me". And I do not propose to depart from it. A decision that women are entitled to share in the landed property under native Law and custom would strike at the very root of native ideas on the subject of family property.»¹⁵⁸

The learned commentator went on to approvingly quote Osborne CJ in *Lewis v. Bankole*¹⁵⁹ where the right of the Yoruba female to inheritance was first affirmed, thus:

«Lagos is not the only part of this Majesty's Dominions where the female sex are seeking for greater recognition of her capabilities; and seeking that a wise and great Queen holds sway for long years over the British Empire, there seems no reason why, on the mere ground of sex, a Lagos woman should not be capable of managing the domestic concerns of a family compound [...]. There is nothing inequitable in this recognition of women's rights.»¹⁶⁰

156 See C.C. NWEZE, *Reflections on Selected Judicial Decisions Relating to Women's Rights in Nigeria*, in *UNIZIK Law Journal*, IV (2004), No. 1, 6-9.

157 See *Lopez v. Lopez*, in *Nigeria Law Reports*, XLIV (1924), No. 5, 50.

158 C.C. NWEZE, *Reflections*, 8-9.

159 See *Lewis v. Bankole*, 81.

160 *Ivi*, 101-102.

The learned Osborne, CJ went on:

«And the town of Lagos bears striking testimony to the honour here accorded to women in the name of the square wherein this courthouse stands, some and one of the principal markets, both called after women of wealth and importance in bygone days.»¹⁶¹

Nweze considers that:

«It is a great credit to the judicial sagacity of Osborne, CJ that almost 81 years after his redoubtable espousal of women's rights in the above case, the Nigerian Supreme Court has felt itself bound by his compelling logic.»¹⁶²

The case referred to is that of *Folami v. Cole*¹⁶³ where the appellants contended that since all the children of their deceased mother were females, the first respondent had to be elected by the other sisters before she could assume the role of head of the family. The first respondent in turn contended that by virtue of her being the eldest child of their deceased mother, the headship of the family automatically devolved on her. The Supreme Court, adopting the judgment of Osborne CJ in *Lewis v. Bankole*¹⁶⁴ held that under the Yoruba Customary Law as applicable in Lagos, a surviving female child could become head of the family if she was the eldest and all the surviving children were females.

In *Bhe v. Magistrate, Khayelitsha and Ors.*¹⁶⁵ the South African Constitutional Court held that the practice of excluding women from inheritance violates the rights of women to equal treatment and human dignity. This is refreshing, considering the earlier Case of *Magaya v. Magaya*¹⁶⁶ where the South African Supreme Court had upheld the custom which prevented women from inheriting, holding that it was not contrary to the South African Constitution.

Islamic Law is also conceived to be part of the Customary Law of Nigeria. It is the personal Law of a large part of the Nigerian population and its provisions on inheritance are unfavourably skewed in favour of the male men. Thus, male children will inherit twice the share of female children¹⁶⁷.

161 *Ivi*, 103.

162 C.C. NWEZE, *Reflections*, 9, at note 120.

163 See *Folami v. Cole*, 445-457.

164 See *Lewis v. Bankole*, 81-82.

165 See CONSTITUTIONAL COURT OF SOUTH AFRICA, *Bhe v. Magistrate*.

166 See *Magaya v. Magaya*, in *Law Reports of the Commonwealth*, VII (1999), No. 30, 35.

167 See *Quran, Surah an-Nisā'*, vv. 11-14. *Muhammed v. Muhammed*, in *Nigerian Weekly Law Reports*, XVII (2001), No. 6, pt. 708, 104-112.

It has been said that this system of division of inheritance will not stand against the non-discrimination principles of Section 42 of the 1999 Constitution of Nigeria (as amended)¹⁶⁸.

6.2 *Iri-Ekpe Custom*

This is a custom in Igbo land whereby if an intestate died without sons, brothers or father, his estate is inherited by his eldest nearest paternal male relation, even though he has daughters. Such a relation is known as *Ori-Ekpe* which literally means an inheritor of property. We consider this custom as repugnant to natural justice, equity and good conscience and should be abrogated.

There is however a glimpse of hope that this lack of ability to inherit by women under Customary Law could be removed. In *Mojekwu v. Mojekwu*¹⁶⁹ the Court of Appeal declared the *Iri-Ekpe* custom as unconstitutional. It upheld the right of the female appellants, daughters of a deceased occupier of property under the Onitsha custom to succeed to the estate as against their paternal uncle who claimed a right to Succession since the deceased had no male child but only daughters. Niki Tobi, JCA said:

«All human beings – male and female – are born freely without any inhibition on grounds of sex [...] any form of societal discrimination on ground of sex, apart from being unconstitutional, is antithetic to a civil society built on the tenets of democracy. [...] We need not travel all the way to Beijing to know that some of our customs, including the Nnewi “Oli-Ekpe” custom relied upon by the appellant are not consistent with our civilized world in which we all live today, including the appellant.»¹⁷⁰

Nrachi Custom

This is a custom in Igbo land by which a man keeps one of his daughters at home unmarried in order to raise his other male sons and to perpetuate the lineage and prevent it from extinction. When the ceremony is performed on the chosen daughter, she inherits the father’s estate which otherwise she would not have been entitled to. The Court of Appeal in *Mojekwu and Ors. v.*

168 See C.C. NWEZE, *Reflections*, 2-3.

169 See *Mojekwu v. Mojekwu*, in *Nigerian Weekly Law Reports*, XIII (1997), No. 7, pt. 512, 283 (Court of Appeal); *Mojekwu v. Iwuchukwu*, 184 (Supreme Court).

170 *Ivi*, 305.

*Ejikeme and Ors.*¹⁷¹ held that this custom is repugnant to natural justice, equity and good conscience. According to the Court, the daughters could inherit by virtue of their relationship as children.

We add here that the customs above still exist in Nigeria despite being declared unconstitutional and therefore null and void by the Court of Appeal. However, many families circumvent *Iri-Ekpe* by adopting a male child who succeeds and inherits the father's estate. Also the *Nrachi* custom is dying a natural death in Igbo land not by judicial activism, nor by legislative intervention, but by the consciences of the faithful adherents to christian religion.

It remains to be said that the tide must change in the light of human right norms which encourage equality of all persons and frowns on discrimination on grounds of sex¹⁷².

7. CONCLUSION

We hope it is understood, at this point, that Customary Law is not just a system of Laws applied in ancient times by primitive Africans. It is, indeed, a system of Law that mirrors the current practice and way of life of the indigenous people of Africa and governs their lives and incidentally, what happens to their property at death. It exists side by side with the public Laws of the land, often a heritage from Africa's colonial experience. Where, however, these Customary Law rules conflict with these public Laws, they must as of necessity give way to the latter.

The Customary Law rules of Succession, as have been seen, permit the making of wills, often oral or nuncupative wills. However, not every property may be willed as recognized by even the public Laws. We have striven, herein, to show that this stems from the "*nemo dat quod non habet*" rule since property of significance to Customary Law is often property which was itself inherited (communal/family property) and for which there is a prevailing formula for Succession. We have opined that this rule should not be followed for property not forming part of the inherited/ancestral heritage. We advance that this would in modern times, when the bulk of property a man leaves at his death consists of the sweat of his brow, reduce to the barest minimum the disadvantage suffered by those who lack of ability in the application of the various Customary Law rules of Succession.

171 See *Mojekwu and Ors. v. Ejikeme and Ors.*, in *Nigerian Weekly Law Reports*, XXI (2005), No. 1, 402.

172 See for example the Convention on the Elimination of All Forms of Discrimination against Women and the African Charter on Human and Peoples Rights.

Unfortunately, the application of some of the Customary Law rules of Succession often breeds injustice particularly to wives and daughters and in some cases to younger sons where the primogeniture rule applies. We propose that all such rules of Customary Law of Succession be struck down for running counter to the universally acknowledged rights of all persons to equal treatment and freedom from discrimination.

Nigeria is a signatory to CEDAW¹⁷³ and should endeavour to keep her obligation as a State Party to the Convention. In particular Section 2(f) which places an obligation on the Government «to take all appropriate measures, including Legislation, to modify or abolish existing Laws, regulations, customs and practices which constitute discrimination against women» should be implemented. In the same vein Government should also implement the provisions of the African Charter on Human and Peoples Rights¹⁷⁴ in Section 18(3) which states that

«State parties shall ensure the elimination of every form of discrimination against women and also ensure the protection of the rights of the woman and the child as stipulated in International Declarations and Conventions.»

In the case of the areas where the matrilineal system of Succession holds sway, while noting its imminent advantage which lies in equal treatment for all sexes and non-discrimination against illegitimate offspring, we have noted that the social system which perceives fathers as the ultimate providers of families places families that have lost fathers at a disadvantage, since they cannot succeed to his property which goes to their maternal relations.

In the final analysis, the Customary Laws of Succession merely need to evolve with the times, as indeed have occurred with the Yorubas of South Western Nigeria, in order to meet the needs of a people who must acknowledge the rich contributions of women to development and the gravitation of mankind towards the acknowledgment of equal rights for everyone. Gone are the days when social cohesion was determined by the leadership of a sole head of family/community who was duty bound less the wrath of the gods befall him to give everyone his due from the commonwealth. With modernization has come a deep sense of individuality and personal entitlement, such that it is no longer quite correct to apply Customary Laws that

173 See UNITED NATIONS. GENERAL ASSEMBLY, *Convention on the Elimination of All Forms of Discrimination against Women* (CEDAW), (New York, 18 December 1979), in URL: < <http://www.un.org/womenwatch/daw/cedaw/> > (accessed 08/04/2013).

174 See ORGANISATION OF AFRICAN UNITY, *African Charter on Human and Peoples' Rights*, (Nairobi, 28 June 1981), in URL: < <http://www.achpr.org/instruments/achpr/> > (accessed 08/04/2013).

were suitable for the family/community in corporate existence where everyone was everyone's responsibility, to modern times where the nuclear family type predominates and standards are gravitating towards everyone for himself. Whether this is a good thing is another question altogether, but this is a reality of our colonial heritage.

Perspectives on the Customary Law of Succession in Africa with special reference to Nigeria

EDWIN OBIMMA EZIKE

Abstract

Prior to the arrival of the colonial masters there existed a body of Laws regulating the various Communities/Nations of Africa. Known as Customary Laws, they also included provisions for Succession. In many instances, the colonial masters did not repeal these Laws, devising intricate rules which guaranteed the application of the Customary Laws, side-by-side with the received Laws of the conquering colonial masters. Many years after, the Customary Laws relating to Succession continue to apply and are in the process of evolution to meet with the current circumstances of the people. Customary Law is, after all, the proof of what is acceptable to the comity of persons as binding on them. In this paper, it will be shown that with the change in trends, aided by the Courts, Customary Law of Succession has or ought to reinvent itself as already seen with the acceptance of written Customary Law wills and the striking down by the Courts of patently discriminatory Succession Rules. It would seem, in present times, that some of the Rules of Succession do perpetuate injustice. We consider this as being the result of changing times and support the call for a more liberal Succession regime that will bring justice to all.

Keywords: Customary Law; Succession Rules; Succession in Africa; Nigerian Law.

Abstract

Prima della venuta dei colonizzatori, esisteva un corpo di Leggi che regolava le varie Comunità-Nazioni dell'Africa. Conosciute come Leggi consuetudinarie, esse comprendevano anche le disposizioni per la Successione. In molti casi i colonizzatori non abrogarono queste Leggi, ma misero a punto regole intricate che garantivano l'applicazione delle Leggi consuetudinarie insieme al Diritto ricevuto dai conquistatori coloniali. Molti anni dopo, il Diritto consuetudinario di Successione continua ad essere applicato ed è in fase di evoluzione affinché possa soddisfare le esigenze attuali della gente; dopo tutto, il Diritto consuetudinario non è altro che una prova di ciò che è considerato accettabile dalle persone e vincolante per la comunità stessa. In questo articolo sarà dimostrato che, essendoci un cambiamento di tendenza supportato dalle Sentenze dei Tribunali, il Diritto consuetudinario di Successione deve o dovrebbe reinventarsi come è già accaduto con l'accettazione dei Testamenti di Diritto consuetudinario scritto e con l'annullamento da parte dei Tribunali di Norme di Successione palesemente discriminatorie. Sembra che, nei tempi attuali, che alcune delle Norme di Successione continuino a perpetuare ingiustizia. Riteniamo che questo sia il risultato dei tempi che cambiano e sosteniamo la richiesta di un regime di Successione più liberale che porterà giustizia a tutti.

Parole chiave: Diritto consuetudinario; regole di Successione; Successione in Africa; Diritto nigeriano.

Bilancio canonistico della Nona Giornata Canonistica Interdisciplinare¹

PAOLO GHERRI

SOMMARIO 1. La verità. 2. La biografia. 3. Il dialogo.

SUMMARY 1. *The truth.* 2. *The biography.* 3. *The dialogue.*

Quale possa essere il “risultato” – unico e ben definito – di una riflessione giuridica ed ecclesiale su *discernere e scegliere* svoltasi alla luce dell’Epistemologia filosofica e scientifica, della Filosofia, del Diritto matrimoniale e processuale canonico, della Psicologia, passando anche attraverso la Sacra Scrittura², non risulta agevole a dirsi, soprattutto a chi pretendesse – come spesso accade – di risolvere l’intera questione in modo netto, come attraverso un “*decretum*” (= *decerno, is*): «visto... considerato... si stabilisce».

Non di meno: percorsi di studio e riflessione di quest’ampiezza incidono molto maggiormente sulla *forma mentis* che non sul suo “contenuto” ponendo in risalto, ancora una volta, la *natura prevalentemente metodologica* (e più profondamente epistemologica) del lavoro che si attua da quasi un decennio attraverso le Giornate canonistiche interdisciplinari³ per aiutare il canonista a cogliere, con sempre maggior efficacia, l’*irriducibile complessità* delle vicende e questioni che la Chiesa cattolica, fin dai primi secoli, ha iniziato a trattare “giuridicamente”... avendo ritenuto lo “strumento giuridico” il più adatto a

1 Tenutasi presso la Pontificia Università Lateranense nei giorni 8-9 aprile 2014 a cura dell’*Institutum Utriusque Iuris*, sul tema “Discernere e scegliere nella Chiesa”.

2 Cfr. A. PITTA, *Discernere quanto fa la differenza nelle comunità paoline*, in P. GHERRI (ed.), *Discernere e scegliere nella Chiesa*. Atti della Giornata canonistica interdisciplinare, in corso di pubblicazione.

3 A partire dalla prima, tenutasi nel marzo dell’anno 2006. Per un prospetto d’insieme dell’iniziativa si veda il sito ufficiale: URL: < <http://dirittocanonico.net/giornata/giornate.htm> > (al 10/10/2015).

prendere decisioni (= Decreti, Sentenze, ecc.) che coinvolgano allo stesso tempo la *verità* delle cose e dei fatti, la *dignità* delle persone e l'*eternità* dell'orizzonte salvifico in cui essa opera. Una condotta che è stata interpretata come una espressa "scelta per il Diritto"⁴, quasi si sia trattato di una scelta di "valore"⁵, mentre più plausibilmente l'adozione ecclesiale del *modo giuridico di operare* ha semplicemente significato l'assunzione della modalità funzionale umanamente più stabile e sostenibile nel tempo (= istituzionalizzazione) a servizio della *missione divina*, ma senza coinvolgere direttamente la "divinità" come tale⁶, diversamente dall'esperienza ebraica imperniata sull'attività normativa di Mosè (presentato a più riprese e percepito come) agente per conto di Dio⁷.

Giuridicità e *complessità* appaiono così, rispettivamente, l'effetto e la causa del sorgere e strutturarsi di molte dinamiche ecclesiali, al punto che proprio in termini di "complessità" sembrano doversi acquisire gli elementi chiave emersi dalla riflessione intrapresa a più voci. *Complessità* nel senso tecnico attribuito al termine in ambito epistemologico per indicare l'*irriducibile molteplicità* sia degli *oggetti* che delle loro *relazioni*: un'*irriducibile molteplicità* che riguarda non solo gli oggetti di studio della Fisica⁸ ma anche ogni singola *persona* e ogni *aggregazione* in cui essa vive, Chiesa non esclusa.

In questa prospettiva, *verità*, *biografia*, *dialogo*, appaiono le tre "dimensioni" di sviluppo di tale complessità in chiave canonistica: dimensioni capaci di offrire come l'altezza, la lunghezza e la larghezza necessarie a "dare corpo" ad ogni singola situazione esistenziale, soprattutto quando il vivere – anche più intimo, come sono gli affetti e la spiritualità – richiede fatiche e presenta difficoltà cui non si era preparati, o non si è in grado di far fronte soltanto con risorse individuali... come accade anche nelle c.d. crisi vocazionali, matrimoniali *in primis*.

4 Espressione utilizzata in: P. GROSSI, *Società, Diritto, Stato: un recupero per il Diritto*, Milano, 2006, 129.

5 Così intesa, p.es., nella Riforma protestante che, invece, ha decisamente ripudiato questa "componente" della vita ecclesiale come spuria ed inautentica ritenendo la "giuridizzazione" della Chiesa (romana) un allontanamento dall'opera dello Spirito santo e dalla volontà di Cristo stesso.

6 Questione, questa, ancora oggetto di vivo dibattito negli ambiti della Teologia del Diritto canonico e dei Fondamenti del Diritto canonico (si veda, esemplarmente: P. GHERRI, Recensione a: K. Mörsdorf, *I fondamenti del Diritto canonico*, Venezia, 2008, in *Ius Canonicum*, XLIX [2009], 677-696).

7 Si permetta in merito di ricordare come, in realtà, questa prospettiva sia divenuta progressivamente sempre più esigua anche all'interno dello stesso Giudaismo, come ben testimonia l'affermazione posta sulle labbra di Stefano in *At* 7,53 quando afferma: «avete ricevuto la Legge mediante ordini dati dagli angeli». Per un'ampia rilettura della tematica si veda: P. GHERRI, "*Ius divinum*": *inadeguatezza di una formula*, in J.I. ARRIETA (ed.), *Ius divinum*, Venezia, 2010, 473-475.

8 Come i fotoni: un po' onde, un po' corpuscoli.

1. LA VERITÀ

Il primo passo per dare consistenza all'attività del *discernere* è di carattere epistemologico⁹, riguarda, cioè, la possibilità stessa di *percepire* e *conoscere* la realtà, soprattutto nel suo *porre problemi alle persone*¹⁰ e nell'esigere da esse una soluzione che, per essere efficace, tenga conto sia delle circostanze materiali che delle persone coinvolte. Senza entrare qui nelle spinose questioni connesse al Realismo filosofico e scientifico¹¹ è però necessario riconoscere ed accettare – oggi – l'irriducibile bi-polarità e coesistenza di *cose* e *persone*. Ogni rinuncia a questa complessità è distruttiva poiché: a) trascurando la realtà¹² (= il *datum*) la persona, in quanto “data” a se stessa prima di potersi “volere” e “scegliere”, sparisce¹³; b) trascurando la persona, la realtà si riduce a soli “flussi” – più o meno veloci – di onde, particelle, molecole...¹⁴

Oltre la volontà individuale, infatti, esiste “qualcosa” sia nel tempo (prima, ora, dopo) sia nello spazio (qui, altrove) che “condiziona” (= dice con¹⁵) la persona e che, non solo non può essere negato, ma deve essere preso in attenta e profonda considerazione e fatto oggetto di conoscenza, relazione ed intervento, affinché la persona possa continuare ad *esser data* (= esistenza) e a *darsi* (= relazione).

È questo il campo della *verità*: il campo [a] del rapporto con ciò che sta “là fuori”, ma anche [b] di ciò a cui “si sta dentro”, oltre che [c] quello delle condotte poste in essere: i “fatti” generati dall'azione umana i quali, in quanto esistenti, sono sempre “veri”. Una verità, tuttavia, che ha bisogno di essere ri-scoperta e ri-definita nel suo essere e nel suo esser-ci. Una verità stabile (per quanto riguarda l'*essere*) e dinamica (per quanto riguarda la *conoscenza*)

9 Cfr. F. MARCACCÌ, *La scelta, l'essere, la verità: uno spazio ontico per la storia*, in P. GHERRI (ed.), *Discernere*.

10 Suggestivo il pensiero espresso in una delle Opere più feconde dell'Epistemologia scientifica del '900: K. POPPER, *Tutta la vita è risolvere problemi*. Testo tedesco a fronte, (D. ANTISERI, cur.) Coll. *Il pensiero occidentale*, Milano, 2001 (orig.: 1994).

11 Per una riflessione efficace (ed aggiornata) in merito si veda utilmente: R. FINAMORE (cur.), *Realismo e metodo. La riflessione epistemologica di B. Lonergan*, Roma, 2014.

12 Termine e concetto più ampio di “cose” e che contiene *anche* la dimensione oggettiva (= biologica) della persona.

13 Come accade nella maggior parte delle prospettive filosofiche “moderne” che dal volontarismo nelle sue varie forme e declinazioni (da Suárez a Kant, ecc.) ha derivato Relativismi e Nihilismi vari.

14 Come accade nelle varie forme, sempre “moderne”, di Scientismo e Riduzionismo soprattutto antropologico.

15 «Condizione [...] comp[osto] della partic[ella] CON = CUM con, insieme e DICERE dire». O. PIANIGIANI, *Vocabolario etimologico della lingua italiana*, in URL: < <http://www.etimo.it> >.

insieme: come la bilancia¹⁶ che – solo – “muovendosi” permette di *riconoscere* il “giusto peso” delle cose. Questo, però, è il *discernere* che porta a *scegliere* con avvedutezza... per non legare, da sprovveduti, la propria vita a ciò che le sarebbe sproporzionato e, quindi, irrealizzabile.

Ed è proprio sulla “bilancia” *della verità* (più che della “giustizia”¹⁷) che si gioca ogni “giudizio”: da quello personale del nubente (= discrezione di giudizio¹⁸) a quello istituzionale del Tribunale (= certezza morale¹⁹); un giudizio che è sempre – deve sempre essere – discernimento, soppesamento, valutazione di elementi e fattori spesso radicalmente diversi sia in se stessi che da persona a persona.

Proprio la *bilancia*, d’altra parte, sembra offrire un paradigma utile alla ri-scoperta e ri-definizione della *verità* quale “fulcro” di molte attività umane, Diritto non escluso²⁰. Troppo a lungo, infatti, tale verità è stata concepita²¹ come un “calibro”: strumento meccanico di precisione, caratterizzato dalla rigidissima “fissità” e dall’esito inappellabile (= “passa” o “non passa”). Una “cosa” con cui si commisurano altre “cose”... un approccio *mono-dimensionale* con cui si commisurano singole dimensioni: una alla volta. Strumento *semplice*²², per verifiche *semplici*... adatto ai manufatti di metallo ma non alla vita umana. La bilancia al contrario, pur non meno precisa, è uno strumento complesso per gestire *misure complesse*... per esprimere un “*quantum*” anziché un “*an*”, basate sulla co-relazione tra i due “piatti” e non sullo scarto di

16 Si permetta di richiamare l’attenzione all’utilizzo espressamente (ed unicamente) *epistemologico* dell’immagine della “bilancia” qui proposto ed articolato: un utilizzo che non rimanda in alcun modo a quello ordinariamente fatto della stessa immagine in campo di Filosofia del Diritto, Teoria generale e Diritto penale, in cui la bilancia costituisce il modello della “retribuzione” *malum pro malo*, del tutto escluso (oltre che contrastato) dalla presente prospettiva; in merito si veda proficuamente: L. EUSEBI, *La Chiesa e il problema della pena. Sulla risposta al negativo come sfida giudica e teologica*, Milano, 2014, 36; 69; 79.

17 Cfr. P. GHERRI, *Introduzione al Diritto amministrativo canonico. Fondamenti*, Milano, 2015, 189, nota n. 48.

18 Cfr. C. PEÑA GARCÍA, *Discernimiento y Consentimiento matrimonial: cuestiones relativas a la discreción de juicio exigida para el Matrimonio*, in *Apollinaris*, LXXXVII (2014), 405-444.

19 Cfr. G. UBERTIS, *Il Processo come scelta: il Giudice*, in *Apollinaris*, LXXXVII (2014), 645-665; E. DI BERNARDO, *Il discernimento come struttura: il Processo*, in *Apollinaris*, LXXXVII (2014), 527-550; R. PALOMBI, *Il Giudice e la valutazione delle Perizie*, in *Apollinaris*, LXXXVIII (2015), 59-111.

20 Si pensi qui all’accesa discussione cresciuta negli ultimi decenni in campo processuale, non solo canonico, proprio intorno al tema della verità: N. VASALLO, *Contro la verifobia: sulla necessità epistemologica della nozione di verità*, in M.M.C. AMORETTI - M. MARSONET (edd.), *Conoscenza e verità*, Milano, 2007; M. TARUFFO, *La semplice verità. Il Giudice e la costruzione dei fatti*, Roma - Bari, 2009.

21 Il riferimento è ai paradigmi – spesso elementarissimi e meccanicistici – delle varie Scolastiche che hanno egemonizzato la pensabilità del reale per circa un millennio, trascinando con sé anche la riflessione teologica e, correlatamente, canonistica.

22 Contrapposto alla “complessità” cui si è fatto cenno più sopra.

ciò che è difforme. I “pesi” sulla bilancia si possono aggiungere o togliere, il calibro non si può limare... per quanto anche i “pesi” della bilancia devono essere “certificati”, come i calibri, per garantirne l’oggettività: la rispondenza al “vero”.

La bilancia, però, funziona in modo “dialogico”, per approssimazioni successive, permettendo alla misurazione di essere effettuata anche in un certo lasso di tempo, incrementale... poco alla volta (aggiungendo o togliendo pesi). Sulla bilancia, poi, si possono porre le cose più diverse, indipendentemente (*servatis servandis – sic!*) dalla dimensione o consistenza (solide o liquide... anche i gas si possono pesare); cosa non possibile col calibro. In tutto ciò la bilancia non “relativizza” ma “relazona”: instaura, tutela e gestisce un vero e proprio *sistema di riferimento*... veri e propri “valori”, rendendo evidente che eventuali problematicità valutative non dipendono necessariamente dalla “relazione” in sé e per sé (= il funzionamento della bilancia) ma anche dalla qualità delle “misure” utilizzate (= i valori). In questa prospettiva (a scanso di fraintendimenti “relativistici”) giova sottolineare che il riferimento alla operatività “relazionale” della bilancia va compreso *esclusivamente* in senso *epistemico*, in riferimento cioè alla conoscenza – univoca per quanto dialogica – della realtà, mentre non dev’essere inteso in chiave giudiziale. In tal modo si escludono interpretazioni in termini di “bilanciamento di interessi” o “mediazione” o altre forme di “accordo” o “compromesso” *pattizio* tipici della visione, soprattutto anglosassone, del combattimento processuale o “*adversary system of litigation*”²³. Una prospettiva (la bilancia) che riguarda il *conoscere* come tale e che, dal punto di vista canonico, vale anche a livello processuale poiché *oggetto* dell’investigazione giudiziale è – e rimane sempre – innanzitutto la *verità dei fatti*, poiché da essi derivano le conseguenze che la Sentenza andrà a fissare e sancire tra le parti.

Ne risulta una concezione della verità che assomiglia sempre meno ad una “sostanza” e sempre più ad una “relazione”, in conformità anche coi paradigmi epistemologici della Scienza del secolo scorso che ha riconosciuto la “non-accidentalità” delle relazioni tra i diversi “elementi” che costituiscono la realtà, sia che si tratti dei “campi elettromagnetici”, che della “gravitazione universale”. Tanto più che la maggioranza delle conoscenze scientifiche su cui si basa il vero e proprio “funzionamento” di tutta la tecnologia che ha “realmente” rimodellato l’intera vita umana vanno ascritte all’ambito delle “relazioni” ed “interazioni”, ben prima che a quello dei “corpi” e delle “masse”

23 Cfr. E. DI BERNARDO, *Modelli processuali e finalità perseguite nell’Istruttoria civile e canonica. Rilevi comparativi*, in *Apollinaris*, LXXXVI (2013), 27-34.

in esse coinvolte. Non è più sostenibile – oggi – una “inferiorità” ontologica delle *relationes* rispetto alle *substantiæ*, né la qualificazione di *accidentalità* e *innecessarietà* delle relazioni rispetto alle *res* che – uniche – costituirebbero la realtà come tale²⁴.

Il nuovo *paradigma veritativo* permette così d’integrare a pieno titolo – nel “soppesare” la realtà – anche il *tempo*: quella specifica componente del reale che trasforma l’*agire umano* (e quello soltanto!) in *storia*, fissando non solo nella conoscenza ma anche nella realtà stessa il risultato delle scelte – più o meno libere e consapevoli – di ciascuna persona. È, infatti, nel susseguirsi cronologico – correlato ma (ontologicamente) *innecessario* – di azioni umane, individuali e collettive, che hanno preso consistenza e sono divenute “realtà” incontrovertibili non solo i Regni e gli Imperi, le distruzioni e le conquiste belliche, ma anche le vite di ogni uomo e donna vissuti sulla terra, così come pure Sacramenti e Sacramentali (Matrimonio, Ordine, Professione religiosa).

Proprio il tempo e la storia, tuttavia, costituivano una delle maggiori difficoltà che il sistema scolastico (o “classico” che dir si voglia) incontrava nella gestione del proprio concetto di “verità” come “*semper idem esse*”, più proprio di una “ipostasi” (= calibro) che di una “*relatio/adæquatio*” (= bilancia) tra mondo epistemico personale e realtà “esterna” (la splendida: “*adæquatio rei et intellectus*” messa in crisi da una certa Modernità).

La *storicità* però (che non è casualità cieca – *caos*) *se, quando e quanto* considerata, rende ben più ricca e completa la *verità* stessa delle *res* e, molto maggiormente, delle *personæ* e delle loro relazioni più intime; tanto più quando si tratta delle “scelte” della loro vita: quelle scelte che possono “permanere” ed accrescersi solo se adeguatamente fondate nell’*identità* (= *id est*) – sempre storica – delle persone stesse.

2. LA BIOGRAFIA

Il fatto che la storia, pur col suo fluire, non ponga veri problemi né all’*esistenza* della verità né alla sua effettiva *raggiungibilità* e fruizione ma, anzi,

24 Per quanto appaia duro ai “classicisti” ammettere che nella c.d. materia ci sia più vuoto che massa e che abbiano maggiore consistenza e tenuta i “flussi” ed i “campi” che non i “corpi”, la realtà oggi conosciuta – e praticamente utilizzata – non lascia dubbi in merito. Allo stesso modo va smascherato l’artificio post-scolastico del “*suppositum*” (cfr. K. WOJTYŁA, *Perché l’uomo. Scritti inediti di Antropologia e Filosofia*. Invito alla lettura di Massimo Serretti, Milano, 1995, 61-110) così da riconoscere una portata “sostanziale” a quanto in realtà non potrebbe esser tale nella rigida concezione aristotelica delle “sostanze”.

partecipì a suo modo alla verità stessa, rende espressamente *necessario* applicare – finalmente – tale acquisizione alle vicende che maggiormente nella vita ecclesiale pongono questioni di discernimento e scelta proprio a livello “storico”, coinvolgendo derivatamente quello veritativo: le *vicende vocazionali* riconducibili a Matrimonio, Ordine, Professione religiosa. Sono questi, d’altra parte, specifici ambiti di vita ecclesiale in cui si concentrano le maggiori problematicità in tema di *discernimento* e *scelta*, in ragione prima di tutto del loro delinarsi in campo giuridico come presupposti dello *status* canonico della maggioranza assoluta dei fedeli (sposati, ordinati, professi). Su un livello qualitativamente inferiore, per quanto numericamente molto considerevole, si pongono inoltre le svariate tematiche connesse al governo ecclesiale in cui, ancora, è necessario *discernere* e *scegliere* sia da parte dalle c.d. Autorità, sia da parte dei destinatari dei loro Provvedimenti: discernere e scegliere *se, cosa, come, perché, quando, quanto*, operare in vista o in ragione della realizzazione della comune missione ecclesiale²⁵.

Il cambio del paradigma veritativo, da quello “eterno” a quello “storico” (v. *supra*), muta radicalmente non solo gli “orizzonti”, o le – più semplici – “circostanze” al cui interno collocare e leggere le “scelte” personali, ma cambia in modo costitutivo l’intero sistema di percezione e di rappresentazione²⁶ della realtà, soprattutto *esistenziale*, propria della persona.

Il cambio è tanto radicale quanto si darebbe nel passare dall’utilizzo del solo “tatto” a quello anche della “vista”, cui aggiungere in seguito l’“udito”... Per ogni “sensazione” (= risultato della percezione *sensoriale*) che si aggiunge, la *percezione globale* della realtà viene “integrata” divenendo sempre più complessa ma anche – finalmente – più “realistica”²⁷ e, pertanto, veritativamente connotata. L’aggiungere *percezione* a percezione attraverso l’ampliamento degli elementi rilevabili e sintetizzabili (= tatto, vista, udito) *muta* la

25 Compresa, da parte del destinatario di un Provvedimento, la decisione/scelta di non eseguirlo o di contestarlo chiedendone la modifica o la cancellazione (cfr. Cann. 1732-1739; in merito si vedano le considerazioni svolte in: P. GHERRI, *Petitio, remonstratio, exceptio: cenni esplorativi sui modi di non-esecuzione degli Atti amministrativi singolari*, in *Ius Ecclesiae*, XXVII [2015], 339-355). Lo stesso tema si pone per il protagonismo delle parti a livello processuale matrimoniale (cfr. P. MONETA, *Protagonismo delle parti e discernimento processuale, tra forme e sostanza*, in *Apollinaris*, LXXXVII [2014], 607-626).

26 Intesa non come sua “creazione” autonoma da parte del pensiero o dello “spirito” umano (come nell’Idealismo germanico), ma come modo di “fissarla” in categorie, concetti, termini, che ne permettano la conoscenza e la elaborazione da parte del soggetto: il c.d. “essenzialismo metodologico” popperiano (cfr. K. POPPER, *Miseria dello Storicismo*, Milano, 2002, 44-45 – orig.: 1936).

27 Nell’Epistemologia del Novecento si è parlato spesso di “verosimiglianza” (cfr. K. POPPER, *Poscritto alla logica della scoperta scientifica. I. Il realismo e lo scopo della Scienza*, Milano, 1984, 83-84 – orig.: 1982).

“rappresentazione” della realtà (= l’*intellectus* scolastico) pur *senza cambiarla* nella sua sostanza costitutiva (= la *res* degli scolastici). Un abbraccio al buio, un abbraccio guardandosi in volto, un abbraccio dicendosi qualcosa... non mutano la loro identità (= natura²⁸) di “abbraccio” ma non costituiscono lo *stesso* “evento” esistenziale e personale; a qualcuno che non si vede si può anche finire tra le braccia dopo aver inciampato al buio, ma non sarebbe un abbraccio. La vista e l’udito, poi, “estendono” – nel senso più proprio del termine – le possibilità di percepire (e descrivere/rappresentare) la realtà: si può vedere anche ciò che *non si tocca* (col tele-visore)... si può udire anche ciò che *non si vede* (col tele-fono)...²⁹

In tal modo gli elementi che entrano in gioco – e le connesse questioni che ne derivano – diventano irrinunciabilmente “storici” e “personali” ma *senza scadere* nel Relativismo né nel Soggettivismo, offrendo un accesso veritativo costitutivo per tutto ciò che riguarda e coinvolge le persone ed il loro vivere. Ciò, per di più, non in conseguenza di mere “sensibilità” individuali di questo o quell’altro Giudice o Superiore ecclesiale, ma per motivi che attengono alla stessa *dimensione epistemologica* e, ultimamente, metafisica, quanto meno della conoscenza umana.

Ne deriva fondatamente³⁰, per la vita ecclesiale, la possibilità – o forse anche la necessità – di un sostanziale *cambio* degli stessi “oggetti” di discernimento e scelta (e derivatamente di Giudizio e Provvedimento): non più “cose” (= *res*) ma “condotte personali”... non più *i Sacramenti* (o Sacramentali) ma *le persone* che li celebrano (o li hanno celebrati)³¹. La *res divina/sacra*, d’altra parte, risponde a presupposti, logiche e funzionalità, assolutamente a-temporali e – molto spesso – a-valutativi: quando, infatti, la “*res*” diviene “*sacra*” finisce per essere (ritenuta – *sic*) sottratta alla realtà spazio-temporale (= storica) e trasferita nella “dimensione” della “*veritas rei*” (= l’eternità); ciò che non può accadere per alcun *atto umano*, neppure “personalissimo”³². Si pensi,

28 Termine e concetto da usare, oggi, con cautela a causa della sua problematicità in campo epistemologico e filosofico, mentre a livello teologico non sussistono particolari difficoltà né interpretative né applicative.

29 La suggestione “paradigmatica” proposta non può ignorare i rischi della c.d. *realtà virtuale*: percepita ma di fatto inesistente; non di meno l’oggettivismo e meccanicismo causalistico e necessitante di molta Metafisica trapassata non celavano minori pericoli proprio a riguardo della “(in-)esistenza” di enti (come quelli “di ragione”) o di essenze (la “cavallinità” di classica memoria; cfr. SIMPLICIUS, *In Aristotelis physicorum libros quattuor posteriores (5-8) commentaria*, [H. DIELS, ed.] Coll. *Commentaria in Aristotelem Græca*, n. 10, Berolini, 1895, Cat., 66 b, 45).

30 Per quanto, forse, non in modo “necessario” in termini metafisici classici.

31 Si pensi alla nullità del vincolo matrimoniale per invalidità del Sacramento stesso.

32 Com’è il Consenso matrimoniale.

in merito, al linguaggio (ma in realtà alle categorie sottese) normalmente utilizzato in ambito canonico, del Matrimonio “*in fieri*” oppure “*in facto esse*” in cui, chiaramente, la *celebrazione sacramentale* introduce una vera frattura/mutazione ontologica riguardo alla “*res*” (= il Matrimonio stesso) ma non riguardo alle persone degli sposi... né alla “qualità” psicologica o esistenziale della loro *relazione*. E che dire della *volontà*?

Ampliando la prospettiva all’ambito teologico – irrinunciabile per il canonista – si dovrebbe ulteriormente riconoscere che, non di meno, un tal modo di presentare le cose *non* corrisponde neppure alla “*suprema Lex*” dell’Incarnazione in cui Dio stesso, in Cristo, si è spogliato della propria divinità (= *kenosi* – cfr. *Fil* 2,6-7), divenendo carne (cfr. *Gv* 1,14) per redimere *all’interno della storia* l’umanità decaduta. In Cristo, infatti, la vita umana non viene “estratta” (= tolta) *dalla* storia ma “prolungata” *oltre* la storia stessa ed inserita in una *ulteriorità* che nulla nega alla storicità dell’umano... sofferenza e morte, non escluse. Questa, non di meno, è anche la *logica e dinamica sacramentale*!

L’irrompere della dimensione storico-veritativa, insieme al cambio dell’*obiectum veritatis* – che non smette di essere “la realtà” – sul quale discernere e scegliere, impongono una modalità del tutto nuova di porre *le* questioni e di porsi *nelle* questioni che riguardano – canonicamente – le persone ed il loro scegliere: una modalità che non può più prescindere dall’*identità complessa* delle persone stesse; una modalità che deve integrare il “divenire” delle persone: la loro *biografia*. È questa, probabilmente, la miglior confluenza tra *verità, storia e persona*: il punto d’incontro ed unificazione oltre il quale – ma anche senza del quale – non risulta possibile non solo “dire” ma neppure “individuare” alcuno. D’altra parte: quando, come nel Matrimonio, Ordine, Professione religiosa o nel Processo, non si hanno davanti “esseri umani” (o “enti umani”³³ – *sic*) o “individui” generici ed indistinti ma “quella” specifica persona (= Giovanni, Carla...) non restano reali alternative al considerarla “in” e “per” ciò che essa è *diventata* vivendo.

Almeno di fatto, non esiste alternativa al considerare *identità e biografia* come saldamente correlate e non adeguatamente disgiungibili: una connessione che, per quanto non “meccanica” (né, forse, ontologicamente necessaria e biunivoca), risulta comunque insuperabile poiché è *il vissuto* che struttura lo “strato” non meramente biologico della persona e rende ciascuno unico e irripetibile... questo, però, è ciò che costituisce l’*identità* personale in senso proprio.

33 Cfr. G. GHIRLANDA, *Introduzione al Diritto ecclesiale. Lineamenti per una Teologia del Diritto nella Chiesa*, Roma, 2013, 11.

Nella stessa linea si è mossa anche la consapevolezza clinico-scientifica dell'ultimo cinquantennio nel suo progressivo allontanarsi dagli approcci "tipologici", maggiormente interessati ad eventuali "anomalie" o "disturbi" (inizialmente solo organici³⁴), verso approcci "idiosincratici", interessati al "funzionamento" di ciascuna persona e, pertanto, alla sua *identità*. Lo dimostra la stessa "evoluzione" del *DSM*³⁵ che, pur non rinunciando all'ormai consolidato approccio nosografico, ha però legittimato nella sua quinta edizione anche il nuovo paradigma orientato alla delineazione della "personalità" individuale³⁶: ciò che conferma, ulteriormente, l'irrinunciabilità degli approcci *psicodinamici*, dal *PDM*³⁷, al modello di Rulla-Imoda nella prospettiva delle "tre dimensioni" che riconoscono valore ed interazioni efficaci anche alla dimensione (ed esperienza) spirituale di ciascuno³⁸. Non è un caso che sempre più l'attività peritale faccia riferimento alla biografia, insieme ad eventuali *test*, per delineare e gestire i "tratti di personalità", più che eventuali patologie³⁹.

Il passo, soprattutto per i Giudici (ma in realtà anche per tutti coloro che esercitano qualche forma di governo o autorità nella Chiesa) può risultare perfino traumatico, dovendo spostare l'attenzione dall'*assoluto* della Legge e del suo – eventuale – "oggetto" (sempre "*ut in pluribus*") al *relativo* della biografia personale *in cui* e *da cui* ciascuno risulta completamente diverso da ciascun altro (sempre "*ut in singulo*"), soprattutto nella formazione delle sue categorie

34 Cfr. E. MEI, *Approccio medico*, in P. GHERRI (ed.), *Discernere*.

35 Cfr. AMERICAN PSYCHIATRIC ASSOCIATION, *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders*, 5 ed., Washington (DC), 2013.

36 Cfr. F. DENTALE, *Utilizzo del modello alternativo del DSM-5 per la valutazione della personalità in ambito canonico*, in *Apollinaris*, LXXXVIII (2015), 215-221.

37 Cfr. ALLIANCE OF PSYCHOANALYTIC ORGANIZATIONS, *Psychodynamic Diagnostic Manual (PDM)*, Silver Spring (MD), 2006.

38 Cfr. A.M. RAVAGLIOLI, *L'approccio psicodinamico alla luce del PDM e di ulteriori prospettive*, in *Apollinaris*, LXXXVIII (2015), 291-310.

Di grande respiro – anche canonistico – si è rivelata la riflessione di un "discepolo" di Rulla ed Imoda: l'attuale Card. Giuseppe Versaldi: G. VERSALDI, *Momentum et consecraria Allocutionis Ioannis Pauli II ad Auditores Romanæ Rotæ diei 5 februarii 1987*, in *Periodica de Re Morali, Canonica, Liturgica*, LXXVII (1988), 109-148; G. VERSALDI, *Animadversiones quædam relate ad Allocutionem Ioannis Pauli II ad Romanam Rotam diei 25 ianuarii 1988*, in *Periodica de Re Morali, Canonica, Liturgica*, LXXVIII (1989), 243-260; G. VERSALDI, *Il contributo della Psicologia nel Diritto matrimoniale canonico*, in F. IMODA (cur.), *Antropologia interdisciplinare e formazione*, Bologna, 1997; G. VERSALDI, *Il Matrimonio in un mondo secolarizzato: prospettiva psicologica*, in ASSOCIAZIONE CANONISTICA ITALIANA (cur.), *Matrimonio canonico e realtà contemporanea*, Coll. *Studi giuridici*, n. LXVIII, Città del Vaticano, 2005, 33-46. Sviluppi più recenti – e canonicamente specifici – di questa prospettiva sono presenti in: P. BUSELLI MONDIN, *Il Processo di nullità matrimoniale: anche luogo educativo?*, in *Tredimensioni*, VIII (2011), 66-79; P. BUSELLI MONDIN, *Processo al Processo canonico di nullità matrimoniale*, in *Ius Ecclesiæ*, XXVII (2015), 61-81.

39 Cfr. F. CATOZZELLA, *La Perizia quale mezzo di prova nelle Cause di incapacità matrimoniale*, in *Apollinaris*, LXXXVI (2013), 358-362.

cognitive, interpretative, espressive ed esistenziali: tutto ciò che entra in gioco nel *discernere* e *scegliere* individuale; tutto ciò che dà consistenza all'*agito* (= fatto, compiuto, realizzato) personale e che finisce per costituire il presupposto stesso di qualunque "scelta" possa venire concretamente operata da ciascuna singola persona.

3. IL DIALOGO

Il paradigma della bilancia già proposto in riferimento alla conoscenza della *verità* (e non alla verità come tale), trova un possibile ed efficace utilizzo anche a riguardo del *dialogo* come sua specifica modalità attuativa⁴⁰. La bilancia infatti, nella sua azione ponderativa, permette non solo di determinare "valori" assoluti (= il peso) ma anche relativi (= il *maggior* peso) tra oggetti diversi. È questa la dinamica dialogica in cui i diversi apporti interagiscono reciprocamente mettendo in risalto le reciproche portate, permettendo così di valutare che cosa sia meritevole di attenzione e precedenza o *prevalenza*, almeno operativa.

All'interno di un irrinunciabile paradigma realistico-veritativo, il dialogo diventa allora lo strumento più plausibile di ricerca della *verità circa le persone* ed il loro operare. Una verità non soggettiva né contingente ma "storica", così come le persone di cui si tratta; una verità che è divenuta e continua a divenire *insieme* con le persone, *attraverso* la biografia di ognuno.

Fuor da ogni disincarnata teoresi va infatti riconosciuto che, quando si tratta della vita – e ancor più delle scelte di vita – delle persone, non può neppure "esistere" *altra verità* che quella "personale", quella cioè che ha la persona quale proprio fulcro, protagonista e "testimone"⁴¹. I meri "fatti" (o le semplici "condotte"), al contrario, rimangono spesso del tutto insufficienti ad esprimere il *quid* dell'*actus* individuale⁴², nonostante la Norma canonica attribuisca loro, presuntivamente, valore "costitutivo"⁴³.

40 Cfr. G. GIORGIO, *Dialogo e discernimento*, in P. GHERRI (ed.), *Discernere*; A. IACCARINO, *Discernimento e pluralismo*, in *ivi*; E. VIMERCATI, *Che senso ha dialogare in Filosofia?*, in *ivi*.

41 Cfr. M.J. ARROBA CONDE, *Le Dichiarazioni delle parti nelle Cause di nullità matrimoniale*, in J.E. VILLA - C. GNAZI (curt.), *Matrimonium et Ius*. Studi in onore del Prof. Avv. Sebastiano Villeggiante, Coll. *Studi giuridici*, n. LXIX, Città del Vaticano, 2006, 219-255; M.J. ARROBA CONDE, *La Dichiarazione delle parti come valorizzazione della dimensione personalista del Processo matrimoniale canonico*, in P. GHERRI (ed.), *Diritto canonico, Antropologia e Personalismo*. Atti della Giornata canonistica interdisciplinare, Città del Vaticano, 2008, 139-162.

42 Non sempre pienamente "humanus" (cfr. G. GIORGIO, *L'agire della persona: per ripensare le categorie di actus hominis e actus humanus*, in *ivi*, 295-298).

43 Come stabilito dal Can. 124 §2 secondo cui «l'atto giuridico posto nel debito modo riguardo ai suoi

La questione non risulta però meramente circostanziale ma è sia *ontologica* che *epistemica*: ciò che l'uomo fa, "esiste" solo perché l'uomo lo ha fatto ed è *percepibile e comprensibile* solo dall'uomo come tale⁴⁴. Detto in altri termini: la Fisica, la Chimica, la Biologia... hanno prima di sé e fuori da sé i propri "oggetti reali" (e non solo logici) di indagine e conoscenza, oggetti che permarranno immutati dopo l'intervento cognitivo umano e che giammai dipenderanno dall'uomo nel loro esserci e funzionare⁴⁵; oggetti la cui "percezione" è sempre più demandata a strumenti non-umani: le macchine, che analizzano la realtà loro sottoposta restituendone referti e tabulati⁴⁶. Nessuna condotta o azione umana esiste, invece, allo stesso modo, né è conoscibile in tal modo⁴⁷. Ciò che l'uomo fa non "esiste" in sé e per sé – come in natura – ma solo secondo la sua (spesso solo eventuale) *intenzionalità* e può essere "percepito" (che non significa necessariamente anche "documentato") solo dall'uomo come tale e dalla sua capacità interpretativa, valutativa, decisionale.

L'uomo però è fallace sia a livello cognitivo (= non osserva, dimentica) che – spesso anche – morale (= strumentalizza, mente): una fallacia che non permette di "affidare" ad un unico "punto di vista" la conoscenza della realtà – e quindi la verità connessa – esponendola al rischio "doxastico"⁴⁸, oltre che all'interesse di parte. Di qui la possibilità e necessità del *confronto dialogico* (o del *contraddittorio*) esattamente come strumento percettivo ed *epistemico* capace, di per sé, di superare buona parte dei rischi e delle fallacie che possono pregiudicare la *veritas rei* di quanto riguarda l'*agito* personale. Ciò a maggior ragione per il fatto che le stesse Scienze naturali fondano buona parte della loro "certezza" proprio sul *dialogo* (fino allo scontro) tra gli scienziati: leggi e Teorie scientifiche, infatti, sono considerate tali solo in conseguenza della loro "condivisione" all'interno del mondo scientifico di riferimento, al punto che nella Scienza contemporanea non esiste lo scienziato solitario ma la

elementi esterni si presume valido»: la Norma dalla quale "dipende" la validità di *ogni* Sacramento... e non solo.

44 Già Vico ne era cosciente, per quanto in modo epistemologicamente oggi inaccettabile, quando affermava che «il criterio e la regola del vero è l'averlo fatto di persona» (G.B. Vico, *De antiquissima Italorum sapientia ex linguae latinae originibus eruenda*, in G.B. Vico, *Metafisica e metodo*. Testo latino a fronte, [trad. C. GRECO] Milano, 2008, 205).

45 Anche quando si tratti di prodotti "tecnologici" non esistenti in natura, poiché dalle leggi della natura stessa sono stati costruiti.

46 Come avviene anche a livello neurologico, p.es., coi vari sistemi d'indagine funzionale come sono le diverse "risonanze"...

47 Ciò che differenzia in modo – ancora – radicale le Psicologie dalla Neurologia, per quanto "differenza" non sia necessariamente "indipendenza".

48 *Doxa* = apparenza, opinione, contrapposta a *episteme* = scienza, conoscenza vera.

comunità scientifica... si dovrebbe dire “epistemica”. Non di meno: ormai da decenni nessuno scienziato lavora più da solo ma sempre all’interno di *equipe* o *team* che insieme – quindi *dialogicamente* – portano avanti i vari progetti di ricerca.

Bilancio canonistico della Nona Giornata Canonistica Interdisciplinare

PAOLO GHERRI

Abstract

La riflessione su “*discernere e scegliere nella Chiesa*” ha posto in risalto tre acquisizioni necessarie per la Canonistica: a) l'importanza di dare corpo ad un concetto di verità capace di “contenere” la storia delle singole persone; b) l'importanza della “biografia” personale per conoscere chi davvero siano i protagonisti delle scelte vocazionali (= sposi, ministri ordinati, professi religiosi); c) l'importanza del confronto dialogico per conoscere, rappresentare e comprendere l'identità di ogni persona a partire dal suo vissuto. Tre consapevolezze, prima di tutto, che non tolgono nulla alla “tenuta” della realtà e della verità alle quali la Chiesa ha sempre dato grande importanza; tre consapevolezze, però, che chiedono ormai di essere applicate non tanto alle “cose” ma soprattutto alle persone.

Parole chiave: discernimento, giudizio, verità, biografia, dialogo.

Abstract

Reflection on “Discerning and Choosing in the Church” has highlighted three necessary acquisitions for Canonical Science: a) the importance of giving substance to a concept of truth that can “contain” the story of individual persons; b) the importance of the personal “biography” in order to know who really are the protagonists of vocational choices (= married people, ordained ministers, religious members); c) the importance of a dialogic confrontation in order to know, represent and understand the identity of each person from his/her past. Three forms of awareness, first of all, that do not detract anything from the “attachment” of reality and truth to which the Church has always given great importance; three forms of awareness, though, that now demand to be applied not just to the “things” but mainly to people.

Keywords: discernment, judgment, truth, biography, dialogue.

Le qualità del Giudice ecclesiastico in relazione ai suoi poteri-doveri nel Processo¹

ERASMO NAPOLITANO

SOMMARIO Premessa. 1. La potestà giudiziale dei Vescovi. 2. Requisiti del Giudice ecclesiastico. 3. Le qualità del Giudice ecclesiastico. Conclusioni.

SUMMARY *Foreword. 1. The judicial power of the Bishops. 2. Requirements of the ecclesiastical Judge. 3. The qualities of the ecclesiastical Judge. Conclusion.*

PREMESSA

La tematica che mi è stato chiesto di trattare ha suscitato in me un senso di soddisfazione per il fatto che offre l'occasione di riflettere su colui che è giustamente considerato il “*dominus*” del Processo, ovvero il Giudice; non tanto su cosa può e deve fare durante il Giudizio, ma quanto sulle sue qualità personali, soprattutto “in relazione ai suoi poteri-doveri nel Processo”.

Come è noto, il termine “Giudice”² deriva dalle parole “*ius*³-*dicere*”, che

1 Relazione tenuta durante il XVIII Corso di aggiornamento per gli Operatori del Diritto, organizzato dal Tribunale Ecclesiastico Regionale Siculo (Enna, 17 giugno 2014).

2 Il significato risalente di Giudice è quello di colui che indica, dice il *Ius* (cfr. G. BROGGINI, *Iudex arbiterve, Prologomena zum Officium des römischen Privatrichters*, Köln - Graz, 1957, 158). Il termine Giudice (*Iudex*) e *Ius dicere* derivano dal Processo romano delle *Legis Actiones* e del periodo formulare. Considerata l'ampiezza degli studi sul Processo romano, per tutti si vedano gli autorevoli contributi di: G. PUGLIESE, *Il Processo civile romano. I. Legis Actiones*, Roma, 1962; C. GIOFFEDI, *Diritto e Processo nelle antiche formule giuridiche romane*, Roma, 1955.

3 La definizione di *Ius*, rinvenibile in un passo delle Istituzioni di Ulpiano presenti nel Digesto (D.1.1.1.pr.) è quella di Celso, secondo cui “*Ius est ars boni et aequi*”.

letteralmente significa “dire il giusto”⁴, pronunciare il Diritto⁵.

Utilizzando una definizione data da Mons. J.M. Pinto Gomez, Prelato uditore del Tribunale Apostolico della Rota Romana, si può ritenere che la funzione del Giudice⁶ consista nel «definire le controversie a lui deferite applicando la Norma giuridica alla fattispecie. [...] Dunque un giudizio di Diritto ed un giudizio di fatto, spesso molto complicati»⁷.

Per poter “*ius-dicere*” e garantire, come diceva Papa Paolo VI durante l’Allocuzione al Tribunale Apostolico della Rota Romana del 31 gennaio 1974, «la razionale e normale applicazione» della Legge⁸, il Giudice deve avere dei requisiti non soltanto scientifici ma anche umani che assicurino il retto esercizio della sua azione e gli consentano di svolgere il proprio compito con competenza, maturità ed equilibrio.

Ritengo non necessario, in questa sede, ricordare le prerogative di carattere scientifico e i Titoli accademici richiesti per essere nominati Giudici (cfr. Can. 1421 §3); mi permetto, tuttavia, di far notare che ancora oggi in alcune Diocesi italiane, purtroppo, non vi sono i Vicari giudiziali diocesani (la cui

4 Secondo il noto romanista Giovanni Pugliese, con la formula “*ius dicere*” – riferita al Processo romano arcaico –, si deve intendere sia la statuizione autoritativa di ciò che spetta a ciascuno (dire il giusto), sia la regola che viene applicata alla fattispecie concreta dedotta in Giudizio (cfr. G. PUGLIESE, *Il Processo*, 155). Riguardo alla espressione “*ius dicere*”, che – sotto il profilo etimologico – è stata molto approfondita dalla dottrina romanistica, uno studioso del Diritto romano ritiene che “*dicere*” sia affine al verbo “*dicare*” e corrisponda a «proclamare solennemente, indicare con le parole, dichiarare con autorità. Proclamare il *ius*. [...] *ius dicere*: enunciare in modo autoritativo un giudizio di approvazione, di stabilità [...] in ordine ad atti, a situazioni, a relazioni tra persone e tra persone e cose» (B. ALBANESE, *Il Processo civile romano delle Legis Actiones*, Palermo, 1993, 117, nn. 403-404).

5 L’autorevolezza insita nella funzione attribuita al Giudice di proclamare il Diritto, di dichiarare solennemente ciò che è giusto, di stabilire ciò che spetta a ciascuno è implicita nell’etimologia del termine “*Iudex*”. Ciò è evidenziato dal linguista Benveniste, il quale afferma: «Il composto latino *iu-dex* implica il fatto di mostrare con autorità. Se questo non è il senso costante del greco **deiknumi*, il fatto è dovuto ad un indebolimento della radice **deik-* in greco. Tutta la storia del latino *dicere* mette in luce un meccanismo di autorità: solo il Giudice può *dicere ius*» (É. BENVENISTE, *Il vocabolario delle Istituzioni indoeuropee. Potere, Diritto, Religione*, [tr. it. M. LIBORIO] Coll. *Piccola Einaudi Editore*, II, Torino, 2001, 364).

6 Conformemente al significato etimologico del termine “*Iudex*” e al significato di “*ius dicere*” derivanti dal Diritto romano, si può intravedere quanto precisato dal Prof. Arroba Conde, il quale, richiamando la funzione del Giudice, afferma che costui «è una persona pubblica nel senso che è designata secondo le Norme vigenti in una collettività nell’esercizio del suo Ufficio. Inoltre le sue decisioni godono di autorevolezza, in quanto possiede potestà pubblica, capace di vincolare gli altri» (M.J. ARROBA CONDE, *Diritto processuale canonico*, 6 ed., Roma, 2012, 197).

7 J.M. PINTO GOMEZ, *La giurisdizione*, in P.A. BONNET - C. GULLO (cur.), *Il Processo matrimoniale canonico*, nuova edizione aggiornata e ampliata, Coll. *Studi giuridici*, n. XXIX, Città del Vaticano, 1994, 121.

8 PAULUS PP. VI, Allocutio: *Ad Prælatos auditores, Advocatos et Officiales Tribunalis Sacræ Romanæ Rotæ, a beatissimo Patre novo litibus iudicandis ineunte anno coram admissos*, 31 ianuarii 1974, in *AAS*, LXVI (1974), 81.

nomina è obbligatoria ex Can. 1420 §1) e in alcune altre i Vicari giudiziali, i Giudici e i Difensori del vincolo, sono sprovvisti di qualunque formazione accademica, ma nominati titolari dei predetti Uffici in virtù dell'essere "vere periti" con i rischi che questo può, qualche volta, comportare. È meglio precisare "qualche volta" per il fatto che, in alcuni casi, ci si può trovare davanti a Giudici e/o Difensori del vincolo⁹, veramente esperti, che svolgono il loro Ufficio con maggiore competenza e dedizione di chi ha i Titoli accademici richiesti, ma non la pratica forense e altre necessarie competenze e qualità.

Come è noto, la Dispensa dai Titoli accademici compete al Supremo Tribunale della Segnatura Apostolica (Can. 87 §1; Art. 124 della Cost. ap. *Pastor Bonus*¹⁰ e Art. 35, n. 2 della *Lex Propria* del Supremo Tribunale della Segnatura Apostolica¹¹)¹²; essa viene concessa "omnibus perpensis", soprattutto

9 Sul ruolo del Difensore del vincolo nelle Cause di nullità matrimoniale sono intervenuti sia Papa Giovanni Paolo II che Papa Francesco: IOANNES PAULUS PP. II, Allocutio: *Ad Sacrae Romanae Rotae Tribunalis Praelatos auditores, Officiales et Advocatos coram admissos*, 28 ianuarii 1982, in *AAS*, LXXIV (1982), 449-454; IOANNES PAULUS PP. II, Allocutio: *Ad Romanae Rotae Auditores simul cum Officialibus et Advocatis, coram admissos, anno forensi ineunte*, 25 ianuarii 1988, in *AAS*, LXXX (1988), 1178-1185; FRANCISCUS PP., Allocutio: *Ad Sessionem plenariam Supremi Tribunalis Signaturae Apostolicae*, 8 novembris 2013, in *AAS*, CV (2013), 1152-1153. Sullo stesso argomento si vedano anche: G. COMOTTI, *Considerazioni sull'Istituto del "Defensor vinculi"*, in S. GHERRO (cur.) *Studi sul Processo matrimoniale canonico*, Coll. *Pubblicazioni della Facoltà di Giurisprudenza della Università di Padova*, n. 119, Padova, 1991, 91 ss.; D. VAJANI, *La cooperazione del Difensore del vincolo alla ricerca della verità*, Coll. *Corona lateranensis*, n. 21, Città del Vaticano, 2003; D. VAJANI, *Considerazioni sul Difensore del vincolo a riguardo del Discorso di Papa Francesco alla Segnatura Apostolica (8-XI-2013)*, in *Ius Ecclesiae*, XXVI (2014), 456-484.

10 Cfr. IOANNES PAULUS PP. II, Constitutio apostolica de Romana Curia: *Pastor Bonus*, in *AAS*, LXXX (1988), 841-930.

11 Cfr. BENEDICTUS PP. XVI, Litterae apostolicae motu proprio datae quibus Supremi Tribunalis Signaturae Apostolicae Lex propria promulgatur: *Antiqua Ordinatione*, in *AAS*, C (2008), 513-538.

12 Come ha affermato Benedetto XVI, il Supremo Tribunale della Segnatura Apostolica «provvede con prudenza alla Dispensa dei Titoli accademici dei Ministri dei Tribunali, pur nella puntuale verifica della loro perizia nel Diritto sostantivo e processuale» (BENEDICTUS PP. XVI, Allocutio: *Ad plenariam Sessionem Supremi Tribunalis Signaturae Apostolicae*, 4 februarrii 2011, in *AAS*, CIII [2011], 116). Per un approfondimento circa la prassi adottata dalla Segnatura Apostolica si veda: G.P. MONTINI, *La prassi delle Dispense da Leggi processuali del Supremo Tribunale della Segnatura Apostolica (Art. 124, n. 2, 2° parte, Cost. Ap. Pastor Bonus)*, in *Periodica de Re Canonica*, XCIV (2005), 43-117. Commentando la competenza di tale Dicastero per dispensare dalle Leggi processuali, Arroba Conde fa notare che nella prassi tale Dispensa è stata negata ogniquilvolta i Titoli non fossero stati ritenuti idonei o qualora fossero state concesse già un numero elevato di Dispense. Ed aggiunge: «È interessante notare che, tra le fattispecie oggetto di Dispensa, nonostante su di esse la Segnatura sia stata interpellata spesso, non si sia ritenuto opportuno fare menzione delle Norme riguardanti i presupposti personali, in particolare dei Titoli richiesti per l'affidamento degli Uffici del Tribunale; il silenzio è misura adeguata per evitare che coloro a cui spetta provvedere agli Uffici, vengano meno al corrispondente loro obbligo di preparare persone facilitando lo studio, la dedizione prioritaria e qualificata, nonché l'inserimento del laicato» (M.J. ARROBA CONDE, *La competenza di grazia in materia giudiziaria*, in P.A. BONNET - C. GULLO [cur.], *La Lex Propria del S.T. della Segnatura Apostolica*, Coll. *Studi giuridici*, n. LXXXIX, Città del Vaticano, 2010, 328 e nota n. 68).

nei casi in cui la mancata concessione della Dispensa¹³ priverrebbe i fedeli dell'amministrazione della giustizia, cui essi hanno diritto.

Circa la necessaria competenza scientifica e professionale, mi sembra opportuno ricordare quanto affermava il Cardinale Pericle Felici: «È inutile invocare nuovi testi legislativi se non vi saranno persone sagge ed esperte che sappiano far vivere la Legge con sapienza, giustizia e carità»¹⁴.

Già il filosofo Platone, nel “*De Legibus*”, scriveva:

«La riforma delle Leggi è inutile se coloro che le devono applicare mancano della formazione necessaria: il buon Giudice renderà giustizia anche con una Legge mal fatta, il cattivo Giudice non renderà giustizia pur disponendo di una eccellente Legge»¹⁵.

Anche nella Prefazione all'Istruzione “*Dignitas Connubii*” si legge:

«Senza dubbio vale anche oggi, anzi con urgenza ancora maggiore di quella del tempo in cui fu pubblicata l'Istruzione *Provida Mater*, l'avvertenza della stessa Istruzione: “Tuttavia è bene tener presente che queste regole si riveleranno insufficienti a conseguire il fine loro proposto, se i Giudici diocesani non acquisteranno una conoscenza approfondita dei sacri Canoni e non saranno bene addestrati dell'esperienza forense”. Pertanto, i Vescovi – si legge ancora nella Prefazione della *Dignitas Connubii* – hanno il grave obbligo di provvedere che per i propri Tribunali

13 Considerato che per concedere una Dispensa è necessario che vi sia una giusta e ragionevole causa (cfr. Can. 90), tale causa consiste solitamente nell'assenza di persone idoneamente qualificate, insieme alla esigenza di trattare le Cause tempestivamente e secondo giustizia. Nonostante la prassi preveda l'eventuale concessione di tale Dispensa, come è stato giustamente sottolineato: «comunque la persona preposta deve avere una adeguata formazione teoretica, in Diritto canonico matrimoniale e processuale, e pratica, ossia qualche esperienza del lavoro in Tribunale, ad esempio come Notaio. Non sarebbe né giusto né ragionevole dispensare una persona inidonea ad una mansione così importante. Non si concede la Dispensa se non c'è neanche un Ministro del Tribunale con il Titolo richiesto [...]. La Dispensa dal Titolo è un modo in cui la Segnatura Apostolica aiuta un Vescovo a provvedere all'operato giusto e tempestivo del Tribunale nelle circostanze difficili, ma non esonera il Vescovo dal suo compito di cercare di provvedere in modo più stabile alla retta amministrazione della giustizia, specialmente con la preparazione dei futuri Ministri del Tribunale» (J.R. PUNDERSON, *Accertamento della verità “più accessibile e agile”: preparazione degli operatori*, in L. SABBARESE [cur.], *Sistema matrimoniale canonico in Synodo*. Atti dell'incontro di studio *Sistema matrimoniale canonico in Synodo* [Roma, Pontificia Università Urbaniana, Facoltà di Diritto canonico, 17 febbraio 2015], Coll. *Ius missionale*, n. 6, Roma, 2015, 96-97).

14 P. FELICI, *Formalitates iuridicæ et æstimatio Probationum in Processu canonico*, in *Communicatio*, IX (1977), 184.

15 PLATONE, *Le Leggi*, VI, in PLATONE, *Opere complete*, (tr. it. A. ZANDRO - P. PUCCI - G. GIANNANTONI, cur.) Torino, 169. In tal senso si può senz'altro richiamare l'efficace espressione di Paolo VI, il quale affermava che il Giudice ecclesiastico «è, per essenza, quella *quædam iustitia animata*, di cui parla S. Tommaso, citando Aristotele» (PAULUS PP. VI, Allocutio: *Ad Prælatos auditores, Officiales et Advocatos Tribunalis Sacræ Romanæ Rotæ, novo litibus iudicandis ineunte anno coram admissos*, 28 ianuarii 1971, in *AAS*, LXIII [1971], 140, n. 4c).

vengano formati con sollecitudine idonei amministratori di giustizia e che questi vengano preparati con un opportuno tirocinio in Foro canonico a istruire secondo le Norme e decidere secondo giustizia le Cause matrimoniali in Tribunale»¹⁶.

Questo invito, lo si può considerare anche come una sorta di testamento del Papa Giovanni Paolo II il quale al Tribunale Apostolico della Rota Romana, durante la sua ultima Allocuzione (29 gennaio 2005), riferendosi ai Vescovi, infatti, disse:

«Essi sono pertanto chiamati ad impegnarsi in prima persona per curare l'idoneità dei membri dei Tribunali diocesani e interdiocesani di cui essi sono i Moderatori e per accertare la conformità delle Sentenze con la retta dottrina»¹⁷.

I. LA POTESTÀ GIUDIZIALE DEI VESCOVI

È dottrina certa che i Vescovi godono non solo della potestà legislativa ed esecutiva, ma anche di quella giudiziale. Tale potestà giudiziale andrebbe loro maggiormente ricordata e dagli stessi più spesso esercitata.

Il Concilio Vaticano II, nella Costituzione dogmatica “*Lumen Gentium*” n. 27, ha affermato che

«in virtù della sacra potestà che hanno ricevuto da Cristo, i Vescovi hanno il sacro diritto e davanti al Signore il dovere di dare Leggi ai loro sudditi, di giudicare e di regolare tutto quanto appartiene al Culto e all'apostolato»¹⁸.

Il Can. 391, sulla base di questo insegnamento conciliare, ha stabilito: «Spetta al Vescovo diocesano governare la Chiesa particolare a lui affidata con potestà legislativa, esecutiva e giudiziaria, a norma del Diritto».

Anche nel Directorio per il ministero pastorale dei Vescovi, “*Apostolorum Successores*”¹⁹, è chiaramente ribadita la potestà giudiziale del Vescovo diocesano. Al n. 68, d) si legge:

16 PONTIFICIUM CONSILIUM DE LEGUM TEXTIBUS, Instructio servanda a Tribunalibus diocesanis et interdiocesanis in pertractandis Causis nullitatis Matrimonii: *Dignitas Connubii*, in *Communicationes*, XXXVII (2005), 11.

17 IOANNES PAULUS PP. II, Allocutio: *Ad Tribunal Rotæ Romanæ iudiciali ineunte anno, 29 ianuarii 2005*, in *AAS*, XCVII (2005), 165.

18 CONCILIUM ŒCUMENICUM VATICANUM II, Constitutio dogmatica de Ecclesia: *Lumen Gentium*, in *AAS*, LVII (1965), 32-33, n. 27. Nella prassi, purtroppo, la funzione giudiziaria del Vescovo non è stata sufficientemente considerata e lo stesso Concilio Vaticano II ha ricordato la potestà giudiziaria del Vescovo solamente nel testo sopra citato.

19 Cfr. CONGREGATIO PRO EPISCOPIS, Directorium Ministerii pastoralis Episcoporum: *Apostolorum Successores*, Città del Vaticano, 2004, n. 68.

«Il Vescovo, conscio del fatto che il Tribunale della Diocesi esercita la sua stessa potestà giudiziaria, vigilerà affinché l'operato del suo Tribunale si svolga secondo i principi dell'amministrazione della giustizia nella Chiesa. In particolare, tenuto conto della singolare importanza e rilevanza pastorale delle Sentenze riguardanti la validità o nullità del Matrimonio, dedicherà una particolare cura a tale settore, in sintonia con le indicazioni della Santa Sede, e all'occorrenza attuerà tutti i Provvedimenti necessari per far sì che cessino eventuali abusi, specialmente quelli che implichino il tentativo di introdurre una mentalità divorzista nella Chiesa. Eserciterà la sua parte di responsabilità anche nei riguardi dei Tribunali costituiti per varie Diocesi».

Papa Giovanni Paolo II nell'ultima Allocuzione al Tribunale Apostolico della Rota Romana ha ricordato la necessità che i Vescovi valorizzino la loro potestà giudiziale esercitandola personalmente. In tale occasione, il Papa ha detto che i Vescovi diocesani

«sono Giudici per Diritto divino delle loro comunità. È in loro nome che i Tribunali amministrano la giustizia. [...] I sacri Pastori non possono pensare che l'operato dei loro Tribunali sia una questione meramente "tecnica" della quale possono disinteressarsi, affidandola interamente ai loro Giudici vicari»²⁰.

Il Vescovo diocesano può esercitare la potestà giudiziaria personalmente o tramite altri (cfr. Cann. 1419 §1 e 391 §2). È conveniente, però, che il Vescovo non eserciti tale potestà personalmente²¹. Già il Codice di Diritto Canonico del 1917 espressamente raccomandava al Vescovo di non esercitare personalmente la potestà giudiziaria specialmente nelle Cause penali (cfr. *CIC* 1917, Can. 1578)²². Il Codice di Diritto Canonico vigente non ha più questa Norma,

20 IOANNES PAULUS PP. II, Allocutio, 29 ianuarii 2005, 165. Come afferma il Card. Grocholewski commentando il Can. 1419: «*La afirmación del Canon de que "en cada Diócesis [...] el Juez de primera Instancia es el Obispo diocesano" es, pues, un principio teológico, verdad de fe; en otras palabras, el Obispo diocesano es Juez en virtud del Derecho divino. Por este motivo se dice que el Obispo es Juez nato ("Iudex natus") en su propia Diócesis: en efecto, es Juez – con los correspondientes derechos y deberes – por el solo hecho de ser Obispo diocesano: por tanto, no puede dejar nunca de sentirse responsable de la recta administración de justicia en su propia Diócesis» (Z. GROCHOLEWSKI, "Can. 1420", in INSTITUTO MARTIN DE AZPILCUETA. FACULTAD DE DERECHO CANONICO. UNIVERSIDAD DE NAVARRA, *Comentario exegético al Código de Derecho Canónico*, IV/1, 2 ed., Pamplona, 1997, 767).*

21 Come ha affermato Arroba Conde: «Effettivamente, tenendo conto della potestà ecclesiale, e poiché il titolare della potestà giudiziale è contemporaneamente titolare delle altre potestà e delle funzioni complessive al servizio delle persone (o *salus animarum*), sarebbe rischioso un esercizio coincidente. Giudicare a volte implica decidere a favore di uno e contro l'altro. Perciò si stabilisce la necessità di esercitare la potestà vicariamente, attraverso altri» (M.J. ARROBA CONDE, *Diritto*, 199-200).

22 L'entità di tale divieto posto nel Can. 1578 *CIC* 1917 è stata ben chiarita dal Cardinal Lega, secondo cui: «*Ast Canonis intentio eo spectat, ut asserto principio, nempe Episcopo ius esse per se Tribunali praesidere quod est extra quamcumque controversiam positum subiungit consilium, valde expedire*

ma si mostra favorevole a che il Vescovo non eserciti personalmente la potestà giudiziaria²³. Nell'Istruzione *Dignitas Connubii*, invece, viene espressamente raccomandato «tuttavia è opportuno, a meno che speciali motivi lo richiedano, che egli non la eserciti personalmente» (Art. 22 §2).

Il Vescovo diocesano, secondo il disposto del Can. 1420, deve costituire il Vicario giudiziale, che con potestà ordinaria deve giudicare in nome del Vescovo diocesano, e i Giudici diocesani. I Giudici, infatti, esercitano la loro potestà giudiziale in nome dei Vescovi diocesani, i quali «sono Giudici per Diritto divino delle loro comunità»²⁴. Per tale ragione, quella di ogni Giudice è una potestà ordinaria-vicaria formando esso con il Vescovo diocesano un unico Tribunale.

A tale proposito, è illuminante quanto si legge nel manuale di Diritto processuale canonico del Prof. Arroba:

«L'Ufficio dei Giudici comporta un esercizio ordinario di potestà vicaria. [...] Anche loro esercitano la potestà in nome del Vescovo diocesano, e quindi vicariamente. [...] Anche se vicaria, i Giudici diocesani hanno potestà ordinaria, cioè annessa dal Diritto all'Ufficio di Giudice diocesano in modo stabile»²⁵.

Sempre il Prof. Arroba, nel citato testo, ha scritto:

«Anche se i Cann. 463 e 479 non annoverano il Vicario giudiziale tra i Vicari episcopali, il Vicario giudiziale fa le veci del Vescovo nell'area dell'amministrazione della giustizia, sia nel giudicare, sia nel governo del Tribunale, con funzioni quindi esecutive in materia giudiziale»²⁶.

*præcipue in Causis gravioribus ut Episcopus ab exercitio huius iuris se abstinet. Hoc consilium tam solemniter enunciatum certe maximam vim habet et auctoritatem, et certam constituit normam agendi a qua deflectere non licet Episcopis nisi gravibus motis rationibus. Quapropter præstat huiusmodi præscriptionis rationem explicare, eo magis quod forsitan nova videatur in Iure. Inquam, nova videatur in Iure, seu in Iure scripto, nam ex Consuetudine apud Curias bene ordinatas in Italia et extra iam in more habebatur; Causas graviore committere iudicandas Collegio cui præsit Vicarius generalis seu Officialis. Ratio autem huius laudabilis Consuetudinis et hodiernæ præscriptionis, desumenda est ex natura Iudiciorum, quæ uti innuimus, ordinata sunt ad declaranda inter litigantes iura vel controversa et dubia vel a suo exercitio et executione prohibita. Hoc autem non obtinentur nisi instruat Processus, qui præcipue in Causis gravioribus est longus et implicatus assiduam et solertem Iudicis operam requirens» (M. LEGA, *Commentarius in Iudicia ecclesiastica*, [V. BARTOCETTI, cur.] I, Roma, 1938, 135-136).*

23 Cfr. F.J. RAMOS - D. MORAL CARVAJAL, *Diritto processuale canonico*, I, 3 ed. agg., Roma, 2013, 212-219.

24 Così disse Papa Giovanni Paolo II nella citata Allocuzione alla Rota Romana del 29 gennaio 2005.

25 M.J. ARROBA CONDE, *Diritto*, 204.

26 *Ivi*, 201.

2. REQUISITI DEL GIUDICE ECCLESIASTICO

Dovendo agire in nome del Vescovo diocesano, al Giudice ecclesiastico, secondo il mio sommesso parere, dovrebbero essere richieste alcune qualità indicate per l' idoneità di un candidato all' Episcopato.

Il Can. 1421, nell' elencare i requisiti per essere nominati Giudici ecclesiastici, si limita, invece, a stabilire che «siano chierici» (§1) e «siano di integra fama e Dottori in Diritto canonico o almeno licenziati» (§3).

Secondo il mio modesto punto di vista si sarebbe potuto aggiungere qualche altro requisito. Personalmente avrei richiesto per i Giudici quanto previsto dal Can. 378 §1, ai nn. 1° e 2° circa l' idoneità di un candidato all' Episcopato vale a dire:

«1° sia eminente per fede salda, buoni costumi, pietà, zelo per le anime, saggezza, prudenza e virtù umane, e inoltre dotato di tutte le altre qualità che lo rendono adatto a esercitare l' Ufficio in questione;
2° goda di buona reputazione».

A questi requisiti, aggiungerei anche che il Giudice debba aver almeno 30 anni di età (così come richiesto per la nomina del Vicario giudiziale e del Vicario giudiziale aggiunto, cfr. Can. 1420 §4), sia Presbitero da almeno cinque anni (cfr. Can. 378 §1, 3° e 4°) e che per poter essere nominato Giudice istruttore o ponente abbia svolto, almeno per un biennio, il ruolo di “congiudice”, al fine di acquisire, come si legge nell' Art. 35 della *Dignitas Connubii*, «una conoscenza sempre più approfondita del Diritto matrimoniale e processuale» (§2) e della Giurisprudenza della Rota Romana (cfr. §3).

Sempre il Can. 1421, al §2, prevede la possibilità, previa autorizzazione della Conferenza episcopale, che anche fedeli laici siano costituiti Giudici²⁷. Per costoro sono richieste le medesime qualità indicate per i Giudici chierici. Proprio perché sono richieste le stesse qualità anche ai Giudici laici, dovrebbe

27 La Conferenza Episcopale Italiana, con delibera n. 12 del 23 dicembre 1983 (in vigore dal 23 giugno 1984), ha disposto che «è concessa la facoltà di assumere nei Tribunali ecclesiastici un laico con le funzioni di Giudice per la formazione del Collegio purché sia in possesso dei requisiti voluti dalla Normativa canonica» (PRESIDENTE DELLA CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Decreto* [Prot. n. 1035/83], in *Notiziario della Conferenza Episcopale Italiana*, p.s. XVII [1983], 210). La stessa Conferenza episcopale, con delibera del Consiglio episcopale permanente del 20-23 gennaio 2003, ha stabilito che possono essere due i Giudici laici per ogni Tribunale – il terzo è concesso dal Consiglio di presidenza in casi di particolari necessità – (cfr. PRESIDENTE DELLA CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Decreto: Determinazioni circa la remunerazione dei Giudici laici e dei Patroni laici stabili nei Tribunali ecclesiastici regionali italiani*, in *Notiziario della Conferenza Episcopale Italiana*, n.s. VII [2003], 32). Le Delibere sono consultabili sul sito: URL: <<http://www.chiesacattolica.it>>.

essere più facile permettere un maggiore coinvolgimento di laici nell'esercizio della potestà giudiziale. Fatto salvo che un Giudice laico non può essere presidente del Collegio giudicante e non può essere Giudice monocratico (cfr. Can. 1425 §4; Art. 30 §3 della *Dignitas Connubii*), non si capisce, soprattutto dopo il Concilio Ecumenico Vaticano II che ha valorizzato il laicato, per quale motivo la presenza di Giudici laici debba essere limitata ad una sola unità nel Collegio giudicante. Sarebbe auspicabile che si possa costituire un Collegio anche con la presenza di due Giudici laici con le funzioni di Istruttore e Ponente affidando la presidenza ad un Giudice chierico. È vero che nel Codice di Diritto Canonico nulla è stabilito in merito alla possibilità che un laico possa essere Giudice ponente, ma il disposto del Can. 1429, di fatto non lo vieta²⁸.

Mi pare, comunque, che si possa essere tutti d'accordo nel ritenere che il Giudice ecclesiastico non svolge una *professione*, ma un *ministero* che richiede professionalità e zelo, avendo sempre Dio dinanzi ai propri occhi e mirando «alla salvezza delle anime» (Can. 1752). Ciò è stato ricordato molto chiaramente dal santo Padre Francesco durante la sua prima Allocuzione al Tribunale Apostolico della Rota Romana (29 gennaio 2014). In quell'occasione il Papa ha affermato:

«L'attività giudiziaria ecclesiale, che si configura come servizio alla verità nella giustizia, ha infatti una connotazione profondamente pastorale, perché finalizzata al perseguimento del bene dei fedeli e alla edificazione della comunità cristiana. [...] Ne consegue che l'Ufficio giudiziario è una vera diaconia, cioè un servizio al Popolo di Dio. [...] Inoltre, cari Giudici, mediante il vostro specifico ministero²⁹, voi offrite un competente contributo per affrontare le tematiche pastorali emergenti»³⁰.

Anche Papa Paolo VI³¹ e Giovanni Paolo II³² avevano ricordato che l'opera del Giudice è ordinata sempre al bene comune, alla salvezza delle anime, in quanto, come ebbe a dire Papa Pio XII:

28 Cfr. R. FUNGHINI, *I laici nell'attività giudiziaria della Chiesa*, in ARCISODALIZIO DELLA CURIA ROMANA (cur.), *I Laici nel Diritto della Chiesa*, Coll. *Studi giuridici*, n. XIV, Città del Vaticano, 1987, 111-125.

29 Si può dunque affermare che: «Il Ministero del Giudice può chiamarsi semplicemente *ministerium veritatis*, ispirato come deve essere alla carità e avendo di mira la carità; è necessariamente insieme un *ministerium veritatis* e *ministerium caritatis*» (V. DE PAOLIS, *Il Giudice è la stessa giustizia animata*, in J. KOWAL - J. LLOBELL [cur.], *Iustitia et Iudicium*. Studi di Diritto matrimoniale e processuale canonico in onore di Antoni Stankiewicz, III, Città del Vaticano, 2010, 1328).

30 FRANCISCUS PP., Allocutio: *Ad omnes participes Tribunalis Romanæ Rotæ*, 24 ianuarii 2014, in *AAS*, CVI (2014), 89-90.

31 Cfr. PAULUS PP. VI, Allocutio: *Ad Prælatos auditores, Officiales et Advocatos Tribunalis S. Romanæ Rotæ, novo litibus iudicandis ineunte anno*, 26 ianuarii 1965, in *AAS*, LVII (1965), 235.

32 Cfr. IOANNES PAULUS PP. II, Allocutio: *Ad Decanum Sacræ Romanæ Rotæ, ad eiusdemque Tribunalis Prælatos auditores, ineunte anno iudiciali habita*, 17 februarii 1979, in *AAS*, LXXI (1979), 424.

«L'amministrazione della giustizia nella Chiesa è una funzione della cura delle anime, un'emanazione di quella potestà e sollecitudine pastorale, la cui pienezza sta radicata e inclusa nella consegna delle chiavi al primo Pietro»³³.

Lo stesso Pontefice, in un'altra Allocuzione alla Rota Romana, affermò:

«Il Giudice e i suoi collaboratori nel Procedimento giudiziario non hanno per Ufficio proprio e diretto la cura pastorale. Sarebbe però un funesto errore l'affermare che non si trovino anche essi in ultima e definitiva istanza al servizio delle anime. Essi verrebbero così a mettersi nel Giudizio ecclesiastico fuori dello scopo e dell'unità di azione propria della Chiesa per divina istituzione; sarebbero come membri di un corpo, che non si inseriscono più nella sua totalità e non vogliono sottoporre e ordinare la loro azione allo scopo dell'intero organismo»³⁴.

Detto ciò, tenterò di abbozzare un profilo del Giudice ecclesiastico mettendo in evidenza le qualità necessarie “in relazione ai suoi poteri e doveri nel Processo” matrimoniale canonico.

3. LE QUALITÀ DEL GIUDICE ECCLESIASTICO

Prendo come punto di partenza la Prolusione del Cardinale Mario Francesco Pompedda, allora Prefetto del Supremo Tribunale della Segnatura Apostolica, tenuta in occasione dell'inaugurazione dell'Anno Accademico 2002-2003 dello “*Studium Romanæ Rotæ*”.

Nell'introduzione di detta Prolusione, il Cardinale Pompedda affermava:

«Credo infatti condivisa l'opinione che, tra i molteplici temi oggetto di studio e di ricerca nell'ambito del Diritto canonico in genere e processuale in particolare, poco spazio e attenzione siano dedicati a colui che, inevitabilmente, è il protagonista (*dominus*) dell'azione processuale, ossia il Giudice. E se una qualche sensibilità appare per le questioni che attengono alla sua competenza o alla sua attività processuale, intesa in senso dinamico, poco, troppo poco, a mio modesto avviso, si concede alla persona del Giudice. [...] Ritengo debba crescere la sensibilità e l'attenzione da parte di tutte le componenti del mondo

33 PIUS PP. XII, Allocutio: *Ad Prælatos auditores ceterosque Officiales et Administros Tribunalis S. Romanæ Rotæ necnon eiusdem Tribunalis Advocatos et Procuratores*, 3 octobris 1941, in *AAS*, XXXIII (1941), 423.

34 PIUS PP. XII, Allocutio: *Ad Prælatos auditores ceterosque Officiales et Administros Tribunalis S. R. Rotæ necnon eiusdem Tribunalis Advocatos et Procuratores*, 2 octobris 1944, in *AAS*, XXXVI (1944), 286.

giuridico, verso colui, cioè la persona, che è chiamato a “dare giustizia” e a “dire giustizia”»³⁵.

L’allora Prefetto del Supremo Tribunale della Segnatura Apostolica, indicava tre caratteristiche del profilo del Giudice ecclesiastico: umano, giudiziario ed ecclesiale.

«In tal modo si deve considerare che nel Giudice la sua umanità, il suo ruolo professionale e la dimensione spirituale operano insieme, contemporaneamente, sinergicamente. [...] Formazione umana, professionale ed ecclesiale devono intessere armonicamente la persona e personalità del Giudice ecclesiastico»³⁶.

Sotto il profilo umano si richiede anzitutto che il Giudice sia una persona matura. Per i Giudici del Tribunale Apostolico della Rota Romana, le Norme richiedono la “*matura ætatis*”³⁷, volendo – credo – intendere non solo l’età fisica ma anche quella maturità umana che si acquisisce con il passare degli anni.

«Si tratta di quella maturità di cui spesso le Sentenze ecclesiastiche discettano e su cui i Giudici intervengono autoritativamente nel contesto delle Cause di nullità del Matrimonio. Anzi proprio l’altissima percentuale di Cause di nullità matrimoniale aventi ad oggetto l’incapacità psichica e psicologica, richiede specificatamente nel Giudice una maturità personale»³⁸.

Sempre il Cardinale Pompedda nella citata Prolusione, affermava: «In che cosa consista questa maturità umana personale, necessaria e sufficiente, per un Giudice ecclesiastico, non è facile dire». Essa potrebbe essere considerata come la

«capacità di agire e giudicare distaccandosi da proprie e personali vedute e opinioni, di giudicare astraendo da ogni pregiudizio sia generale sia particolare, riferito cioè al caso; [...] di saper accettare anche l’altrui opinione pur contraria alla propria (mostrando, ad esempio, distacco di fronte ad una Sentenza di Appello che

35 M.F. POMPEDDA, Prolusione: *Il Giudice ecclesiastico*, in URL: < http://www.vatican.va/roman_curia/tribunals/roman_rota/documents/rc_trib_rota_doc_20021106_pompedda_it.html >, al 10/10/2015.

36 *Ivi*.

37 Per i Giudici rotali è richiesto che siano «*sacerdotes [...], maturæ ætatis, Laurea doctorali saltem in utroque Iure præditi, honestæ vitæ, prudentia et Iuris peritia præclari*» (ROMANÆ ROTÆ TRIBUNAL, Normæ: *Quammaxime Decet*, in AAS, LXXXVI [1994], 510, Art. 3 §1).

38 M.F. POMPEDDA, *Il Giudice nei Tribunali ecclesiastici: Norma generale e caso concreto (funzione, competenza professionale, garanzie di indipendenza, Giudici laici)*, in ASSOCIAZIONE CANONISTICA ITALIANA (CUR.), *La giustizia nella Chiesa: fondamento divino e cultura processualistica moderna*, Coll. *Studi giuridici*, n. XLV, Città del Vaticano, 1997, 142.

riformi la propria); di saper accettare in fase di Camera di consiglio il parere della maggioranza, o magari del più giovane; di saper affrontare e confrontare le ragioni degli altri colleghi senza prevenzione o chiusura di sorta; e infine e soprattutto di sapersi arrendere davanti agli Atti e a quanto provato, senza mai piegare, attraverso artifici istruttori apparentemente legali [...] gli stessi Atti secondo una propria teoria preconcepita o particolare impostazione, ricordandosi sempre che se è lui a dare la decisione finale, egli non è comunque l'unico essenziale protagonista del Processo canonico, nel quale si impone [...] il rispetto dei differenti ruoli»³⁹.

Fa parte della maturità personale la capacità di conoscere e di valutare anche il contesto storico-culturale in cui si vive o vivono le parti in Causa come pure saper valutare i segni dei tempi. Il Giudice maturo, infatti, non può non conoscere lo stile di vita degli uomini di oggi, le loro scale di valori, il loro modo di ragionare, le loro reazioni immediate, irriflesse, ai fatti della vita. Papa Paolo VI, nella Lettera enciclica “*Ecclesiam Suam*” (6 agosto 1964), a tale proposito, ebbe a dire: «Bisogna, prima ancora di parlare, ascoltare la voce, anzi il cuore dell'uomo; comprenderlo, e per quanto possibile rispettarlo e dove lo merita assecondarlo»⁴⁰.

Qualcosa di simile lo ha affermato anche Papa Francesco durante la Prolusione all'Assemblea Generale della Conferenza Episcopale Italiana (maggio 2014) quando ai Vescovi ha ribadito: «Ascoltate il gregge»⁴¹.

Sempre considerando il profilo umano del Giudice ecclesiastico, è utile ricordare quanto detto da Papa Giovanni Paolo II durante l'Allocuzione alla Rota Romana del 5 febbraio 1987, circa la necessità della formazione del Giudice soprattutto a livello antropologico:

«È da incoraggiare ogni sforzo nella preparazione sia di Giudici ecclesiastici che sappiano scoprire e discernere le premesse antropologiche implicate nelle Perizie, sia di esperti nelle varie Scienze umane»⁴².

Volendo mettere in evidenza solo un aspetto della maturità personale del Giudice ecclesiastico, si può fare riferimento

«alla utilizzazione delle cosiddette Scienze umane, che forniscono al Giudice ecclesiastico uno degli strumenti più efficaci per inserire il dato generale, astratto e

39 M.F. POMPEDDA, Prolusione: *Il Giudice*.

40 PAULUS PP. VI, Litteræ encyclicæ: *Ecclesiam Suam*, in *AAS*, LVI (1964), 646-647.

41 FRANCISCUS PP., Allocutio: *Ad LXVI generalem conventum Cætus Episcoporum Italie*, 19 maii 2014, in *AAS*, CVI (2014), 446.

42 IOANNES PAULUS PP. II, Allocutio: *Ad Rotæ Romanæ Auditores coram admissos*, 5 februarii 1987, in *AAS*, LXXIX (1987), 1458.

atemporale della Legge canonica nel caso singolo e nella contestualità della vita degli uomini di oggi» (*ibidem*).

Una sorta di garanzia, a motivo della lunga e approfondita formazione in senso umano e spirituale ricevuta durante il tempo della formazione in Seminario, dovrebbe essere assicurata pure dall'essere i Giudici, per la maggior parte, anche sacerdoti. L'aver ricevuto gli Ordini sacri potrebbe essere già una significativa garanzia della loro maturità; possono infatti accedere agli Ordini sacri coloro che

«hanno fede integra, sono mossi da retta intenzione, posseggono la scienza debita, godano di buona stima, sono di integri costumi e di provate virtù e sono dotati di tutte quelle altre qualità fisiche e psichiche congruenti con l'Ordine che deve essere ricevuto» (Can. 1029).

Il Giudice deve godere anche dell'«integra fama» (cfr. Can. 1421 §3). A mio avviso, a tal proposito è pienamente condivisibile quanto scritto dal Prof. Arroba nel suo manuale di Diritto processuale, commentando questo requisito:

«La fama, oltre ad essere un diritto soggettivo e un dovere fondamentale di ogni fedele (la buona fama di cui al Can. 220), è una qualità che dipende dalla stima altrui. Perciò nel contesto dei requisiti, l'integra fama di cui parla il Canone non deve essere intesa solo come virtù personale ma anche come riconoscimento dei fedeli nei confronti dei quali deve essere svolto il delicato servizio di Vicario giudiziale e di Giudice»⁴³.

Un'ulteriore e necessaria qualità umana da richiedere al Giudice ecclesiastico è l'empatia nei confronti dell'interrogando. Soprattutto all'inizio dell'interrogatorio, dovrà rendersi conto delle modalità di espressione della persona di cui sta raccogliendo la deposizione, mettendola a proprio agio e favorendo la sua deposizione.

Altra qualità del Giudice deve essere l'onestà. Secondo il disposto del Can. 1456: «Al Giudice e a tutti i Ministri del Tribunale è proibito accettare qualunque regalo in occasione dello svolgimento del Giudizio»⁴⁴. Il tentativo di

43 M.J. ARROBA CONDE, *Diritto*, 203.

44 Rispetto alla codificazione del 1917, le fonti precodificiali del divieto sono state oggetto di studio da parte di: P. FEDELE, *La responsabilità del Giudice nel Processo canonico*, in *Ephemerides Iuris Canonici*, XXXV (1979), 211-214. Interessante notare come, nel commento Lega - Bartocetti all'abrogato Can. 1624 CIC 1917, fossero considerati "*quævis munera*" sia «*munera a lingua*» sia «*ab obsequio*»; in tal senso vi erano compresi non solo doni a carattere pecuniario, ma anche «*favor*».

“corruzione”⁴⁵ non è da escludere nei nostri Tribunali tanto che nella preghiera dell’*Adsumus*⁴⁶ si chiede: «*non acceptio muneris vel personæ corrumpat*».

È necessario che nel Giudice ecclesiastico risplenda anche la qualità della imparzialità; essa richiede una grande obbiettività del giudizio e, insieme, una grande equità, per poter valutare tutti gli elementi di cui è venuto pazientemente e tenacemente in possesso, e per giudicare di conseguenza in modo imparziale⁴⁷.

Sotto il profilo giudiziario, il Giudice deve possedere alcune qualità proprie di colui che deve “*ius-dicere*”. Egli deve avere anzitutto le conoscenze scientifiche, vale a dire la conoscenza aggiornata e completa della disciplina canonica, sia sostantiva sia processuale.

«Questa conoscenza – diceva il Papa Giovanni Paolo II alla Rota Romana il 26 gennaio 1984 – suppone uno studio assiduo, scientifico, approfondito, che non si riduca a rilevare le eventuali variazioni rispetto alla Legge anteriore, o a stabilirne il senso puramente letterale o filologico, ma che riesca a considerare anche la *mens Legislatoris*, e la *ratio Legis*, così da darvi una visione globale che vi permetta di penetrare lo spirito della [...] Legge»⁴⁸.

Nella sua azione di “*ius-dicere*”, il Giudice ecclesiastico deve perseguire il primato della verità. Il primo criterio che deve contraddistinguere l’agire forense canonico è appunto il primato della verità. Questo «deve essere sempre – secondo quanto affermava il Papa Giovanni Paolo II alla Rota nel 1980 – dall’inizio fino alla Sentenza, fondamento, madre e legge della giustizia»⁴⁹.

laudatio, bonæ famæ procuratio, æmulum depressio, obsequium sive præstitum sive promissum». E di seguito, nel testo si specifica che questi *munera* sono proibiti in quanto attentano l’imparzialità del Giudice (cfr. M. LEGA, *Commentarius*, I, 247). Alla categoria di «*favores et utilitates quæ prætio non æstimantur*» fa cenno anche: F. ROBERTI, *De Processibus*, I, 4 ed., Città del Vaticano, 1956, 436.

45 Come si legge nel testo di uno dei più celebri commentatori del Codice abrogato: «*At munera seu minuscola a partibus Iudici oblata, ex natura rei et attentata humana fragilitate, duplex inducunt periculum, ut intelligentia Iudicis præiudicis in favorem partium obnubiletur atque voluntas flectatur deviatque a recto iustitiæ tramite*» (F.X. WERNZ - P. VIDAL, *Ius canonicum ad Codicis normam exactum*, II, Romæ, 1928, 134).

46 Cfr. G.P. MONTINI, *Adsumus*, Domine Sancte Spiritus, *adsumus*. *La preghiera nella sessione per la decisione giudiziale* (Can. 1609 §3), in *Quaderni di Diritto Ecclesiale*, XVI (2003), 164-194.

47 Cfr. PAULUS PP. VI, *Allocutio: Ad Prælatos auditores et Officiales Tribunalis Sacræ Romanæ Rotæ, a beatissimo Patre novo litibus iudicandis ineunte anno coram admissos*, 29 ianuarii 1970, in *AAS*, LXII (1970), 112-113.

48 IOANNES PAULUS PP. II, *Allocutio: Ad Prælatos auditores S. Romanæ Rotæ coram admissos*, 26 ianuarii 1984, in *AAS*, LXXVI (1984), 645.

49 IOANNES PAULUS PP. II, *Allocutio: Ad Tribunalis Sacræ Romanæ Rotæ Decanum, Prælatos auditores, Officiales et Advocatos, novo litibus iudicandis ineunte anno*, 4 februarii 1980, in *AAS*, LXXII (1980), 173.

È questa una idea sviluppata magistralmente dal Papa Pio XII in quella ormai famosa Allocuzione alla Rota Romana del 1944.

Su questo concetto, ritornò nuovamente il Papa Giovanni Paolo II nel suo ultimo discorso alla Rota del 2005 dicendo:

«La deontologia del Giudice ha il suo criterio ispiratore nell'amore per la verità. Egli dunque deve essere innanzitutto convinto che la verità esiste. Occorre perciò cercarla con desiderio autentico di conoscerla, malgrado tutti gli inconvenienti che da tale conoscenza possono derivare. Bisogna resistere alla paura della verità»⁵⁰.

Come ha scritto mons. Stankiewicz:

«Tutta l'attività giurisdizionale del Giudice canonico è un esercizio del ministero *veritatis* (Giovanni XXIII alla Rota Romana 13 dicembre 1961, in AAS, 53 [1961], 19) poiché egli è legato dalla verità che cerca di indagare con impegno, umiltà e carità nel Processo canonico che, da parte sua, è ordinato al servizio della verità come a suo scopo. [...] Da qui sorge il dovere di fedeltà alla Legge ecclesiale»⁵¹.

Giovanni Paolo II nell'Allocuzione alla Rota Romana del 4 febbraio 1980 ebbe a dire:

«Gravi e molteplici sono perciò, i doveri del Giudice verso la Legge. Accenno soltanto al primo e più importante, che d'altronde porta con sé tutti gli altri: la fedeltà! Fedeltà alla Legge, a quella divina, naturale e positiva, a quella canonica, sostanziale e procedurale»⁵².

Il Giudice ecclesiastico si impegna ad adempiere questo dovere quando presta il giuramento *de munere rite et fideliter adimplendo* (cfr. Can. 1454). Con questo giuramento, il Giudice ecclesiastico si impegna a rispettare fedel-

50 IOANNES PAULUS PP. II, Allocutio, 29 ianuarii 2005, 165.

51 A. STANKIEWICZ, *I doveri del Giudice*, in P.A. BONNET - C. GULLO (cur.), *Il Processo*, 308-309. Il Giudice non deve avere un rispetto solo formale della Legge: egli deve praticare la giustizia, farsi garante di essa, interpellandola: «Tutto questo deve essere personalizzato dal Giudice al punto che plasma la sua coscienza. Il risultato finale sarà la confluenza di tutti gli elementi oggettivi e soggettivi, di Norme sia sostanziali che procedurali, verso la verità e la giustizia. Il Giudice diventa così la giustizia vivente il lui. Il Giudice non può arrivare alla giustizia, se questa non vive già in lui» (V. DE PAOLIS, *Il Giudice*, 1321); si veda anche: A. STANKIEWICZ, *Principi deontologici riguardanti i Giudici*, in ARCISODALIZIO DELLA CURIA ROMANA (cur.), *Deontologia degli Operatori dei Tribunali Ecclesiastici*, Coll. *Studi giuridici*, n. XCH, Città del Vaticano, 2011, 113-128.

52 IOANNES PAULUS PP. II, Allocutio, 4 februarii 1980, 177.

mente le Norme canoniche processuali e sostanziali, poiché l'esercizio della potestà giudiziale deve avvenire “*modo Iure præsripto*” (Can. 135 §3).

Il dovere di fedeltà alla Legge e alla Giurisprudenza si traduce in molteplici comportamenti deontologici da rispettare durante il Processo:

1. Divieto di appropriarsi indebitamente di una Causa (Can. 1457 §1);
2. Obbligo di trattare le Cause secondo l'ordine annotato nel Registro di entrata (Can. 1458), non essendo deontologicamente corretto che il Giudice dia ingiustificatamente priorità a una Causa rispetto a un'altra⁵³.

La ricerca oggettiva della verità e la fedeltà nell'applicare le Norme processuali dovrebbero essere anche un ottimo rimedio a salvaguardare la dignità e la validità del Matrimonio contro il pericolo del lassismo e della errata interpretazione del concetto di misericordia⁵⁴. Come ebbe a dire il Papa Giovanni Paolo II nell'ultima Allocuzione alla Rota Romana:

«Il Giudice che veramente agisce da Giudice, cioè con giustizia, non si lascia condizionare né da sentimenti di falsa compassione per le persone, né da falsi modelli di pensiero, anche se diffusi nell'ambiente. Egli sa che le Sentenze ingiuste non costituiscono mai una vera soluzione pastorale, e che il Giudizio di Dio sul proprio agire è ciò che conta per l'eternità»⁵⁵.

Poiché nell'ambito delle Norme canoniche da applicare, talvolta rimane spazio alla discrezionalità del Giudice, specialmente quando la Legge lascia implicitamente alla Giurisprudenza la precisazione di alcuni elementi giuridici, il profilo giuridico del Giudice ecclesiastico deve essere anche garantito ed arricchito dall'aggiornamento professionale, finalizzato ad ampliare le conoscenze già acquisite per svolgere con competenza maggiore e secondo giustizia l'incarico loro affidato. Nell'adempimento di tale dovere, specialmente riguardo alle Cause matrimoniali che assorbono quasi esclusivamente l'attività dei Tribunali ecclesiastici, l'Istruzione *Dignitas Connubii* obbliga i Giudici ad aver cura di acquisire una conoscenza sempre più approfondita del Diritto matrimoniale e processuale canonico (cfr. Art. 35 §2) e in modo particolare ad applicarsi allo studio della Giurisprudenza della Rota Romana (cfr. Art. 35 §3).

53 Per un commento a tale Canone si veda: C. DE DIEGO-LORA, “Can. 1458”, in ISTITUTO MARTIN DE AZPILCUETA. FACULTAD DE DERECHO CANONICO. UNIVERSIDAD DE NAVARRA, *Comentario*, IV/1, 947-950.

54 Sul rapporto tra giustizia e misericordia si veda: N. SCHOCH, *Giustizia e misericordia nel Processo di nullità matrimoniale. Due principi incompatibili?*, in C.J. ERRÁZURIZ - M.A. ORTIZ (CURT.), *Misericordia e Diritto nel Matrimonio*, Coll. *Subsidia canonica*, n. 13, Roma, 2014, 75-96.

55 IOANNES PAULUS PP. II, *Allocutio*, 29 ianuarii 2005, 165.

A tal proposito Giovanni Paolo II – durante l’Allocuzione alla Rota Romana del 26 gennaio 1984⁵⁶, dopo la promulgazione del nuovo Codice – ha ricordato ai Giudici il dovere dello studio «assiduo, scientifico, approfondito» del Diritto matrimoniale e processuale “nel suo insieme”, per «averne una conoscenza completa, da Magistrati, cioè da maestri della Legge».

Sotto il profilo ecclesiale, il Giudice ecclesiastico deve avere delle qualità peculiari che lo caratterizzano come Giudice ecclesiastico non perché giudica in materia ecclesiastica, ma perché giudica in nome della Chiesa e secondo la dottrina e la Legge della Chiesa.

Tale connotazione la si può leggere anche in quanto detto da Papa Francesco durante l’Allocuzione al Tribunale Apostolico della Rota Romana del gennaio 2013:

«L’attività giudiziaria ecclesiale, che si configura come servizio alla verità nella giustizia, ha infatti una connotazione profondamente pastorale, perché finalizzata al perseguimento del bene dei fedeli e alla edificazione della comunità cristiana. [...] Ne consegue che l’Ufficio giudiziario è una vera diaconia, cioè un servizio al Popolo di Dio. [...] Inoltre, cari Giudici, mediante il vostro specifico ministero, voi offrite un competente contributo per affrontare le tematiche pastorali emergenti»⁵⁷.

Nello “*ius-dicere*” il Giudice deve sentirsi ed essere parte della Chiesa. La dimensione ecclesiale è data anche dal fatto che il Giudice emette una Sentenza «*post divini Nominis invocationem*» (Can. 1609 §3). Questa prescrizione, che trova il suo parallelo nella disposizione che vuole che ogni testo di Sentenza si sviluppi per iscritto “*post divini Nominis invocationem*” (in seguito all’invocazione divina (Can. 1612 §1), richiede che in Camera di consiglio la discussione venga preceduta dalla preghiera. La preghiera intesa nel senso più vero e profondo – come prendere coscienza di essere ed agire alla presenza di Dio, che tutto conosce – deve creare il contesto affinché «*in nullo dissentiat Sententia nostra*» dal giudizio di Dio, «*qui summe diligit aequitatem*» (cfr. *Adsumus*). Per il Giudice ecclesiastico, questa consapevolezza dovrebbe essere una costante di tutto il Processo canonico: anche durante la fase istruttoria, il Giudice deve agire sempre «avendo Dio dinanzi ai propri occhi» e invocando il nome del Signore al cui giudizio egli stesso sarà sottoposto.

56 Cfr. IOANNES PAULUS PP. II, Allocutio, 26 ianuarii 1984, 645, n. 3.

57 FRANCISCUS PP., Allocutio, 24 ianuarii 2014, 89-90.

CONCLUSIONI

Per concludere, riporto quanto ha detto Benedetto XVI nell'Allocuzione alla Rota Romana del 29 gennaio 2010:

«Vorrei sottolineare – dice il Pontefice – come essi (i Giudici) devono essere caratterizzati da un alto esercizio delle virtù umane e cristiane⁵⁸, in particolare della prudenza e della giustizia, ma anche della fermezza. Quest'ultima diventa più rilevante quando l'ingiustizia appare la via più facile da seguire, in quanto implica accondiscendenza ai desideri e alle aspettative delle parti, oppure ai condizionamenti dell'ambiente sociale»⁵⁹.

Per questo motivo, come ricordavano i Papi Paolo VI e Giovanni Paolo II, il Giudice ecclesiastico

«deve sentire e compiere la sua missione con animo sacerdotale, acquistando insieme con la Scienza (giuridica, teologica, psicologica, sociale, ecc.), una grande ed abituale padronanza di sé, con uno studio riflesso di crescere nella virtù. Sarà così, anche nel pronunciare il giudizio, un sacerdote ed un pastore di anime»⁶⁰.

Consapevole della sua singolare dignità e del suo essere associato alla potestà di Cristo e della Chiesa, il Giudice ecclesiastico dovrà essere animato dall'adempimento del suo *munus* di servitore della giustizia⁶¹ di Dio per la “salvezza delle anime” (cfr. Can. 1752)⁶².

58 Eloquenti sono le parole di S. Tommaso, il quale ricorda: «*Ad rectum iudicium duo requiruntur: quorum unum est ipsa virtus proferens iudicium*» (THOMAS AQUINAS, *Summa Theologiae*, II-II, q. 60, a. 1).

59 BENEDICTUS PP. XVI, Allocutio: *Ad sodales Tribunalis Romanæ Rotæ*, 29 ianuarii 2010, in *AAS*, CII (2010), 111.

60 PAULUS PP. VI, Allocutio: 28 ianuarii 1971, 140; IOANNES PAULUS PP. II, Allocutio: 17 februarii 1979, 424.

61 Il Giudice ha il dovere fondamentale di amministrare la giustizia, rispondendo alla domanda essenziale di verità postagli dai fedeli (cfr. P. FEDELE, *La responsabilità*, 197-222).

62 In tema del principio della *salus animarum* si veda: P. MONETA, *La salus animarum nel dibattito della Scienza canonistica*, in *Ius Ecclesiae*, XII (2000), 307 ss.

* [Ndr: Nonostante la pubblicazione avvenga durante l'anno 2016, il presente volume si riferisce al primo semestre dell'annata 2015, precedente alla pubblicazione del m.p. “*Mitis Iudex*” di riforma del CIC nei Canonici riguardanti il Processo per la nullità matrimoniale].

Le qualità del Giudice ecclesiastico in relazione ai suoi poteri-doveri nel Processo

ERASMO NAPOLITANO

Abstract

Il termine “Giudice”, dal latino “*ius-dicere*”, letteralmente significa “dire il giusto”. Per poter “*ius-dicere*” e garantire «la razionale e normale applicazione» della Legge, il Giudice deve avere requisiti non soltanto scientifici, ma anche umani, che assicurino il retto esercizio della sua azione e gli consentano di svolgere il proprio compito con competenza, maturità ed equilibrio.

Il Vescovo diocesano può esercitare la potestà giudiziaria personalmente o tramite altri; secondo il disposto del Can. 1420, è tenuto a costituire il Vicario giudiziale e i Giudici diocesani. Quella del Giudice ecclesiastico è una potestà ordinaria-vicaria; non è una *professione*, ma un *ministero* che richiede professionalità e zelo.

Nella persona del Giudice devono fondersi armonicamente operando in sinergia: formazione umana, professionale ed ecclesiale.

Nella sua azione di “*ius-dicere*”, un Giudice ecclesiastico, deve perseguire il primato della verità mediante la ricerca oggettiva di essa e la fedeltà nell'applicazione delle Norme processuali.

Il Giudice ecclesiastico è tale non perché giudica in materia ecclesiastica, ma perché giudica in nome della Chiesa e secondo la dottrina e la Legge della Chiesa.

Parole chiave: Potestà giudiziale; Ministero; primato della verità; suprema legge della Chiesa.

Abstract

The word “Judge”, from the Latin “ius-dicere”, literally means “to say the right”.

In order to “ius-dicere” and ensure «the rational and normal application» of the Law, the Judge must not only have scientific requirements, but also the suitable kindness to guarantee his good action and enable him to perform his role with expertise, maturity and poise.

The diocesan Bishop can exercise judicial power personally or through others; according to Can. 1420, he is responsible for appointing the judicial Vicar and the diocesan Judges. The authority of the ecclesiastical Judge is an ordinary-vicarious power; it is not a job, but a ministry which requires professionalism and zeal.

In the person of the Judge, human, vocational and ecclesial education must blend together harmoniously by working in synergy.

An ecclesiastical Judge, in his assignment of “ius-dicere”, must pursue the primacy of Truth through his authentic research for the same and his accuracy in applying the procedural rules.

The ecclesiastical Judge is such not because he judges in ecclesiastical matters, but because he judges in the Church's name and according to the doctrine and Law of the Church.

Keywords: *Judicial power; Ministry; primacy of truth; supreme law in the Church.*

L'approccio psicodinamico alla luce del *PDM* e di ulteriori prospettive¹

ALESSANDRO M. RAVAGLIOLI

SOMMARIO 1. L'approccio psicodinamico del *PDM*. 2. Il soggetto nel suo discernere e decidere (B. Lonergan). 3. Predisposizioni e condizionamenti psicodinamici. 4. Influssi psicodinamici consci e inconsci. 5. Applicabilità della visione psicodinamica "tridimensionale". 6. "Accompagnati" e "accompagnatori". 7. Considerazioni conclusive.

SUMMARY 1. *The psychodynamic approach of the PDM*. 2. *The subject in his discerning and deciding (B. Lonergan)*. 3. *Psychodynamic predispositions and conditions*. 4. *Conscious and unconscious psychodynamic influences*. 5. *Applicability of the "three-dimensional" psychodynamic vision*. 6. *"Accompanied" and "accompaniers"*. 7. *Concluding considerations*.

Mi è stato affidato il compito di presentare il contributo specifico che, in ambito canonico, può derivare dall'*approccio psicodinamico* – con particolare riferimento allo strumento del *PDM*² – alla comprensione e valutazione dei dinamismi relazionali e decisionali di coniugi e soggetti giudicanti coinvolti in Cause matrimoniali. Certamente non mi sottrarrò a tale compito. Fin da ora, però, anticipo che, assolvendolo, mi sarà di stimolo per gettare luce su altri e ulteriori approcci antropologici, di natura interdisciplinare, significativamente promettenti in relazione all'intera problematica processuale.

1 Relazione presentata in occasione della Nona Giornata canonistica interdisciplinare sul tema "Discernere e scegliere nella Chiesa", tenutasi presso la Pontificia Università Lateranense nei giorni 8-9 aprile 2014 a cura dell'*Institutum Utriusque Iuris*.

2 "PDM" è acronimo di "*Psychodynamic Diagnostic Manual*" (cfr. ALLIANCE OF PSYCHOANALYTIC ORGANIZATIONS, *Psychodynamic Diagnostic Manual [PDM]*, Silver Spring [MD], 2006; **versione italiana**: V. LINGIARDI - F. DEL CORNO [curr.], *PDM. Manuale diagnostico psicodinamico*, Milano, 2008).

1. L'APPROCCIO PSICODINAMICO DEL *PDM*

Avvio la mia riflessione su questo approccio, secondo l'impostazione del suddetto *Manuale (PDM)* riprendendo il filo di quanto fu detto, qualche anno fa, nella VI Giornata canonistica interdisciplinare su “*Decidere e giudicare nella Chiesa*”³. Più propriamente, mi riferisco, all'intervento, offerto in quella circostanza, dal Dott. Francesco Dentale⁴. Rinvio alla lettura di quel testo chiaro e preciso, senza peraltro abbandonarlo. Di più: in questa prima parte del mio contributo, ne seguì dettagliatamente la scia.

In esso ritroviamo illustrati alcuni elementi essenziali dell'approccio proprio del *PDM*. Qui ne riprendo i tratti salienti perché possano servirci come punto di partenza. In questo mi anima il desiderio di raccogliere e tentare di realizzare, nell'area circoscritta del mio intervento, quanto suggerito nell'*instrumentum laboris* inviatici: compiere

«un passo avanti rispetto a quanto già posto in evidenza nella VI Giornata canonistica interdisciplinare [...] un passo avanti che spinge a scendere più in profondità rispetto a *decidere e giudicare*, mettendone in luce presupposti e fondamenti che spesso sfuggono anche ad avvedute consapevolezza»⁵.

Il Dott. Dentale, nel suo intervento, mostrava e qualificava il contributo di ciò che può offrirci il *PDM* come “*complementare*” a quello che può produrci il *DSM-5*⁶. L'autore sottolinea come il *DSM-5*, in ambito canonico, offra alle Perizie il contributo di un approccio fondamentalmente diagnostico, categoriale, descrittivo/nomotetico. Tale manuale, quindi, pone in evidenza segni, sintomi, stili comportamentali, e il loro strutturarsi e configurarsi nelle varie sindromi psicopatologiche gravi e meno gravi, secondo gli schemi comunemente offerti. Il *PDM* in sostanza «permette di aggiungere alla diagnosi descrittiva, una più completa valutazione delle funzioni della personalità oltre che della loro evoluzione nei singoli individui, stimolando e valorizzando l'utilizzo di un approccio idiografico», cioè, «la comprensione della storia unica della persona sotto indagine, con i suoi modi idiosincratici di funzionare

3 Cfr. P. GHERRI (ed.), *Decidere e giudicare nella Chiesa*. Atti della VI Giornata canonistica interdisciplinare, Città del Vaticano, 2012.

4 F. DENTALE, *Applicabilità del PDM alla Perizia psicologica in ambito canonico*, in *Apollinaris*, LXXXV (2012), 159-167.

5 P. GHERRI, *Discernere e scegliere nella Chiesa*, in *Apollinaris*, LXXXVII (2014), 373.

6 “DSM” è acronimo di “*Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders*” (cfr. AMERICAN PSYCHIATRIC ASSOCIATION, *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders*, 5 ed., Washington [DC], 2013; versione italiana: M. BIONDI [cur.], *Manuale diagnostico e statistico dei disturbi mentali*, 5 ed., Milano, 2014).

ed i percorsi che l'hanno condotta alla struttura di personalità per come si manifesta nel qui ed ora»⁷. In tal modo l'approccio proprio del *PDM* tende a «“classificare” persone e non malattie»⁸, basando la propria valutazione su *tre assi* portanti.

Essi riguardano: «La struttura di personalità (Asse P), il livello di funzionamento mentale (Asse M) e il modo di vivere che il soggetto mostra del quadro sintomatologico (Asse S)»⁹. L'Asse P inserisce il soggetto entro un *continuum* che va dal sano (normale?), passa attraverso il nevrotico o disturbo della personalità, fino ad arrivare al *borderline* (o sindrome marginale o disorganizzazione della personalità, per dirla con Otto Kernberg¹⁰). Proprio nella prospettiva di «quest'ultimo livello si può cogliere se l'individuo sia ad alto o basso funzionamento, avvicinandosi nel primo caso al livello nevrotico e nel secondo caso al livello psicotico»¹¹. Questo «asse P del *PDM* permette di inserire gli individui all'interno di una serie di *pattern* di personalità caratteristici»¹², più o meno una quindicina (schizoidi, paranoide, psicopatici o antisociali, narcisistici, depressivi, fobici, ansiosi, ossessivo-compulsivi, istrionici/isterici, e così via). L'Asse M pone in evidenza e presta attenzione a «una serie di dimensioni considerate rilevanti per definire il livello di funzionamento del soggetto»¹³. A ciò si aggiunge l'interesse e la focalizzazione di *nove funzioni* specifiche da valutare su un *range* di *quattro livelli*. Tra le prime, per esempio, abbiamo: la capacità di regolazione, attenzione e apprendimento; le capacità relazionali e di intimità; la capacità di formare rappresentazioni interne; la capacità di costruire o ricorrere a *standard* ed ideali interni, ecc. In una parola, potremmo dire si tratti sia di capacità intrapsichiche (di equilibrio interno al soggetto) sia di capacità interpersonali (di rapporto con l'altro-da-sé, cioè, “oggetti” vari: ambiente esterno, cose, fatti, persone, società, idealità, ecc.). Tra i secondi, abbiamo i quattro livelli o passi che, al di là dell'*etichetta diagnostica*, individuano il *grado* con cui il soggetto è segnato da certe caratteristiche¹⁴.

In tale prospettiva, la conclusione può essere duplice. In primo luogo, si comprende che un buon utilizzo dell'approccio psicodinamico del *PDM*, permetta al Perito «di uscire dalla logica della mera descrizione». Lo stimola

7 F. DENTALE, *Applicabilità*, 163.

8 *Ivi*, 163.

9 *Ivi*, 164.

10 Cfr. O.F. KERNBERG, *Sindromi marginali e narcisismo patologico*, Torino, 1978.

11 F. DENTALE, *Applicabilità*, 164.

12 *Ibidem*.

13 *Ivi*, 165.

14 Cfr. *ivi*, 165-166.

«a costruirsi un quadro del profilo di personalità del soggetto a prescindere dal fatto che rientri o meno pienamente in una categoria diagnostica conclamata, ancora una volta a favore dell'approfondimento del modo unico di funzionamento di quel particolare individuo»¹⁵.

In secondo luogo, oltre al significato scientifico, al *PDM* va riconosciuto pure un merito “politico”: quello di costituire «il primo tentativo di sistematizzazione dei diversi punti di vista sulla diagnosi in ambito psicodinamico»¹⁶. Costituisce un punto di arrivo e un punto di partenza di dialogo tra vari indirizzi e impostazioni, di collaborazione per ulteriori approfondimenti e ricerche scientifiche¹⁷.

2. IL SOGGETTO NEL SUO DISCERNERE E DECIDERE (B. LONERGAN)

Poiché il tema centrale di questa riflessione sul “discernere e decidere nella Chiesa” va applicato e verificato entro una irrinunciabile visione *vocazionale* cristiana della “*scelta di vita*” – una scelta propria di ciascuno, sia che si tratti di quella matrimoniale, come di quella alla vita consacrata o ministeriale –, da questa tematica e prospettiva non vuole affatto estraniarsi questo mio intervento.

Nel punto cinque dell'*instrumentum laboris* (= *Discernimento e intenzionalità*), si sottolinea come non possa darsi “scelta di vita” senza che la *coscienza* sia la prima referente dell'*intenzionalità* perseguita. La *coscienza*, poi, va vista e compresa come sostenuta dall'*intelletto* che si esprime e realizza nella dinamica conoscitiva del soggetto, fino a pervenire all'esercizio della *volontà* nella decisione (e non viceversa, come proponeva una certa concezione tradizionale). In tale analisi, si attinge, ultimamente, al pensiero di Bernard

15 *Ivi*, 166.

16 *Ivi*, 167.

17 Per uno sguardo d'insieme delle principali prospettive diagnostiche riscontrabili e applicate nella pratica clinica, si veda: A.M. RAVAGLIOLI, “Disadattato”, in L. PACOMIO - B. SEVESO (curr.), *Enciclopedia di Pastorale*, IV, Casale Monferrato (AL), 1993, 108-122. In vista della comprensione valutativa e dell'intervento terapeutico nell'affrontare i vari tipi di disagi psichici, al di là della prospettiva antropologico-culturale, per sommi capi si fa riferimento e si presentano le prospettive diagnostico-descrittiva, diagnostico-strutturale, fino a concludere con quella psicodinamica nella versione antropologico-tridimensionale, presa in considerazione e illustrata anche nel presente articolo (cfr. “Sezione 4”). Per una conoscenza più approfondita dei principi, dei fondamenti e delle applicazioni generali dell'approccio psicodinamico, si consiglia: G.O. GABBARD, *Psichiatria psicodinamica*, 3 ed., Milano, 2002. In particolare, rimandiamo alla sua prima parte, articolata in sei illuminanti capitoli (pp. 1-175): una vera introduzione all'intera materia. Un altro testo utile: G.O. GABBARD, *Introduzione alla psicoterapia psicodinamica*, Milano, 2005.

Lonerger (1904-1984); proprio per tentare “un passo avanti” provo anch'io ad attingere a questa fonte ancora zampillante.

La visione di Lonergan, che può apparire prevalentemente teorica e astratta, in realtà risulta essere quanto mai carica di comprensioni, afflitti esistenziali e spirituali. Essa, infatti, aiuta a comprendere, con lucidità e in profondità, le dinamiche antropologiche sottese ad ogni “scelta di vita”. In particolare, le dinamiche soggiacenti a quell'opzione che assume i contorni della risposta implicata nell'adesione ad ogni tipo di vocazione cristiana, fino alla sua piena assunzione e conformazione. Se è vero che ogni vocazione cristiana (alla fede, al ministero sacerdotale, alla vita consacrata, al Matrimonio e famiglia) presuppone il dono, la Grazia dello Spirito santo, è certo che essa richieda pure da parte del soggetto – magari aiutato e accompagnato anche da altri – un discernimento attento e profondo, fino al raggiungimento di una decisione, la più responsabile possibile, fra diverse possibilità. Discernere e decidersi per il dono-chiamata, corrispondendo all'Amore, con amore, ha, quale conseguenza, il raggiungimento della *propria autenticità*. E, qui, in breve, schematicamente, collegandomi ad alcuni passaggi di una delle sue opere maggiori¹⁸, oso presentare alcuni capisaldi di questa visione del Gesuita canadese.

- «L'uomo arriva all'autenticità nell'auto-trascendenza»¹⁹.
- «L'auto-trascendenza è la conquista dell'intenzionalità conscia»²⁰.
- L'intenzionalità conscia viene raggiunta mediante il superamento di sé nei termini di auto-appropriazione delle operazioni soggiacenti ad ogni processo conoscitivo e decisionale²¹ ovvero delle *quattro operazioni trascendentali*, proprie dei dinamismi della conoscenza e della volontà umane: esperienza, comprensione, riflessione-giudizio, decisione²². Sono operazioni proprie della coscienza, cioè, consce e intenzionali: il soggetto è, a un tempo, presente a se stesso, conoscente – cioè aperto a e orientato verso oggetti –, e agente scelte²³.

Nell'attuazione di questi dinamismi il soggetto, coniugando correttamente verbi quali *sperimentare*, *comprendere*, *giudicare*, *decidere*, viene a vivere l'auto-trascendenza o superamento di sé in apertura alla verità

18 Cfr. B.J.F. LONERGAN, *Il metodo in Teologia*, (tr. it. G.B. SALA) Roma, 2001.

19 *Ivi*, 136.

20 *Ivi*, 65.

21 Cfr. *ivi*, 115-117.

22 Cfr. *ivi*, 44-51.

23 Cfr. *ivi*, 37-44.

(conversione intellettuale), al bene (conversione morale), all'Amore (conversione religiosa)²⁴.

Entro questo amplissimo orizzonte di dinamismi conoscitivo-decisionali tra loro intrecciati e interattivi, si collocano tutte le scelte di vita, compresa quella matrimoniale, ma anche quella presbiterale, alla vita consacrata, e, perché no, pure quella – di carattere più professionale – dei Periti, dei Giudici, degli Avvocati ecclesiastici, e così via.

Che questa prospettiva, poi, per quanto interessante e apprezzabile non sia destinata a rimanere soltanto una visione teorico-astratta, è avvalorato dai fatti. In un recente passato, per esempio, seguendo il metodo messo a punto da Lonergan, comprendendone con acutezza l'applicabilità e l'utilità pedagogiche, c'è stato chi ha proposto e realizzato fruttuosamente percorsi di formazione per educatori ed insegnanti, anche di scuole primarie e secondarie²⁵.

3. PREDISPOSIZIONI E CONDIZIONAMENTI PSICODINAMICI

Come tutte le nostre decisioni, anche le nostre scelte di vita, nel loro dipanarsi quotidiano, si attuano attraverso le sopra citate “operazioni trascendentali”, secondo lo “schema normativo”²⁶ messo a punto e illustrato da Lonergan. Tali operazioni che, seguendo la loro invariata sequenza, entrano in gioco in tutte le nostre scelte – importanti o secondarie, decisive o poco rilevanti – non sono applicate da noi in maniera meccanicamente infallibile. Né, tanto meno, risultano essere infallibili, sia sul piano conoscitivo come su quello decisionale, i loro prodotti o esiti finali²⁷. In effetti, noi non siamo macchine perfettamente funzionanti. O, per utilizzare un'altra immagine presa dal mondo animale al quale pure apparteniamo, noi non siamo pesci freddi, ma, piuttosto, mammiferi caldi. Anzitutto, siamo *bios*: ciò significa che siamo fisicità,

24 Cfr. *ivi*, 267-275. Per una comprensione più ampia e approfondita del “metodo trascendentale” lonerganiano, possono risultare molto utili le seguenti opere: P. TRIANI (cur.), *Sperimentare, conoscere, decidere. Riflessioni sull'educare a partire da Bernard Lonergan*, Piacenza, 2001; P. GILBERT - N. SPACCAPELO (cur.), *Il Teologo e la storia. Lonergan's Centenary (1904-2004)*, Roma, 2006; R. FINAMORE (cur.), *Realismo e metodo. La riflessione epistemologica di Bernard Lonergan*, Roma, 2014.

25 Cfr. P. ANGERS - C. BOUCHARD, *L'auto-appropriazione*, Bologna, 1994. A questo testo possiamo affiancarne anche un altro, che, in chiave più filosofica e teologico-fondamentale, affronta il tema della scelta responsabile di una vita autentica nell'autotrascendenza esistenziale: G. GUGLIELMI, *La sfida di dirigere se stessi. Soggetto esistenziale e Teologia fondatale in Bernard Lonergan*, Trapani, 2008.

26 Cfr. B.J.F. LONERGAN, *Il metodo*, 50-51.

27 Si consiglia la lettura di: B.M. KIELY, *Psicologia e Teologia morale. Linee di convergenza*, Casale Monferrato (AL), 1982. Si veda, in particolare, il cap. IV: *Conoscenza, decisione e fallibilità*, 134-203. In tale capitolo, l'autore pone a confronto e in dialogo le quattro operazioni del metodo trascendentale, illustrate da Lonergan, con selezionati contributi presi da vari qualificati psicologi.

materialità, organicità, bisogni psicofisiologici, ecc. Al tempo stesso, siamo *logos*: siamo, cioè, intelletto, ragione, coscienza, spirito, ecc. Siamo anche *pathos*: abbiamo e proviamo emozioni, affetti, desideri, bisogni psicosociali, ecc. E, siamo tutto questo, come in un insieme, in un composto più o meno riuscito, più o meno in armonia, più o meno integrato in quell'unità che è il nostro "IO"²⁸.

Occorre ammettere come, forse, all'interno dei nostri percorsi educativi, formativi, di accompagnamento, non sia stata ancora attribuita un'adeguata importanza e rilevanza al *pathos*, cioè al mondo emotivo-affettivo delle persone singole e delle coppie. Puntiamo molto all'"ortodossia" (il retto conoscere) e all'"ortoprassi" (il corretto agire). Forse prestiamo meno attenzione e spendiamo meno energie riguardo all'"ortopatia" (il sentire, il reagire, l'interagire corretti)²⁹.

Invece, anche – e come! – questo mondo entra pienamente nella nostra apertura e impegno auto-trasendenti, nella nostra ricerca e nei nostri tentativi di conquista dell'intenzionalità conscia. Esso coinvolge e influenza quella triplice conversione – intellettuale, morale e religiosa – che mira a condurci all'autenticità di noi stessi, cioè, ad una corrispondenza sempre più piena e totale al dono della nostra vocazione all'amore. Vi entra, esercitando un influsso nei termini di *spontanee predisposizioni psichodinamiche sfavorevoli o favorevoli all'auto-trascendenza*. Noi siamo fatti per la verità, per il bene, per l'Amore, che è Dio. Potremmo dire: per tendenza naturale, innata, spontanea, siamo tutti "cercatori d'oro". Al tempo stesso, però, siamo anche tutti fragili, fallibili, soggetti a immaturità, peccatori (ce lo ricorda spesso anche Papa Francesco, sottolineando di esserlo, per primo, proprio lui). Siamo così ma, non per questo, in caso di trasgressione o di deviazione, dobbiamo rientrare per forza, necessariamente, rigidamente, entro lo schema dualistico – diffusamente adottato – che ci vorrebbe vedere o come casi patologici, o come peccatori, magari viziosi incalliti, "corrotti", direbbe Papa Francesco.

Ma, più precisamente, di quali *predisposizioni* parliamo? Rispondiamo in termini del tutto schematici. Entro l'IO e le sue strutture³⁰ diamo come presenti e attivi valori, bisogni, atteggiamenti³¹. Per quanto distinguibili e analizzabili come entità a parte, essi formano un tutt'uno compatto all'interno della

28 Abbiamo in mente e rimandiamo a quanto trattato in: F. MODA, *Sviluppo umano, Psicologia e mistero*, 2 ed., Bologna, 2014, soprattutto al cap. V: *Il mistero umano e lo sviluppo dell'ortopatia*, 179-246.

29 Cfr. *ivi*, 205-246.

30 Si veda: A.M. RAVAGLIOLI, *Psicologia. Studio interdisciplinare della personalità*, 3 ed., Bologna, 2015; in particolare, cap. V: *L'io psichico: un'unità strutturata*, 77-96.

31 Cfr. *ivi*, in particolare, cap. IX: *Il «che cosa», ossia i contenuti della personalità*, 193-227.

personalità. È impossibile, infatti, immaginarli tra loro disgiunti, quasi fossero elementi liberamente fluttuanti, a somiglianza degli oggetti non ancorati di una navicella spaziale ormai giunta in situazione di assenza di forza gravitazionale. Dal loro incontrarsi, intrecciarsi, combinarsi intrapsichicamente, scaturiscono quelle *disposizioni* profonde che costituiscono il “nocciolo” dinamico della personalità stessa, il substrato di quei tratti e stili comportamentali che la caratterizzano nel suo modo di manifestarsi e interagire con l’ambiente, con gli altri. In sintesi, tutto ciò lo possiamo chiamare “*psicodinamica*” del soggetto. Se questo è il nome, la sua definizione può essere quella di costellazione delle forze motivazionali presenti e attive in ciascuno di noi. Oppure: quella di sistema motivazionale spontaneo, che ci portiamo addosso, che plasma il nostro carattere, che agisce interiormente con tutto il nostro mondo ideativo (immaginazioni, desideri, conoscenze, aspirazioni, progetti, idealità, valori, convinzioni, ecc.). Ovviamente dentro questo intreccio c’è molto di più ed è assai più complesso. Ma proprio al suo interno, nelle sue profondità possiamo ritrovare almeno alcune significative risposte alle domande circa il “perché” e il “come” dei nostri stili più diffusi, di certi nostri comportamenti e attitudini, di certi nostri modi di reagire e interagire ricorrenti³².

4. INFLUSSI PSICODINAMICI CONSCI E INCONSCI

Per noi è rilevante il fatto che la nostra psicodinamica generale o sistema motivazionale spontaneo possa influenzare consciamente, ma anche inconsciamente, i nostri processi conoscitivi e decisionali.

4.1 *Psicodinamiche emotive cosce*

Lonergan ci ricorda come, nella nostra esperienza umana, si dia un *influsso conscio emotivo*:

«I sentimenti [...] ci mettono in rapporto con un oggetto. I sentimenti di questo genere danno alla coscienza intenzionale, la sua massa, il suo momento, la sua energia, la sua forza. Senza questi sentimenti il nostro conoscere e il nostro decidere sarebbero esili come carta. È dai nostri desideri e dai nostri timori, dalla nostra speranza e dalla nostra disperazione, dalle nostre gioie e dai nostri dolori, dal nostro entusiasmo e dalla nostra indignazione, dalla nostra stima e

32 Per un approfondimento, si veda: *ivi*, in particolare, cap. X: *Il «perché» del «come», ossia le predisposizioni psicodinamiche della personalità*, 229-260.

dal nostro disprezzo, dalla nostra fiducia e dalla nostra diffidenza, dal nostro amore e dal nostro odio, dalla nostra tenerezza e dalla nostra collera, dalla nostra ammirazione, venerazione, riverenza, dalla nostra paura, dal nostro orrore, dal nostro terrore che il nostro orientamento entro un mondo mediato dal significato deriva il suo peso e il suo dinamismo. Noi nutriamo sentimenti verso altre persone, abbiamo simpatia per loro, ne condividiamo i sentimenti. Nutriamo sentimenti circa le nostre rispettive situazioni, circa il passato e il futuro, circa i mali di cui dolerci o ai quali porre rimedio, circa il bene che può, o dovrebbe, o deve essere fatto»³³.

Emozioni, affetti, sentimenti danno spessore al nostro rapporto con la realtà, alle nostre scelte, all'impatto coi valori – soprattutto morali e religiosi – nelle situazioni concrete. Cosa sarebbe la carità verso Tizio o Caio o la propria moglie (o la propria suocera!) se non provassimo rabbia per certi loro modi di vedere le cose, per certi loro atteggiamenti e modi di fare, almeno in qualche circostanza? Un coniuge come potrebbe aver cognizione del valore della fedeltà al proprio *partner* se non gli costasse mai, neppure una qualche volta, tensione e lotta a motivo di un certo interesse e attrazione per un'altra persona, e il superamento di questa tentazione? Per una persona consacrata, cosa mai sarebbe il voto di obbedienza se non si scontrasse, almeno un qualche giorno, con la voglia matta di “dirme due” al proprio Superiore, magari più anziano e istruito, ma, in quella circostanza, oggettivamente meno saggio³⁴.

Entusiasmi, spirito di iniziativa, eccitazione, allegria, gioia; depressione, tristezza, nostalgie, rimpianti; invidia, gelosia; sentirsi non degni di stima, di attenzione, di amore; rabbia, collera; incertezza, ansia, angoscia, paura, disperazione; senso di inadeguatezza, di inferiorità, di fragilità, di debolezza; senso di colpa, rimorsi... Questi ed altri sentimenti e risentimenti infoltiscono la foresta dei nostri affetti, forti o tenui, incontenibili o “ingessati”. Con questi ed altri stati d'animo dobbiamo fare i conti. Da essi siamo sfidati e chiamati ad affrontarli con coraggio e realismo, per non ridurci ad essere i «poveri evirati [...] del sentimento» di cui parlava Georges Rouault, che finiscono per diventare timorosi e incapaci di amare: un'incapacità, questa, da lui considerata come «il vero flagello, la “fine del mondo”»³⁵.

Va detto poi che il ruolo, che emozioni e sentimenti svolgono, non è da vedersi come puramente soggettivo. In molte situazioni e circostanze queste nostre reazioni – ci riferiamo già a quelle immediate o non riflesse, a quelle tipiche del cosiddetto “1° tempo” o “desiderare emotivo” – hanno valenza e

33 B.J.F. LONERGAN, *Il metodo*, 61.

34 Cfr. Sal 119, 99-100.

35 Si veda: G. ROUAULT, *Miserere*, Assisi, 1966, 7.

valore “oggettivo”³⁶. In altri termini, sono valutate come *appropriate, giuste, sane, “ortopatiche”*. Se non si dessero, ci si dovrebbe preoccupare, e a ragione. Un primo esempio, verificabile da tutti, ci è offerto dalle impressioni più o meno evidenti che possiamo provare di fronte ai colori. Un cielo coperto di nuvole grigie, in un giorno scuro di pioggia, facilmente può incupire gli animi. O, come ci ricorda ancora il poeta di Recanati, la colorata bellezza della verde natura primaverile «a mirarla intenerisce il core»³⁷.

4.2 *Psicodinamiche emotive inconse*

Esiste, però, anche un *influsso inconscio emotivo*. Può essere *patologico e patogeno*, cioè generatore di patologia. Ma, come è stato verificato, ne esiste uno anche *non patologico* e, quindi, non necessariamente foriero di patologie. È quanto ha posto in rilievo l’opera e la ricerca di Luigi M. Rulla, coadiuvato da Franco Imoda ed altri. Un’opera e una ricerca prevalentemente orientate all’approfondimento della vocazione cristiana. A tal proposito rimandiamo ai loro testi principali, in cui viene offerta un’originale visione antropologica da loro stessi calibrata su “*tre dimensioni*”, che si possono distinguere, pur riconoscendole tra loro sempre interconnesse e interagenti nell’unico soggetto che è ciascuno di noi³⁸.

Secondo tale visione la persona umana è un soggetto fondamentalmente consapevole, libero e responsabile delle proprie scelte orientate al bene o al male moral-spirituale. In questa prospettiva, nel grado di libertà e responsabilità di cui dispone, il soggetto umano può essere valutato nelle sue maturità e immaturità di natura prettamente morale e religiosa. Questo suo modo di essere corrisponderebbe alla *prima dimensione*. È detta “prima” in quanto rappresentativa delle capacità e qualità più elevate della persona umana: quelle che la portano ad aprirsi e a evolversi appunto in interazione con beni, valori e idealità grandi. Essa incarna l’ambito in cui la persona decide e agisce, orientandosi e determinandosi liberamente al bene o al male.

36 Si veda: A.M. RAVAGLIOLI, *Psicologia*, cap. VII: *Tra emotività e razionalità*, 129-165. Molto interessanti sono le considerazioni rintracciabili in: C.S. LEWIS, *L’abolizione dell’uomo*, Milano, 1979, 9-31.

37 G. LEOPARDI, *Canti*, XI: *Il passero solitario*, in G. LEOPARDI, *Tutte le opere di Giacomo Leopardi*, (W. BINNI, cur.) I, Firenze, 1969, 7.

38 Si veda: L.M. RULLA, *Antropologia della vocazione cristiana*. I. *Basi interdisciplinari*, Bologna, 1997; L.M. RULLA - F. IMODA - J. RIDICK, *Antropologia della vocazione cristiana*. II. *Conferme esistenziali*, Bologna, 2001. Per un’introduzione complessiva alla visione antropologica tridimensionale, si veda: A.M. RAVAGLIOLI, *Psicologia*, cap. XII: *L’uomo a «tre dimensioni»*, 279-300.

Per un altro verso, il soggetto umano vive e sviluppa in se stesso modi di essere e di relazionarsi che *accadono* in lui senza particolare attenzione e deliberazione da parte sua. Alcuni esempi di genere vario.

Il primo. Nelle varie età della vita, accade e si evolve in noi il nostro organismo. Si passa attraverso profonde mutazioni, senza che le si possa programmare, controllare, dominare. Alcuni di questi passaggi – per esempio, quello dall'infanzia all'adolescenza; dalla giovinezza all'età adulta; da questa, alla vecchiaia –, più che essere da noi gestiti sono essi a dominarci.

Il secondo. Dopo aver masticato e deglutito il cibo, senza alcun nostro atto di volontà, né alcuna consapevolezza particolare di come avvenga, si verifica il fondamentale processo di digestione e di assimilazione delle sostanze necessarie al nostro sostentamento.

Il terzo. Lo stesso, analogamente, può essere affermato in ordine al fenomeno del sonno notturno, accompagnato dal processo onirico dei nostri sogni, come pure dal nostro ininterrotto respirare senza che ce ne accorgiamo, spontaneamente. Molte altre realtà e linee fisionomiche, tanto caratterizzanti la nostra personalità, si affermano, si strutturano, prendono forma in noi senza che noi prestiamo particolare considerazione e cura al loro divenire. Così avviene per la plasmazione del nostro mondo interiore con le sue rappresentazioni, i suoi impulsi e stati d'animo, con le sue immaginazioni, fantasie, desideri. Lo stesso si verifica in rapporto all'affiorare di una propria soggettività consapevole e distinta dagli altri oggetti umani e non umani che ci circondano. La cosa riguarda anche la formazione e presa di coscienza di una propria identità personale e sessuale. Vale pure per l'attuarsi di relazioni con l'ambiente esterno e con gli altri; per i numerosissimi modi di approccio alla realtà, di stili comportamentali, di abilità e competenze varie.

Tutto questo e molto altro ancora, soprattutto nei primi anni della nostra esistenza, accade e si configura nelle nostre persone in gran parte e misura per dinamismi spontanei, per interazioni da noi vissute e sperimentate inconsapevolmente. E si tratta di dinamiche e interazioni con gli altri e con l'ambiente circostante non da poco. Esse sono tanto profonde e significative da lasciare segni particolari, tratti specifici, tracce indelebili sulla formazione del carattere, sulla nostra personalità. Portiamo, dunque, in noi stessi un modo di essere e di rapportarci *spontaneo* e *inconscio*, che, senza merito né demerito di genere morale e spirituale, ci determina in una sorta di maturità e/o immaturità che ci fanno essere, ora più ora meno, soggetti *normali* o, al contrario, soggetti affetti da stili, disordini, disorganizzazioni, e così via, *patologici*. Nei casi di più o meno evidenti immaturità di tal genere, è chiaro come l'inconscio, presente e attivo nel soggetto, sia di natura prevalentemente patologica e patogena. Quanto affiora di immaturo, strano, deviato, è *subito* piuttosto che *agito*

consapevolmente, responsabilmente, liberamente dalla persona. Proprio tutto questo costituirebbe la nostra *terza dimensione*. Come si evince da quanto espresso poco sopra, essa corrisponde al primo e più primitivo modo di essere e di interagire del soggetto con il mondo con cui viene in contatto. La collochiamo sul gradino più basso del podio, perché essa coinvolge molto meno i livelli alti delle nostre attività di esseri umani, cioè di soggetti consapevoli, liberi, responsabili, aperti e interagenti con i beni e i valori più preziosi che non condividiamo – e non potrebbe essere altrimenti! – con gli altri esseri viventi.

Queste due predisposizioni fondamentali, proprie del modo di essere e di agire della persona, ci offrono, dunque, due modi ben distinti di cogliere e valutare maturità e immaturità umane. Nella prospettiva che inerisce alla *prima dimensione*, si possono cogliere e valutare maturità e immaturità del soggetto nei termini prettamente morali e spirituali. Le maturità prendono le fattezze di ciò che è *bontà* e *virtù*. Le immaturità sono rappresentate piuttosto da ciò che è *malizia*, *peccato*, *vizio*. Nella prospettiva che ci viene offerta dalla *terza dimensione*, maturità è tutto ciò che non risulta essere deviante nei comportamenti, ma piuttosto risulta essere adattivo, conforme ai canoni, alle norme comuni. La parola, che timidamente si affaccia e fa capolino, sarebbe quella di “*normalità*”. Senza addentrarci nel vespaio di improbabili definizioni di tale termine, ricordiamo invece che, in questa prospettiva, le immaturità sono date da tutto ciò che rientra nell’amplessima e quanto mai variegata gamma di possibilità che chiamiamo “*psicopatologia*”.

Anche solo a partire da questa semplice visione schematica delle due “dimensioni” antropologiche descritte – la *prima* e la... *terza* – sembra ovvio, anzi, giocoforza, che si dia per scontata l’esistenza di un’altra. Inesorabilmente non potrà che chiamarsi “*seconda dimensione*”. Essa darebbe corpo al modo di essere e di interagire del soggetto umano segnato da dinamismi inconsci o spontanei che, pur non mettendo fuori gioco la nostra *libertà essenziale* – cioè la capacità di intendere e di volere –, la ridurrebbe nel suo esercizio di *libertà esistenziale* o *effettiva*. Qualche esempio esplicativo. Il primo. Io posso essere una persona responsabile e capace di guidare un’impresa o una comunità, pur non riuscendo nel controllo di me stesso quanto al determinarmi nel mio comportamento di fumatore di sigarette. La mia capacità di autodeterminarmi, pur non essenzialmente compromessa, si mostra indebolita, ridotta almeno in quell’area circoscritta a quel mio modo di comportarmi su cui non riesco a controllarmi. Un secondo esempio. Io posso dirmi innamorato di mia moglie, di volerle tanto bene, di dargliene anche qualche tangibile prova nelle azioni concrete. Non è detto, però, che la motivazione sottostante non possa essere minata, ora più ora meno, da un amore più *apparentemente*

che *realmente* genuino e gratuito. Da un lato, potrei continuare ad amarla così, senza accorgermene, quindi, senza una consapevole malizia. Dall'altro, potrei continuare ad amarla così senza essere necessariamente animato da una motivazione tanto infantile e regredita da poter essere considerato un soggetto immaturo a un livello patologico. Tra una *libertà "incatenata"* (in termini pressoché assoluti o più o meno relativi, a seconda della gravità patologica) e una *libertà "libera"* (può essere attribuita sommariamente alle persone che non presentano particolari difficoltà, ai soggetti cosiddetti normali), sembra che ne esista un'altra che potremmo qualificare come "*debole*". Tale sua debolezza potrebbe esprimersi sui versanti di inconsapevolezze non condizionanti patologicamente, né apportatrici di colpevolezze moralmente rilevanti. In ultima analisi, potrebbe coincidere con la debolezza di chi crede di vivere il bene, quello più esigente – bene morale, spirituale, religioso – ma, in realtà, potrebbe viverlo nei termini di un "*errore incolpevole*" (credo di fare qualcosa di buono, invece...). Oppure, potrebbe essere la debolezza di chi crede di vivere il bene, ma tale bene è ancora appesantito dalle scorie di motivazioni che lo depotenziano all'interno del soggetto e della sua vera maturazione. Il bene, al di là di ciò che appare all'esterno della persona che lo incarna, come pure al di là delle intenzioni soggettive della medesima, non è ancora vissuto per quello che è in se stesso e che dovrebbe essere nell'interiorità costituita dalle psicodinamiche emotive inconsce della persona: quelle che ritroviamo nella cosiddetta "seconda dimensione". In questo caso, maturità è il "*bene reale*" a fronte del vivere il bene piuttosto come "*bene apparente*". Una tale maturità della persona si avvicina quanto mai a quell'*autenticità* di cui parla Lonergan, e alla quale si perviene attraverso cammini di conversione *autotrascendenti*.

5. APPLICABILITÀ DELLA VISIONE PSICODINAMICA "TRIDIMENSIONALE"

Molte altre considerazioni andrebbero ancora proposte riguardo la sopra accennata *visione antropologico-tridimensionale*. Ci limitiamo a sottolineare che tale visione, presa nel suo insieme, ci sembra offra una prospettiva articolata e sfumata della libertà e della responsabilità della persona umana, delle maturità e immaturità riscontrabili nel soggetto in vocazione cristiana in senso lato, ma anche in senso specifico (intendiamo riferirci alle vocazioni particolari in cui si incarna la sequela del Signore Gesù da parte di ciascuno di noi)³⁹.

39 Per un'ulteriore indagine sulla visione psicodinamica antropologico-tridimensionale qui proposta, oltre che confrontarsi con i testi indicati nella precedente nota 38, si può vedere anche: A.M. RAVAGLIOLI, *Patologie della vocazione*, in CENTRO INTERNAZIONALE VOCAZIONALE ROGATE (cur.), *Dizionario*

Collaudata ormai da alcuni decenni, essa sembra in grado di offrire una qualche utilità pratica nella comprensione e formazione delle singole persone in cammino e verifica vocazionali, come pure nei percorsi di coppie che si preparano al Matrimonio, o che già lo vivono e lo sviluppano nei legami familiari. La stessa cosa sembra la si possa dire anche per la formazione di educatori vocazionali, di ministri e operatori pastorali, di agenti sociali. Per l'esperienza fatta da alcuni laici, sembra possa risultare utile anche agli Avvocati ecclesiastici. Di certo, tale visione antropologica interdisciplinare, nelle sue conseguenze e applicazioni pedagogiche, aiuta nel comprendere le più profonde – emotivamente, inconsciamente, psicodinamicamente parlando – motivazioni che ci accompagnano nell'atto di prendere conoscenza e coscienza delle linee da perseguire nelle situazioni che ci interpellano a prendere decisioni, magari proprio le scelte più importanti della vita, quelle che riguardano il nostro destino personale e di coppia (sposarsi o separarsi).

Dall'applicazione psicopedagogica della visione tridimensionale proposta, oltre che alcuni Avvocati – anche ecclesiastici –, forse potrebbero avvantaggiarsi – a tempo debito – pure Consulenti, Difensori del vincolo, Giudici impegnati in Cause matrimoniali. Anche loro potrebbero indagare e scoprire motivazioni poco conosciute e inconsce da cui possono essere influenzati, se non addirittura condizionati, nell'esercizio della loro professione. Potrebbero fare luce intorno ai processi psicodinamici che sottostanno al loro operato, nello svolgimento del proprio specifico compito, nel contatto e nell'interazione con le persone coinvolte. Sarebbe quanto mai opportuno e fruttuoso che si sottoponessero a tale genere di indagine conoscitiva e formativa di se stessi. In effetti, assai importante e delicata è la materia che viene da loro trattata, valutata, fatta oggetto di discernimento e di determinazioni decisionali.

Un esempio caricaturale, dai tratti grotteschi e paradossali, alquanto criticabile per negatività del modello prospettato, ma sicuramente chiaro per farsi un'idea di ciò che andiamo dicendo, ci è offerto dalla figura di cui si parla in una vecchia canzone di Fabrizio De André. Si tratta di “*Un giudice*”, un pezzo inserito nell'album “*Non al denaro, non all'amore, né al cielo*”, del 1971, che si ispira ad alcune delle poesie-epigrafi estrapolate dall'“*Antologia di Spoon River*”, del 1914, di Edgar Lee Masters. In esso emerge con chiarezza che il nostro Giudice, affetto da nanismo, si sarebbe dedicato alla carriera di Magistrato con spirito inflessibile, crudele, sadico per compensare derisioni subite

di Pastorale vocazionale, Roma, 2002, 844-864. Più direttamente in sintonia con alcune delle problematiche affrontate nel presente articolo, si veda pure: A. MANENTI, *Psicologia, scelta e decisione*, in P. GHERRI (ed.), *Decidere e giudicare nella Chiesa*. Atti della VI Giornata canonistica interdisciplinare, Città del Vaticano, 2012, 115-127.

e superare sensi di inferiorità covati rancorosamente a motivo della sua bassa statura:

«E allora la mia statura / non dispensò più buonumore / a chi alla sbarra in piedi / mi diceva “Vostro Onore”, / e di affidarli al boia / fu un piacere del tutto mio, / prima di genuflettermi / nell’ora dell’addio / non conoscendo affatto / la statura di Dio».

Tale esempio, pur esagerato, bene illustra ciò che può succedere con maggior facilità, anche in ambito di un Processo matrimoniale, laddove ci si limiti a considerare l’idoneità dei soggetti giudicanti o partecipanti al Giudizio in ruoli diversi, riferendosi esclusivamente – o quasi – alle loro circoscritte competenze giuridiche nell’uso dei Codici e delle Norme, o competenze di altro genere. Mai si potrà evitare del tutto errori nella formulazione di giudizi giurisprudenziali, anche in materia matrimoniale. Ma sarà sempre più facile cadere in essi se non ci si preoccuperà di promuovere e attuare percorsi formativi che prevedano un aiuto concreto nel conoscersi, nel saggiare e valutare le proprie predisposizioni motivazionali di dinamiche conscie e meno conscie per coloro che saranno chiamati a giudicare.

6. “ACCOMPAGNATI” E “ACCOMPAGNATORI”

Appena sopra si è detto dell’utilità, che si ripercuoterebbe vantaggiosamente sulla preparazione dei diversi soggetti coinvolti nella conduzione di Cause matrimoniali, se si offrisse loro la possibilità di una seria e approfondita revisione psicodinamica che venisse a toccare e a chiarire – per quello che è possibile fare – il substrato emotivo-affettivo, le predisposizioni motivazionali, conscie (“prima dimensione”) e meno conscie (“seconda dimensione”: ottimisticamente diamo per scontata una sostanziale maturità della “terza dimensione”, ma non è detto che...), di cui anche loro, come tutti noi, sono e siamo impastati. Ciò favorirebbe una crescita in quell’auto-appropriazione delle operazioni che ciascuno di noi pone in atto nel discernere e nel decidere, così come acutamente è stato illustrato da Lonergan nell’ottica del suo metodo trascendentale.

Il ricevere un aiuto nel modo di conoscersi e di dirigere se stessi, con gli effetti positivi che deriverebbero ai soggetti in gioco (Consulenti, Avvocati, Giudici) nei Processi matrimoniali (funzione “riflessiva”), è da considerare quale premessa vantaggiosa perché gli stessi possano interagire più fruttuosamente anche nei riguardi dei destinatari delle loro assunzioni decisionali (funzione “transitiva”). Da “accompagnati”, trasformarsi in “accompagnatori”. Da aiutati, divenire più disponibili anche ad aiutare. In tal modo gli operatori, impegnati sui

fronti processuali matrimoniali, assumerebbero – con minore imbarazzo, con maggior cognizione di causa e responsabilità – quel compito educativo e di accompagnamento, che, entro l’ambito circoscritto alle rispettive competenze, spetta anche a loro affrontando le questioni in oggetto, e, con esse, pure le dinamiche dei soggetti, delle loro relazioni, dell’intersoggettività delle coppie, che incontrano e con le quali hanno a che fare⁴⁰.

In questo contesto non è fuori luogo richiamare, prendere in debita considerazione e applicare in maniera adeguata quanto sottolineato da Papa Francesco nella sua Esortazione apostolica “*Evangelii Gaudium*” riguardo all’«accompagnamento personale dei processi di crescita»⁴¹. Per interventi appropriati su questo versante sarebbe indispensabile, comunque, che l’*iter* formativo dei soggetti coinvolti (Periti, Avvocati, Giudici) si aprisse a orizzonti più ampi, di respiro interdisciplinare. Tale percorso occorrerebbe che fosse segnato da una qualche “alfabetizzazione di base” su alcuni degli apporti più rilevanti delle Scienze umane, specialmente quelli derivanti dall’approccio psicodinamico “tridimensionale” integrato nell’orizzonte dell’Antropologia cristiana⁴².

7. CONSIDERAZIONI CONCLUSIVE

Credo che anche la succinta presentazione dell’approccio psicodinamico del *PDM*, qui offerta, sia sufficiente per cogliere qualcosa del suo valore e della sua utilità in ordine al tema di fondo del “*Discernere e scegliere nella Chiesa*”. Un tale approccio si affianca a quello diagnostico del *DSM-5*, in posizione complementare, con l’intento di superarne la visione descrittivo-psichiatrica. Il *DSM*, infatti, nelle sue diverse e per quanto sempre ritoccate edizioni, osserva i soggetti in questione, li confronta, li “filtra”, li valuta alla luce degli stili e dei tratti devianti, dei sintomi psicopatologici veri e propri, che, combinati tra loro, delineano i profili delle diversificate sindromi rappresentate nel manuale. Quella del *PDM*, invece, è una visione che, nella sua

40 Cfr. P. BUSELLI MONDIN, *Il Processo di nullità matrimoniale: anche luogo educativo?*, in *Tredimensioni*, VIII (2011), 66-79. Applicato ad altro ambito, ma ugualmente molto pertinente in ordine al nocciolo della questione, si veda anche: G. NOTARI, *Accompagnare per Legge: la nuova figura dell’Amministratore di sostegno oltre il Diritto*, in *Tredimensioni*, IX (2012), 290-298. Per farsi un quadro più ampio e completo riguardo le dinamiche di coppia e di famiglia, si veda: A. MANENTI, *Coppia e famiglia: come e perché. Aspetti psicologici*, Bologna, 1994.

41 FRANCISCUS PP., Esortazione apostolica: *Evangelii Gaudium*, Città del Vaticano, 2013, nn. 169-173.

42 Per saperne di più, si veda: A. MANENTI - S. GUARINELLI - H. ZOLLNER (curt.), *Persona e formazione. Riflessioni per la pratica educativa e psicoterapeutica*, Bologna, 2007; A. MANENTI, *Comprendere e accompagnare la persona umana. Manuale teorico e pratico per il formatore psico-spirituale*, Bologna, 2013.

applicazione, sembra non accontentarsi di individuare i “segni” visibili delle stranezze comportamentali e di ricomporli entro le tipologie della psicopatologia. Senza trascurare sintomi, sindromi, classificazioni, ma neppure lasciandosi catturare a senso unico dall’interesse per le manifestazioni di difficoltà e di immaturità più o meno accentuate, punta a cogliere più adeguatamente l’intera fisionomia della personalità del singolo soggetto nelle sue singolari caratteristiche e capacità, nelle sue principali psicodinamiche motivazionali, nelle sue interazioni con gli altri e con l’ambiente.

Sempre in maniera succinta e schematica, abbiamo ritenuto opportuno evidenziare il prezioso contributo di B. Lonergan, chiarificatore delle fondamentali *operazioni trascendentali* che sottostanno ai processi conoscitivo-decisionali di ogni discernimento e presa di posizione, compresi quelli posti in atto da coloro che partecipano a Giudizi in sede di Cause matrimoniali, e non solo. Pur trattandosi di un’analisi precipuamente interessata a evidenziare il livello intenzionale-conscio di tali operazioni, essa non manca di porre in rilievo l’importanza che va riconosciuta alla componente emotiva, così evidentemente riscontrabile e avvertita nell’esperienza umana di tutti noi.

La presentazione dell’approccio psicodinamico del *PDM* ha posto in luce anche il valore “politico”, dopo molti anni di non facili e travagliati dibattiti, dell’avvenuta realizzazione di questo manuale. Esso si mostra come un primo tentativo di incontro e di confronto, un primo punto di convergenza e di mediazione tra i numerosi indirizzi rappresentativi delle differenti visioni psicodinamiche oggi diffuse.

Entro tale orizzonte pluralistico, ci siamo premurati di illustrare *una* di queste posizioni prospettiche, entro la quale – lo ammettiamo – affondano le nostre stesse radici formative, e dalla quale vengono alimentate le nostre più sentite convinzioni in materia. Essa non si limita ad essere una visione puramente psicodinamica, ma, per lo stesso obiettivo che si sforza di perseguire, si apre e si dilata su un orizzonte molto più ampio. La proponiamo perché ci sembra ben fondata, soddisfacendo – o, almeno, nel tentativo di soddisfare – *le esigenze di alcuni irrinunciabili criteri di fondo*.

- In primo luogo, l’esigenza di apertura al confronto, al dialogo, all’integrazione tra gli apporti provenienti da differenti Scienze e Discipline, cioè, quella di puntare ad una *visione antropologica interdisciplinare*. È il minimo che si possa richiedere a chi affronta l’indagine di un “oggetto”, tanto complesso, misterioso e degno di rispetto, quale è la persona (umana), sempre a rischio di letture riduzionistiche, manipolanti, deformate.
- In secondo luogo, l’esigenza di riconoscere quale orizzonte più ampio di significato dell’esistenza umana quello proposto dalla *visione*

antropologica cristiana. Tale esigenza suggerisce che, quanto può venire offerto dalle varie Scienze e Discipline – compreso l’apporto derivante da quelle psico-sociali –, venga sottoposto al confronto e al dialogo con gli spunti e gli elementi essenziali costitutivi dell’Antropologia cristiana, con finalità non tanto di carattere censorio, ma, piuttosto, di integrazione.

- In terzo luogo, l’esigenza di un’attenzione, ancora più marcata, per una *lettura antropologica “esistenziale” della vocazione cristiana* in senso lato, e delle vocazioni cristiane in senso più specifico (vocazione sacerdotale, alla vita consacrata, matrimoniale, ecc.).
- In quarto luogo, perché non si eluda quanto già sopra elencato, non va tralasciata l’esigenza di una visione del soggetto umano-cristiano preso nelle sue *dinamiche psico-spirituali*: dinamiche, queste, che sempre si incarnano nelle componenti cognitive ed emotive del soggetto, non solo sul piano o livello delle *dinamiche consce*, ma, anche, su quello delle *dinamiche inconscie*.

Abbiamo così proposto una *visione antropologica “tridimensionale” della vocazione cristiana*, i cui presupposti teorici sono stati sottoposti anche al vaglio di approfondite ricerche sul campo, e i cui risvolti psico-pedagogico-spirituali sono quotidianamente posti in atto, praticati e verificati nell’accompagnamento di formatori e formatrici vocazionali, e di persone impegnate nel discernimento della propria vocazione e nella crescente corrispondenza ad essa. In questa prospettiva, oltre che a riconoscere l’importanza della componente emotivo-affettiva nella vita di ciascuno, si riconosce anche l’influenza delle dinamiche di un *inconscio emotivo-affettivo di natura non patologica*. Le immaturità, che molto frequentemente si annidano e si sviluppano nelle persone in questa loro *dimensione – la seconda (è la più trascurata, per non dire “dimenticata”)* –, intralciano, rallentano, bloccano, soprattutto la qualità della risposta autotrascendente del soggetto chiamato alla *sequela Christi*, e concretamente impegnato nella sua specifica determinazione vocazionale (nel ministero sacerdotale, nella vita consacrata, nella vita coniugale, ecc.).

Questa visione antropologica interdisciplinare della vocazione cristiana, nelle sue applicazioni di discernimento e di aiuto alle persone, sembra offrire, dunque, una “triplice visuale ottica”. Essa permette di cogliere differenti terreni psicodinamico-spirituali (le “*tre dimensioni*”), i cui intrecci inestricabili si ricompongono, ora più ora meno in armonia (le statistiche rilevano che è più meno che più), nell’unico soggetto che è ognuno di noi. Al loro interno si agitano le varie tensioni dialettiche consce e inconscie, i cui esiti fanno oscillare i soggetti tra polarità di maturità e di immaturità, che, responsabilmente o meno responsabilmente, vengono a interferire con il processo cosiddetto di

auto-appropriazione, tanto determinante per la crescita di ciascuno verso l'*autenticità* umano-cristiana di se stessi, e, di conseguenza, nelle proprie attività di conoscenza, di discernimento, di decisione in tutte le situazioni e circostanze.

Come si è visto, l'applicabilità di questa Antropologia "tridimensionale" della vocazione cristiana può trovare realizzazione in "*funzione riflessiva*", cioè, per favorire la crescita della persona del formatore; e, ancora, in "*funzione transitiva*", cioè, per poter migliorare anche la capacità del formatore di aiutare altri nel loro cammino vocazionale. Avendo anche il conforto di alcuni esempi concreti già registratisi in questi anni, quanto appena affermato potrebbe ancor più diffusamente trovare applicazione nella formazione personale degli stessi operatori coinvolti nei Processi e nelle Cause matrimoniali. L'urgenza dovrebbe essere particolarmente sentita per due ragioni. Da un lato, a motivo delle sfide epocali che le mutate condizioni sociali, culturali, economiche pongono all'esistenza personale, professionale, familiare, ecc., di ciascuno. Dall'altro, perché tali agenti (Periti, Avvocati, Giudici) sono chiamati a una sfida di sempre, la cui attualità è legata intrinsecamente al ruolo che sono chiamati ad assumere: l'arduo e delicato compito di discernere e di scegliere in situazioni che vedono implicate persone, coniugi, altri individui, dinamiche interpersonali, storie familiari, tensioni emotive forti, delusioni, fallimenti, aspirazioni, desideri, idealità, dalla non piccola portata.

È, dunque, auspicabile e possibile accettare di essere "*accompagnati*" per raggiungere una qualche condizione di migliorata e irrobustita competenza di "*accompagnatori*" di altri. Tutto questo, però, deve essere sempre sostenuto dalla ferma ed umile convinzione che discernere e scegliere linee di soluzione e di condotta nelle vicende umane è, da ultimo, appannaggio e prerogativa di un Altro. Sì, con la "A" maiuscola! È la conclusione che, in qualche modo, possiamo formulare, prendendo in prestito alcune espressioni del personaggio di un dramma teatrale di Diego Fabbri. Sono quelle, enfatiche e un po' paradossali, con cui Renato Cristaldi, scrittore di fama, respinge l'invito rivoltogli da alti Prelati della Curia Romana di stendere la biografia di un uomo, morto se non proprio in odore di santità, almeno in odore di una grande e condivisa ammirazione:

«Un uomo – quello che è – quello che fa – quello che vale in rapporto a quello che è a quello che fa – il giudizio di premio o di condanna – chi lo può conoscere? Solo il suo Creatore lo conosce, solo lui può misurarlo – che l'ha fatto a quel modo, e sa come e di che cosa chiedergli conto. Nessun altro uomo può giudicarlo. Un uomo è un mistero, un gran mistero, un uomo è sacro – un uomo lo sa solamente Dio»⁴³.

43 D. FABBRI, *Ritratto d'ignoto* (atto secondo), in D. FABBRI, *Tutto il teatro di Diego Fabbri*, II, Milano, 1983, 1519.

L'approccio psicodinamico alla luce del *PDM* e di ulteriori prospettive

ALESSANDRO M. RAVAGLIOLI

Abstract

Il *PDM* (manuale diagnostico psicodinamico), al di là di sintomatologie e sindromi, si prefigge di cogliere la singolarità e realtà "interna" della *personalità*. Operando una non facile sintesi, esso adotta e valorizza l'utilizzo dei molteplici e diversificati approcci psicodinamici. Al servizio degli agenti impegnati soprattutto nel discernere e giudicare Cause matrimoniali, il *PDM*, rispetto al *DSM-5*, si offre quale complementare e più preciso strumento di valutazione. La sua presentazione porta a pertinenti riflessioni circa il "discernere" e "scegliere", circa le "operazioni trascendentali" (si veda il contributo di B. Lonergan), che vengono poste in atto da chi s'impegna in una "scelta di vita" (per esempio, quella matrimoniale), come pure da chi fosse chiamato a giudicarla (Periti, Avvocati, Giudici coinvolti in una Causa matrimoniale). Alcune considerazioni riguardano le possibili dinamiche cosce e intenzionali; altre quelle più emotive e inconse, spesso riconducibili a un inconscio affettivo "non patologico". Infine, si prospetta una visione antropologica "tridimensionale", che dà ragione delle molteplici maturità/imaturità presenti nei "giudicati" e nei "giudicanti", e che offre opportunità formative agli uni e agli altri.

Parole chiave: *PDM*; psicodinamica; approccio psicodinamico; antropologia interdisciplinare tridimensionale; inconscio patologico e inconscio non patologico.

Abstract

The PDM (Psychodynamic Diagnostic Manual), beyond symptoms and syndromes, is aimed at grasping the uniqueness and "inner" reality of the personality. By operating an uneasy synthesis, it adopts and enhances the use of multiple and diversified psychodynamic approaches. At the service of pursuing officials, above all in discerning and judging matrimonial Cases, the PDM, compared to the DSM-5, offers as a complementary and more precise assessment tool. Its presentation leads to relevant reflections about "discerning" and "choosing", about the "transcendental operations" (see the contribution of B. Lonergan), which are put in action for those who strive for a "life choice" (for example, the matrimonial), as well as those who are called upon to judge it (Experts, Lawyers, Judges involved in a matrimonial Case). Some considerations concern the possible conscious and intentional dynamics; others that are more emotive and unconscious, often ascribable to a "non-pathological" affective unconscious. Finally, "three-dimensional" anthropological vision is envisioned, which gives reasons for the multiple maturity/immaturity present in those "judged" and in "those who judge", and that offers formative opportunity to one another.

Key Words: *PDM*; psychodynamics; psychodynamic approach; three-dimensional interdisciplinary anthropology; pathologic unconscious and non-pathological unconscious.

Enti ecclesiastici ed Enti canonici in Italia: tutela costituzionale e legislativa

MARCELLO VOLPE

SOMMARIO 1. Breve introduzione. 2. La persona giuridica nell'Ordinamento italiano. Le persone giuridiche pubbliche. 3. La configurazione giuridica degli Enti ecclesiastici. 4. Le Istituzioni nell'Ordinamento canonico. 5. Conclusioni.

SUMMARY 1. *Short introduction.* 2. *Juridical person in the Italian Legal Order. Public juridical person.* 3. *Juridical configuration of ecclesiasticals Institutions.* 4. *Institutions in Canon Law.* 5. *Conclusion.*

1. BREVE INTRODUZIONE

Gli *Enti ecclesiastici* ed i loro elementi essenziali da sempre impegnano i giuristi – soprattutto italiani – in una dettagliata analisi scientifica per meglio configurare le loro caratteristiche ed il loro regime giuridico. Attraverso l'applicazione di un metodo analitico si tratterà in queste note la disciplina delle persone giuridiche prevista dall'Ordinamento statale italiano, partendo dalla loro definizione fino alla loro concreta partecipazione alla vita pubblica, con le modalità e gli strumenti indicati dalla Legge. Il Legislatore, infatti, è stato più volte chiamato a regolamentare e, successivamente, a specificare i parametri, le caratteristiche ed i limiti del raggio di azione di dette realtà giuridiche.

L'analisi delle cosiddette “persone giuridiche pubbliche” in ambito statale, introdurrà il regime giuridico italiano degli Enti ecclesiastici, in particolare quelli afferenti alla Chiesa cattolica. Questi Enti, per le loro peculiari finalità, rappresentano un *unicum* in detto Ordinamento, costituendo un rilevante fenomeno di aggregazione¹ radicato sul territorio nazionale italiano.

¹ Da intendersi in senso lato, con espressa attenzione all'effettività delle cose prima che alla loro for-

Essi, anche per molteplici ragioni storiche e culturali, sono (da sempre) oggetto di una specifica regolamentazione normativa. È notorio, infatti, che la capillare presenza sul territorio nazionale italiano, anche in epoca pre-unitaria, di Enti cosiddetti “ecclesiastici” ha avuto un particolare rilievo sociale ed economico oltre che giuridico nella storia del Paese. Basti pensare, ad esempio, alle infelici requisizioni dei beni appartenenti agli Enti ecclesiastici, frutto dell’emanazione delle c.d. Leggi eversive della fine dell’800 in Italia, come nel resto d’Europa, che hanno generato un’enorme confusione circa l’attuale *titolarità* dei detti beni e la reale natura giuridica degli Enti “tornati alla vita” con il Concordato del 1929.

In Italia la risoluzione dei problemi connessi agli Enti ecclesiastici è oggi di competenza dell’“Ufficio Culti” dei singoli Uffici Territoriali del Governo (già Prefetture), nonché del “Fondo Edifici di Culto” (FEC), entrambi facenti capo al Ministero dell’Interno. Spesso, però, questi Enti pubblici non riescono a districare veri e propri garbugli normativi e/o burocratici frutto di problematiche rimaste insolte, sia per incuria che per incapacità, per moltissimi anni. Di conseguenza, la necessità di configurare, disciplinare ed eventualmente riconoscere le realtà caratterizzate dallo scopo di religione e di Culto presenti sul territorio nazionale permane di primaria importanza.

In particolare, in queste note, saranno esaminati i limiti che tali soggetti devono rispettare e la conseguente possibilità di dette persone giuridiche di partecipare, ricorrendone i presupposti, alla vita sia dello Stato sia della Chiesa cattolica. L’interesse del presente lavoro non è focalizzato tanto su di una mera dicotomia tra persone giuridiche nello e dello Stato e persone giuridiche nella e della Chiesa; ciò che invece risulta interessante è come una stessa realtà possa nascere e vivere con disinvoltura, producendo effetti giuridicamente rilevanti, in due diversi Ordinamenti che, in un’ottica comparativistica, pur essendo molto dissimili, non sembrano però così distanti.

Si tratta, in realtà, di due facce della stessa medaglia che, essendo esaminate da soggetti diversi in ambiti ed Ordinamenti distinti, sono spesso oggetto di Normative diverse che mirano però, essenzialmente, a rendere meglio intelligibile la loro reale natura, nonché gli effetti giuridicamente rilevanti del loro operato.

malizzazione: basti tener conto a questo proposito che sia le Diocesi che le Parrocchie, per quanto dal punto di vista canonico risultino essere persone giuridiche gerarchiche (e, quindi, “istituzionali”) in realtà sono costituite da persone fisiche, tanto che la Diocesi risulta essere una “porzione del Popolo di Dio” (cfr. Can. 369) e la Parrocchia “una determinata comunità di fedeli costituita stabilmente” (cfr. Can. 515) con evidente risalto della componente aggregativa.

2. LA PERSONA GIURIDICA NELL'ORDINAMENTO ITALIANO. LE PERSONE GIURIDICHE PUBBLICHE

La dottrina dominante è concorde nel definire la persona giuridica come un complesso organizzato di persone e beni, costituito per il perseguimento di un determinato scopo, al quale la Legge riconosce la qualifica di “soggetto di diritto”².

Ne consegue che tale Ente è munito di capacità giuridica³ propria, distinta dalla capacità giuridica delle persone che lo compongono. Essa deve essere intesa come l'attitudine del soggetto ad essere titolare di diritti e doveri nonché dei loro eventuali effetti giuridicamente rilevanti. Tale capacità risulta essere più ristretta di quella delle persone fisiche, in quanto la sua stessa natura ne rende inconcepibile l'attività nei rapporti di ordine personale. Solo il singolo soggetto individuale/umano, infatti, moltiplica se stesso e si estingue senza intervento del Diritto; si lega ad altri soggetti in modo coinvolgente (come nel caso della parentela) e può essere soggetto di diritto anche prima della nascita, come avviene per disposizioni testamentarie a favore di un nascituro; risponde delle condotte che pone in essere, esponendosi ad eventuali responsabilità con *tutti i suoi beni*. La creazione di (e la partecipazione ad) una persona giuridica ha invece l'effetto di esporre gli aventi parte ad una responsabilità comune, per la quale si risponderà con il patrimonio della persona giuridica e non con quello dei singoli⁴. La peculiare caratteristica della persona giuridica è infatti rinvenibile nella cosiddetta “autonomia patrimoniale”, in forza della quale il patrimonio della stessa deve essere nettamente distinto da quello dei suoi singoli componenti.

Il fondamento delle persone giuridiche va anche ricercato nel tentativo delle stesse di conseguire determinati obiettivi la cui realizzazione, per le persone fisiche, risulterebbe impossibile ovvero il perseguimento del fine potrebbe essere troppo impegnativo o non conseguibile nell'arco temporale di una vita umana. In tale ottica, la maggior parte dei giurisperiti non considera più le persone giuridiche come “creazione del Diritto”, bensì ritiene che esse siano il frutto del bisogno primario di aggregazione dell'essere umano: solo attraverso

2 In tal senso si vedano, fra i tanti: F. SANTORO PASSARELLI, *Dottrine generali del Diritto civile*, Napoli, 2012, 39 e F. BOCCHINI - E. QUADRI, *Diritto privato*, Torino, 2011, 282.

3 Capacità che deve essere attribuita in base al principio di uguaglianza formale e sostanziale previsto dall'Art. 3 della Costituzione Italiana (cfr. REPUBBLICA ITALIANA, *Costituzione della Repubblica Italiana*, in *Gazzetta Ufficiale della Repubblica Italiana*, LXXXVIII [1947], n. 298, del 27 dicembre 1947).

4 Cfr. A. TRABUCCHI, *Istituzioni di Diritto civile*, Padova, 2012, 302.

esse – infatti – è attuabile il raggiungimento di scopi specifici. Risulta infatti impossibile considerare che l'uomo non sia un essere “di relazione”, il contrario sarebbe pura utopia e lo stesso Diritto positivo non avrebbe ragione di esistere.

Il Titolo II del Codice civile italiano (“Delle persone giuridiche”) definisce agli Artt. 11 e 12 le persone giuridiche pubbliche e private; da detta statuizione si può agevolmente rilevare che i loro elementi caratterizzanti sono quattro: le persone⁵, il patrimonio, lo scopo e il riconoscimento.

- Le *persone* sono il cuore ed il motore dell'Ente: la loro comune volontà determina la volontà dell'Ente stesso. Gli antichi Romani ritenevano che le *universitates* (le attuali Associazioni) dovessero essere composte da almeno tre membri; da qui l'antico brocardo “*tres faciunt collegium*”⁶. Tale concezione oggi appare del tutto superata, visto che, in base all'Art. 27 del Codice civile italiano⁷, la persona giuridica si estingue se vengono a mancare tutti i suoi membri; ne consegue che detta realtà potrebbe essere formata anche da un unico soggetto⁸.
- Il *patrimonio* costituisce un elemento indispensabile per la costituzione di una persona giuridica. Senza di esso, risulterebbe impossibile porre in essere una qualsivoglia iniziativa o conseguire alcuna finalità perché l'Ente non potrebbe reggere il peso economico dello svolgimento delle sue attività istituzionali⁹. La sola esistenza dell'Ente, infatti, comporterà necessariamente il continuo porre in essere rapporti la cui rilevanza non sarà solo giuridica, ma anche economica.
- Lo *scopo* rappresenta il collante tra le persone ed i beni dell'Ente: è la ragione dell'esistenza della persona giuridica. Esso può essere unico o molteplice. L'Ente può perseguire finalità puramente ideali, si pensi alle Fondazioni, ovvero può avere un chiaro scopo di lucro. A questa seconda categoria appartengono le Società di capitali e tutti gli Enti che svolgono una qualsivoglia attività di tipo commerciale. L'unico limite che il Legislatore prevede

5 Per quanto possa trattarsi, spesso, anche di altre tipologie di soggetti diversi dalle persone fisiche, come accade per le Istituzioni o per i Consorzi.

6 Cfr. A. GUARINO, *Istituzioni di Diritto romano*, Napoli, 1970, 183.

7 Cfr. REGNO D'ITALIA, *Regio Decreto 16 marzo 1942, n. 262: Approvazione del testo del Codice civile*, in *Gazzetta Ufficiale del Regno d'Italia*, LXXXIII (1942), n. 79, del 4 aprile 1942, edizione straordinaria.

8 La questione, per vero, è molto dibattuta, ancora oggi, in dottrina; si veda, tra i tanti: A. TRABUCCHI, *Istituzioni*, 322.

9 Cfr. F. BOCCHINI - E. QUADRI, *Diritto privato*, 282.

espressamente per ciò che concerne lo scopo delle persone giuridiche è che lo stesso sia determinato o determinabile, oltre che lecito, vale a dire pienamente corrispondente alle Norme imperative¹⁰.

- Se gli elementi elencati rappresentano il sostrato necessario alla costituzione di una persona giuridica, il *Riconoscimento* da parte dello Stato, che spesso è ritenuto elemento meramente formale, rappresenta quel *quid* in più al fine di perfezionare la personalità dell'Ente. Solo attraverso tale Riconoscimento l'Ente acquisisce un'autonomia patrimoniale che viene definita "perfetta". Con tale autonomia tutte le attività poste in essere dalla persona giuridica daranno luogo ad una responsabilità che espone unicamente il patrimonio della stessa: l'Ente sarà chiamato a rispondere degli eventuali danni con il proprio patrimonio, e non potrà mai essere aggredito quello dei singoli consociati da eventuali creditori della persona giuridica.

Da qualche tempo, dottrina autorevole discute¹¹ se detto Riconoscimento abbia un'efficacia meramente dichiarativa, cioè se renda la costituzione dell'Ente opponibile ai terzi, ovvero abbia un valore costitutivo della personalità dell'Ente. Secondo l'orientamento della dottrina dominante, l'Art. 12 del Codice civile sembra propendere per la seconda ipotesi, considerando che il Riconoscimento abbia una efficacia *ex nunc*, se l'attribuzione della capacità giuridica avviene ad opera dello Stato¹².

L'Art. 11 del Codice civile italiano stabilisce anche che le Province ed i Comuni, insieme agli Enti pubblici riconosciuti come persone giuridiche, godono «dei diritti secondo le Leggi e gli usi osservati come Diritto pubblico»¹³.

10 Cfr. REPUBBLICA ITALIANA, *Decreto del Presidente della Repubblica 10 febbraio 2000, n. 361: Regolamento recante Norme per la semplificazione dei Procedimenti di Riconoscimento di persone giuridiche private e di approvazione delle modifiche dell'Atto costitutivo e dello Statuto*, in *Gazzetta Ufficiale della Repubblica Italiana*, CXLI (2000), n. 286, del 7 dicembre 2000, Art. 1, n. 3.

11 Si veda, tra i tanti: F. GALGANO, *Le persone giuridiche*, Coll. *Commentario del Codice Civile Scialoja-Branca* (F. GALGANO, dir.), 2 ed., Bologna - Roma, 2006, 438 e ss.

12 Va comunque ricordato che la dottrina moderna tende a ridurre l'importanza del Riconoscimento, non ritenendolo necessario per l'esistenza giuridica dell'Ente, ma soltanto per attribuirgli caratteristiche qualità, quali la responsabilità dei soggetti che agiscono per lo stesso e la possibilità di ricevere attribuzioni patrimoniali gratuite. A tale proposito va rilevato che la Legge 192/2000 (cfr. REPUBBLICA ITALIANA, *Legge 22 giugno 2000, n. 192: Modifica dell'Articolo 13 della Legge 15 maggio 1997, n. 127, e dell'Articolo 473 del Codice civile*, in *Gazzetta Ufficiale della Repubblica Italiana*, CXLI [2000], n. 161, del 12 luglio 2000) ha abrogato le Norme che prevedevano la necessità del Riconoscimento, nonché apposite Autorizzazioni per accettare lasciti e donazioni oltre che per l'acquisto di beni immobili da parte di Enti non riconosciuti (cfr. A. TRABUCCHI, *Istituzioni*, 323).

13 Non si rinvia una univoca definizione del termine "Diritto pubblico". Spesso si definisce questo ramo del Diritto come il complesso di Norme con le quali vengono disciplinate la formazione, l'organizzazione e l'attività dello Stato e degli Enti pubblici, nonché il rapporto tra gli stessi ed i privati. Va comunque fatto esplicito riferimento agli Artt. 824 e ss. dello stesso Codice civile.

I caratteri distintivi delle persone giuridiche pubbliche, quindi, non devono essere ricercati nelle finalità di Diritto pubblico da esse perseguite, ma nello *speciale regime giuridico* che esse godono, giustificato dal “pubblico interesse” connesso con l’oggetto della loro attività, unitamente al loro inserimento istituzionale nell’organizzazione e funzionamento della Pubblica Amministrazione¹⁴. Per tale ragione detti Enti sono considerati Organismi ausiliari per il raggiungimento delle finalità di interesse generale. Ne consegue una posizione giuridicamente implicante, da un lato, l’attribuzione di poteri e prerogative analoghi a quelli dello Stato e, dall’altro, l’assoggettamento ad un sistema di controlli, inversamente proporzionale all’autonomia di questi Enti¹⁵.

Dall’analisi dell’Articolo del Codice citato, possiamo affermare che un Ente può essere qualificato come “pubblico” soltanto quando gli è attribuita, in forza di una Legge o di un Provvedimento della Pubblica Amministrazione, in regime di riserva assoluta di Legge, la personalità giuridica di Diritto pubblico. Il difetto del Riconoscimento della detta personalità giuridica, implica che una persona giuridica non possa essere qualificata come *Ente pubblico* ma solo come *Ente privato*.

La disciplina normativa delle persone giuridiche, pubbliche e private di origine statale, investe numerose realtà presenti sul territorio italiano: dai cosiddetti Enti pubblici economici, i cui fini pubblici sono strettamente collegati all’esercizio di una attività d’impresa, fino agli Enti di assistenza e beneficenza. Singolare appare, invece, l’applicazione della Norma alle Diocesi, ed agli Enti ecclesiastici in genere.

Per ciò che concerne le Istituzioni Pubbliche di Assistenza e Beneficenza (IPAB), la Sentenza della Corte Costituzionale n. 396 del 7 aprile 1988¹⁶ ha dichiarato la illegittimità costituzionale della Legge n. 6972 del 17 luglio 1890¹⁷ nella parte in cui imponeva la natura pubblica a tutte le Istituzioni che avessero finalità di assistenza e beneficenza. La Sentenza, tuttavia, non ha comportato l’automatico mutamento, da pubblica a privata, della natura giuridica di detti Istituti. Resta, comunque, necessario l’ottenimento del Riconoscimento, attraverso un pronunciamento giurisdizionale o un Provvedimento amministrativo,

14 Cfr. C.M. BIANCA, *Diritto civile. La Norma giuridica. I soggetti*, I, 2 ed., Milano, 2002, 334.

15 A tal proposito si veda: REPUBBLICA ITALIANA. CORTE SUPREMA DI CASSAZIONE. SEZIONI UNITE, 19 luglio 1982, n. 4212, in *Massimario della Giurisprudenza Italiana*, LII (1982), 7.

16 Cfr. REPUBBLICA ITALIANA. CORTE COSTITUZIONALE, 7 aprile 1988, n. 396, in *Gazzetta Ufficiale della Repubblica Italiana*, CXXIX (1988), n. 15, del 13 aprile 1988.

17 Cfr. REGNO D’ITALIA, *Legge 17 luglio 1890, n. 6972: Norme sulle Istituzioni pubbliche di assistenza e beneficenza*, in *Gazzetta Ufficiale del Regno d’Italia*, XXXI (1890), n. 171, del 22 luglio 1890.

come persone giuridiche private. Ciò avviene solo se vengono riscontrati, dall'Autorità competente, i requisiti essenziali di una Istituzione privata¹⁸.

Va chiarito che la possibilità da parte dei privati di costituire Enti è strettamente collegata alla libertà di associazione, sancita dall'Art. 18 della Costituzione italiana; va considerata, infatti, una specificazione di tale diritto la costituzione di una Associazione, la libertà di aderirvi e recedere da essa¹⁹.

Quanto agli Enti ecclesiastici, anche se il Concordato fra Santa Sede e Stato Italiano del 1929²⁰ fa esplicita menzione delle Diocesi, come Enti ai quali è stata riconosciuta e riconfermata la personalità giuridica nell'ambito dell'Ordinamento italiano, la capacità delle stesse di porre in essere rapporti giuridicamente rilevanti va però ricercata nelle Norme di Diritto canonico regolanti detti Enti.

3. LA CONFIGURAZIONE GIURIDICA DEGLI ENTI ECCLESIASTICI

Per il Diritto canonico la "Diocesi" è una "*portio Populi Dei*", una Circo-scrizione ecclesiastica, generalmente delimitata entro un determinato territorio²¹, sottoposta alla giurisdizione di un Vescovo²², così come per "Curia diocesana" si intende l'insieme di Organismi, Uffici e persone che affiancano e coadiuvano il Vescovo nella sua potestà di governo²³.

18 Un grande numero di interventi in materia sono stati posti in essere non solo dal Legislatore ma anche dagli Organi giudiziari, primi tra tutti la Corte di Cassazione ed il Consiglio di Stato. Il primo, quale supremo Organo di giurisdizione ordinaria, attraverso il suo costante orientamento, ha cercato di fornire una corretta interpretazione delle Norme di cui si tratta; il secondo, quale punto di riferimento dell'attività della Pubblica Amministrazione, ha dato direttive univoche alla formazione di Procedimenti amministrativi e, di conseguenza, dei relativi Provvedimenti che questi ultimi generavano.

19 L'Ordinamento italiano, attraverso precise statuizioni della Legge penale, vieta espressamente le Associazioni a delinquere, le Associazioni segrete e quelle a carattere militare che perseguono, anche indirettamente, finalità politiche.

20 Cfr. REGNO D'ITALIA, Legge 27 maggio 1929, n. 810: *Esecuzione del Trattato, dei quattro Allegati annessi e del Concordato, sottoscritti in Roma, tra la Santa Sede e l'Italia, l'11 febbraio 1929*, in *Gazzetta Ufficiale del Regno d'Italia*, LXX (1929), n. 130, del 5 giugno 1929.

21 Can. 372: «§1. *Pro regula habeatur ut portio Populi Dei quæ Diæcesim aliamve Ecclesiam particularem constituat, certo territorio circumscribatur, ita ut omnes comprehendat fideles in territorio habitantes. §2. Attamen, ubi de iudicio supremæ Ecclesiæ Auctoritatis, auditis Episcoporum Conferentiis quarum interest, utilitas id suadeat, in eodem territorio erigi possunt Ecclesiæ particulares Ritu fidelium aliave simili ratione distinctæ.*

22 Can. 369: «*Diæcesis est Populi Dei portio, quæ Episcopo cum cooperatione Presbyterii pascenda conceditur; ita ut, Pastori suo adhaerens ab eoque per Evangelium et Eucharistiam in Spiritu sancto congregata, Ecclesiam particularem constituat, in qua vere inest et operatur una sancta catholica et apostolica Christi Ecclesia.*

23 Can. 469: «*Curia diæcesana constat illis Institutis et personis, quæ Episcopo operam præstant in*

Per lo Stato italiano, invece, il termine “Diocesi” e “Curia” hanno una diversa accezione: la prima indica una persona giuridica privata; la seconda identifica solo aspetti strutturali, rispettivamente in senso territoriale ed organizzativo, pur essendo un unico apparato facente capo al medesimo soggetto di Diritto, individuato nel Vescovo diocesano, quale legale rappresentante dell’Ente ecclesiastico. In realtà, nell’Ordinamento italiano, non si rinviene una precisa definizione di Ente ecclesiastico. Ciò accade a causa della loro peculiarità e della loro molteplice varietà.

La dottrina tradizionale annovera ben *sei categorie* di Enti ecclesiastici: quelli appartenenti alla costituzione gerarchica della Chiesa, come ad esempio le Diocesi, le Parrocchie, le Province ecclesiastiche, gli Istituti universitari, ad essi vanno affiancati i Collegi per i religiosi ed i Seminari, le Società di vita apostolica, ma anche le Associazioni di fedeli, le Fondazioni, ed altre realtà peculiari tra le quali annoveriamo l’Istituto per il Sostentamento del Clero e, infine, quelli che vengono in modo residuale denominati “altri Enti” approvati dall’Autorità ecclesiastica²⁴.

Tutte queste realtà necessitano del Riconoscimento da parte delle Autorità civili preposte. Detta situazione è rinvenibile anche in altre realtà statuali, si pensi, per esempio, alla Germania ed alla Spagna.

In passato detto Riconoscimento veniva concesso o con Decreto del Presidente della Repubblica o dal Prefetto. Successivamente, a seguito dell’entrata in vigore del Decreto del Presidente della Repubblica (= D.P.R.) n. 361/2000²⁵, il Riconoscimento delle persone giuridiche va a coincidere con l’iscrizione delle stesse nell’apposito Registro. Tale onere incombe sulle Regioni, per le persone giuridiche che operano nelle materie delegate ex D.P.R. 616/1977²⁶ e le cui finalità si esauriscono nell’ambito di una sola Regione ovvero, in tutti gli altri casi, sarà cura del Prefetto adempiere le formalità per l’iscrizione.

In tale Registro, in base alle prescrizioni di Legge, vanno inserite tutte le indicazioni relative al funzionamento ed ai poteri degli Organi di rappresentanza dell’Ente. In passato si faceva anche riferimento alle prescrizioni degli Artt. 33 e 34 del Codice civile, successivamente abrogati dal D.P.R. 361/2000²⁷.

regimine universae Diocesis, praesertim in actione pastoralis dirigenda, in administratione Diocesis curanda, necnon in potestate iudiciali exercenda».

24 Cfr. P. CAVANA, *Gli Enti ecclesiastici nel sistema pattizio*, Torino, 2011, 163 e ss.

25 Cfr. REPUBBLICA ITALIANA, *Decreto del Presidente della Repubblica, 10 febbraio 2000, n. 361*.

26 Cfr. REPUBBLICA ITALIANA, *Decreto del Presidente della Repubblica, 24 luglio 1977, n. 616: Attuazione della Delega di cui all’Art. 1 della Legge 22 luglio 1975, n. 382, in Gazzetta Ufficiale della Repubblica Italiana, CXVII (1977), n. 234, del 29 agosto 1977 - suppl. ord. 3*.

27 Gli Artt. 3 e 4 del citato D.P.R. prescrivono che all’interno del Registro delle persone giuridiche della

La Normativa di riferimento degli Enti ecclesiastici, operanti all'interno del territorio italiano, va ricercata, soprattutto, nelle Norme concordatarie del 1929 e successive modifiche del 1984 confluite nella Legge 222/1985²⁸, oltre che nell'Art. 20 della Costituzione italiana.

Anche in altri Ordinamenti la Normativa di riferimento è rinvenibile soprattutto nelle Convenzioni stipulate con la Santa Sede, si pensi ad esempio alla Germania²⁹ ed alla Spagna³⁰. Particolare il caso della Francia: il Concordato stipulato con la Santa Sede il 15 luglio 1801³¹ fu abrogato unilateralmente dal Parlamento francese con la Legge 9 dicembre 1905 relativa alla separazione delle Chiese dallo Stato³². La riferita Legge fu aspramente criticata nell'Enciclica "*Vehementer Nos*" di Papa Pio X dell'11 febbraio 1906³³. Da allora un accordo tra Francia e Santa Sede non è più stato siglato.

Prefettura siano indicati gli estremi dell'Atto costitutivo dell'Ente, con riferimento certo alla data di sottoscrizione, la denominazione dell'Ente, lo scopo, il patrimonio, l'eventuale durata, la sede legale e i dati anagrafici di tutti gli Amministratori, nonché la precisa indicazione di coloro che hanno la Rappresentanza legale dell'Ente. Andranno annotate nel Registro tutte le modificazioni dell'Atto costitutivo dell'Ente, vale a dire l'eventuale scioglimento da parte dell'Autorità ecclesiastica competente, i trasferimenti di sede legale, l'estinzione e quant'altro.

28 Cfr. REPUBBLICA ITALIANA, *Legge 20 maggio 1985, n. 222: Disposizioni sugli Enti e beni ecclesiastici in Italia e per il sostentamento del clero cattolico in servizio nelle Diocesi*, in *Gazzetta Ufficiale della Repubblica Italiana*, CXXVI (1985), n. 129, del 3 giugno 1985 - suppl. ord. 48.

29 Cfr. *Solemnis Conventio inter Sanctam Sedem et Germanicam Rempublicam*, in *AAS*, XXV (1933), 395-396, Art. 13: «Le Parrocchie e altre simili comunità ecclesiastiche cattoliche, le Associazioni parrocchiali e diocesane, le Sedi vescovili, le Diocesi ed i Capitoli, gli Ordini e le Congregazioni religiose, come pure gli Istituti, le Fondazioni ed i cespiti patrimoniali della Chiesa cattolica, amministrati da Organi ecclesiastici, conservano od acquistano la personalità giuridica per il Foro civile secondo le Norme comuni del Diritto statale. Rimangono Enti di Diritto pubblico quelli che lo sono: agli altri possono essere concessi uguali diritti, a Norma delle Leggi generali vigenti».

30 Cfr. *Inter Sanctam Sedem et Hispaniam solemnnes Conventiones*, in *AAS*, XLV (1953), 627-628, Art. IV: «1. Lo Stato spagnolo riconosce la personalità giuridica e la piena capacità di acquistare, possedere ed amministrare ogni sorta di beni a tutte le Istituzioni ed Associazioni religiose esistenti in Spagna all'entrata in vigore del presente Concordato, costituite secondo il Diritto canonico; in particolare alle Diocesi con le Istituzioni annesse, alle Parrocchie, agli Ordini e Congregazioni religiose, Società di vita comune ed Istituti secolari di perfezione cristiana canonicamente riconosciuti, siano di Diritto pontificio o diocesano, alle loro Province ed alle loro Case. 2. Di uguale Riconoscimento godranno gli Enti della natura su indicata, che verranno ulteriormente eretti o approvati in Spagna dalle competenti Autorità ecclesiastiche, alla sola condizione che il Decreto di erezione o di approvazione sia ufficialmente comunicato per iscritto alle competenti Autorità dello Stato. 3. La gestione ordinaria e straordinaria dei beni appartenenti a qualsiasi Ente ecclesiastico od Associazione religiosa, e la relativa vigilanza ed ispezione, spettano alle competenti Autorità della Chiesa».

31 Cfr. *Convention entre le Gouvernement français et sa Sainteté Pie VII*, 10 Septembre 1801, in *Recueil des Loix de la République Française, et des Actes des Autorités constituées, depuis le Régime constitutionnel de l'an VIII*, t. VIII, c. XXII, Bruxelles, 1802, 132-134.

32 Cfr. RÉPUBLIQUE FRANÇAISE, *Loi du 9 décembre 1905 concernant la séparation des Églises et de l'État*, in *Journal Officiel de la République Française*, XXXVII (1905), n. 336, du 11 décembre 1905, 7205.

33 Cfr. PIUS PP. X, Epistola encyclica ad Archiepiscopos, Episcopos universumque clerum et populum

La Costituzione italiana statuisce che il carattere ecclesiastico e il fine religioso e/o di Culto di un Ente ecclesiastico non deve rappresentare la causa né di limitazioni legislative, né di gravami fiscali per la sua costituzione, capacità giuridica e altra forma di attività³⁴.

La Norma enunciata, adottata in risposta alla Legislazione dell'eversione dell'asse ecclesiastico alla fine dell'800, non costituisce un semplice corollario al principio di eguaglianza³⁵ ma va intesa come specificazione ed integrazione di esso, mirando, come gli altri principi costituzionali, a garantire la libertà religiosa.

La dottrina maggioritaria, a seguito dello studio dei lavori preparatori dell'Assemblea Costituente, ritiene che la disposizione normativa, abbia inteso individuare due distinte categorie di Enti ecclesiastici: la prima, identificata dalla locuzione "carattere ecclesiastico" si riferisce in modo esclusivo agli Enti appartenenti alla Chiesa cattolica; la successiva espressione "fine di religione o di Culto" è connessa, invece, anche agli Enti espressione di Culti acatolici³⁶. La questione è ancora oggi oggetto di studio di molti costituzionalisti. Va però chiarito che le Associazioni e le Istituzioni operanti nel campo socio-assistenziale e formalmente legate con l'Ordinamento confessionale cattolico, potrebbero rientrare nella garanzia dell'Art. 20 della Costituzione. Ciò in ragione, soprattutto, della impossibilità di distinguere tra finalità di religione e di Culto da un lato e finalità di assistenza e beneficenza dall'altro³⁷.

Con il passare del tempo tale distinzione, che muoveva dalla tradizionale riferibilità del carattere ecclesiastico in modo esclusivo ad Enti della Chiesa cattolica, ha perso la sua incisività: il Legislatore a partire dal 1984, infatti, definisce "ecclesiastici" anche gli Enti delle Confessioni acatoliche. Ciò ha comportato una nuova confusione normativa che, in parte, ha snaturato il concetto di Ente riferito alla Chiesa cattolica, per cui la Gerarchia ecclesiastica finisce talvolta per essere assolutamente ignorata dal Legislatore e dall'operatore del Diritto "impreparato", che non riesce più a fare le dovute distinzioni e, di conseguenza, perde di vista il reale interlocutore per la risoluzione di problematiche giuridicamente rilevanti tra Organi gerarchici cattolici

Galliæ: *Vehementer Nos*, 11 februarii 1906, in *ASS*, XXXIX (1906), 3: «*Vehementer Nos esse sollicitos et præcipuo quodam dolore angî, rerum vestrarum causa, vix attinet dicere; quando ea perlata Lex est, quæ quum pervetustam civitatis vestræ cum Apostolica Sede necessitudinem violenter dirimit, tum vero indignam miserrimamque Ecclesiæ in Gallia conditionem importat*».

34 Cfr. REPUBBLICA ITALIANA, *Costituzione*, Art. 20.

35 Cfr. P. BARILE, *Il soggetto privato nella Costituzione italiana*, Padova, 1953, 17.

36 Si veda in tal senso, tra gli altri: G. CATALANO, *Lezioni di Diritto ecclesiastico*, Milano, 1989, 64; *contra*: M. MAZZIOTTI DI CELSIO, *Lezioni di Diritto costituzionale*, Milano, 1993, 139.

37 Cfr. G. DALLA TORRE, *L'attività assistenziale della Chiesa nell'Ordinamento italiano*, Milano, 1977, 126 e ss.

preposti e Pubblica Amministrazione. Per ciò che concerne la problematica afferente alla personalità giuridica di detti Enti, anch'essa è molto dibattuta dai costituzionalisti.

Dalla disposizione normativa si potrebbe pensare che gli Enti ecclesiastici appartengano alla categoria degli Enti privati. Si ritiene, piuttosto, che vietando la Norma in esame solo la disparità di trattamento, non necessariamente l'implicito rinvio al Diritto comune costituisca un rinvio al Diritto privato³⁸.

Sebbene l'Art. 7, punto 1, dell'Accordo del 18 febbraio 1984³⁹ si limiti a trascrivere l'Art. 20 della Costituzione, l'Art. 4 della Legge 222/1985, afferma che: «gli Enti ecclesiastici che hanno la personalità giuridica nell'Ordinamento dello Stato assumono la qualifica di Enti ecclesiastici civilmente riconosciuti». Ciò sembrerebbe risolvere la problematica dell'inquadramento di detti Enti. Si è infatti sostenuto che, in virtù della qualificazione espressa dall'Art. 4 della Legge citata, gli Enti ecclesiastici non possono essere considerati né "privati", né "pubblici", bensì Enti di una più ampia ed autonoma organizzazione confessionale, ai quali lo Stato si è semplicemente limitato a riconoscere la personalità giuridica⁴⁰.

Il n. 2 dell'Art. 7 del nuovo Concordato del 1984, in revisione dei "Patti Lateranensi", infatti, sancisce che lo Stato, ferma restando la personalità giuridica degli Enti ecclesiastici che l'abbiano già conseguita⁴¹, si impegna

38 Parte della dottrina, ritiene che a) la necessità di iscrizione nel Registro delle persone giuridiche, b) la non automaticità del Riconoscimento, concesso discrezionalmente, e c) le attività diverse dal fine di religione o di Culto, sono tutte assoggettate alle Leggi dello Stato. Per tali motivi può ritenersi che gli Enti ecclesiastici abbiano natura giuridica privata e che l'intenzione del Legislatore fosse quella di accomunare la condizione giuridica di detti Enti a quella privata (cfr. M. TEDESCHI, *Manuale di Diritto ecclesiastico*, Torino, 2010).

39 Cfr. REPUBBLICA ITALIANA, *Legge 25 marzo 1985, n. 121: Ratifica ed esecuzione dell'Accordo con Protocollo addizionale, firmato a Roma il 18 febbraio 1984, che apporta modifiche al Concordato lateranense dell'11 febbraio 1929, tra la Repubblica Italiana e la Santa Sede*, in *Gazzetta Ufficiale della Repubblica Italiana*, CXXVI (1985), n. 85, del 10 aprile 1985 - suppl. ord. 28.

40 Cfr. F. FINOCCHIARO, *Commentario della Costituzione*, (G. BRANCA, cur.) Bologna - Roma, 1975, 199.

41 «Lo stato italiano rivedrà la sua Legislazione in quanto interessa la materia ecclesiastica, al fine di riformarla ed integrarla, per metterla in armonia colle direttive, alle quali si ispira il Trattato stipulato colla Santa Sede ed il presente Concordato. Resta fin da ora convenuto fra le due Alte Parti contraenti quanto appresso:

Ferma restando la personalità giuridica degli Enti ecclesiastici finora riconosciuti dalle Leggi italiane (Santa Sede, Diocesi, Capitoli, Seminari, Parrocchie, ecc.), tale personalità sarà riconosciuta anche alle chiese pubbliche aperte al Culto, che già non l'abbiano, comprese quelle già appartenenti agli Enti ecclesiastici soppressi, con assegnazione, nei riguardi di queste ultime, della rendita che attualmente il Fondo per il Culto destina a ciascuna di esse. Salvo quanto è disposto nel precedente Art. 27, i Consigli di amministrazione, dovunque esistano e qualunque sia la loro denominazione, anche se composti totalmente o in maggioranza di laici, non dovranno ingerirsi nei servizi di Culto e la nomina dei componenti sarà fatta d'intesa con l'Autorità ecclesiastica.

Sarà riconosciuta la personalità giuridica delle Associazioni religiose, con o senza Voti, approvate dalla Santa Sede, che abbiano la loro sede principale nel Regno, e siano ivi rappresentate, giuridi-

a riconoscere detta personalità, previa domanda dell'Autorità ecclesiastica o con il suo assenso, a quegli Enti ecclesiastici aventi sede in Italia, eretti o approvati secondo la Normativa canonica vigente, i quali abbiano finalità di religione o di Culto.

Tale Norma recepisce, in pieno, l'Art. 31 del Concordato del 1929 che così disponeva:

«l'erezione di nuovi Enti ecclesiastici od Associazioni religiose sarà fatta dall'Autorità ecclesiastica secondo le Norme del Diritto canonico: il loro Riconoscimento agli effetti civili sarà fatto dalle Autorità civili».

In tal modo, anche se le persone giuridiche pubbliche della Chiesa cattolica sono riconosciute dallo Stato italiano come Enti ecclesiastici, essi, tuttavia, agiscono ed operano nell'Ordinamento civile in regime di *Diritto privato*, al pari di altri Enti ecclesiastici non afferenti al Culto cattolico, riconosciuti come tali in base all'Art. 20 della Costituzione ed alla Legislazione di riferimento⁴².

Molto più esplicito è il contenuto dell'Art. 1 della Legge 222/1985 che, proprio in ordine alle elencate questioni, stabilisce che gli Enti costituiti o approvati dall'Autorità ecclesiastica, aventi sede in Italia e perseguenti finalità di Culto o di religione, possono essere riconosciuti come persone giuridiche

camente e di fatto, da persone che abbiano la cittadinanza italiana e siano in Italia domiciliate. Sarà riconosciuta, inoltre, la personalità giuridica delle Province religiose italiane, nei limiti del territorio dello Stato e sue Colonie, delle Associazioni aventi sede principale all'estero, quando concorrano le stesse condizioni. Sarà riconosciuta altresì la personalità giuridica delle Case, quando dalle Regole particolari dei singoli Ordini sia attribuita alle medesime la capacità di acquistare e possedere. Sarà riconosciuta infine la personalità giuridica alle Case generalizie ed alle Procure delle Associazioni religiose, anche estere. Le Associazioni o le Case religiose, le quali già abbiano la personalità giuridica, la conserveranno. Gli atti relativi ai trasferimenti degli immobili, dei quali le Associazioni sono già in possesso, dagli attuali intestatari alle Associazioni stesse saranno esenti da ogni Tributo.

Le Confraternite aventi scopo esclusivo o prevalente di Culto non sono soggette ad ulteriori trasformazioni nei fini, e dipendono dall'Autorità ecclesiastica, per quanto riguarda il funzionamento e l'amministrazione.

Sono ammesse le Fondazioni di Culto di qualsiasi specie, purché consti che rispondano alle esigenze religiose della popolazione e non ne derivi alcun onere finanziario allo Stato. Tale disposizione si applica anche alle Fondazioni già esistenti di fatto.

Nelle amministrazioni civili del patrimonio ecclesiastico proveniente dalle Leggi eversive i Consigli di amministrazione saranno formati per metà con membri designati dall'Autorità ecclesiastica. Altrettanto dicasi per i Fondi di religiose delle nuove Province.

Gli atti compiuti finora da Enti ecclesiastici o religiosi senza l'osservanza delle Leggi civili potranno essere riconosciuti e regolarizzati dallo Stato italiano, su domanda dell'Ordinario da presentarsi entro tre anni dalla entrata in vigore del presente Concordato». *Inter Sanctam Sedem et Italiae Regnum Conventio internationalis. Trattato tra la Santa Sede e l'Italia*, in *AAS*, XXI (1929), 209-221, Art. 29.

42 Cfr. V. DEL GIUDICE, *Manuale di Diritto ecclesiastico*, Milano, 1970, 51 e ss.

con Decreto del Presidente della Repubblica⁴³, senza nulla specificare in modo ulteriore.

Dalla stessa Norma è possibile, inoltre, ricavare una sorta di elenco degli Enti ecclesiastici riconosciuti e/o riconoscibili dall'Ordinamento giuridico italiano. Un primo gruppo è costituito dagli Enti ecclesiastici che non sono stati soppressi dalle Leggi eversive postunitarie e che già erano stati riconosciuti dallo Stato prima del Concordato del 1929: la Santa Sede, *in primis*, le Congregazioni, le Mense vescovili, i Capitoli cattedrali ed i Seminari. Seguono gli Enti ecclesiastici riconosciuti in forza del Concordato del 1929 e/o riconosciuti fino alla revisione dei Patti Lateranensi del 1984 ed, infine, gli Enti ecclesiastici aventi le riferite finalità di religione e di Culto riconosciuti a partire dal 2 giugno 1985⁴⁴.

Da quanto sinora esposto, possiamo affermare che l'Ordinamento giuridico italiano richiede, ai fini della qualifica di Ente ecclesiastico civilmente riconosciuto, una serie di presupposti precisi. Il primo, di carattere soggettivo, va ricercato nel Provvedimento amministrativo canonico della erezione o approvazione dell'Ente da parte della competente Autorità ecclesiastica. Tale presupposto è fondamentale per l'esistenza in vita dell'Ente. Ai fini della rilevanza dell'Ente nell'Ordinamento italiano è richiesto, altresì, che lo stesso abbia sede in Italia; che persegua un fine di religione o di Culto e che sia oggetto di un Provvedimento amministrativo di Riconoscimento agli effetti civili⁴⁵.

Un caso anomalo, che per molti è considerato in deroga alla Normativa sopra trattata, è quello della Conferenza Episcopale Italiana che ha acquistato automaticamente la personalità giuridica civile con l'entrata in vigore della Legge 222/1985, anche se lo Statuto della C.E.I. fa un esplicito richiamo alle Norme concordatarie⁴⁶.

In merito al presupposto del fine di religione e di Culto va rilevato che la Legge 222/1985 all'Art. 2, comma 1, statuisce che sono considerati aventi tali fini «gli Enti che fanno parte della costituzione gerarchica della Chiesa,

43 Va ricordato, inoltre, che prima dell'entrata in vigore della Legge 127/1997 (cfr. REPUBBLICA ITALIANA, Legge 15 maggio 1997, n. 127: *Misure urgenti per lo snellimento dell'attività amministrativa e dei Procedimenti di decisione e di controllo*, in *Gazzetta Ufficiale della Repubblica Italiana*, CXXXVIII [1997], n. 113, del 17 maggio 1997 - suppl. ord. 98), - c.d. Legge Bassanini bis - era necessario udire il parere del Consiglio di Stato prima di emanare il Decreto.

44 In base all'Art. 7, n. 2 del Concordato del 1984 ed alle disposizioni della Legge 222/1985.

45 Per alcune categorie di Enti può essere, altresì, richiesta la dimostrazione della sufficienza dei mezzi per il raggiungimento dei propri fini e la rispondenza alle esigenze religiose dell'utenza al quale l'Ente si rivolge.

46 «La personalità giuridica della Conferenza è civilmente riconosciuta in forza delle vigenti Norme concordatarie». PRESIDENTE DELLA CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, Decreto: *Statuto della Conferenza Episcopale Italiana*, in *Notiziario della Conferenza Episcopale Italiana*, IV (2000), 262, Art. 2 §2.

gli Istituti religiosi e i Seminari» ed ancora l'Art. 2, comma 2, prevede che il requisito in esame possa essere accertato, nel caso specifico, dallo Stato per le altre persone giuridiche canoniche, per le Fondazioni e, in maniera residuale, per gli Enti ecclesiastici che non hanno personalità giuridica all'interno dell'Ordinamento della Chiesa.

La indicata Legge, all'Art. 16, specifica quali debbano essere considerati "scopi di religione e di Culto", ai fini dell'Ordinamento civile. In particolare l'Articolo citato elenca tutte quelle attività dirette all'esercizio del Culto ed alla cura delle anime, comprendendo anche la formazione del clero e dei religiosi, a scopi missionari, alla catechesi e, più in generale alla educazione cristiana.

La Norma segnalata enumera anche quelle che sono considerate *attività diverse* da quelle di religione e di Culto: attività di assistenza e beneficenza, istruzione, educazione e cultura, oltre le attività commerciali e/o a scopo di lucro⁴⁷. Per queste ultime, oltre al rispetto della Normativa vigente sulla base dell'attività svolta, va rilevato, in capo a detti Enti, l'obbligo di tenuta dei Registri contabili.

La realtà degli Enti ecclesiastici che svolgono anche attività diverse da quelle di religione e di Culto è diventata, con il passare degli anni, sempre più frequente, assumendo grande rilievo nella società civile. Per questo motivo il Legislatore è stato chiamato più volte ad intervenire in materia.

La Legge n. 328/2000⁴⁸ prevede espressamente al punto 4 dell'Art. 1, che gli Enti riconosciuti delle varie Confessioni religiose con le quali lo Stato italiano ha stipulato Patti, Accordi o Intese, possono dare un importante apporto nel settore della programmazione, organizzazione e gestione del sistema integrato dei servizi sociali⁴⁹, attraverso una loro partecipazione attiva.

47 Sebbene gli Enti ecclesiastici civilmente riconosciuti debbano perseguire la finalità di religione e di Culto previste dalla Normativa vigente, ciò non significa che gli stessi Enti non possano perseguire anche altre finalità. In realtà detti Enti possono perseguire tutte le finalità che l'Ordinamento considera tipiche, cioè previste e disciplinate dalla Legge, purché siano lecite. Tali attività saranno soggette anche al relativo regime tributario previsto dall'Art. 7, comma 2, del Concordato del 1984.

48 Cfr. REPUBBLICA ITALIANA, *Legge 8 novembre 2000, n. 328: Legge quadro per la realizzazione del sistema integrato di interventi e servizi sociali*, in *Gazzetta Ufficiale della Repubblica Italiana*, CXLI (2000), n. 265, del 13 novembre 2000 - suppl. ord. 186.

49 Per sistema integrato dei servizi sociali si intendono tutte le attività riferibili al coordinamento e compartecipazione attiva tra i servizi sociali e gli operatori nel campo della sanità e dell'istruzione, nonché le politiche attive di formazione, avviamento e reinserimento al lavoro. Vanno aggiunte anche altre attività quali la concertazione e la cooperazione tra i diversi livelli istituzionali che partecipano, con proprie risorse, alla realizzazione della rete, le Organizzazioni sindacali maggiormente rappresentative a livello nazionale nonché le Aziende sanitarie locali per le prestazioni socio-sanitarie ad elevata integrazione sanitaria comprese nei livelli essenziali del Servizio Sanitario Nazionale. La Norma, infine, precisa che i Comuni, le Regioni e lo Stato promuovono azioni per favorire la pluralità di offerta dei servizi garantendo il diritto di scelta fra gli stessi servizi e per consentire, in via sperimentale, su richiesta degli interessati, l'eventuale scelta di servizi sociali in alternativa alle prestazioni

In conformità ai principi generali di cui al Capo I di tale Legge, e a quanto previsto dalla Legge 285/1977⁵⁰, va aggiunto che la Legge 206/2003⁵¹ statuisce che lo Stato deve riconoscere e incentivare la funzione educativa e sociale svolta nella comunità locale, mediante le attività di oratorio o attività similari poste in essere dalle Parrocchie e dagli Enti ecclesiastici della Chiesa cattolica, nonché dagli Enti delle altre Confessioni religiose con le quali lo Stato ha stipulato un'Intesa ai sensi dell'Art. 8, terzo comma, della Costituzione, ferme restando le competenze delle Regioni e degli Enti locali in materia. Tali attività devono essere finalizzate a favorire lo sviluppo, la realizzazione individuale e la socializzazione dei minori, degli adolescenti e dei giovani di qualsiasi nazionalità residenti nel territorio nazionale. Esse sono orientate, in particolar modo, a promuovere la realizzazione di programmi, azioni e interventi, finalizzati alla diffusione dello sport e della solidarietà, alla promozione sociale e di iniziative culturali nel tempo libero, al contrasto dell'emarginazione sociale e della discriminazione razziale, del disagio e della devianza in ambito minorile, favorendo prioritariamente le attività svolte dai soggetti di cui al comma 1 presenti nelle realtà più disagiate. Il comma 3 dell'Art. 1 della Legge in esame, infine, prevede che le Regioni possano riconoscere, nell'ambito delle proprie competenze, il ruolo delle attività di oratorio e similari svolte dagli Enti ecclesiastici.

Al riferito quadro normativo va aggiunto quanto disposto dal D. Lgs. 155/2006⁵², con il quale viene statuito che possono acquisire la qualifica di Impresa sociale⁵³ sia gli Enti ecclesiastici che gli Enti delle Confessioni reli-

ni economiche, ad esclusione di quelle di cui all'Art. 24, comma 1, lettera a), numeri 1) e 2), della Legge in esame, nonché delle pensioni sociali di cui all'Art. 26 della Legge 153/1969, e successive modificazioni (cfr. REPUBBLICA ITALIANA, *Legge 30 aprile 1969, n. 153: Revisione degli ordinamenti pensionistici e Norme in materia di sicurezza sociale*, in *Gazzetta Ufficiale della Repubblica Italiana*, CX [1969], n. 111, del 30 aprile 1969), e degli assegni erogati ai sensi dell'Art. 3, comma 6, della Legge 335/1995 (cfr. REPUBBLICA ITALIANA, *Legge 8 agosto 1995, n. 335: Riforma del sistema pensionistico obbligatorio e complementare*, in *Gazzetta Ufficiale della Repubblica Italiana*, CXXXVI [1995], n. 190, del 16 agosto 1995 - suppl. ord. 101).

50 Cfr. REPUBBLICA ITALIANA, *Legge 28 agosto 1997, n. 285: Disposizioni per la promozione di diritti e di opportunità per l'infanzia e l'adolescenza*, in *Gazzetta Ufficiale della Repubblica Italiana*, CXXXVIII (1997), n. 207, del 5 settembre 1997.

51 Cfr. REPUBBLICA ITALIANA, *Legge 1 agosto 2003, n. 206: Disposizioni per il riconoscimento della funzione sociale svolta dagli oratori e dagli Enti che svolgono attività similari e per la valorizzazione del loro ruolo*, in *Gazzetta Ufficiale della Repubblica Italiana*, CXLIV (2003), n. 181, del 6 agosto 2003.

52 Cfr. REPUBBLICA ITALIANA, *Decreto legislativo, 24 marzo 2006, n. 155: Disciplina dell'Impresa sociale, a norma della Legge 13 giugno 2005, n. 118*, in *Gazzetta Ufficiale della Repubblica Italiana*, CXLVII (2006), n. 97, del 27 aprile 2006.

53 L'Impresa si dice "sociale" quando si tratta di una attività economica organizzata, esercitata in via stabile e principale al fine della produzione o dello scambio di beni o servizi di utilità sociale, diretta a realizzare finalità di interesse generale.

giose con le quali lo Stato ha stipulato Patti, Accordi o Intese. In tale contesto si applicano le Norme di cui all'indicato Decreto limitatamente allo svolgimento delle attività di utilità sociale⁵⁴, a condizione che per tali attività si adottino un Regolamento, in forma di scrittura privata autenticata, che recepisca le Norme del Decreto stesso. Per tali attività devono essere tenute separatamente le scritture contabili. Il Regolamento, infine, deve contenere i requisiti che sono richiesti per gli Atti costitutivi. È previsto, tuttavia, per gli Enti ecclesiastici un regime speciale che, in parte, deroga alla Normativa comune a tutte le Imprese sociali. Tale disciplina, concernente soprattutto Norme di carattere patrimoniale è vigente fino a quando l'Ente che svolge l'attività di impresa resta un Ente ecclesiastico.

4. LE ISTITUZIONI NELL'ORDINAMENTO CANONICO

Il Can. 96 del Codice di Diritto Canonico statuisce che l'uomo è costituito persona nella Chiesa attraverso il Battesimo validamente ricevuto. Solo

54 Si considerano beni e servizi di utilità sociale quelli prodotti o scambiati nei seguenti settori: a) assistenza sociale, ai sensi della Legge 328/2000, recante Legge quadro per la realizzazione del sistema integrato di interventi e servizi sociali; b) assistenza sanitaria, per l'erogazione delle prestazioni di cui al Decreto del Presidente del Consiglio dei Ministri in data 29 novembre 2001 (cfr. REPUBBLICA ITALIANA, *Decreto del Presidente del Consiglio dei Ministri, 29 novembre 2001: Definizione dei livelli essenziali di assistenza*, in *Gazzetta Ufficiale della Repubblica Italiana*, CXLII [2001], n. 33, dell'8 febbraio 2002); c) assistenza socio-sanitaria, ai sensi del Decreto del Presidente del Consiglio dei Ministri in data 14 febbraio 2001 (cfr. REPUBBLICA ITALIANA, *Decreto del Presidente del Consiglio dei Ministri, 14 febbraio 2001: Atto di indirizzo e coordinamento in materia di prestazioni socio-sanitarie*, in *Gazzetta Ufficiale della Repubblica Italiana*, CXLII [2001], n. 129, del 6 giugno 2001); d) educazione, istruzione e formazione, ai sensi della Legge 53/2003 (cfr. REPUBBLICA ITALIANA, *Legge 28 marzo 2003, n. 53: Delega al Governo per la definizione delle Norme generali sull'istruzione e dei livelli essenziali delle prestazioni in materia di istruzione e di formazione professionale*, in *Gazzetta Ufficiale della Repubblica Italiana*, CXLIV [2003], n. 77, del 2 aprile 2003); e) tutela dell'ambiente e dell'ecosistema, ai sensi della Legge 308/2004 (cfr. REPUBBLICA ITALIANA, *Legge 15 dicembre 2004, n. 308: Delega al Governo per il riordino, il coordinamento e l'integrazione della Legislazione in materia ambientale e misure di diretta applicazione*, in *Gazzetta Ufficiale della Repubblica Italiana*, CXLV [2004], n. 302, del 27 dicembre 2004 - suppl. ord. 187); f) valorizzazione del patrimonio culturale, ai sensi del Codice dei beni culturali e del paesaggio, di cui al Decreto legislativo 42/2004 (cfr. REPUBBLICA ITALIANA, *Decreto legislativo, 22 gennaio 2004, n. 42: Codice dei beni culturali e del paesaggio, ai sensi dell'Articolo 10 della Legge 6 luglio 2002, n. 137*, in *Gazzetta Ufficiale della Repubblica Italiana*, CXLV [2004], n. 45, del 24 febbraio 2004 - suppl. ord. 28); g) turismo sociale, di cui all'Art. 7, comma 10, della Legge 135/2001 (cfr. REPUBBLICA ITALIANA, *Legge 29 marzo 2001, n. 135: Riforma della Legislazione nazionale del turismo*, in *Gazzetta Ufficiale della Repubblica Italiana*, CXLII [2001], n. 92, del 20 aprile 2001); h) formazione universitaria e post-universitaria; i) ricerca ed erogazione di servizi culturali; l) formazione extra-scolastica, finalizzata alla prevenzione della dispersione scolastica ed al successo scolastico e formativo; m) servizi strumentali alle Imprese sociali, resi da Enti composti in misura superiore al settanta per cento da Organizzazioni che esercitano un'Impresa sociale.

mediante esso l'uomo viene incorporato alla Chiesa cattolica divenendo soggetto di Diritto, con i doveri e i diritti che ai cristiani, tenuta presente la loro condizione, sono propri, se sono in piena comunione ecclesiastica e non vi sia la legittima inflizione di una Sanzione⁵⁵.

Da tale definizione appare chiaro che il concetto di "persona" nella Chiesa è strettamente collegato a quello di "fedele". Con il Battesimo l'uomo diviene soggetto di Diritto in senso pieno, cioè *persona* da un punto di vista canonico. L'uomo, infatti, per il solo fatto di essere creatura umana non necessariamente è soggetto di diritti e di doveri nella Chiesa⁵⁶.

Al concetto di persona va collegato quello di capacità giuridica, intesa, anche in ambito canonico, come attitudine riconosciuta dalla Legge ad essere soggetto di diritti e di doveri. Il Can. 11, infatti, specifica che alle Leggi puramente ecclesiastiche sono tenuti soltanto i battezzati nella Chiesa cattolica o in essa accolti. Essi devono godere del cosiddetto sufficiente uso della ragione e devono aver compiuto almeno il settimo anno di età. Possiamo quindi affermare che un bambino, battezzato e costituito persona nella Chiesa, può essere portatore di diritti ma acquisirà i doveri, unitamente a nuovi diritti, solo con l'età. Con il passare del tempo, infatti, sarà tenuto ad assolverli, in base alle disposizioni della Legge⁵⁷.

Dalle persone fisiche vanno distinte, anche nella Chiesa, le persone giuridiche che, ai sensi del Can. 113 §2, sono soggetti – nel Diritto canonico – di obblighi e di diritti, in base alla loro natura. Per tale motivo va detto che esse hanno una loro propria personalità giuridica, distinta dalle persone che le compongono⁵⁸.

La Normativa canonica, ai sensi del Can. 114, prevede due diverse modalità di costituzione delle persone giuridiche. Il primo è rappresentato dalla costituzione che avviene attraverso una disposizione di Diritto: è il caso delle Diocesi, delle Parrocchie, dei Capitoli cattedrali ed altri Enti.

Nella seconda modalità, l'Ente è costituito attraverso una concessione speciale da parte della Autorità competente, data a mezzo di un Decreto. In

55 Il Canone precisa che tale costituzione è possibile a condizione che non sia stata comminata una Sanzione (cfr. Can. 96: «*Baptismo homo Ecclesiae Christi incorporatur et in eadem constituitur persona, cum officiis et iuribus quae christianis, attenta quidem eorum condicione, sunt propria, quatenus in ecclesiastica sunt communione et nisi obstat lata legitima Sanctio*»).

56 Cfr. G. GHIRLANDA, *Il Diritto nella Chiesa mistero di comunione*, Roma, 1990, 95.

57 Cfr. *ibidem*.

58 Va sottolineato che il Can. 113 §1, non comprende la Chiesa cattolica e la Santa Sede tra le persone giuridiche. Il Canone, infatti, statuisce che i soggetti elencati sono «persone morali di istituzione divina». L'espressione "persona morale" veniva largamente usata nel Codice piano-benedettino del 1917. Il Codice vigente, invece, preferisce trattare delle "persone giuridiche" per meglio inquadrare la loro natura giuridica.

questo caso, è necessario che l'Ente persegua un fine corrispondente alla missione della Chiesa⁵⁹. Il Can. 114 §3, inoltre, disciplina il conferimento della personalità giuridica da parte dell'Autorità competente della Chiesa. Essa può essere data esclusivamente a quegli insiemi di persone o di cose, che perseguono un fine effettivamente utile e che, in particolare, sono provvisti dei mezzi che si possono considerare sufficienti al conseguimento del fine prestabilito.

Il Codice, infine, adotta un ulteriore e fondamentale criterio di distinzione delle persone giuridiche, separando le persone *pubbliche* dalle *private*.

Il Can. 116 §1 dispone che sono "pubbliche" le persone giuridiche che vengono costituite dalla competente Autorità ecclesiastica affinché, entro le finalità prestabilite, a nome della Chiesa, svolgano il compito loro affidato in vista del bene pubblico⁶⁰. Seguendo un criterio di esclusione, le altre persone che non agiscono *in nomine Ecclesiae*, vengono definite "private".

La definizione delle Associazioni pubbliche viene dalla disposizione del Can. 301 §3 secondo cui «le Associazioni di fedeli erette dall'Autorità ecclesiastica competente si chiamano Associazioni pubbliche». Il criterio per il carattere di pubblicità di un'Associazione è il medesimo previsto per le persone giuridiche pubbliche: agire in nome della Chiesa per il conseguimento dell'utilità pubblica. Ne deriva che un'Associazione eretta come pubblica è una persona giuridica pubblica⁶¹.

Si ritiene, quindi, che l'attività di una persona giuridica pubblica coinvolga, anche indirettamente, la Chiesa.

Per comprendere il vero significato dell'agire in nome della Chiesa è necessario riportarsi al concetto di personalità giuridica pubblica disciplinata dal Can. 116 §1. In tale contesto normativo parte della dottrina ritiene che la locuzione *nomine Ecclesiae agere* possa assumere il significato *nomine Auctoritatis agere*. Ciò comporta che l'azione delle persone giuridiche pubbliche in generale e, quindi anche delle Associazioni pubbliche di fedeli, avviene in nome dell'Autorità ecclesiastica che le ha costituite⁶².

59 Il paragrafo 2 del Can. 114 chiarisce che i fini attinenti alla missione della Chiesa sono le opere di apostolato, di pietà o di carità sia spirituale che temporale.

60 La Legge per bene comune, intende il bene pubblico sociale. Le comunità e le persone giuridiche hanno come fine la edificazione della Chiesa e la salvezza del mondo, ovvero la missione salvifica che trascende il fine dei singoli. Per questo motivo il bene pubblico è essenziale alla Legge; cfr. J. GARCIA MARTIN, *Le Norme generali del Codex Iuris Canonici*, Roma, 2006, 55-56; P. VALDRINI, *Comunità, persone, governo. Lezioni sui libri I e II del CIC 1983*, Città del Vaticano, 2013, 229 e ss.

61 Cfr. G. GHIRLANDA, *Il Diritto*, 258.

62 In tal senso: L. MARTINEZ SISTACH, *Le Associazioni dei fedeli*, Cinisello Balsamo (MI), 2006, 64; G. FELICIANI, *I diritti e doveri dei fedeli in genere e dei laici in specie. Le Associazioni*, in S. FERRARI (cur.), *Il nuovo Codice di Diritto Canonico. Aspetti fondamentali della codificazione post-conciliare*,

La loro azione è sempre supervisionata dall’Autorità ecclesiastica, in virtù della loro stretta collaborazione con la missione della Chiesa. In proposito, anche la revisione o una qualsivoglia modifica degli Statuti di un’Associazione pubblica di fedeli, comporta l’approvazione⁶³ dell’Autorità ecclesiastica che, in virtù della sua competenza, l’ha eretta⁶⁴. Tale supervisione viene enfatizzata nella cosiddetta “superiore direzione”, prevista espressamente dal Can. 315 con la quale l’Autorità ecclesiastica – individuata al Can. 312 §1 – pone in essere un’attività diversa dalla mera vigilanza⁶⁵: da una parte, le Associazioni pubbliche possono intraprendere spontaneamente, sia direttamente che in via indiretta, quelle iniziative che sono confacenti alla loro indole; dall’altra, l’Autorità preposta, attraverso una vera e propria potestà giurisdizionale, pone in essere Norme di carattere generale vincolanti ovvero, attraverso la sua autorità, emana Provvedimenti di emergenza⁶⁶.

Appare chiaro che le Istituzioni della Chiesa, essendo persone giuridiche pubbliche, agiscono nell’Ordinamento canonico in esclusivo regime di Diritto pubblico. Tale principio, però, non viene recepito negli Ordinamenti civili dove, ad esempio, le Diocesi e le Parrocchie agiscono in esclusivo regime di Diritto privato. Ad esse, quindi, non viene riconosciuto un rapporto organico con la Chiesa cattolica. Per l’Ordinamento civile, per esempio, la Chiesa e la Diocesi sono realtà distinte: la prima ha un mero valore spirituale⁶⁷; la seconda viene considerata un Ente ecclesiastico con finalità di religione e di Culto, previsto dall’Art. 20 della Costituzione Italiana e dalla Legge 222/1985, che opera nel rispetto della Legislazione civile vigente.

In ambito canonico, inoltre, lo *status* dei fedeli – per il solo fatto di essere tali – ha una “rilevanza pubblica”: ciò vale anche per le Istituzioni proprie degli ambiti ecclesiali quali Diocesi, Parrocchie, etc.⁶⁸

La medesima configurazione giuridica vale anche per gli Istituti di vita consacrata e le Società di vita apostolica che hanno una doppia rilevanza:

Bologna, 1983, 270; P. GIULIANI, *La distinzione tra Associazioni pubbliche e Associazioni private dei fedeli nel nuovo Codice di Diritto Canonico*, Roma, 1986, 173-180.

63 In tal caso è richiesta la formale approvazione e non la semplice revisione ex Can. 299 §3 (cfr. L. CHIAPPETTA, *Il Codice di Diritto Canonico. Commento giuridico-pastorale*, I, 3 ed. [F. CATOZZELLA - A. CATTA - C. IZZI - L. SABBARESE, curr.] Bologna, 2011, 431).

64 Can. 314: «*Cuiuslibet Consociationis publicae Statuta, eorumque recognitio vel mutatio, approbatione indiget Auctoritatis ecclesiasticae cui competit Consociationis erectio ad normam Can. 312§1*».

65 L’alta direzione prevista da questo Canone prevede, da parte dell’Autorità ecclesiastica, un’attenta applicazione del principio di sussidiarietà e un riguardo particolare ai fini che l’Associazione si prefigge.

66 Cfr. L. CHIAPPETTA, *Il Codice*, 431.

67 Gli Ordinamenti civili riconoscono esclusivamente la Santa Sede come soggetto di Diritto internazionale.

68 Cfr. P. GHERRI, *Introduzione al Diritto amministrativo canonico. Fondamenti*, Milano, 2015, 52-54.

pubblica in ambito canonico, pur non appartenendo alla struttura gerarchica della Chiesa⁶⁹ e privata in ambito civile, dove vengono iscritte in appositi Registri presso i competenti Uffici Territoriali del Governo.

Riguardo l'accettazione o la dimissione dei membri delle Associazioni pubbliche dei fedeli, il Can. 316 statuisce che coloro che hanno abbandonato pubblicamente la fede cattolica e sono fuori dalla comunione ecclesiastica, unitamente con chi è stato irretito da Scomunica, sia essa inflitta o dichiarata, non possono essere validamente accolti in tali Associazioni. Se un membro di un'Associazione pubblica si viene a trovare in una delle situazioni sopra descritte, dopo essere stato legittimamente affiliato, questi deve essere dimesso, in ossequio a quanto previsto dagli Statuti e fatto salvo il Diritto di ricorrere alla competente Autorità. La statuizione del Canone in esame, tuttavia, non esclude espressamente la possibilità di considerare i battezzati acattolici quali membri di un'Associazione pubblica di fedeli. Appare evidente, però, che un Ente che agisce in nome della Chiesa non può essere composto da soggetti che non ne condividono le finalità. Sarebbe opportuno demandare la disciplina della presenza di soggetti battezzati non cattolici all'interno di dette Associazioni agli Statuti ovvero al Diritto particolare, attraverso l'azione delle Conferenze episcopali o del Vescovo diocesano, per poter permetterne o meno l'ammissione, magari come membri "aggregati". Il reale pericolo che si rischia di correre è costituito dall'eventualità che persone non cattoliche entrino in dette Associazioni al solo fine di disgregarle.

Anche le statuizioni e le considerazioni di cui innanzi, tuttavia, sono assolutamente indifferenti al Legislatore civile e non hanno alcuna rilevanza giuridica negli Ordinamenti statuali.

5. CONCLUSIONI

La presenza di Enti che per loro natura e missione erano e sono classificati con il termine "ecclesiastici" dagli Stati dove svolgono le loro attività, costituisce da sempre un valore aggiunto sul territorio. La loro operosità, ancora oggi, va a colmare diverse lacune nelle attività di assistenza ai più bisognosi poste in essere dagli Enti pubblici.

Circoscrivere la funzione degli Enti ecclesiastici a mere attività di religione e di Culto appare fortemente limitativo e parzializzante, soprattutto da parte del Legislatore civile che interviene con continui "aggiornamenti"

69 Cfr. CONCILIUM ŒCUMENICUM VATICANUM II, Constitutio dogmatica de Ecclesia: *Lumen Gentium*, in *AAS*, LVII (1965), 50-51, n. 44.

normativi al fine di ampliare o restringere, a seconda dell'epoca storica, il campo di azione di dette Istituzioni.

Resta evidente la grande confusione creatasi con la nascita delle nuove realtà civilistiche operanti nel "sociale" che hanno in un certo senso raccolto l'eredità di alcuni Enti religiosi "secolarizzando" le loro attività: si pensi – tra le tante – alle Organizzazioni non governative e, in passato, alle Istituzioni pubbliche di assistenza e beneficenza (I.P.A.B.). Tutte soggette ad una infinità di interventi normativi.

Per parte propria gli Enti ecclesiastici, soprattutto in Italia, fanno ancora la differenza.

In primo luogo possiamo affermare che nonostante le diversità tra Ordinamento civile e canonico, gli Enti ecclesiastici rappresentano una realtà che va ad arricchire entrambi. La loro disciplina deve essere oggetto di discussioni in dottrina piuttosto che in Giurisprudenza. Essi devono essere analizzati per quello che sono: entità con un enorme bagaglio di casistica ed esperienza che spesso hanno aperto la strada a nuove realtà aggregative che – non senza mistero – si sono palesemente ispirate agli Enti di "religione e di Culto" per operare soprattutto nel sociale.

Va poi aggiunto che ancora oggi i soggetti che si rivolgono agli Enti ecclesiastici, in particolare a quelli afferenti alla Chiesa cattolica, sanno – con certezza – cosa hanno di fronte, e ciò rappresenta senza dubbio una garanzia, in un marasma di persone giuridiche, di natura pubblica o privata, che con il passare del tempo, attraverso interventi normativi spesso inopportuni, hanno smarrito la loro identità e missione, finendo per snaturarne il proprio essere.

Enti ecclesiastici ed Enti canonici in Italia: tutela costituzionale e legislativa

MARCELLO VOLPE

Abstract

Gli Enti ed i loro elementi essenziali da sempre impegnano i giuristi in un'analisi dettagliata per configurarne al meglio le caratteristiche e il loro *status* giuridico. Applicando un metodo analitico si approfondisce la disciplina delle persone giuridiche nell'ambito dell'Ordinamento statale italiano, a partire dalla loro definizione fino alla loro effettiva partecipazione alla vita pubblica attraverso le vie e nei limiti indicati dalla Legge.

Di seguito con la disamina delle persone giuridiche cosiddette pubbliche, si focalizza l'attenzione sul regime giuridico degli Enti ecclesiastici italiani che, per loro scopi particolari, sono unici nel loro genere. Queste entità, infatti, costituiscono una realtà importante sul territorio italiano, per ovvie ragioni storiche e culturali e per questo motivo sono soggette ad una Legislazione peculiare.

Diversa, invece, è la disciplina delle persone giuridiche previste dai Canoni del Codice di Diritto Canonico. L'opportunità per i fedeli di formare Associazioni riconosciute dalla Chiesa, è costituzionalmente garantita anche dalle Autorità civili competenti. Un breve accenno è fatto alle Norme civili e canoniche che regolano questo diritto. In particolare, si esaminano i limiti che vincolano gli Enti e la conseguente possibilità degli stessi di partecipare attivamente, se necessario, alla vita dello Stato e della Chiesa cattolica.

Parole chiave: Enti ecclesiastici italiani; Enti canonici; Associazioni di fedeli; Enti gerarchici.

Abstract

Institutions and their essential elements have always engaged lawyers, for a detailed analysis, to configure as best they can their characteristics and legal status. Applying an analytical method, the regulation of legal persons is enhanced under Italian Law, from their definition to their effective participation in public life, by virtue of the ways and limits indicated in the Law.

Below, with the examination of the so-called public legal persons, attention is focused on the legal regime of Italian Ecclesiastical Institutions which, given their particular purposes, are unique in their kind. Indeed, for obvious historical and cultural reasons, these entities constitute an important presence on Italian territory and it is for this reason that they are subject to special Legislation.

However, the discipline of legal persons provided for by the Canons of the Code of Canon Law is different. The opportunity for the faithful to form associations recognized by the Church, is also constitutionally guaranteed by the competent civil Authorities. A brief reference is made to the civil and canonical rules that regulate this right. In particular, an examination is made of the limits that are binding upon the Institutions and the consequent possibility they have to actively participate, if necessary, in the life of the State and the Catholic Church.

Keywords: *Italian ecclesiastical Institutions; canonical Institutions; Associations of the faithful; hierarchical Institutions.*

V. BIBLIOGRAPHICA

Opera recognita

LUIGI SABBARESE (ed.), *Un momento di inculturazione del Cattolicesimo in Cina. Le Facoltà speciali del 1978*, Coll. *Quaderni di Ius Missionale*, Roma, 2015, pp. 148.

Il volume si divide in due parti delle quali la prima (pagg. 15-93) contiene tre studi e la seconda (pagg. 95-144) un'appendice documentale che riporta in diverse lingue straniere, compreso il cinese, le “*Facultates et Privilegia*” concessi nel 1978 dall'allora *Sacra Congregatio pro Gentium Evangelizatione seu de Propaganda Fide* ai sacerdoti e ai fedeli residenti in territorio cinese.

Il primo articolo, in lingua inglese e già pubblicato in un precedente studio (cfr. pag. 15, nota 1), tratta della Congregazione per l'Evangelizzazione dei Popoli come fonte del Diritto, specialmente in relazione alla situazione cinese, e mette bene in evidenza l'importante funzione svolta da questo Dicastero nei territori di missione. Joseph Koonampampil – grazie all'esperienza professionale di Minutante presso la Congregazione per l'Evangelizzazione dei Popoli e alla docenza di Diritto missionario presso la Pontificia Università Lateranense – mette in risalto in modo efficace le motivazioni di questa particolare “attenzione pastorale” prestata ad alcuni territori di missione (come quello cinese rispetto alle Facoltà e ai Privilegi concessi nel 1978); egli afferma infatti:

«looking at these Faculties and Privileges with attention, one sees that the Holy See was moved by a particular pastoral consideration in order to render easier the life of the faithful in that Country, especially because of the difficulties or often the impossibility they had to observe the Canonical Norms.» (pag. 28)

L'autore dedica quasi tutta l'attenzione alle Facoltà inerenti la materia matrimoniale, mentre le Facoltà e i Privilegi riguardanti gli altri Sacramenti non sono oggetto di particolare attenzione. La scelta sembra giustificata in quanto, a dire dell'autore,

«the absence of canonical structures and the impossibility to instruct the Cases according to the prescribed Canonical Procedure should not hinder the faithful from obtaining justice from the Church; it is in this respect the Congregation is trying to address to the spiritual and pastoral needs of these faithful, as much as possible. However, this is not to be understood or interpreted as a mitigation of the Canonical Procedure nor a derogation from the existing Laws, but as an exceptional Procedure approved by the supreme Legislator to respond to the urgent and necessary pastoral needs of the time, and they are to be applied only as long as the present circumstances last.» (pagg. 37-38)

Nel secondo contributo, Maurizio Martinelli prende in considerazione il contesto storico-giuridico e sociologico della prima fase post-maoista. L'autore fa emergere chiaramente le posizioni del Governo cinese riconducibili alla necessaria costituzione di una Chiesa locale completamente staccata e indipendente da Roma. Questo *excursus* permette al lettore di rendersi bene conto dell'importanza del contesto storico e sociologico in relazione al tema trattato; non si può che fare un plauso alla scelta del curatore del volume per aver previsto un articolo di matrice storico-giuridica, partendo da detto contesto. Martinelli approfondisce la concessione delle Facoltà speciali e dei Privilegi del 1978 addentrandosi nella specificità dell'azione missionaria in Cina; per l'autore tale specificità risiede, in modo particolare,

«non solo nell'ampio processo di adattamento e di inculturazione con cui la Santa Sede aveva affrontato il tema dei Riti cinesi ma anche sul piano dell'effettiva libertà riconosciuta alla Chiesa» (pag. 45).

Da tale inquadramento storico-giuridico e sociologico, che si conclude con l'indicazione delle linee portanti del recente Magistero missionario relativo alla Cina (pagg. 65-69), emerge inequivocabilmente l'adattabilità che caratterizza il Diritto missionario e la flessibilità e immediatezza nell'azione di governo delle missioni, soprattutto quando l'autore sottolinea che:

«il criterio del "personalismo geografico", ispiratore, specialmente nei primi secoli della competenza evangelizzatrice di Propaganda, ha progressivamente costituito il presupposto del Diritto speciale missionario derogatorio rispetto alla configurazione della Legge universale, segnata in profondità dal criterio generale territoriale» (pag. 46).

L'ultimo studio – di Bruno Fabio Pighin – permette di conoscere una figura assai rilevante per l'azione missionaria che la Chiesa ha svolto nel XX secolo nei territori cinesi: Celso Costantini (Segretario di *Propaganda Fide*), definito dall'autore il «tessitore della trama propedeutica agli accordi diplomatici tra Santa Sede e Repubblica Cinese» (pag. 71). Una fine tessitura che si può senz'altro apprezzare leggendo le pagine del contributo e che ha avuto una linea di indirizzo condivisa tra il Governo cinese e il Delegato apostolico Celso Costantini; di detta linea è efficace espressione lo “slogan”: «la Chiesa ai Cinesi» (pag. 87).

Dall'evoluzione cronologica della missione di Costantini come Delegato apostolico in Cina emergono con tutta chiarezza le difficoltà che gli si presentarono a causa della forte pressione che la Francia, detentrica di un Protettorato sulle terre cinesi, faceva alla Santa Sede; Costantini riuscì mirabilmente a superarle, nonostante il momento di freno vissuto dal 1930 al 1933 quando fu costretto a tornare in Italia a causa di problemi di salute; mostrò così di essere un uomo dotato di grandi qualità umane e di una finissima cultura giuridica e diplomatica. È dato comprendere, grazie alle pagine di Pighin, il “ruolo-chiave” svolto da Costantini nella faticosa composizione dei rapporti tra la Chiesa e la Cina – composizione che troverà un importante risultato con l'invio da parte del Governo cinese, nel febbraio del 1943, di un proprio Ambasciatore in Vaticano – nei quali il Segretario dell'allora Sacra Congregazione *de Propaganda Fide* si può apprezzare «come convinto fautore di una sua positiva soluzione, da lui tempestivamente predisposta e finemente curata anche nei dettagli» (pag. 93).

Il volume, pertanto, attraverso una costruzione che si propone di evidenziare tanto il contesto socio-antropologico e gli effetti giuridico-applicativi delle Facoltà e dei Privilegi del 1978 quanto il ruolo giocato dal “tessitore diplomatico” Celso Costantini, riesce ad offrire con efficacia, come rileva il curatore del libro Luigi Sabbarese, quello

«spaccato della situazione storico-ecclesiale, dei mutamenti avvenuti e degli auspicabili eventi futuri che potranno rendere sempre più proficue le relazioni della Chiesa con la Repubblica Popolare Cinese» (pag. 9).

MATTEO NACCI

PATRICK VALDRINI, *Comunità, persone, governo. Lezioni sui Libri I e II del CIC 1983*, Coll. *Utrumque Ius*, n. 32, Lateran University Press, Città del Vaticano, 2013, pp. 340.

“Se” e “come” collegare tra loro i primi 572 Canoni del *CIC* (*Normæ generales, De Christifidelibus, De Hierarchia* – quasi un terzo del Codice) sono due domande, in verità un po’ inattese, a cui il prof. Patrick Valdrini dà un’originale risposta nel suo libro che raccoglie (come scritto nella “Avvertenza” a pag. 13) una parte significativa – l’ossatura – delle Lezioni di Diritto canonico che dal 2006 svolge presso l’*Institutum Utriusque Iuris* della Pontificia Università Lateranense. In realtà l’elemento originale della proposta dell’ex Rettore dell’*Institut Catholic* di Parigi non è tanto la “risposta” offerta, ma la doppia domanda da cui l’intero discorso prende le mosse. Perché, infatti, collegare tra loro Norme così diverse riguardanti tematiche così disparate? Non sarebbe, in realtà, più semplice e forse anche chiaro trattare ciascuna materia in modo autonomo? Tanto più che si tratta di materie espressamente “*de Codice*” che contemplano, *ex sese*, il contatto diretto coi singoli Canoni, Libro per Libro, Parte per Parte.

La questione non può, con evidenza, porsi dal punto di vista meramente ‘tecnico’ trascurando la *didattica*, da una parte, e la *dottrina*, dall’altra: per Valdrini, fedele compagna di vita da quasi quarant’anni la prima, vera passione intellettuale la seconda. Proprio la didattica, infatti, e la dottrina sono i poli entro i quali si sviluppa la tensione costruttiva della proposta dell’autore. Un tale approccio, d’altra parte, risulta quasi spontaneo a chi si ponga con continuità innanzi a decine di professionisti del Diritto (come sono la gran parte degli studenti dell’*Institutum*) ai quali illustrare non tanto «l’insieme delle regole che organizzano l’attività della Chiesa» (pag. 17) – che tale è, in fondo, il Codice – ma il “Diritto” della Chiesa che in esse prende forma e si specifica, in base alle circostanze di tempo e di luogo che la Comunità cristiana si trova a vivere nella storia.

Proprio la “comunità”, non di meno, costituisce l’ambiente naturale all’interno del quale si sviluppa il Diritto, anche quello canonico: la *comunità* è il grembo in cui prende forma e matura il Diritto, ed ogni comunità crea il *proprio* Diritto secondo le proprie caratteristiche e necessità, anche la Chiesa. La comunità ecclesiale, tuttavia, non è un magma indistinto, come potrebbe esserlo la c.d. “società” o il “popolo”: essa è formata non da *individui* confluiti insieme sullo stesso territorio in base ai motivi più disparati ma da *persone* che hanno scelto liberamente di “aderire” ad essa riconoscendole un concreto ed effettivo primato esistenziale.

Ciò fa sì che tale comunità sia costituita non da “centri d’imputazione” o di pretesa (di interessi, beni, diritti, servizi, ecc.), ma da “soggetti” che come

tali vivono, scelgono, agiscono, s'impegnano e si realizzano, ciascuno nella propria pienezza e peculiarità. In tale contesto il Diritto (ormai "canonico" poiché della Comunità cristiana) riconosce la propria identità – e di conseguenza, il senso ed il valore – nel finalizzarsi prima di tutto ed essenzialmente al "governo" della comunità che raccoglie le persone che hanno posto in Cristo la propria fede e in dipendenza da lui vogliono concorrere all'annuncio del Vangelo.

In questo modo l'autore mette in risalto più i *contenuti* che le *disposizioni*, rendendo visibile che solo questi, se conformi alla fede, costituiscono il cuore del Diritto canonico.

Didattica e dottrina costituiscono anche le coordinate che fanno del libro non un manuale sistematico né un commentario puntuale ma una vera e propria "prospettiva" nella quale introdurre gli studenti – o i lettori – affinché vedendo l'Ordinamento dal suo interno, come da dietro le quinte, ne colgano le strutture portanti e le dinamiche di fondo che rendono ragione della presenza, consistenza e specificità delle Norme che, in modi diversi, presiedono all'Ordinamento stesso.

Di conseguenza ciò che Valdrini propone potrebbe essere a buon titolo definito uno *strumento* adatto non tanto a "conoscere" il Diritto canonico, ma a "capirlo", secondo una delle sensibilità più tipiche dell'*Institutum Utriusque Iuris* che privilegia senza esitazioni l'approccio "dogmatico" (e comparatistico) rispetto a quelli "ordinamentale" ed "esegetico". Di fatto

«le [...] categorie, studiate in queste lezioni, sono allo stesso tempo *specifiche*, in ragione delle funzioni proprie della Chiesa e della sua tradizione giuridica bi-millennaria, e *comuni* agli Ordinamenti giuridici moderni con i quali dialoga, si confronta e si compara» (pag. 17).

Punto di forza da non trascurare nell'Opera è anche il confronto delle «opinioni presentate con le posizioni diverse e, a volte, divergenti, che ho cercato di presentare con intellettuale onestà» (pag. 13), fattore tanto più apprezzabile quanto – spesso – assente proprio in molte trattazioni "didattiche". L'esempio forse più evidente di questo atteggiamento sono le pagine che trattano la Prelatura personale (pagg. 52-56).

Comunità, persone, governo, costituiscono anche l'ossatura dell'Opera ed i poli di aggregazione di Norme ed Istituti giuridici: Prima Parte - Comunità (pagg. 27-147), Seconda Parte - Persone (pagg. 151-238), Terza Parte - Governo (pagg. 241-338), seguite da un abbondante ed utilissimo "*Index*

verborum” di ben 104 voci. Una “Premessa” di cinque pagine (pagg. 17-22) seguita da due di “Bibliografia generale sui Libri I e II del *CIC* 1917 e *CIC* 1983” introducono nella lettura, dopo le 15 pagine di “Avvertenza”. Proprio a livello di struttura del testo è interessante vedere la *disposizione logica* del materiale normativo di riferimento: è questa, infatti, che mostra quali siano i presupposti sottesi alla concezione canonistica – ma più ancora ecclesiologica – dell’autore. L’ordine ‘gerarchico’ del Titolo è confermato da quello logico interno che, anzi, si rivela addirittura *ontologico* tenendo «sempre presente, come criterio epistemologico e come riferimento del commento dei Canoni del *CIC* 1983, la natura specifica della Chiesa cattolica descritta dal Concilio Vaticano II» (pag. 17).

La Prima Parte - *Comunità*, è suddivisa in tre Sezioni: I) L’organizzazione delle Chiese particolari (Cap. 1 - Le Chiese particolari; Cap. 2 - La cura pastorale della Diocesi; Cap. 3 - I Consigli della Diocesi; Cap. 4 - Le Parrocchie e i loro raggruppamenti); II) I raggruppamenti delle Chiese particolari (Cap. 1 - Province ecclesiastiche, Metropoliti e Concili particolari; Cap. 2 - Le Conferenze dei Vescovi); III) L’Autorità suprema nella Chiesa (Cap. 1 - Il romano Pontefice e il Collegio dei Vescovi; Cap. 2 - L’aiuto al romano Pontefice).

La Seconda Parte - *Persone*, in un’unica Sezione contiene sei Capitoli: 1) Le persone fisiche nel *CIC* del 1983; 2) Stati delle persone e partecipazione; 3) I doveri e i diritti di tutti i fedeli; 4) I doveri e i diritti dei laici e dei chierici; 5) Le persone giuridiche; 6) Le comunità associative.

La Terza Parte - *Governo*, anch’essa suddivisa soltanto in Capitoli: 1) Gli Uffici ecclesiastici e il governo; 2) La potestà di governo e gli Uffici di governo; 3) Gli Atti giuridici; 4) Governo e Fonti del Diritto canonico; 5) Atti della potestà esecutiva.

Senza dedicare qui specifica attenzione a quanto affermato dall’autore a riguardo di ogni Istituto giuridico nominato o Norma codiciale commentata – attività estranea al genere “recensione” –, vale la pena offrire qualche sottolineatura in merito alla Premessa, breve ma concentrata dal punto di vista concettuale, in cui si illustra con linearità e convinzione la scelta epistemologica e strutturale effettuata.

La *Comunità* cristiana viene presentata come

«un raggruppamento di uomini, che annuncia e realizza simbolicamente l’unità futura nella continuità della missione data al Popolo di Israele. Questa prospettiva escatologica fonda il dinamismo missionario della Chiesa e ha prodotto un

cambiamento di prospettiva rispetto al *CIC* 1917, cioè di valorizzazione del fatto comunitario nel suo ruolo di espressione della natura propria della Chiesa. Le comunità gerarchiche sono i luoghi di riunione degli uomini che annunciano il compimento del cammino storico delle società, specialmente quando si celebra l'Eucaristia, Sacramento di comunione, luogo d'espressione del suo carattere escatologico» (pag. 19).

«L'organizzazione giuridica della Chiesa è fondata sul carattere necessario, originario delle comunità gerarchiche create per essere i luoghi della comunione voluta da Dio e vissuta come Chiesa universale» (pag. 18).

All'interno di questa prospettiva non è possibile evitare di riconoscere – e considerare – che

«l'appartenenza alla Chiesa è volontaria e le scelte che fanno le *persone* sono atti di soggetti autonomi, ma è chiesto loro un esercizio specifico della responsabilità come elemento dell'essere fedele per mantenere il carattere ecclesologico specifico della società ecclesiastica. Una persona accetta di essere incorporata nell'Istituzione ecclesiale a seguito di un atto di libertà» (pag. 19).

Ciò porta a vedere il Diritto canonico

«come Diritto di una società alla quale le persone appartengono in virtù di un criterio di necessità offerta e liberamente accettata, spiegando che la Chiesa dà ai suoi membri, col suo Magistero, con la sua attività sacramentale e con la funzione di guida delle coscienze e delle attività, tutto ciò che è necessario alla loro vita spirituale di fedeli. Ne deriva che vengono fuori numerose domande di carattere giuridico sulla possibilità e la legittimità di parlare di diritti dei fedeli, sul loro rapporto con i doveri, sulla concezione della responsabilità, sulla capacità e la possibilità di rivendicare l'esercizio di una potestà con un obbligo di obbedienza e di adesione» (pag. 20).

Un quadro fondativo e generale di questo tipo risulta così adatto ad accogliere il terzo elemento costitutivo, non tanto della “Gerarchia” ecclesiastica ma della – sua – funzione di *governo*:

«nella Chiesa cattolica, ci sono dei fedeli che sono scelti per esercitare una potestà di governo affinché siano garantite l'unità e la comunione ecclesiale. [...] Ciò è l'attuazione di una volontà divina di realizzazione dell'unità già fatta in Cristo. Su questo principio si basa il governare nella Chiesa, il cui esercizio va inquadrato nei *tria munera* con i quali il Concilio Vaticano II ha voluto esprimere le funzioni della Chiesa e la partecipazione dei battezzati alla funzione di Cristo sacerdote, profeta e re» (pag. 20-21).

Entrando nel testo si apprezza la costante attenzione a “collocare” le Norme (sia singole che raggruppate) all’interno di una prospettiva che, se non potrebbe certo essere “storica” in un tal genere di strumento, fornisce però un interessante approccio di radicamento ed evoluzione delle Norme stesse dalla loro origine sostanziale (spesso nel Medio Evo germanico e beneficiale) fino alla recezione codiciale del 1917, attraverso il Vaticano II e fino al Codice latino vigente, con anche interessanti annotazioni (sintetiche) degli eventuali aggiornamenti normativi intervenuti *in itinere*. Ogni singolo tema trattato si conclude con l’indicazione di testi, soprattutto dottrinali, utili ad un approfondimento personale della tematica; l’aggiornamento è al recentissimo “*Diccionario general de Derecho canónico*” dell’anno 2012. Il metodo seguito fa sì che l’approccio alle disposizioni canoniche avvenga sostanzialmente *per Istituti* anziché per Norme, giungendo – quasi – alla creazione di un nuovo genere letterario canonistico diverso sia dal Trattato sistematico che dal Commento puntuale, meritandosi in tal modo l’attenzione anche di un pubblico non esclusivamente tecnico.

Tra gli elementi maggiormente significativi, soprattutto perché espressivi di una prospettiva canonistica fortemente segnata dall’Ecclesiologia comunitaria sollecitata nel Vaticano II, va posto in luce il vero e proprio “principio” della “autolimitazione” individuale dei fedeli in funzione di una vera “adesione” al *corpus Ecclesiae* (cfr. Can. 209 §1). Una prospettiva che tanto più appare incompatibile con le diverse (possibili) concezioni societarie della Chiesa quanto più corrisponde – invece – alla sua espressa natura comunitaria: chiunque “in famiglia” si “autolimita” (spazi, orari, rumore, ecc.) proprio in quanto suo membro... difficilmente, invece, ciò accade nella società (civile). In essa, infatti, accade spesso che i con-sociati manchino non solo di solidarietà reciproca ma anche perseguano in modo individualistico finalità “proprie”, diverse o anche opposte o concorrenti ad altri soggetti in uno spirito non accettabile – invece – per la realtà e vita ecclesiale.

Era effettivamente ora, a distanza di cinquant’anni, che qualche testo espressamente “tecnico” cominciasse a dar voce al Concilio Vaticano II assumendone *pleno corde (et plenissimo Iure)* le indicazioni e, soprattutto, l’impostazione espressamente *dogmatica* e non solo qualche formula poco più che letteraria sparsa qua e là.

Che, infatti, *Lumen Gentium* sia – e debba essere – vera e propria “Costituzione” per la Chiesa è ancora tutto da assumere da parte di un numero tutt’oggi troppo ampio di canonisti. Solo per pochi, infatti, parlare di Chiesa dal punto di vista giuridico-istituzionale non consiste necessariamente nella

discesa lungo la “piramide ecclesiastica” ed in parallelo lungo la stratificazione della “*sacra potestas*”. Ben fa Valdrini a capovolgere senza esitazioni l’ordine di trattazione proprio seguendo la struttura di *Lumen Gentium*.

PAOLO GHERRI

Opera edita¹

PAOLO TRIANNI, *Il diritto alla libertà religiosa. Alle fonti di Dignitatis Humanæ*, Coll. *Ecclesia Mater*, n. 2, Lateran University Press, Città del Vaticano, 2014, pp. 248, € 23,00 (EAN: 9788846509819)

La Dichiarazione conciliare “*Dignitatis Humanae*” rappresenta uno dei testi più sofferti, ma anche più rivoluzionari e profetici, del Vaticano II. Con essa la Chiesa riconosce il diritto alla libertà religiosa additando un modello di convivenza civile tra le Religioni, e tra le Religioni e gli Stati, che ha valore universale. Ciascuna Confessione di fede, infatti, è invitata a riconoscersi nelle sue indicazioni per la salvaguardia del valore comune della pace e della dignità umana. Il saggio ricostruisce la genesi testuale del documento, ne individua le fonti e svolge un’analisi interpretativa dei suoi principali nodi teologici.

Paolo Trianni, svolge attività di docenza presso il Pontificio Ateneo sant’Anselmo, la Pontificia Università Urbaniana e l’Accademia di Scienze Umane e Sociali. Collabora con il Dipartimento di Studi “Impresa Governo Filosofia” dell’Università di Roma “Tor Vergata”. È membro dell’editorial board di “Dilatato corde” (Rivista internazionale del dialogo interreligioso monastico). Fa parte del coordinamento italiano di “Religions for peace”; è autore di svariate curatele e pubblicazioni.

* * *

1 Evulgantur Opera a Pontificia Universitate Lateranense edita.

ENRICO MEI, *Medicina legale e delle Assicurazioni*, Coll. *Lineamenta Iuris – I manuali*, n. 10, Lateran University Press, Città del Vaticano, 2015, pp. 492, € 28,00 (EAN: 9788846509925)

Il volume nasce dalla necessità di fornire uno strumento didattico idoneo a soddisfare le esigenze degli studenti delle Facoltà giuridiche e mediche. L'approfondimento dei singoli temi può altresì consentire la consultazione dell'Opera a tutti i cultori del Diritto ed ai sanitari che, a vario titolo, si devono quotidianamente confrontare con questioni biologiche di interesse e rilevanza giuridica. Sono trattati gli argomenti classici della Medicina giuridica e forense; una particolare riflessione è dedicata alla Medicina del lavoro; speciale attenzione è rivolta altresì alla Medicina in ambito canonico, volendo con ciò soddisfare la richiesta formativa degli allievi dei corsi di Diritto canonico degli Atenei pontifici.

Enrico Mei, Medico chirurgo, specialista in Medicina legale e delle Assicurazioni, Medicina del lavoro, Criminologia clinica ad indirizzo medico-psicologico e psichiatrico-forense, è professore ordinario di Medicina legale presso le Facoltà giuridiche della Pontificia Università Lateranense di Roma. Ha ricevuto la Laurea honoris causa in Giurisprudenza dalla Libera Università degli Studi di Lugano (2013) ed il Premio scientifico-letterario "Otto d'Asburgo" (2013). È professore a contratto nella Scuola di Specializzazione in Medicina legale dell'Università Cattolica del Sacro Cuore di Roma. Con la Lateran University Press ha pubblicato: Medicina legale (2008) e Medicina sociale (2013).

* * *

MATTEO NACCI, *Chiesa e Stato dalla potestà contesa alla sana cooperatio*, Coll. *Quaderni di Apollinaris*, n. 21, Lateran University Press, Città del Vaticano, 2015, pp. 184, € 25,00 (EAN: 9788846510150)

Lo studio si propone di analizzare l'evoluzione storico-giuridica dei rapporti Chiesa-Stato dal punto di vista del Diritto pubblico ecclesiastico. Tale disciplina, inizialmente sorta per tutelare e difendere apologeticamente gli *iura Ecclesiae*, è riuscita a riqualificarsi in seguito al Concilio Vaticano II e, soprattutto, all'impostazione ecclesiologica in esso emersa. La Chiesa, che ha sempre saputo leggere con saggezza e prudenza i "segni dei tempi", è chiamata in questo terzo millennio a misurarsi con un mondo sempre più globalizzato ma nel quale si offre come realtà capace di "creare ponti" all'interno dell'unica *societas* pluralistica e in spirito di *sana cooperatio* (GS 76).

Matteo Nacci (Firenze, 1977) è professore straordinario sulla Cattedra di Storia del Diritto e delle Istituzioni nella Pontificia Università Lateranense, dov'è titolare dei Corsi di Storia del Diritto canonico, Storia del Diritto medievale e moderno, Diritto comune. È membro della Società Italiana di Storia del Diritto e dell'Associazione Canonistica Italiana. Autore di lavori monografici e di articoli pubblicati in Opere collettanee e Riviste giuridiche nazionali e internazionali, ha partecipato come relatore a convegni in Italia e all'estero. Con la Lateran University Press ha pubblicato: Origini, sviluppi e caratteri del Jus publicum ecclesiasticum (2010).

* * *

ANDREA ZAPPULLA, *L'interpretazione delle Cause incidentali. Teoria e Prassi alla luce della Giurisprudenza rotale e della dottrina canonica e civile*, Coll. *Corona lateranensis*, n. 65, Lateran University Press, Città del Vaticano, 2015, pp. 204, € 18,00 (EAN: 9788846510167)

Le Cause incidentali (Cann. 1587-1591) sono quelle che sorgono una volta “cominciato il Giudizio”, ovvero durante lo svolgimento del Processo, che ha inizio con la Citazione delle parti e termina con l’emanazione della Sentenza. Nel tentativo di chiarificare gli aspetti più complessi e problematici delle Cause incidentali, il lavoro di ricerca, attraverso un’indagine specifica, si concentra sullo studio storico-giuridico, canonico e comparativo, delle Cause incidentali nella Giurisprudenza rotale e nei Processi canonico e civile.

Andrea Zappulla (Siracusa, 1985), è Presbitero dell’Arcidiocesi di Siracusa dal 2010. Con la presente Tesi ha conseguito il Dottorato in Diritto canonico presso la Pontificia Università Lateranense. È Difensore del vincolo e Promotore di giustizia presso il Tribunale diocesano di Siracusa e presso il Tribunale Ecclesiastico Regionale Siculo, Docente di Diritto canonico presso l’ISSR San Metodio di Siracusa.

* * *

CLAUDIA IZZI, *Primato della verità e della dignità della persona nel Processo matrimoniale canonico*, Coll. *Quaderni di Apollinaris*, n. 22, Lateran University Press, Città del Vaticano, 2015, pp. 104, € 15,00 (EAN: 9788846510327)

Il volume presenta una raccolta di alcuni recenti studi dell’autrice sul Processo canonico di nullità del Matrimonio. Le problematiche esplorate, pur

affrontando una varietà di questioni inerenti sia il Diritto sostanziale che il Diritto processuale, rivelano la fondamentale unità tematica intorno alla quale matura l'intera riflessione, con l'intento di valorizzare l'integrazione tra la visione personalista del Matrimonio offerta dal Concilio Vaticano II e la concezione istituzionale del Processo canonico, nella convinzione che la trattazione e soluzione delle controversie *in signo veritatis* costituisca un'autentica forma di promozione e tutela dei diritti fondamentali della persona.

Claudia Izzi (Roma, 1968) laureata in Giurisprudenza presso l'Università degli Studi "La Sapienza" di Roma, ha conseguito il Dottorato in Diritto canonico nella Pontificia Università Lateranense, dove è docente stabile sulla Cattedra di Giurisprudenza e prassi giudiziale oltre che Direttrice dei Corsi della Facoltà di Diritto canonico. Avvocato rotale, autrice di studi monografici e di articoli pubblicati in Opere collettanee e Riviste specializzate, ha partecipato in qualità di relatrice a convegni in ambito nazionale ed internazionale. Con la Lateran University Press ha pubblicato: Valutazione del fondamento antropologico della Perizia. Studio sulla recente Giurisprudenza rotale in tema d'incapacità consensuale (2004).

Opera accepta¹

PAOLO GHERRI, *Introduzione al Diritto amministrativo canonico. Fondamenti*, Giuffrè, Milano, 2015, pp. 320, € 31,00 (ISBN 9788814189739)

Lo studio del “*Diritto amministrativo canonico*” è apparso come una delle maggiori novità canonistiche del dopo Concilio, sia sotto il profilo teoretico che dottrinale, distinguendosi anche per la specifica difficoltà di approccio attraverso le *vie metodologiche* ordinariamente seguite dalla dottrina giuridica della Chiesa, tanto classica che post-codificale.

Il testo vorrebbe prima di tutto aiutare ad *impostare lo studio accademico* del Diritto amministrativo canonico, con particolare attenzione sia alla sua adeguata individuazione e collocazione all’interno della *vita ecclesiale*, sia ad una corretta presentazione in termini di *dogmatica giuridica* generale. In tal modo esso risulterà più una *proposta teoretica organica ed unitaria* che non un “manuale” o una “rassegna”, tanto meno un “trattato” di Diritto amministrativo canonico. Si tratterà solo di un *primo passo introduttorio* (“fondamenti”, appunto) che non andrà oltre la delimitazione dello *statuto epistemologico* della disciplina.

Scopo precipuo dell’Opera è soprattutto offrire ai *non-iniziati* (studenti *in primis*) alcuni spunti di *Teoria generale del Diritto canonico* utili ad inquadrare la materia amministrativistica ecclesiale nella sua generalità e specificità, fornendo prima di tutto gli “estremi” sostanziali per l’individuazione e la

¹ Evulgantur Opera ad Redactionem missa, quæ Ephemeridis æstimationem accipere possunt.

delineazione di un suo *adeguato statuto epistemologico* adeguato soprattutto alle istanze prettamente ecclesiologiche del Concilio Vaticano II.

PAOLO GHERRI (1964) è professore ordinario presso l'Institutum Utriusque Iuris della Pontificia Università Lateranense (Roma) dove insegna Teologia del Diritto canonico (dal 2003) e Diritto amministrativo canonico (dal 2005).

Dal 2000 al 2008 ha lavorato presso la Curia diocesana di Reggio Emilia-Guastalla.

Dal 2006 è redattore e curatore scientifico della Rivista "Apollinaris. Commentarius Instituti Utriusque Iuris".

Dal 2006 organizza le "Giornate canonistiche interdisciplinari" dell'Institutum Utriusque Iuris.

È membro del Comitato scientifico, reviewer e collaboratore di Riviste canonistiche internazionali, nelle quali ha pubblicato una cinquantina di contributi.

È autore di:

I tempi di nomina dei Parroci (2002)

Lezioni di Teologia del Diritto canonico (2004)

Canonistica, codificazione e metodo (2007)

Ricerca scientifica umanistica. Iniziazione pratica (2011).

Ha curato la pubblicazione di:

Categorialità e trascendentalità del Diritto (2007)

Diritto canonico, Antropologia e Personalismo (2008)

Norme e regole nella vita e nel Diritto (2009)

Responsabilità ecclesiale, corresponsabilità e rappresentanza (2010)

(con G. BASTI) Logica e Diritto: tra argomentazione e scoperta (2011)

Decidere e giudicare nella Chiesa (2012)

Linguaggi e concetti nel Diritto (2013)².

2 Elementi tratti dalla "Premessa" (pp. XIII-XVI) e dalla quarta di copertina.

FONTES HUIUS VOLUMINIS

A- FONTES ECCLESIASTICI

I. CONCILIA

CONCILIUM ŒCUMENICUM VATICANUM II, Constitutio dogmatica de Ecclesia: *Lumen Gentium*, in *AAS*, LVII (1965), 5-71.

CONCILIUM ŒCUMENICUM VATICANUM II, Decretum de Ecclesiis orientalibus catholicis: *Orientalium Ecclesiarum*, in *AAS*, LVII (1965), 76-89.

CONCILIUM ŒCUMENICUM VATICANUM II, Decretum de œcumenismo: *Unitatis Redintegratio*, in *AAS*, LVII (1965), 90-112.

CONCILIUM ŒCUMENICUM VATICANUM II, Declaratio de libertate religiosa: *Dignitatis Humanae*, in *AAS*, LVIII (1966), 929-946.

CONCILIUM ŒCUMENICUM VATICANUM II, Decretum de activitate missionali Ecclesiae: *Ad Gentes*, in *AAS*, LVIII (1966), 947-990.

II. PONTIFICES

BENEDICTUS PP. XIV, Constitutio apostolica pro Italo-Græcis: *Etsi Pastoralis*, 26 maii 1742, in P. GASPARRI (ed.), *Codicis Iuris Canonici Fontes*, I, (Romæ), 1923, n. 328, 734-755.

BENEDICTUS PP. XIV, Litteræ encyclicæ: *Demandatam Cœlitus*, 24 decembris 1743, in GASPARRI P. (ed.), *Codicis Iuris Canonici Fontes*, I, (Romæ), 1923, n. 338, 795-803.

BENEDICTUS PP. XIV, Litteræ encyclicæ: *Allatæ Sunt*, 26 iulii 1755, in GASPARRI P. (ed.), *Codicis Iuris Canonici Fontes*, II, (Romæ), 1924, n. 434, 456-474.

PIUS PP. IX, Litteræ ad Orientales: *In Suprema*, 6 ianuarii 1848, in *Pii IX Pontificis Maximi Acta*, Pars prima, Romæ, 1854, 78-91.

LEO PP. XIII, Litteræ apostolicæ de disciplina Orientalium conservanda et tuenda: *Orientalium Dignitas Ecclesiarum*, 30 novembris 1894, in *ASS*, XXVII (1894-1895), 257-264.

- PIUS PP. X, Epistola encyclica ad Archiepiscopos, Episcopos universumque clerum et populum Galliæ: *Vehementer Nos*, 11 februarii 1906, in *ASS*, XXXIX (1906), 3-16.
- PIUS PP. XII, Allocutio: *Ad Prælatos auditores ceterosque Officiales et Administros Tribunalis S. Romanæ Rotæ necnon eiusdem Tribunalis Advocatos et Procuratores*, 3 octobris 1941, in *AAS*, XXXIII (1941), 421-426.
- PIUS PP. XII, Allocutio: *Ad Prælatos auditores ceterosque Officiales et Administros Tribunalis S. R. Rotæ necnon eiusdem Tribunalis Advocatos et Procuratores*, 2 octobris 1944, in *AAS*, XXXVI (1944), 281-290.
- PIUS PP. XII, Litteræ apostolicæ motu proprio datæ, de Ritibus orientalibus, de personis pro Ecclesiis orientalibus: *Cleri Sanctitati*, in *AAS*, IL (1957), 433-603.
- PAULUS PP. VI, Litteræ encyclicæ: *Ecclesiam Suam*, in *AAS*, LVI (1964), 609-659.
- PAULUS PP. VI, Allocutio: *Ad Prælatos auditores, Officiales et Advocatos Tribunalis S. Romanæ Rotæ, novo litibus iudicandis ineunte anno*, 26 ianuarii 1965, in *AAS*, LVII (1965), 233-236.
- PAULUS PP. VI, Allocutio: *Ad Prælatos auditores et Officiales Tribunalis Sacræ Romanæ Rotæ, a beatissimo Patre novo litibus iudicandis ineunte anno coram admissis*, 29 ianuarii 1970, in *AAS*, LXII (1970), 111-118.
- PAULUS PP. VI, Allocutio: *Ad Prælatos auditores, Officiales et Advocatos Tribunalis Sacræ Romanæ Rotæ, novo litibus iudicandis ineunte anno coram admissis*, 28 ianuarii 1971, in *AAS*, LXIII (1971), 135-142.
- PAULUS PP. VI, Allocutio: *Ad Prælatos auditores, Advocatos et Officiales Tribunalis Sacræ Romanæ Rotæ, a beatissimo Patre novo litibus iudicandis ineunte anno coram admissis*, 31 ianuarii 1974, in *AAS*, LXVI (1974), 84-88.
- IOANNES PAULUS PP. II, Allocutio: *Ad Decanum Sacræ Romanæ Rotæ, ad eiusdemque Tribunalis Prælatos auditores, ineunte anno iudiciali habita*, 17 februarii 1979, in *AAS*, LXXI (1979), 422-427.
- IOANNES PAULUS PP. II, Allocutio: *Ad Tribunalis Sacræ Romanæ Rotæ Decanum, Prælatos auditores, Officiales et Advocatos, novo litibus iudicandis ineunte anno*, 4 februarii 1980, in *AAS*, LXXII (1980), 172-178.
- IOANNES PAULUS PP. II, Allocutio: *Ad Sacræ Romanæ Rotæ Tribunalis Prælatos auditores, Officiales et Advocatos coram admissis*, 28 ianuarii 1982, in *AAS*, LXXIV (1982), 449-454.
- IOANNES PAULUS PP. II, Allocutio: *Ad Prælatos auditores S. Romanæ Rotæ coram admissis*, 26 ianuarii 1984, in *AAS*, LXXVI (1984), 643-649.
- IOANNES PAULUS PP. II, Allocutio: *Ad Rotæ Romanæ Auditores coram admissis*, 5 februarii 1987, in *AAS*, LXXIX (1987), 1453-1459.
- IOANNES PAULUS PP. II, Constitutio apostolica de Romana Curia: *Pastor Bonus*, in *AAS*, LXXX (1988), 841-934.

- IOANNES PAULUS PP. II, Allocutio: *Ad Romanæ Rotæ Auditores simul cum Officialibus et Advocatis, coram admissos, anno forensi ineunte*, 25 ianuarii 1988, in *AAS*, LXXX (1988), 1178-1185.
- IOANNES PAULUS PP. II, Constitutio apostolica de promulgatione Codicis Canonum Ecclesiarum Orientalium: *Sacri Canones*, in *AAS*, LXXXII (1990), 1033-1044.
- IOANNES PAULUS PP. II, Nuntius scripto datus universis Europæ Episcopis missus: *Mentre si intensificano*, in *AAS*, LXXXIV (1992), 163-168.
- IOANNES PAULUS PP. II, Litteræ encyclicæ: *Veritatis Splendor*, in *AAS*, LXXXV (1993), 1133-1228.
- IOANNES PAULUS PP. II, Epistula apostolica: *Orientale Lumen*, in *AAS*, LXXXVII (1995), 745-774.
- IOANNES PAULUS PP. II, Litteræ apostolicæ motu proprio datæ de theologica et iuridica natura Conferentiarum Episcoporum: *Apostolos Suos*, in *AAS*, XC (1998), 641-657.
- IOANNES PAULUS PP. II, Adhortatio apostolica postsynodalis de Episcopo ministro Evangelii Iesu Christi pro mundi spe: *Pastores Gregis*, in *AAS*, LXXXXVI (2004), 825-924.
- IOANNES PAULUS PP. II, Allocutio: *Ad Tribunal Rotæ Romanæ iudiciali ineunte anno*, 29 ianuarii 2005, in *AAS*, XCVII (2005), 164-166.
- BENEDICTUS PP. XVI, Adhortatio apostolica postsynodalis de Eucharistia vitæ missionisque Ecclesiæ fonte et culmine: *Sacramentum Caritatis*, in *AAS*, XCIX (2007), 103-180.
- BENEDICTUS PP. XVI, Litteræ apostolicæ motu proprio datæ quibus Supremi Tribunalis Signaturæ Apostolicæ Lex propria promulgatur: *Antiqua Ordinatione*, in *AAS*, C (2008), 513-538.
- BENEDICTUS PP. XVI, Allocutio: *Ad Sodales Tribunalis Romanæ Rotæ*, 29 ianuarii 2009, in *AAS*, CI (2009), 124-128.
- BENEDICTUS PP. XVI, Allocutio: *Ad Sodales Tribunalis Romanæ Rotæ*, 29 ianuarii 2010, in *AAS*, CII (2010), 110-114.
- BENEDICTUS PP. XVI, Allocutio: *Ad plenariam Sessionem Supremi Tribunalis Signaturæ Apostolicæ*, 4 februarii 2011, in *AAS*, CIII (2011), 115-118.
- FRANCISCUS PP., Esortazione apostolica: *Evangelii Gaudium*, Città del Vaticano, 2013.
- FRANCISCUS PP., Allocutio: *Ad Sessionem plenariam Supremi Tribunalis Signaturæ Apostolicæ*, 8 novembris 2013, in *AAS*, CV (2013), 1152-1153.
- FRANCISCUS PP., Allocutio: *Ad omnes participes Tribunalis Romanæ Rotæ*, 24 ianuarii 2014, in *AAS*, CVI (2014), 89-90.
- FRANCISCUS PP., Allocutio: *Ad LXVI generalem conventum Cætus Episcoporum Italiæ*, 19 maii 2014, in *AAS*, CVI (2014), 441-449.

FRANCISCUS PP., *Meditazione mattutina nella cappella della Domus Sanctæ Marthæ: Martirio in guanti bianchi*, 30 iunii 2014, in *L'Osservatore Romano*, CLIV (2014), n. 147, 30 giugno-1 luglio, 7.

Pontificale romanum editio typica 1961-1962, (M. SODI - A. TONIOLO, edd.) Città del Vaticano, 2008.

Rituale romanum Pauli V Pontificis maximi iussu editum aliorumque Pontificum cura recognitum atque ad normam Codicis Iuris Canonici accommodatum SSMI D.N. Pii Papæ XII auctoritate ordinatum et auctum, editio typica, 1952, ed. anastatica, (M. SODI - A. TONIOLO, edd.) Città del Vaticano, 2008.

Rituale romanum ex Decreto sacrosancti Œcumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Pauli PP. VI promulgatum. Ordo Exsequiarum, editio typica, Città del Vaticano, 1969.

III. CURIA ROMANA ET TRIBUNALES APOSTOLICI¹

Convention entre le Gouvernement français et sa Sainteté Pie VII, 10 Septembre 1801, in *Recueil des Loix de la République Française, et des Actes des Autorités constituées, depuis le Régime constitutionnel de l'an VIII*, t. VIII, c. XXII, Bruxelles, 1802, 132-134.

Inter Sanctam Sedem et Italiæ Regnum Conventio internationalis. Trattato tra la Santa Sede e l'Italia, in *AAS*, XXI (1929), 209-221.

Solemnis Conventio inter Sanctam Sedem et Germanicam Rempublicam, in *AAS*, XXV (1933), 389-408.

Inter Sanctam Sedem et Hispaniam solemnes Conventiones, in *AAS*, XLV (1953), 625-651.

SECRETARIA STATUS, *Littera: Ai Presidenti delle Conferenze episcopali*, 8 novembris 1983, in *Communicationes*, XV (1983), 135-139.

SACRA CONGREGATIO PRO CULTU DIVINO, *Ordo Initiationis christianæ adultorum*, Città del Vaticano, 1978.

1 Data l'insufficienza di un criterio di ordinamento solo cronologico delle Fonti relative alla complessa attività della Curia Romana, le stesse verranno raggruppate (rispettando la cronologia "relativa") per sostanziali settori d'interesse così da favorire una consultazione omogenea per materie, più utile allo scopo scientifico; nella stessa prospettiva anche la Giurisprudenza dei Tribunali apostolici sarà gestita in modo autonomo.

CONGREGATIO PRO EPISCOPIS - CONGREGATIO PRO GENTIUM EVANGELIZATIONE, *Instructio de Synodis diœcesanis agendis: In Constitutione Apostolica*, in *AAS*, LXXXIX (1997), 706-727.

CONGREGATIO PRO EPISCOPIS, *Directorium ministerii pastoralis Episcoporum: Apostolorum Successores*, Città del Vaticano, 2004.

SECRETARIATUS AD CHRISTIANORUM UNITATEM FOVENDAM, *Directorium ad ea quæ a Concilio Vaticano Secundo de re œcumenia promulgata sunt exsequenda, Pars prima: Ad Totam Ecclesiam*, in *AAS*, LIX (1967), 574-592.

PONTIFICIUM CONSILIUM AD UNITATEM CHRISTIANORUM FOVENDAM, *Directorium œcumenicum noviter compositum: Directoire pour l'application des principes et des Normes sur l'œcuménisme*, in *AAS*, LXXXV (1993), 1039-1119.

PONTIFICIUM CONSILIUM AD UNITATEM CHRISTIANORUM FOVENDAM, *Guidelines for Admission to the Eucharist between the Chaldean Church and the Assyrian Church of the East: Given the Great*, 20 iulii 2001, in *L'Osservatore Romano*, CXLI (2001), 26 ottobre, 7 (tr. it.: *Orientamenti per l'ammissione all'Eucaristia fra la Chiesa Caldea e la Chiesa Assira dell'Oriente*, in *ibidem*).

PONTIFICIUM CONSILIUM DE LEGUM TEXTIBUS, *Instructio servanda a Tribunalibus diœcesanis et interdiœcesanis in pertractandis Causis nullitatis Matrimonii: Dignitas Connubii*, in *Communicationes*, XXXVII (2005), 11-92.

PONTIFICIUM CONSILIUM DE SPIRITUALI MIGRANTIUM ATQUE ITINERANTIUM CURA, *Instructio: Erga Migrantes*, in *AAS*, XCVI (2004), 762-822.

SUPREMUM SIGNATURÆ APOSTOLICÆ TRIBUNAL, *Quæsitum de usu Periti in Causis nullitatis Matrimonii*, 16 iunii 1998, in *Periodica de Re Canonica*, LXXXVII (1998), 619-622.

ROMANÆ ROTÆ TRIBUNAL, *Normæ: Quammaxime Decet*, in *AAS*, LXXXVI (1994), 508-540.

APOSTOLICUM ROTÆ ROMANÆ TRIBUNAL²

Coram AGUSTONI, decisio diei 5 iulii 1983, in *RRDec.*, vol. LXXXV.

2 Salvo diversa specifica le Sentenze e i Decreti rotali vengono citati dalle raccolte ufficiali:
 - *S. Romanæ Rotæ Decisiones seu Sententiæ quæ iuxta Legem propriam et Const. "Sapienti Consilio" Pii X prodierunt anno __ cura eiusdem S. Tribunalis, cum præfatione, de veterum Decisionum natura et ordine earumque Collectionibus*, Romæ, 1912-1926.
 - *S. Romanæ Rotæ Decisiones seu Sententiæ quæ prodierunt anno __ cura eiusdem S. Tribunalis editæ*, Romæ, 1926-1948.
 - *Decisiones seu Sententiæ selectæ inter eas quæ anno __ prodierunt cura eiusdem Apostolici Tribunalis editæ*, Romæ, 1949-; abbreviate secondo lo standard ormai consolidato in: *RRDec.*

- Coram* AGUSTONI, *decisio diei 15 iulii 1986*, in *RRDec.*, vol. LXXVIII.
- Coram* ALWAN, *decisio diei 27 martii 2001*, in *RRDec.*, vol. XCIII.
- Coram* ALWAN, *decisio diei 15 novembris 2005*, in *RRDec.*, vol. XCVII.
- Coram* ALWAN, *decisio diei 27 maii 2008*, *Reg. Siculi seu Panormitana* (inedita).
- Coram* AMENTA, *decisio diei 15 novembris 2013*, *Reg. Sardiniae seu Arboren.* (inedita).
- Coram* AROKIARAJ, *decisio diei 6 iulii 2011*, in ARCISODALIZIO DELLA CURIA ROMANA (cur.), *Il bonum fidei nel Diritto matrimoniale canonico*, Coll. *Studi giuridici*, n. CIII, Città del Vaticano, 2013.
- Coram* BOCCAFOLA, *decisio diei 27 februarii 1989*, in *RRDec.*, vol. LXXXI.
- Coram* BOCCAFOLA, *decisio diei 20 aprilis 1989*, in *RRDec.*, vol. LXXXI.
- Coram* BOCCAFOLA, *decisio diei 22 martii 2001*, *Brentvooden.* (inedita).
- Coram* BOCCAFOLA, *decisio diei 20 novembris 2003*, in *RRDec.*, vol. XCV.
- Coram* BRUNO, *decisio diei 21 iulii 1983*, in *RRDec.*, vol. LXXV.
- Coram* BRUNO, *decisio diei 15 decembris 1989*, in *RRDec.*, vol. LXXXI.
- Coram* BRUNO, *decisio diei 30 martii 1990*, in *RRDec.*, vol. LXXXII.
- Coram* BURKE, *decisio diei 22 iulii 1991*, in *RRDec.*, vol. LXXXIII.
- Coram* BURKE, *decisio diei 29 aprilis 1993*, in *RRDec.*, vol. LXXXV.
- Coram* BURKE, *decisio diei 25 novembris 1993*, in *RRDec.*, vol. LXXXV.
- Coram* BURKE, *decisio diei 3 martii 1994*, *Dublinen.* (inedita).
- Coram* CABERLETTI, *decisio diei 26 februarii 1999*, in *RRDec.*, vol. XCI.
- Coram* CABERLETTI, *decisio diei 23 maii 2002*, in *RRDec.*, vol. XCIV.
- Coram* CABERLETTI, *decisio diei 15 iulii 2004*, in *RRDec.*, vol. XCVI.
- Coram* CIVILI, *decisio diei 27 ianuarii 1989*, in *RRDec.*, vol. LXXXI.
- Coram* CIVILI, *decisio diei 12 aprilis 1989*, in *RRDec.*, vol. LXXXI.
- Coram* COLAGIOVANNI, *decisio diei 21 maii 1985*, in *RRDec.*, vol. LXXVII.
- Coram* COLAGIOVANNI, *decisio diei 27 iunii 1986*, in *RRDec.*, vol. LXXVIII.
- Coram* COLAGIOVANNI, *decisio diei 14 februarii 1989*, in *RRDec.*, vol. LXXXI.
- Coram* DAVINO, *decisio diei 19 februarii 1981*, in *RRDec.*, vol. LXXIII.
- Coram* DAVINO, *decisio diei 28 aprilis 1983*, in *RRDec.*, vol. LXXV.
- Coram* DAVINO, *decisio diei 10 iulii 1992*, in *RRDec.*, vol. LXXXIV.
- Coram* DE JORIO, *decisio diei 26 iunii 1971*, in *RRDec.*, vol. LXIII.
- Coram* DE JORIO, *decisio diei 16 februarii 1972*, in *RRDec.*, vol. LXIV.
- Coram* DE JORIO, *decisio diei 15 octobris 1975*, in *RRDec.*, vol. LXVII.
- Coram* DE LANVERSIN, *decisio diei 8 martii 1983*, in *RRDec.*, vol. LXXV.
- Coram* DE LANVERSIN, *decisio diei 11 iunii 1996*, in *RRDec.*, vol. LXXXVIII.

- *Decreta selecta inter ea quae anno __ prodierunt cura eiusdem Apostolici Tribunalis edita*, Romae, 1996-; abbreviato secondo lo standard ormai consolidato in: *RRDec.*

- Coram DE LANVERSIN, decisio diei 10 decembris 1996, in RRDec., vol. LXXXVIII.*
- Coram DEFILIPPI, decisio diei 5 iulii 2007, Quercopolitana (inedita).*
- Coram DEFILIPPI, decisio diei 24 iulii 2013, Reg. Triveneti seu Veronen. (inedita).*
- Coram DI FELICE, decisio diei 5 martii 1977, in RRDec., vol. LXIX.*
- Coram DORAN, decisio diei 24 iunii 1987, in RRDec., vol. LXXIX.*
- Coram DORAN, decisio diei 29 octobris 1992, in RRDec., vol. LXXXIV.*
- Coram DORAN, decisio diei 13 maii 1993, in RRDec., vol. LXXXV.*
- Coram EGAN, decisio diei 29 maii 1976, in RRDec., vol. LXVIII.*
- Coram EGAN, decisio diei 25 octobris 1979, in RRDec., vol. LXXI.*
- Coram EGAN, decisio diei 10 novembris 1983, in RRDec., vol. LXXV.*
- Coram EGAN, decisio diei 12 ianuarii 1984, in RRDec., vol. LXXVI.*
- Coram EGAN, decisio diei 19 iulii 1984, in RRDec., vol. LXXVI.*
- Coram EWERS, decisio diei 10 maii 1969, in RRDec., vol. LXI.*
- Coram FALTIN, decisio diei 30 ianuarii 1990, in RRDec., vol. LXXXII.*
- Coram FALTIN, decisio diei 14 decembris 1992, in RRDec., vol. LXXXIV.*
- Coram FERRARO, decisio diei 31 iulii 1977, in RRDec., vol. LXIX.*
- Coram FERREIRA PENA, decisio diei 26 maii 2000, in RRDec., vol. XCII.*
- Coram FUNGHINI, decisio diei 17 ianuarii 1996, in RRDec., vol. LXXXVIII.*
- Coram GIANNECCHINI, decisio diei 20 ianuarii 1984, in RRDec., vol. LXXVI.*
- Coram HUBER, decisio diei 20 maii 1995, in RRDec., vol. LXXXVII.*
- Coram HUBER, decisio diei 19 maii 1998, in RRDec., vol. XC.*
- Coram HUBER, decisio diei 7 novembris 2001, in RRDec., vol. XCIII.*
- Coram HUBER, decisio diei 14 decembris 2005, in RRDec., vol. XCVII.*
- Coram HUOT, decisio diei 14 februarii 1973, in RRDec., vol. LXV.*
- Coram HUOT, decisio diei 26 iulii 1984, in RRDec., vol. LXXVI.*
- Coram JÆGER, decisio diei 31 octobris 2013, Reg. Aemiliani seu Carpen. (inedita).*
- Coram JARAWAN, decisio diei 15 novembris 1989, in RRDec., vol. LXXXI.*
- Coram JARAWAN, decisio diei 6 iunii 1990, in RRDec., vol. LXXIX.*
- Coram JARAWAN, decisio diei 17 aprilis 1991, in RRDec., vol. LXXXIII.*
- Coram LAMAS, decisio diei 12 aprilis 1956, in RRDec., vol. XLVIII.*
- Coram LEFEBVRE, decisio diei 17 octobris 1959, in RRDec., vol. LI.*
- Coram LEFEBVRE, decisio diei 16 februarii 1972, in RRDec., vol. LXIV.*
- Coram LOPEZ ILLANA, decisio diei 10 octobris 2001, Armachana. (inedita).*
- Coram MONIER, decisio diei 5 februarii 1999, in RRDec., vol. XCI.*
- Coram PARISELLA, decisio diei 22 iulii 1971, in RRDec., vol. LXIII.*
- Coram PARISELLA, decisio diei 3 iulii 1980, in RRDec., vol. LXXII.*
- Coram PINNA, decisio diei 21 martii 1959, in RRDec., vol. LI.*

- Coram* PINTO GOMEZ, *decisio diei 10 maii 1969*, in *RRDec.*, vol. LXXXI.
- Coram* PINTO GOMEZ, *decisio diei 20 aprilis 1979*, in BONNET P.A. - GULLO C. (cur.), *L'incapacitas (Can. 1095) nelle "Sententiæ selectæ coram Pinto"*, Città del Vaticano, 1988.
- Coram* PINTO GOMEZ, *decisio diei 18 decembris 1979*, in *ivi*.
- Coram* PINTO GOMEZ, *decisio diei 27 maii 1983*, in *ivi*.
- Coram* PINTO GOMEZ, *decisio diei 15 martii 1985*, in *RRDec.*, vol. LXXVII.
- Coram* PINTO GOMEZ, *decisio diei 14 novembris 1986*, in BONNET P.A. - GULLO C. (cur.), *L'imaturità psico-affettiva nella Giurisprudenza della Rota Romana*, Coll. *Studi giuridici*, n. XXIII, Città del Vaticano, 1990.
- Coram* PINTO GOMEZ, *decisio diei 6 februarii 1987*, in *RRDec.*, vol. LXXIX.
- Coram* PINTO, *decisio diei 22 novembris 1996*, in *RRDec.*, vol. LXXVIII.
- Coram* PINTO, *decisio diei 13 novembris 1998*, in *RRDec.*, vol. XC.
- Coram* PINTO, *decisio diei 28 ianuarii 2000*, in *RRDec.*, vol. XCII.
- Coram* PINTO, *decisio diei 11 octobris 2002*, *Reg. Armachani seu Dunen. et Connoren.* (inedita).
- Coram* PINTO, *decisio diei 17 decembris 2012*, *Reg. Umbri seu Perusina* (inedita).
- Coram* POMPEDDA, *decisio diei 3 iulii 1979*, in *RRDec.*, vol. LXXI.
- Coram* POMPEDDA, *decisio diei 4 decembris 1984*, in *RRDec.*, vol. LXXVI.
- Coram* POMPEDDA, *decisio diei 30 ianuarii 1989*, in *RRDec.*, vol. LXXXI.
- Coram* SABATTANI, *decisio diei 24 martii 1961*, in *RRDec.*, vol. LIII.
- Coram* SABLE, *decisio diei 24 maii 1999*, in *RRDec.*, vol. XCI.
- Coram* SERRANO, *decisio diei 16 decembris 1983*, in *RRDec.*, vol. LXXV.
- Coram* SERRANO, *decisio diei 19 iulii 1991*, in *RRDec.*, vol. LXXXIII.
- Coram* SERRANO, *decisio diei 27 novembris 1992*, in *RRDec.*, vol. LXXXIV.
- Coram* SERRANO, *decisio diei 17 februarii 1995*, in *RRDec.*, vol. LXXXVII.
- Coram* SERRANO, *decisio diei 12 maii 1995*, in *RRDec.*, vol. LXXXVII.
- Coram* SERRANO, *decisio diei 18 decembris 1995*, in *RRDec.*, vol. LXXXVII.
- Coram* SERRANO, *decisio diei 11 aprilis 1997*, in *RRDec.*, vol. LXXXIX.
- Coram* SERRANO, *decisio diei 22 octobris 1999*, in *RRDec.*, vol. XCI.
- Coram* SERRANO, *decisio diei 15 iunii 2001*, in *RRDec.*, vol. XCIII.
- Coram* SERRANO, *decisio diei 18 iunii 2004*, *Peorien* (inedita).
- Coram* SERRANO, *decisio diei 18 martii 2005*, in CATOZZELLA F. (cur.), *La centralità della persona nella Giurisprudenza coram Serrano*, I, Città del Vaticano, 2009.
- Coram* STANKIEWICZ, *decisio diei 31 maii 1979*, in *RRDec.*, vol. LXXI.
- Coram* STANKIEWICZ, *decisio diei 23 iulii 1981*, in *RRDec.*, vol. LXXIII.
- Coram* STANKIEWICZ, *decisio diei 28 maii 1991*, in *RRDec.*, vol. LXXXIII.
- Coram* STANKIEWICZ, *decisio diei 24 februarii 1994*, in *RRDec.*, vol. LXXXVI.

- Coram* STANKIEWICZ, *decisio diei 20 iulii 1995*, in *RRDec.*, vol. LXXXVII.
- Coram* STANKIEWICZ, *decisio diei 30 ianuarii 1996*, in *RRDec.*, vol. LXXXVIII.
- Coram* TURNATURI, *decisio diei 16 iunii 1995*, in *RRDec.*, vol. LXXXVII.
- Coram* TURNATURI, *decisio diei 20 februarii 1998*, in *RRDec.*, vol. XC.
- Coram* TURNATURI, *decisio diei 22 aprilis 1998*, in *Monitor Ecclesiasticus*, CXXIV (1999).
- Coram* TURNATURI, *decisio diei 12 iunii 2003*, in *RRDec.*, vol. XCV.
- Coram* YAACOU, *decisio diei 27 februarii 2014*, *Reg. Latii seu Romana* (inedita).

IV. ALII

- CANADIAN CONFERENCE OF CATHOLIC BISHOPS, *Policy on Cases of Serious Need in which the Sacraments of Penance, Eucharist, and Anointing of the Sick May be Administered to Anglicans and Baptised Protestant Christians* (URL: < <http://www.interchurchfamilies.org/journal/pdf/2001V09N01January.pdf> >).
- CATHOLIC BISHOPS' CONFERENCES OF ENGLAND AND WALES, IRELAND AND SCOTLAND, *One Bread One Body. Teaching Document on the Eucharist in the Life of the Church and the Establishment of General Norms on Sacramental Sharing*, London, 1998 (URL: < http://www.iec2012.ie/downloads/One_Bread_One_Body.pdf >).
- CATHOLIC BISHOPS' CONFERENCE OF NIGERIA, *Particular Complementary Norms to the Revised Code* (cfr. MARTÍN DE AGAR-NAVARRO, 813-844³).
- CATHOLIC BISHOPS' CONFERENCE OF SRI LANKA, *Complementary Legislation to the Code of Canon Law* (cfr. MARTÍN DE AGAR-NAVARRO, 1177-1186).
- CATHOLIC BISHOPS' CONFERENCE OF THE PHILIPPINES, *Norms Approved by the Catholic Bishops' Conference of the Philippines for the Local Implementation of Some Provisions of the New Code of Canon Law* (cfr. MARTÍN DE AGAR-NAVARRO, 339-356).
- CHINESE REGIONAL BISHOPS' CONFERENCE, *Complementary Norms to the Code* (cfr. MARTÍN DE AGAR-NAVARRO, 259-265).
- CONFÉRENCE DES ÉVÊQUES DE FRANCE, *Directoire pour l'application des principes et des Normes sur l'œcûménisme. Note de la Commission épiscopale française pour l'unité des Chrétiens, 14 juin 1993* (URL: < <http://www.affmic.org/actu/biblio/fouillerletheme/Nouveau%20Directoire%20-%20Annexes.pdf> >).
- CONFÉRENCE DES ÉVÊQUES DE FRANCE. COMMISSION EPISCOPALE POUR L'UNITÉ DES CHRÉTIENS, Note: *L'hospitalité eucharistique avec les Chrétiens des Églises de la Réforme*, 14 mars 1983, in *La Documentation Catholique*, LXV (1983), n. 1849.
- CONFÉRENCE ÉPISCOPALE D'HAÏTI, *Canon 844* (cfr. MARTÍN DE AGAR-NAVARRO, 545).

3 MARTÍN DE AGAR J. - NAVARRO L. (edd.), *Legislazione delle Conferenze episcopali complementare al C.I.C.*, 2 ed., Roma, 2009 – d'ora innanzi abbreviato in: "MARTÍN DE AGAR-NAVARRO". Tale collezione privata viene qui utilizzata quale "fonte" suppletoria a causa della notevole difficoltà di reperire le fonti giuridiche originarie di molte Conferenze episcopali.

- CONFERENCE OF CATHOLIC BISHOPS' OF INDIA, *Can. 844 §4* (Goa, 1986) (cfr. MARTÍN DE AGAR-NAVARRO, 565).
- CONFERENCIA DEL EPISCOPADO DOMINICANO, *Can. 844 §4* (cfr. MARTÍN DE AGAR-NAVARRO, 1050).
- CONFERENCIA DEL EPISCOPADO MEXICANO, *Normas complementarias conforme al nuevo Código de Derecho Canónico* (cfr. MARTÍN DE AGAR-NAVARRO, 757-782).
- CONFERENCIA EPISCOPAL ARGENTINA, *Legislación complementaria*, in *Boletín Oficial de la Conferencia Episcopal Argentina*, IV (1992), número extraordinario.
- CONFERENCIA EPISCOPAL DE BOLIVIA, *Normas complementarias conforme al nuevo Código de Derecho Canónico* (cfr. MARTÍN DE AGAR-NAVARRO, 151-162).
- CONFERENCIA EPISCOPAL DE HONDURAS, *Normas complementarias al nuevo Código de Derecho Canónico* (cfr. MARTÍN DE AGAR-NAVARRO, 549-557).
- CONFERENCIA EPISCOPAL ECUATORIANA, *Normas complementarias del Código de Derecho Canónico*, Guayaquil-Ecuador, 1986 (cfr. MARTÍN DE AGAR-NAVARRO, 317-338).
- CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA. LXXXVI ASAMBLEA PLENARIA, *Servicios pastorales a Orientales no católicos. Orientaciones* (27-31/03/2006), in *Boletín de la Conferencia Episcopal Española*, XX (2006), n. 76.
- CONFERENCIA EPISCOPAL PANAMEÑA, *Normas particulares complementarias al nuevo Código canónico* (cfr. MARTÍN DE AGAR-NAVARRO, 897-930).
- CONFERENCIA EPISCOPAL PARAGUAYA, *Legislación Complementaria al Código de Derecho Canónico*, Asuncion-Paraguay, 1994.
- CONFERENCE EPISCOPALIS PACIFICI, *Statutes of the Federation of the Catholic Bishops' Conferences of Oceania*, in *Statutes, Rules of Procedure and Complementary Norms of the Episcopal Conference of the Pacific*, Suva, 1997.
- CONFERENCE EPISCOPALIS SCANDÆ, *Beschluss der Nordischen Bischofskonferenz* (cfr. MARTÍN DE AGAR-NAVARRO, 1085-1095).
- CONFERENCE EPISCOPORUM IAPANIÆ, *Normæ applicativæ C.I.C.* (cfr. MARTÍN DE AGAR-NAVARRO, 483-493).
- CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, Decreto generale: *Disposizioni per la tutela del diritto alla buona fama e alla riservatezza*, 20 ottobre 1999, in *Notiziario della Conferenza Episcopale Italiana*, X (1999), 379-397.
- CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA. UFFICIO NAZIONALE PER I PROBLEMI GIURIDICI, Nota: *Privacy, protezione dei dati personali ed Enti della Chiesa cattolica: prime indicazioni alla luce del "Codice in materia di protezione dei dati personali"* (URL: < http://www.chiesacattolica.it/documenti/2004/06/00009531_privacy_protezione_dei_dati_personali_ed_.html >).
- CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA. UFFICIO NAZIONALE PER L'ECUMENISMO E IL DIALOGO INTERRELIGIOSO - UFFICIO NAZIONALE PER I PROBLEMI GIURIDICI, *Vademecum per la Pastorale delle Parrocchie cattoliche verso gli Orientali non cattolici*, Roma, 2010.
- CONFERENZA EPISCOPALE TEDESCA - CONSIGLIO DELLA CHIESA EVANGELICA IN GERMANIA, Documento comune: *Sui Matrimoni misti* (Bonn - Hannover, 1 gennaio 1985), in *Enchiridion œcumenicum*, II, Bologna, 1988, 687-693.

- INTER-TERRITORIAL CATHOLIC BISHOPS' CONFERENCE OF THE GAMBIA AND SIERRA LEONE, *Complementary Norms to the New Code of Canon Law*, in *ITCABIC News-letter*, VIII (1986), III (special edition).
- KENYA EPISCOPAL CONFERENCE, *Complementary Norms of the Kenya Episcopal Conference*, Nairobi, 1996.
- KONFERENZA EPISKOPALI MALTIJA, *La preparazione di persone battezzate per entrare nella piena comunione con la Chiesa cattolica* (cfr. MARTÍN DE AGAR-NAVARRO, 721-730).
- KONFERENZA EPISKOPALI MALTIJA, *Norme di Legislazione particolare riguardante il Matrimonio decise dalla Conferenza Episcopale Maltese secondo i termini dei Cann. 1067, 1083 §2, 1126, e 1127 §2* (cfr. MARTÍN DE AGAR-NAVARRO, 734-742).
- NATIONAL UNITED STATES CONFERENCE OF CATHOLIC BISHOPS, *Complementary Norms*, Washington (DC), 1993.
- SOUTHERN AFRICAN CATHOLIC BISHOPS' CONFERENCE, *Directory on Ecumenism for Southern Africa*, Pretoria, 2003.
- TANZANIA EPISCOPAL CONFERENCE, *Particular Norms of Tanzania* (cfr. MARTÍN DE AGAR-NAVARRO, 1289-1302).
- ZIMBABWE CATHOLIC BISHOPS' CONFERENCE, *Complementary Canonical Norms* (cfr. MARTÍN DE AGAR-NAVARRO, 1347-1360).
- PRESIDENTE DELLA CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Decreto* (Prot. n. 1035/83), in *Notiziario della Conferenza Episcopale Italiana*, p.s. XVII (1983), 207-211.
- PRESIDENTE DELLA CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Decreto: Statuto della Conferenza Episcopale Italiana*, in *Notiziario della Conferenza Episcopale Italiana*, n.s. IV (2000), 259-280.
- PRESIDENTE DELLA CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Decreto: Determinazioni circa la remunerazione dei Giudici laici e dei Patroni laici stabili nei Tribunali ecclesiastici regionali italiani*, in *Notiziario della Conferenza Episcopale Italiana*, n.s. VII (2003), 30-34.
- SINODO COMUNE DEGLI EPISCOPATI DELLA REPUBBLICA FEDERALE DI GERMANIA, 1975, *Decisione sul Culto*, in *Enchiridion œcumenicum*, II, 631-632, nota n. 23.
- SINODO DELLA CHIESA ORTODOSSA RUSSA, *Dichiarazione del santo Sinodo della Chiesa Ortodossa Russa*, 16 dicembre 1969, in BOYER C. - VIRGULIN S. (curr.), *Unità cristiana e movimento ecumenico*, II, Roma, 1975.
- ARCHDIOCESE OF BRISBANE (ed.), *Blessed and Broken. Pastoral Guidelines for Providing Access to Holy Communion for Christians of Other Churches*, Brisbane, 1995.

ARCHDIOCESE OF BRISBANE, *Pastoral Guidelines for Eucharistic Hospitality* (URL: < <http://liturgybrisbane.net.au/assets/blessed-and-broken.pdf> >).

ARCHIDIECEZJA WARSZAWSKA (ed.), *IV Synod Archidiecezji Warszawskiej*, Warszawa, 2003.

ROMAN CATHOLIC DIOCESE OF SASKATOON (ed.), *Pastoral Notes for Sacramental Sharing with other Christians in the Roman Catholic Diocese of Saskatoon*, Saskatoon, 2008 (URL: < http://www.ecumenism.net/archive/stoon_sacramental_sharing_notes_2008.doc >).

LWOWSKA ARCHIDIECEZJA, *Statuty Duszpasterskiego synodu Archidiecezji Lwowskiej i Diecezji Łuckiej*, Lviv, 1998.

Слпий Й., *Співучасть у святих діяннях і речах з відділеними братами*, in *Благовісник Верховного Архієпископа Візантійсько-Українського (Греко-Католицького) Обряду*, Castelgandolfo, 1966, II, 45 (= J. SLIPIY, *Comunicazione nelle azioni e cose sacre con i fratelli separati*, in *Notiziario dell'Arcivescovo maggiore del Rito Bizantino-Ucraino (Greco Cattolico)*).

CHIESA CATTOLICA ROMANA - CHIESA UNITA IN AUSTRALIA, *Matrimoni misti. Loro sfida e significato ecumenici per le nostre Chiese*. Rapporto del dialogo nazionale 1999, in *Enchiridion œcumenicum*, VIII, Bologna, 2007, 163-212.

COMITATO CATTOLICO-BATTISTA IN FRANCIA, *Convinzioni battiste e cattoliche sulla Cena-eucaristia* (Parigi, 12 giugno 2001), in *Enchiridion œcumenicum*, VIII, 564-572.

COMITATO EPISCOPALE CATTOLICO PER L'UNITÀ - COMITATO INTEREPISCOPALE ORTODOSSO DI FRANCIA, *Raccomandazioni: La Pastorale comune dei Matrimoni misti* (1971), in *Enchiridion œcumenicum*, II, 293-310.

COMITATO MISTO CATTOLICO-ORTODOSSO IN FRANCIA, *Elementi per un'etichetta del dialogo cattolico-ortodosso* (2003), in *Enchiridion œcumenicum*, X, Bologna, 2010, 55-66.

COMMISSIONE PONTIFICALE "PRO RUSSIA", *Directives: L'Église a reçu*, in *Enchiridion vaticanum*, XIII, Bologna, 1995, 955-977.

COMMISSIONE ECUMENICA COMUNE CATTOLICA-EVANGELICA IN GERMANIA, *Documento comune: Celebrare la domenica* (Hannover - Bonn, 2 dicembre 1984), in *Enchiridion œcumenicum*, II, 679-686.

COMMISSIONE ECUMENICA COMUNE CATTOLICA-EVANGELICA IN GERMANIA, *Raccomandazioni comuni delle Chiese per la Pastorale dei Matrimoni e delle famiglie di Confessione diversa* (dicembre 1981), in *Enchiridion œcumenicum*, II, 536-573.

- COMMISSIONE MISTA DELLA METROPOLIA GRECO-ORTODOSSA IN GERMANIA E DELLA CONFERENZA EPISCOPALE TEDESCA, *L'Eucaristia dell'unica Chiesa. Tradizione liturgica e comunione ecclesiale* (Bonn, 1998), in *Enchiridion œcumenicum*, VIII, 860-882.
- COMMISSIONE MISTA DELLA METROPOLIA GRECO-ORTODOSSA IN GERMANIA E DELLA CONFERENZA EPISCOPALE TEDESCA, Sussidio: *I Sacramenti della guarigione: Penitenza e Unzione dei malati* (Bonn, febbraio 1999), in *Enchiridion œcumenicum*, VIII, 893-900.
- COMMISSIONE MISTA INTERNAZIONALE PER IL DIALOGO TEOLOGICO TRA LA CHIESA CATTOLICA ROMANA E LA CHIESA ORTODOSSA, Documento: *L'uniatismo, metodo di unione del passato, e la ricerca attuale della piena comunione* (Balamand, 23 giugno 1993), in *Enchiridion œcumenicum*, III, Bologna, 1995, 805-815.
- CONSULTA ANGLICANA-CATTOLICA D'INGHILTERRA, *Matrimoni misti fra Anglicani e Cattolici* (1975), in *Enchiridion œcumenicum*, II, 727-738.
- GRUPPO DI DIALOGO FRA ANGLICANI E CATTOLICI IN CANADA, *Direttive pastorali per i Matrimoni interecclesiali tra Anglicani e Cattolici in Canada* (Ottawa, 1988), in *Enchiridion œcumenicum*, IV, Bologna, 1996, 7-24.
- GRUPPO DI LAVORO BILATERALE DELLA CONFERENZA EPISCOPALE TEDESCA E DELLA CHIESA UNITA EVANGELICA LUTERANA DI GERMANIA, *Comunione ecclesiale nella Parola e nel Sacramento* (1984), in *Enchiridion œcumenicum*, II, 574-678.
- GRUPPO MISTO ANGLICANO-CATTOLICO IN FRANCIA, *Istanza sull'ammissione ai Sacramenti degli Anglicani che vivono in Francia* (1975), in *Enchiridion œcumenicum*, II, 200-201.
- ÖKUMENE-KOMMISSION DER DEUSCHEN BISHOFSKONFERENZ, *Zur Frage der eucharistischen Gastfreundschaft bei konfessionsverschiedenen Ehen und Familien* (Nuremberg, 11 Februar 1997), in *Una Sancta*, LVIII (1997), 85-88.

V. PATRES ET DOCTORES

THOMAS AQUINAS, *Summa Theologiæ*, II-II, q. 60, a. 1.

B- FONTES NON ECCLESIASTICI

I. PHILOSOPHICI

PLATONE, *Opere complete*, (tr. it. ZANDRO A. - PUCCI P. - GIANNANTONI G., curr.) Torino, 1983.

SIMPLICIUS, *In Aristotelis physicorum libros quattuor posteriores (5-8) commentaria*, (DIELS H., ed.) Coll. *Commentaria in Aristotelem Græca*, n. 10, Berolini, 1895.

II. IURIDICI⁴

D.1.1.1.pr⁵

UNITED NATIONS. GENERAL ASSEMBLY, *Universal Declaration of Human Rights* (New York, 10 December 1948), in URL: < <http://www.un.org/en/documents/udhr/> >.

UNITED NATIONS. GENERAL ASSEMBLY, *Convention on the Elimination of all Forms of Discrimination against Women* (CEDAW) (New York, 18 December 1979), in URL: < <http://www.un.org/womenwatch/daw/cedaw/> >.

Trattato di Lisbona che modifica il Trattato sull'Unione Europea e il Trattato che istituisce la Comunità Europea (Lisbona, 13 dicembre 2007), in *Gazzetta Ufficiale dell'Unione Europea*, L (2007), C306, del 17 dicembre 2007, 1-272.

PARLAMENTO EUROPEO - CONSIGLIO D'EUROPA - COMMISSIONE EUROPEA, *Carta dei diritti fondamentali dell'Unione Europea* (Nizza, 7 dicembre 2000), in *Gazzetta Ufficiale delle Comunità Europee*, XLIII (2000), C364, del 18 dicembre 2000, 1-22.

CONSIGLIO D'EUROPA, *Convenzione per la salvaguardia dei diritti dell'uomo e delle libertà fondamentali* (Roma, 4 novembre 1950), in URL: < http://www.echr.coe.int/Documents/Convention_ITA.pdf >.

CONSIGLIO D'EUROPA, *Direttiva 2000/78/CE che stabilisce un quadro generale per la parità di trattamento in materia di occupazione e di condizioni di lavoro* (27 novembre 2000), in *Gazzetta Ufficiale delle Comunità Europee*, XLIII (2000), L 303, del 2 dicembre 2000, 16-22.

COUNCIL OF EUROPE. COMMITTEE OF MINISTERS, *Resolution CM/ResDH (2011)120* (14 September 2011), in URL: < <http://hudoc.echr.coe.int/app/conversion/docx/pdf?library=ECHR&id=001-106683&filename=CEDH.pdf> >.

EUROPEAN COMMISSION FOR DEMOCRACY THROUGH LAW (VENICE COMMISSION) - OSCE. OFFICE FOR DEMOCRATIC INSTITUTIONS AND HUMAN RIGHTS (OSCE/ODIHR), *Joint*

4 Data l'estrema varietà delle Fonti da esporre, si utilizzerà innanzitutto il principio *storico*, seguito (nella contemporaneità) da quelli *gerarchico* e *cronologico*, procedendo alla loro elencazione nel seguente ordine:

- a) Diritto internazionale generale (Nazioni Unite): normativo, regolamentare, giurisprudenziale.
- b) Diritto internazionale particolare: normativo, regolamentare, giurisprudenziale.
- c) Diritto comunitario europeo: normativo, regolamentare, giurisprudenziale.
- d) Diritti nazionali: normativo, regolamentare, giurisprudenziale.

5 Per il Diritto giustiniano le Fonti maggiormente accreditate scientificamente sono:
MOMMSEN TH. - KRÜGER P. (edd.), *Digesta Iustiniani Augusti*, 2 voll., Berolini, 1870.
KRÜGER P. - MOMMSEN TH. - SCHÖLL R. - KROLL W. (edd.), *Corpus Iuris Civilis*, 3 voll., Berolini, 1889-1895; nelle loro svariate ristampe del sec. XX.

Guidelines on the Legal Personality of Religious or Belief Communities Adopted by the Venice Commission at its 99th Plenary Session (Venice, 13-14 June 2014), Opinion No. 673/2012, CDL-AD(2014)023 (Strasbourg, 16 June 2014), in URL: < <http://www.venice.coe.int/> >.

RÉPUBLIQUE FRANÇAISE, *Loi du 9 décembre 1905 concernant la séparation des Églises et de l'État*, in *Journal Officiel de la République Française*, XXXVII (1905), n. 336, du 11 décembre 1905, 7205.

REGNO D'ITALIA, *Legge 17 luglio 1890, n. 6972: Norme sulle Istituzioni pubbliche di assistenza e beneficenza*, in *Gazzetta Ufficiale del Regno d'Italia*, XXXI (1890), n. 171, del 22 luglio 1890.

REGNO D'ITALIA, *Legge 27 maggio 1929, n. 810: Esecuzione del Trattato, dei quattro Allegati annessi e del Concordato, sottoscritti in Roma, tra la Santa Sede e l'Italia, l'11 febbraio 1929*, in *Gazzetta Ufficiale del Regno d'Italia*, LXX (1929), n. 130, del 5 giugno 1929.

REGNO D'ITALIA, *Regio Decreto 16 marzo 1942, n. 262: Approvazione del testo del Codice civile*, in *Gazzetta Ufficiale del Regno d'Italia*, LXXXIII (1942), n. 79, del 4 aprile 1942, edizione straordinaria.

REPUBBLICA ITALIANA, *Costituzione della Repubblica Italiana*, in *Gazzetta Ufficiale della Repubblica Italiana*, LXXXVIII (1947), n. 298, del 27 dicembre 1947.

REPUBBLICA ITALIANA, *Legge 30 aprile 1969, n. 153: Revisione degli ordinamenti pensionistici e Norme in materia di sicurezza sociale*, in *Gazzetta Ufficiale della Repubblica Italiana*, CX (1969), n. 111, del 30 aprile 1969.

REPUBBLICA ITALIANA, *Legge 25 marzo 1985, n. 121: Ratifica ed esecuzione dell'Accordo con Protocollo addizionale, firmato a Roma il 18 febbraio 1984, che apporta modifiche al Concordato lateranense dell'11 febbraio 1929, tra la Repubblica Italiana e la Santa Sede*, in *Gazzetta Ufficiale della Repubblica Italiana*, CXXVI (1985), n. 85, del 10 aprile 1985 - suppl. ord. 28.

REPUBBLICA ITALIANA, *Legge 20 maggio 1985, n. 222: Disposizioni sugli Enti e beni ecclesiastici in Italia e per il sostentamento del clero cattolico in servizio nelle Diocesi*, in *Gazzetta Ufficiale della Repubblica Italiana*, CXXVI (1985), n. 129, del 3 giugno 1985 - suppl. ord. 48.

REPUBBLICA ITALIANA, *Legge 8 agosto 1995, n. 335: Riforma del sistema pensionistico obbligatorio e complementare*, in *Gazzetta Ufficiale della Repubblica Italiana*, CXXXVI (1995), n. 190, del 16 agosto 1995 - suppl. ord. 101.

REPUBBLICA ITALIANA, *Legge 31 dicembre 1996, n. 675: Tutela delle persone e di altri soggetti rispetto al trattamento dei dati personali*, in *Gazzetta Ufficiale della Repubblica Italiana*, CXXXVIII (1997), n. 5, dell'8 gennaio 1997 - suppl. ord. 3.

REPUBBLICA ITALIANA, *Legge 15 maggio 1997, n. 127: Misure urgenti per lo snellimento dell'attività amministrativa e dei Procedimenti di decisione e di controllo*,

- in *Gazzetta Ufficiale della Repubblica Italiana*, CXXXVIII (1997), n. 113, del 17 maggio 1997 - suppl. ord. 98.
- REPUBBLICA ITALIANA, *Legge 28 agosto 1997, n. 285: Disposizioni per la promozione di diritti e di opportunità per l'infanzia e l'adolescenza*, in *Gazzetta Ufficiale della Repubblica Italiana*, CXXXVIII (1997), n. 207, del 5 settembre 1997.
- REPUBBLICA ITALIANA, *Legge 22 giugno 2000, n. 192: Modifica dell'Articolo 13 della Legge 15 maggio 1997, n. 127, e dell'Articolo 473 del Codice civile*, in *Gazzetta Ufficiale della Repubblica Italiana*, CXLI (2000), n. 161, del 12 luglio 2000.
- REPUBBLICA ITALIANA, *Legge 8 novembre 2000, n. 328: Legge quadro per la realizzazione del sistema integrato di interventi e servizi sociali*, in *Gazzetta Ufficiale della Repubblica Italiana*, CXLI (2000), n. 265, del 13 novembre 2000 - suppl. ord. 186.
- REPUBBLICA ITALIANA, *Legge 29 marzo 2001, n. 135: Riforma della Legislazione nazionale del turismo*, in *Gazzetta Ufficiale della Repubblica Italiana*, CXLII (2001), n. 92, del 20 aprile 2001.
- REPUBBLICA ITALIANA, *Legge 28 marzo 2003, n. 53: Delega al Governo per la definizione delle Norme generali sull'istruzione e dei livelli essenziali delle prestazioni in materia di istruzione e di formazione professionale*, in *Gazzetta Ufficiale della Repubblica Italiana*, CXLIV (2003), n. 77, del 2 aprile 2003.
- REPUBBLICA ITALIANA, *Legge 1 agosto 2003, n. 206: Disposizioni per il riconoscimento della funzione sociale svolta dagli oratori e dagli Enti che svolgono attività similari e per la valorizzazione del loro ruolo*, in *Gazzetta Ufficiale della Repubblica Italiana*, CXLIV (2003), n. 181, del 6 agosto 2003.
- REPUBBLICA ITALIANA, *Legge 15 dicembre 2004, n. 308: Delega al Governo per il riordino, il coordinamento e l'integrazione della Legislazione in materia ambientale e misure di diretta applicazione*, in *Gazzetta Ufficiale della Repubblica Italiana*, CXLV (2004), n. 302, del 27 dicembre 2004 - suppl. ord. 187.
- REPUBBLICA ITALIANA, *Decreto Legislativo 30 giugno 2003, n. 196: Codice in materia di protezione dei dati personali*, in *Gazzetta Ufficiale della Repubblica Italiana*, CXLIV (2003), n. 174, del 29 luglio 2003 - suppl. ord. 123.
- REPUBBLICA ITALIANA, *Decreto legislativo, 22 gennaio 2004, n. 42: Codice dei beni culturali e del paesaggio, ai sensi dell'Articolo 10 della Legge 6 luglio 2002, n. 137*, in *Gazzetta Ufficiale della Repubblica Italiana*, CXLV (2004), n. 45, del 24 febbraio 2004 - suppl. ord. 28.
- REPUBBLICA ITALIANA, *Decreto legislativo, 24 marzo 2006, n. 155: Disciplina dell'Impresa sociale, a norma della Legge 13 giugno 2005, n. 118*, in *Gazzetta Ufficiale della Repubblica Italiana*, CXLVII (2006), n. 97, del 27 aprile 2006.
- REPUBBLICA ITALIANA, *Decreto del Presidente della Repubblica, 24 luglio 1977, n. 616: Attuazione della Delega di cui all'Art. 1 della Legge 22 luglio 1975, n. 382*, in *Gazzetta Ufficiale della Repubblica Italiana*, CXVII (1977), n. 234, del 29 agosto 1977 - suppl. ord. 3.
- REPUBBLICA ITALIANA, *Decreto del Presidente della Repubblica 10 febbraio 2000, n. 361: Regolamento recante Norme per la semplificazione dei Procedimenti di Riconoscimento di persone giuridiche private e di approvazione delle modifiche*

dell'Atto costitutivo e dello Statuto, in *Gazzetta Ufficiale della Repubblica Italiana*, CXLI (2000), n. 286, del 7 dicembre 2000.

REPUBBLICA ITALIANA, *Decreto del Presidente del Consiglio dei Ministri, 14 febbraio 2001: Atto di indirizzo e coordinamento in materia di prestazioni socio-sanitarie*, in *Gazzetta Ufficiale della Repubblica Italiana*, CXLII (2001), n. 129, del 6 giugno 2001.

REPUBBLICA ITALIANA, *Decreto del Presidente del Consiglio dei Ministri, 29 novembre 2001: Definizione dei livelli essenziali di assistenza*, in *Gazzetta Ufficiale della Repubblica Italiana*, CXLII (2001), n. 33, dell'8 febbraio 2002.

REPUBBLICA ITALIANA. CORTE COSTITUZIONALE, *14 dicembre 1972, n. 195*, in *Gazzetta Ufficiale della Repubblica Italiana*, CXIV (1973), n. 3, del 3 gennaio 1973.

REPUBBLICA ITALIANA. CORTE COSTITUZIONALE, *7 aprile 1988, n. 396*, in *Gazzetta Ufficiale della Repubblica Italiana*, CXXIX (1988), n. 15, del 13 aprile 1988.

REPUBBLICA ITALIANA. CORTE SUPREMA DI CASSAZIONE. SEZIONI UNITE, *19 luglio 1982, n. 4212*, in *Massimario della Giurisprudenza Italiana*, LII (1982), 7.

CONFEDERAZIONE ELVETICA. TRIBUNALE FEDERALE, *DTF 134 I 75* (16 novembre 2007), in *Ius Ecclesiae*, XX (2008), 657-663.

UNITED KINGDOM, *Wills Act 1837* (7 Will. 4 & 1 Vict. c. 26.), in URL: < <http://www.legislation.gov.uk/ukpga/Will4and1Vict/7/26/contents> >.

C.E.D.U. (GRANDE CHAMBRE), *Cha'are Shalom c. Francia*, 27 giugno 2000, n. 27417/95.

C.E.D.U. (GRANDE CHAMBRE), *Fernández Martínez c. Spagna*, 12 giugno 2014, n. 56030/07.

C.E.D.U. (GRANDE CHAMBRE), *Folgerø e altri c. Norvegia*, 29 giugno 2007, n. 15472/02.

C.E.D.U. (GRANDE CHAMBRE), *Hassan e Tchaouch c. Bulgaria*, 26 ottobre 2000, n. 30985/96.

C.E.D.U. (GRANDE CHAMBRE), *Sindicatul "Pastorul cel Bun" c. Romania*, 9 luglio 2013, n. 2330/09.

C.E.D.U., (Decis.) *Appel-Irrgang e altri c. Germania*, 6 ottobre 2009, n. 45216/07.

C.E.D.U., (Decis.) *Ásatrúarfélagid c. Islanda*, 18 settembre 2012, n. 22897/08.

C.E.D.U., (Decis.) *Baudler c. Germania*, 6 dicembre 2011, n. 38254/04.

C.E.D.U., (Decis.) *Carlo Spampinato c. Italia*, 29 marzo 2007, n. 23123/04.

C.E.D.U., (Decis.) *Dudova e Duda c. Repubblica Ceca*, 30 gennaio 2001, n. 40224/98.

C.E.D.U., (Decis.) *Eva Dudova e Zdenek Duda c. Repubblica Ceca*, 24 gennaio 2001, n. 40224/98.

C.E.D.U., (Decis.) *Griechische Kirchengemeinde München und Bayern c. Germania*, 18 settembre 2007, n. 52336/99.

- C.E.D.U., (Decis.) *Hanna e Peter Müller c. Germania*, 20 maggio 2008, n. 12986/04.
- C.E.D.U., (Decis.) *Johannische Kirche & Horst Peters c. Germania*, 10 luglio 2001, n. 41754/98.
- C.E.D.U., (Decis.) *Martins Casimiro e Cerveira Ferreira c. Lussemburgo*, 27 aprile 1999, n. 44888/98.
- C.E.D.U., (Decis.) *Schilder c. Paesi Bassi*, 16 ottobre 2012, n. 2158/12.
- C.E.D.U., (Decis.) *Alujer Fernández - Caballero García c. Spagna*, 14 giugno 2001, n. 53072/99.
- C.E.D.U., *97 membri della Congregazione dei Testimoni di Geova de Gldani e 4 altri c. Georgia*, 3 maggio 2007, n. 71156/01.
- C.E.D.U., *Abaz Dataj c. Svizzera*, 20 settembre 2007, n. 32166/05.
- C.E.D.U., *Agga c. Grecia*, 17 ottobre 2002, n. 50776/99.
- C.E.D.U., *Ahmet Arslan e altri c. Turchia*, 23 febbraio 2010, n. 41135/98.
- C.E.D.U., *Ahtinen c. Finlandia*, 27 marzo 2008, n. 48907/99.
- C.E.D.U., *Alto Consiglio spirituale della Comunità musulmana c. Bulgaria*, 16 dicembre 2004, n. 39023/97.
- C.E.D.U., *Archidiocesi cattolica di Alba Iulia c. Romania*, 25 settembre 2012, n. 33003/03.
- C.E.D.U., *Association cultuelle du Temple Pyramide c. Francia*, 31 gennaio 2013, n. 50471/07.
- C.E.D.U., *Association des Chevaliers du Lotus d'or c. Francia*, 31 gennaio 2013, n. 50615/07.
- C.E.D.U., *Association les Témoins de Jéhovah c. Francia*, 30 giugno 2011, n. 8916/05.
- C.E.D.U., *Barankevich c. Russia*, 26 luglio 2007, n. 10519/03.
- C.E.D.U., *Belir-Ousta et al. c. Grecia*, 11 ottobre 2007, n. 3551/05.
- C.E.D.U., *Boychev et al. c. Bulgaria*, 27 gennaio 2009, n. 77185/01.
- C.E.D.U., *Bozcaada Kimisis Rum Ortodoks Kilisesi Vakfi c. Turchia*, 6 ottobre 2010, n. 37646/03.
- C.E.D.U., *Branca moscovita dell'Esercito della Salvezza c. Federazione russa*, 5 ottobre 2006, n. 72881/01.
- C.E.D.U., *Centre biblique de la République de Tchouvachie c. Russia*, 12 giugno 2014, n. 33203/08.
- C.E.D.U., *Chiesa cattolica c. Grecia*, 16 dicembre 1997, n. 25528/94.
- C.E.D.U., *Chiesa del santo Salvatore c. Germania*, 18 settembre 2007, n. 52336/99.
- C.E.D.U., *Chiesa di scientologia della Città di Mosca c. Russia*, 5 aprile 2007, n. 18147/02.
- C.E.D.U., *Chiesa metropolitana di Bessarabia e altri c. Moldavia*, 13 dicembre 2001, n. 45701/99.
- C.E.D.U., *Cipro c. Turchia*, 10 maggio 2001, n. 25781/94.
- C.E.D.U., *Cisse c. Francia*, 9 aprile 2002, n. 51346/99.
- C.E.D.U., *Darby c. Svezia*, 23 ottobre 1990, n. 11581/85.

- C.E.D.U., *Église évangélique missionnaire et Salaun c. Francia*, 31 gennaio 2013, n. 2550/07.
- C.E.D.U., *El Majjaoui e Fondazione Touba Moskee Nederland c. Paesi Bassi*, 20 dicembre 2007, n. 25525/03.
- C.E.D.U., *Fernández Martínez c. Spagna*, 15 maggio 2012, n. 56030/07.
- C.E.D.U., *Giniewski c. Francia*, 31 gennaio 2006, n. 64016/00.
- C.E.D.U., *Glas Nadezhda Eood e Elenkov c. Bulgaria*, 11 ottobre 2007, n. 14134/02.
- C.E.D.U., *Hasan e Eylem Zengin c. Turchia*, 9 ottobre 2007, n. 1448/04.
- C.E.D.U., *Helle c. Finlandia*, 19 dicembre 1997, n. 20772/92.
- C.E.D.U., *Institut de Prêtres français e altri c. Turchia*, 14 dicembre 2000, n. 26308/95.
- C.E.D.U., *Kjeldsen e altri c. Danimarca*, 7 dicembre 1976, n. 5095/71.
- C.E.D.U., *Kohn c. Germania*, 23 marzo 2000, n. 4701/99.
- C.E.D.U., *Kokkinakis c. Grecia*, 25 maggio 1993, n. 14307/88.
- C.E.D.U., *Köse et al. c. Turchia*, 24 giugno 2006, n. 26625/02.
- C.E.D.U., *Kosteski c. Ex-Repubblica di Macedonia*, 13 aprile 2006, n. 55170/00.
- C.E.D.U., *Kouznetsov e altri c. Russia*, 11 gennaio 2007, n. 184/02.
- C.E.D.U., *Krupko e altri c. Russia*, 26 giugno 2014, n. 26587/07.
- C.E.D.U., *Lombardi Vallauri c. Italia*, 20 ottobre 2009, n. 39128/05.
- C.E.D.U., *Magyar Keresztény Mennonita Egyház e altri c. Ungheria*, 8 aprile 2014, n. 70945/11.
- C.E.D.U., *Manoussakis c. Grecia*, 26 settembre 1996, n. 18748/91.
- C.E.D.U., *Masaev c. Moldavia*, 12 maggio 2009, n. 6303/05.
- C.E.D.U., *Mirolibus c. Lettonia*, 15 settembre 2009, n. 798/05.
- C.E.D.U., *Murphy c. Irlanda*, 10 luglio 2003, n. 44179/98.
- C.E.D.U., *Negropontis-Giannisis c. Grecia*, 3 maggio 2011, n. 56759/08.
- C.E.D.U., *Obst c. Germania*, 23 settembre 2010, n. 425/03.
- C.E.D.U., *Otto-Preminger-Institut c. Austria*, 20 settembre 1994, n. 1347/87.
- C.E.D.U., *Özbek et al. c. Turchia*, 6 ottobre 2010, n. 35570/02.
- C.E.D.U., *Parrocchia greco-cattolica Sambata Bihor c. Romania*, 12 gennaio 2010, n. 48107/99.
- C.E.D.U., *Parrocchia greco-cattolica Sfanful Valsile Polona c. Romania*, 7 aprile 2009, n. 65965/01.
- C.E.D.U., *Pellegrini c. Italia*, 20 luglio 2001, n. 30882/96.
- C.E.D.U., *Reuter c. Germania*, 6 dicembre 2011, n. 39775/04.
- C.E.D.U., *Samatya Surp Kevork Ermeni Kiliesi, Mektebi Ve Mezarligi Vakfi Yönetim Kurulu c. Turchia*, 16 dicembre 2008, n. 1480/03.
- C.E.D.U., *Santi monasteri c. Grecia*, 9 dicembre 1994, n. 13092/87.
- C.E.D.U., *Santo Sinodo della Chiesa Ortodossa di Bulgaria e altri c. Bulgaria*, 22 gennaio 2009, n. 412/03.

- C.E.D.U., *Savez Crkava "Rijec Zivota" et al. c. Croazia*, 9 dicembre 2010, n. 7798/08.
- C.E.D.U., *Schüth c. Germania*, 23 settembre 2010, n. 1620/03.
- C.E.D.U., *Seremitis c. Grecia*, 27 marzo 2008, n. 38330/05.
- C.E.D.U., *Serif c. Grecia*, 14 dicembre 1999, n. 38178/97.
- C.E.D.U., *Siebenhaar c. Germania*, 3 febbraio 2011, n. 18136/02.
- C.E.D.U., *Svyato-Mykhaylivska Parafiya c. Ucraina*, 14 giugno 2007, n. 77703/01.
- C.E.D.U., *Tanyar c. Turchia*, 7 giugno 2005, n. 74242/01.
- C.E.D.U., *Testimoni di Geova c. Austria*, 31 luglio 2008, n. 40825/98.
- C.E.D.U., *Testimoni di Geova di Mosca e altri c. Russia*, 10 giugno 2010, n. 302/02.
- C.E.D.U., *Tserkva Sela Sosulivka c. Ucraina*, 28 febbraio 2008, n. 37878/02.
- C.E.D.U., *United Christian Broadcasters Ltd c. Regno Unito*, 7 novembre 2000, n. 44802/98.
- C.E.D.U., *Verein der Freunde der Christengemeinschaft et al. c. Austria*, 26 febbraio 2009, n. 76581/01.
- C.E.D.U., *Vergos c. Grecia*, 24 giugno 2004, n. 6550/01.
- C.E.D.U., *Wasmuth c. Germania*, 17 febbraio 2011, n. 12884/03.
- C.E.D.U., *Wingrove c. Regno Unito*, 25 novembre 1996, n. 17419/90.
- C.E.D.U., *Yedikule Surp Pirgic Ermeni Hastanesi Vafki c. Turchia*, 16 dicembre 2008, n. 361165/02.
- COMM. E.D.U., (Decis.) *Institut de Prêtres français e altri c. Turchia*, 19 gennaio 1998, n. 26308/95.
- COMM. E.D.U., (Decis.) *Chappell c. Regno Unito*, 14 luglio 1987, n. 12587/86.
- COMM. E.D.U., *Chiesa battista "El Salvador" e Ortega Moratilla c. Spagna*, 11 gennaio 1992, n. 17522/90.
- COMM. E.D.U., *Congregazione serbo-greco-orientale di san Sava in Vienna c. Austria*, 30 novembre 1994, n. 20966/92.
- COMM. E.D.U., *E. e G.R. c. Austria*, 14 maggio 1984, n. 9781/82.
- COMM. E.D.U., *E.C.R.M.X. c. Islanda*, 6 febbraio 1967, n. 2525/65.
- COMM. E.D.U., *Finska Församlingen I Stockholm e T. Hautaniemi c. Svezia*, 11 aprile 1996, n. 24019/94.
- COMM. E.D.U., *J.B. Gottesmann c. Svizzera*, 4 dicembre 1984, n. 10616/83.
- COMM. E.D.U., *Karlsson c. Svezia*, 8 settembre 1988, n. 12356/86.
- COMM. E.D.U., *Knudsen c. Norvegia*, 8 marzo 1985, n. 11045/84.
- COMM. E.D.U., *L'Unione direttrice diocesana delle Associazioni ortodosse russe in Europa occidentale c. Germania*, 5 marzo 1986, n. 10986/84.
- COMM. E.D.U., *P. Williamson c. Regno Unito*, 17 maggio 1995, n. 27008/95.
- COMM. E.D.U., *Rommelfanger c. Germania*, 6 settembre 1989, n. 12242/86.
- COMM. E.D.U., *Spetz e altri c. Svezia*, 12 ottobre 1994, n. 20402/92.
- COMM. E.D.U., *X. c. Danimarca*, 8 marzo 1976, n. 7374/76.

COMM. E.D.U., *X. e Chiesa di scientologia c. Svezia*, 5 maggio 1979, n. 7805/77.

ORGANISATION OF AFRICAN UNITY, *African Charter on Human and Peoples' Rights*, (Nairobi, 28 June 1981), in URL: < <http://www.achpr.org/instruments/achpr/> >.

REPUBLIC OF GHANA. PROVISIONAL NATIONAL DEFENCE COUNCIL, *The Intestate Succession Law*, 1985, in URL: < <http://faolex.fao.org/docs/pdf/gha140393.pdf> >.

NIGERIA EASTERN REGIONAL HOUSE OF ASSEMBLY, *Abolition of Osu System Law, Eastern Region Law 13 of 1956*, in *Federation of Nigeria Official Gazette*, III (1956).

NIGERIA WESTERN REGION, *Wills Law of Western Region 1958, Laws of Western Region of Nigeria 1959*, in *Federation of Nigeria Official Gazette*, VI (1959).

FEDERAL REPUBLIC OF NIGERIA, *Constitution of the Federal Republic of Nigeria – 1999*, in URL: < <http://nass.gov.ng/document/download/5820> >.

FEDERAL REPUBLIC OF NIGERIA. NATIONAL ASSEMBLY, *Evidence Act 2011*, 3 June 2011, in URL: < <http://www.refworld.org/docid/54f86b844.html> >.

FEDERAL REPUBLIC OF NIGERIA. KWARA STATE, *Wills Law (1991)*, in *Federal Republic of Nigeria Official Gazette*, XXXVIII (1991).

FEDERAL REPUBLIC OF NIGERIA. LAGOS STATE, *High Court Law*, (cfr. URL: < <http://laws.lagosstate.gov.ng/product/high-court-law/> >).

FEDERAL REPUBLIC OF NIGERIA. LAGOS STATE, *Wills Law 1990*, in *Federal Republic of Nigeria Official Gazette*, XXXVII (1990).

FEDERAL REPUBLIC OF NIGERIA. LAGOS STATE, *Laws of Lagos State 2003*, in *Federal Republic of Nigeria Official Gazette*, L (2003).

FEDERAL REPUBLIC OF NIGERIA, *Privy Council Decision*, in *All Nigeria Law Report*, II (1962), No. 1.

FEDERAL REPUBLIC OF NIGERIA. FEDERAL MINISTRY OF JUSTICE, *Towards a Restatement of Nigerian Customary Laws*, Lagos, 1991.

Adedoyin v. Simeon, in *Nigeria Law Reports*, XLVIII (1928), No. 9⁶.

Adeseye v. Taiwo, in *Federal Supreme Court Reports (Nigeria)*, I (1956).

Adesunbokan v. Yunusa, in *Northern Nigeria Law Report*, XIV (1968).

Ajibaye v. Ajibaye, in *All Federation Weekly Law Report*, VIII (2007).

Akande v. Oyewole, in *Weekly Reports of Nigeria*, CIV (2003), No. 6.

Akinnubi v. Akinnubi, in *Nigerian Weekly Law Reports*, XIII (1997), No. 2.

6 Le Sentenze di seguito riportate provengono dalle diverse Corti in cui si articola il sistema giudiziario nigeriano, con particolare attenzione alla Giurisprudenza della *Court of Appeal*.

- Akinyede v. Opere* SC 216/1967, Judgment of 29/2/68 (Unreported).
- Amachree v. Kalio*, in *Nigeria Law Reports*, XXXIV (1914), No. 2.
- Amusan v. Olawumi*, in *Nigerian Weekly Law Reports*, XVIII (2002), No. 12.
- Arase v. Arase*, in *Judgments of the Supreme Court of Nigeria*, X (1981), No. 5.
- Asika v. Atuanya*, in *Nigerian Weekly Law Reports*, XXIV (2008), No. 17.
- Ayinke v. Ibidun*, in *Federal Supreme Court Reports (Nigeria)*, IV (1959).
- Bariguga v. Karegyesa and two Ors.*, in *Journal of African Law*, XLVI (2002), No. 1.
- Barreto v. Oniga*, in *Western Region of Nigeria Law Report*, VII (1961).
- Bujulaiye v. Akapo*, in *Nigeria Law Reports*, LVIII (1938), No. 14.
- Caulcrick v. Harding*, in *Nigeria Law Reports*, XLVI (1926), No. 7.
- Cole v. Cole*, in *Nigeria Law Reports*, XVIII (1898), No. 1.
- Danmole v. Dawodu*, in *Federal Supreme Court Reports (Nigeria)*, III (1958).
- Ejiamike v. Ejiamike*, in *East Central State Law Reports*, III (1972), No. 11.
- Emmens v. Pottle*, in *Law Reports, Queen's Bench Division*, XI (1885), No. 16.
- Eshugbayi Eleko v. Officer Administering the Government of Nigeria and Anor*, in *Law Reports, Appeal Cases*, (Third Series) XLI (1931).
- Ezeokafor v. Ubah*, in *The University of Ife (Nigeria) Law Reports*, V (1975), No. 1.
- Folami v. Cole*, in *Nigerian Weekly Law Reports*, VI (1990), No. 2.
- Idehen v. Idehen*, in *Nigerian Weekly Law Reports*, VII (1991), No. 6.
- Johnson v. Macaulay*, in *All Nigeria Law Report*, I (1961), No. 1.
- Lawal Osula v. Lawal Osula*, in *Nigerian Weekly Law Reports*, XI (1995), No. 3.
- Lewis v. Bankole*, in *Nigeria Law Reports*, XXVIII (1908), No. 1.
- Lopez v. Lopez*, in *Nigeria Law Reports*, XLIV (1924), No. 5.
- Magaya v. Magaya*, in *Law Reports of the Commonwealth*, VII (1999), No. 30.
- Mojekwu and Ors. v. Ejikeme and Ors.*, in *Nigerian Weekly Law Reports*, XXI (2005), No. 1.
- Mojekwu v. Iwuchukwu*, in *Nigeria Supreme Court Quarterly Law Report*, XXXII (2004), No. 18.
- Mojekwu v. Mojekwu*, in *Nigerian Weekly Law Reports*, XIII (1997), No. 7.
- Muhammed v. Muhammed*, in *Nigerian Weekly Law Reports*, XVII (2001), No. 6.
- Nelson v. Nelson*, in *Selected Judgment of the West African Court of Appeal*, XXII (1951), No. 13.
- Nezianya v. Okagbue*, in *All Nigeria Law Report*, III (1963).
- Ngwo and Nwodei v. Onyejena*, in *All Nigeria Law Report*, IV (1964), No. 1.
- Nwabuoku v. Ottih*, in *All Nigeria Law Report*, I (1961), No. 1.
- Nwafiat. Ubaba*, in *All Nigeria Law Report*, VI (1966), No. 1.
- Nzekwu v. Nzekwu*, in *Nigerian Weekly Law Reports*, V (1989), No. 2.
- Obusez v. Obusez*, in *Federation Weekly Law Report*, XVII (2001), No. 25.

- Ogiamien v. Ogiamien*, in *Nigerian Monthly Law Reports*, IV (1967).
Ogunmefun v. Ogunmefun, in *Nigeria Law Reports*, LI (1931), No. 10.
Oke Lanipekun Laoye and Anor. v. Oyetunde, in *Law Reports, Appeal Cases*, (Third Series) LIV (1944).
Okon v. Administrator-General Cross River State, in *Nigerian Weekly Law Reports*, VIII (1992), No. 6.
Oladimeji v. Ogunleye, in *Weekly Reports of Nigeria*, CXIII (2012), No. 37.
Olowu v. Olowu, in *Nigerian Weekly Law Reports*, I (1985).
Onwuka v. The Abiriba Clan Council & Ors., in *Eastern Nigeria Law Reports*, II (1956), No. 1.
Owonyin v. Omotosho, in *All Nigeria Law Report*, I (1961), No. 1.
Owusike v. Onwusike, in *Eastern Nigeria Law Reports*, VIII (1962), No. 6.
Oyewunmi v. Ogunesan, in *Nigerian Weekly Law Reports*, VI (1990), No. 3.
Reis v. Mosanya, in *Lagos High Court Reports Monthly Law Report*, II (1964).
Richardson v. Mellish, in *Bingham's Common Pleas Reports*, III (1824), No. 2.
Rotibi v. Savage, in *Nigeria Law Reports*, LXIV (1944), No. 17.
Salako v. Salako, in *Lagos Law Reports*, XII (1965).
Salami v. Salami, in *Western Region of Nigeria Law Report*, III (1957).
Salubiv. Nwariaku, in *Nigerian Weekly Law Reports*, XIII (1997), No. 5.
Suberu v. Sunmonu, in *Federal Supreme Court Reports (Nigeria)*, II (1957).
Tapa v. Kuka, in *Nigeria Law Reports*, LXV (1945), No. 18.
Tay v. Williams, in *Nigeria Law Reports*, LV (1935), No. 12.
Ugboma v. Ibeneme, in *Federation of Nigeria Law Reports*, I (1967).
- REPUBLIC OF SOUTH AFRICA, *Constitution of the Republic of South Africa*, in URL: < <http://www.gov.za/documents/constitution-republic-south-africa-1996> >.
- CONSTITUTIONAL COURT OF SOUTH AFRICA, *Bhe v. Magistrate Khayelitsha and Ors.*, 15 Oct. 2004, in *Butterworths Constitutional Law Reports*, XII (2005), 1 CC (URL: < <http://www.escri-net.org/docs/i/400589> >).
- SOUTH AFRICAN LAW REFORM COMMISSION PROJECT 90, *Customary Law of Succession Report*, April 2004, 13 (URL: < http://www.justice.gov.za/salrc/reports/r_prj90_CustomaryLawSuccession2004.pdf >).

C- ALII FONTES

URL: < <http://faolex.fao.org> >.

URL: < <http://hudoc.echr.coe.int> >.

URL: < <http://liturgybrisbane.net.au> >.

- URL: < <http://nass.gov.ng> >.
- URL: < <http://www.achpr.org> >.
- URL: < <http://www.affinic.org> >.
- URL: < <http://www.bger.ch> >.
- URL: < <http://www.chiesacattolica.it> >.
- URL: < <http://www.echr.coe.int> >.
- URL: < <http://www.ecumenism.net> >.
- URL: < <http://www.escri-net.org> >.
- URL: < <http://www.giurcost.org> >.
- URL: < <http://www.gov.za> >.
- URL: < <http://www.iec2012.ie> >.
- URL: < <http://www.interchurchfamilies.org> >.
- URL: < <http://www.justice.gov.za> >.
- URL: < <http://www.legislation.gov.uk> >.
- URL: < <http://www.refworld.org> >.
- URL: < <http://www.un.org> >.
- URL: < <http://www.venice.coe.int> >.
- URL: < <https://wcd.coe.int> >.

BIBLIOGRAPHIA HUIUS VOLUMINIS

- AA.VV., *Acta conventus internationalis canonistarum* (Roma, 1968), Città del Vaticano, 1970.
- AA.VV., *Curso de Derecho matrimonial y procesal canónico para profesionales del Foro*, VIII, Salamanca, 1989.
- AA.VV., *Scritti in onore di Massimo Severo Giannini*, III, Milano, 1988.
- ACHIMU B.O., *Wanted: A Valid Criterion of Validity for Customary Law*, in *The Nigerian Law Journal*, X (1976).
- AFRIKA-INSTITUUT LEIDEN (ed.), *The Future of Customary Law in Africa – L'avenir du Droit coutumier en Afrique*. Symposium - Colloque Amsterdam 1955, Leiden, 1956.
- AGBEDE I.O., *Conflict of Laws in a Federation: The Nigerian Experience*, in *The Nigerian Law Journal*, VIII (1973).
- AJAYI F.A., *The Future of Customary Law in Africa*, in AFRIKA-INSTITUUT LEIDEN (ed.), *The Future*.
- AJAYI F.A., *The Interaction of English Law with Customary Law in Western Nigeria*, in *Journal of African Law*, IV (1960).
- AKANIRO E.G., *A Study of the General Principles of Nigerian Law*, Lagos, 1997.
- ALBANESE B., *Il Processo civile romano delle Legis Actiones*, Palermo, 1993.
- ALBORNOZ PAVISIC D., *I diritti nativi della Chiesa nel Codice di Diritto Canonico e nel Diritto concordatario vigente*, Roma, 2008.
- ALLIANCE OF PSYCHOANALYTIC ORGANIZATIONS, *Psychodynamic Diagnostic Manual (PDM)*, Silver Spring (MD), 2006.
- AMERICAN PSYCHIATRIC ASSOCIATION, *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders*, 4 ed., Washington (DC), 1994.
- AMERICAN PSYCHIATRIC ASSOCIATION, *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders: DSM-IV-TR*, Washington (DC), 2000.

- AMERICAN PSYCHIATRIC ASSOCIATION, *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders*, 5 ed., Washington (DC), 2013.
- AMIRANTE L., “Auctoritas”, in *Novissimo Digesto italiano*, I/2, Torino, 1958.
- Ammissione all'Eucaristia in situazioni di necessità pastorale*, in *L'Osservatore Romano*, CXLI (2001), 26 ottobre, 7-8.
- AMORETTI M.M.C. - MARSONET M. (edd.), *Conoscenza e verità*, Milano, 2007.
- ANASTASIO ARCHIMANDRITA DA ODESSA, *Prospettive di riconciliazione tra il Patriarcato di Mosca e la Chiesa di Roma*, Roma, 1994.
- ANGERS P. - BOUCHARD C., *L'auto-appropriazione*, Bologna, 1994.
- ARCISODALIZIO DELLA CURIA ROMANA (cur.), *I laici nel Diritto della Chiesa*, Coll. *Studi giuridici*, n. XIV, Città del Vaticano, 1987.
- ARCISODALIZIO DELLA CURIA ROMANA (cur.), *L'incapacità di intendere e di volere nel Diritto matrimoniale canonico, Can. 1095 nn. 1-2*, Coll. *Studi giuridici*, n. LII, Città del Vaticano, 2000.
- ARCISODALIZIO DELLA CURIA ROMANA (cur.), *Il bonum fidei nel Diritto matrimoniale canonico*, Coll. *Studi giuridici*, n. CIII, Città del Vaticano, 2013.
- ARCISODALIZIO DELLA CURIA ROMANA (cur.), *L'Istruttoria nel Processo di nullità matrimoniale*, Coll. *Studi giuridici*, n. CVIII, Città del Vaticano, 2014.
- ARRIETA J.I. (ed.), *Ius divinum*. Atti del XIII congresso internazionale di Diritto canonico (Venezia, 17-21 settembre 2008), Venezia, 2010.
- ARROBA CONDE M.J., *La Prova peritale e le problematiche processualistiche*, in ARCISODALIZIO DELLA CURIA ROMANA (cur.), *L'incapacità*.
- ARROBA CONDE M.J., *Le Dichiarazioni delle parti nelle Cause di nullità matrimoniale*, in VILLA J.E. - GNAZI C. (curr.), *Matrimonium*.
- ARROBA CONDE M.J., *La Dichiarazione delle parti come valorizzazione della dimensione personalista del Processo matrimoniale canonico*, in GHERRI P. (ed.), *Diritto canonico, Antropologia*.
- ARROBA CONDE M.J., *La competenza di grazia in materia giudiziaria*, in BONNET P.A. - GULLO C. (curr.), *La Lex Propria*.
- ARROBA CONDE M.J., *Diritto processuale canonico*, 6 ed., Roma, 2012.
- ARROBA CONDE M.J., *La Perizia e la sua ricognizione*, in ARCISODALIZIO DELLA CURIA ROMANA (cur.), *L'Istruttoria*.
- ASIINWE F.A. - CRANKSHAW O., *The Impact of Customary Laws on Inheritance: A Study of Widows in Urban Uganda*, in *Journal of Law and Conflict Resolution*, III (2011), January 2011, 7-13, (URL: < <http://www.academicjournals.org/journal/JLCR/article-full-text-pdf/FB3D5937658> >).
- ASSOCIAZIONE CANONISTICA ITALIANA (cur.), *La giustizia nella Chiesa: fondamento divino e cultura processualistica moderna*, Coll. *Studi giuridici*, n. XLV, Città del Vaticano, 1997.
- BARBERINI G., “Diplomazia pontificia”, in *Enciclopedia giuridica*, XI, Roma, 1989.
- BARBIERI C. - LUZZAGO A. - MUSSELLI L., *Psicopatologia forense e Matrimonio canonico*, Coll. *Studi giuridici*, n. LXVII, Città del Vaticano, 2005.

- BARILE P., *Il soggetto privato nella Costituzione italiana*, Padova, 1953.
- BEA A., *Il Decreto conciliare sull'ecumenismo. Contenuto e significato*, in *La Civiltà Cattolica*, 115 (1964), IV.
- BEN ACHOUR Y., *La Cour Européenne des Droits de l'Homme et la liberté de religion*, Paris, 2005.
- BENNETH V. - FAULK G. - KOVINA A. - ERES T., *Inheritance Law in Uganda: The Plight of Widows and Children*, in *The Georgetown Journal of Gender and the Law*, VII (2006).
- BENVENISTE É., *Il vocabolario delle Istituzioni indoeuropee. Potere, Diritto, Religione*, (tr. it. LIBORIO M.) Coll. *Piccola Einaudi Editore*, II, Torino, 2001.
- BENVENISTE É., *Problemi di linguistica generale*, Torino, 2010.
- BERG L. ET ALII (CURT.), *Cohérence et impact de la Jurisprudence de la Cour Européenne des Droits de l'Homme*. Liber amicorum *Vincent Berger*, Oistewijk, 2013.
- BERLINGÒ S., *Dal "mistero" al "ministero": l'Ufficio ecclesiastico*, in *Ius Ecclesiae*, V (1993).
- BIANCA C.M., *Diritto civile. La Norma giuridica. I soggetti*, I, 2 ed., Milano, 2002.
- BIANCHI P., *Evoluzione della Giurisprudenza rotale*, in *Quaderni dello Studio Rotale*, XIX (2009).
- BIONDI M. (CURT.), *Manuale Diagnostico e Statistico dei Disturbi Mentali*, 5 ed., Milano, 2014.
- BOCCHINI F. - QUADRI E., *Diritto privato*, Torino, 2011.
- BONNET P.A. - GULLO C. (CURT.), *L'incapacitas (Can. 1095) nelle "Sententiæ selectæ coram Pinto"*, Coll. *Studi giuridici*, n. XV, Città del Vaticano, 1988.
- BONNET P.A. - GULLO C. (CURT.), *L'immaturità psico-affettiva nella Giurisprudenza della Rota Romana*, Coll. *Studi giuridici*, n. XXIII, Città del Vaticano, 1990.
- BONNET P.A. - GULLO C. (CURT.), *Il Processo matrimoniale canonico*, nuova edizione aggiornata e ampliata, Coll. *Studi giuridici*, n. XXIX, Città del Vaticano, 1994.
- BONNET P.A. - GULLO C. (CURT.), *La Lex Propria del S.T. della Segnatura Apostolica*, Coll. *Studi giuridici*, n. LXXXIX, Città del Vaticano, 2010.
- BOYER C. - VIRGULIN S. (CURT.), *Unità cristiana e movimento ecumenico*, II, Roma, 1975.
- BRESCIANI M.C. (CURT.), *La centralità della persona nella Giurisprudenza coram Serano*, II, Città del Vaticano, 2009.
- BROGGINI G., *Iudex arbiterve, Prologomena zum Officium des römischen Privatrichters*, Köln - Graz, 1957.
- BROWN W.A., *The Eucharist and Mixed Marriages: Present Status*, in COGAN P. (ed.), *Sacerdotes*.
- BUONOMO V., *Considerazioni sul rapporto Santa Sede-Comunità internazionale alla luce del Diritto e della prassi internazionale*, in *Ius Ecclesiae*, VIII (1996).
- BUSELLI MONDIN P., *Il Processo di nullità matrimoniale: anche luogo educativo?*, in *Tredimensioni*, VIII (2011).

- BUSELLI MONDIN P., *Processo al Processo canonico di nullità matrimoniale*, in *Ius Ecclesiae*, XXVII (2015).
- CALABRESE A., *Diritto penale canonico*, 2 ed., Città del Vaticano, 1996.
- CALIVAS A.C., *Życie sakramentalne*, in LEŚNIEWSKI K. - LEŚNIEWSKA J. (redd.), *Prawosławie. Światło wiary i źródło doświadczenia*, Lublin, 1999.
- CALLIERI B. - FARANDA L., *Medusa allo specchio. Maschere tra Antropologia e Psicopatologia*, Roma, 2001.
- CAMERON N. - MAGARET A., *Behavior Pathologia*, Boston (MA), 1951 (tr. it.: CAMERON N. - MAGARET A., *Patologia del comportamento*, Firenze, 1973).
- CAPOGROSSI COLOGNESI L., "Potestas", in *Novissimo Digesto italiano*, XIII, Torino, 1966.
- CARACCIO A. - GIANFREDA A., *Libertà di coscienza e diritto di dispensa dall'insegnamento religioso nel Sistema scolastico norvegese: il caso "Folgerø c. Norvegia"*, in MAZZOLA R. (cur.), *Diritto*.
- CARDIA C., *Libertà religiosa e autonomia confessionale*, in *Stato, Chiese e Pluralismo Confessionale*. Rivista telematica, novembre 2008 (URL: < <http://riviste.unimi.it/index.php/statoechiese/article/view/1144/1355> >).
- CARDIA C., *Identità religiosa e cultura europea. La questione del crocifisso*, Torino, 2010.
- CARTABIA M., *I "nuovi" diritti*, in DE GREGORIO L. (cur.), *Le Confessioni*.
- CATALANO G., *Lezioni di Diritto ecclesiastico*, Milano, 1989.
- CATIZZELLA F. (cur.), *La centralità della persona nella Giurisprudenza coram Serano*, I, Città del Vaticano, 2009.
- CATIZZELLA F., *La Perizia quale mezzo di prova nelle Cause di incapacità matrimoniale*, in *Apollinaris*, LXXXVI (2013).
- CATTANEO A., *La necessità di dimettersi dalla Chiesa per poter ottenere le dimissioni dalla Chiesa cantonale in Svizzera*, in *Ius Ecclesiae*, XVI (2004).
- CAVANA P., *Gli Enti ecclesiastici nel sistema pattizio*, Torino, 2011.
- CHIAPPETTA L., "Canone 1365", in CHIAPPETTA L., *Il Codice di Diritto Canonico. Commento giuridico-pastorale*, 2 ed., Roma, 1996.
- CHIAPPETTA L., *Il Codice di Diritto Canonico. Commento giuridico-pastorale*, I, 3 ed. (CATIZZELLA F. - CATTANEO A. - IZZI C. - SABBARESE L., curr.) Bologna, 2011.
- CHRISTIANS L.-L., *Chronique de Jurisprudence de la Cour Européenne des Droits de l'Homme*, in *Annuaire Droit et Religions*, V (2009).
- CIANCONI P., *Il concetto della gravità delle malattie mentali*, in *Quaderni dello Studio Rotale*, XVIII (2008).
- COGAN P. (ed.), *Sacerdotes Iuris*, Ottawa, 2005.
- COGLIEVINA S. - RUSCAZIO M.C., *Libertà di insegnamento nelle Università di tendenza: una singolare lettura della Corte, tra ragioni procedurali e Diritto sostanziale. Il caso "Lombardi Vallauri c. Italia"*, in MAZZOLA R. (cur.), *Diritto*.
- COKER G.B.A., *Family Property among the Yorubas*, 2nd edn., London, 1966.

- COLAGIOVANNI E. - FUNGHINI R. (curr.), *I mezzi di prova nelle Cause matrimoniali secondo la Giurisprudenza rotale*, Coll. *Studi giuridici*, n. XXXVIII, Città del Vaticano, 1995.
- COLAGIOVANNI E., *Immaturità: per un approccio interdisciplinare alla comprensione ed applicazione del Can. 1095 n° 2 e n° 3*, in *Monitor Ecclesiasticus*, CXIII (1988).
- COLAGIOVANNI E., *Rilevanza giuridica dei test psicodiagnostici nelle Cause di nullità di Matrimonio*, in *Monitor Ecclesiasticus*, CXVI (1991).
- COMOTTI G., *Considerazioni sull'Istituto del "Defensor vinculi"*, in GHERRO S. (cur.), *Studi*.
- CONRING H.T., *Korporative Religionsfreiheit in Europe. Eine rechtsvergleichende Betrachtung. Zugleich ein Beitrag zu Art. 9 EMRK*, Frankfurt an Main, 1998.
- CORECCO E., *Dimettersi dalla Chiesa per ragioni fiscali*, in *Apollinaris*, LV (1982).
- COSTA P., *Iurisdictio. Semantica del potere politico nella pubblicistica medievale (1100-1433)*, Milano, 1969.
- COUR EUROPÉENNE DES DROITS DE L'HOMME (DIVISION DE LA RECHERCHE), *Aperçu de la Jurisprudence de la Cour en matière de liberté de religion*, Strasbourg, 2013.
- DALLA TORRE G. - MIRABELLI C. (curr.), *Verità e metodo in Giurisprudenza*. Scritti dedicati al Cardinale Agostino Vallini in occasione del 25 anniversario della consacrazione episcopale, Città del Vaticano, 2014.
- DALLA TORRE G., *l'attività assistenziale della Chiesa nell'Ordinamento italiano*, Milano, 1977.
- DE BECO G., *Le Droit au respect de la vie privée dans les relations de travail au sein des sociétés religieuses - L'approche procédurale de la Cour Européenne des Droits de l'Homme*, in *Revue Trimestrielle des Droits de l'Homme*, XXII (2011).
- DE DIEGO-LORA C., "Can. 1458", in ISTITUTO MARTIN DE AZPILCUETA. FACULTAD DE DERECHO CANONICO. UNIVERSIDAD DE NAVARRA, *Comentario*, IV/1.
- DE FRANCISCI P., *Storia del Diritto romano*, I, Milano, 1939.
- DE GREGORIO L. (cur.), *Le Confessioni religiose nel Diritto dell'Unione Europea*, Bologna, 2012.
- DE PAOLIS V., *Norme de gravioribus Delictis riservati alla Congregazione per la Dottrina della Fede*, in *Periodica de Re Canonica*, XCI (2002).
- DE PAOLIS V., *Il Giudice è la stessa giustizia animata*, in KOWAL J. - LLOBELL J. (curr.), *Iustitia et Iudicium*.
- DE SAUSSURE F., *Cours de linguistique générale*, Paris, 1967.
- DE VRIES W., *Il Decreto conciliare sulle Chiese orientali cattoliche*, in *La Civiltà Cattolica*, 116 (1965), II.
- DECAUX E., *Chronique de Jurisprudence de la Cour Européenne des Droits de l'Homme*, in *Journal du Droit International*, CXXXIV (2007).
- DEL GIUDICE V., *Manuale di Diritto ecclesiastico*, Milano, 1970.

- DENTALE F. - SPAGNOLI F., *Il modello alternativo dei disturbi di personalità nel DSM-5 e le sue implicazioni per la Perizia in ambito canonico*, in *Apollinaris*, LXXXVI (2013).
- DENTALE F., *Applicabilità del PDM alla Perizia psicologica in ambito canonico*, in *Apollinaris*, LXXXV (2012).
- DENTALE F., *Utilizzo del modello alternativo del DSM-5 per la valutazione della personalità in ambito canonico*, in *Apollinaris*, LXXXVIII (2015).
- DI BERNARDO E., *Modelli processuali e finalità perseguite nell'Istruttoria civile e canonica. Rilievi comparativi*, in *Apollinaris*, LXXXVI (2013).
- DI BERNARDO E., *Il discernimento come struttura: il Processo*, in *Apollinaris*, LXXXVII (2014).
- DOMINGO R., *El binomio "auctoritas-potestas" en el Derecho romano y moderno*, in *Personas y Derecho*, XXXVII (1997).
- DORAN T., *Some Thoughts on Experts*, in *Quaderni dello Studio Rotale*, IV (1989).
- DUCOULOMBIER P., *"Folgerø v. Norway": Dispensation from Religious Education: From the United Nation Human Rights Committee to the European Court of Human Rights*, in *European Human Rights Law Review*, XIV (2008).
- DUCOULOMBIER P., *Les conflits de droits fondamentaux devant la Cour Européenne des Droits de l'Homme*, Bruxelles, 2011.
- DURHAM W.C. JR. - SCHARFS B.G. (curr.), *Law and Religion. National, International and Comparative Perspectives*, Austin (TX), 2010.
- EISENRING G., *Cambiamento di Giurisprudenza del Tribunale svizzero in merito alla questione dell'uscita parziale dalla Chiesa cattolica*, in *Ius Ecclesiae*, XX (2008).
- ELIAS T.O., *Nigerian Land Law*, London, 1971.
- ENEMO I.P., *The Illegitimate Child and the Right of Inheritance in Nigerian Contemporary Law*, in *The Nigerian Juridical Review*, VII (1998-1999).
- ENEMO I.P., *Basic Principles of Family Law in Nigeria*, Ibadan, 2008.
- ERDŐ P., *Ministerium, munus et Officium in Codice Iuris Canonici*, in *Periodica de Re Canonica*, LXXVIII (1989).
- ERDŐ P., *Elementos de un sistema de las funciones públicas en la Iglesia según el Código de Derecho Canónico*, in *Ius Canonicum*, XXIII (1993).
- ERRÁZURIZ C.J. - ORTIZ M.A. (curr.), *Misericordia e Diritto nel Matrimonio*, Coll. *Subsidia canonica*, n. 13, Roma, 2014.
- EUSEBI L., *La Chiesa e il problema della pena. Sulla risposta al negativo come sfida giudica e teologica*, Milano, 2014.
- EVANS C., *Freedom of Religion. Under the European Convention on Human Rights*, New York - Oxford, 2001.
- EVANS M.D., *Manuel sur le port des symboles religieux dans les lieux publics*, Strasbourg, 2009.
- EZEILO J., *Laws and Practices Relating to Women's Inheritance Rights in Nigeria: on Overview*, in *The Nigerian Juridical Review*, VII (1998-1999).

- FABBRI D., *Tutto il teatro di Diego Fabbri*, II, Milano, 1983.
- FABBRI D., *Ritratto d'ignoto* (atto secondo), in FABBRI D., *Tutto il teatro*.
- FATTORI G., *Collaborazione e conflitto tra Giudice e Perito nel Diritto matrimoniale canonico*, in *Il Diritto di Famiglia e delle Persone*, XXXVIII (2009).
- FEDELE P., *La responsabilità del Giudice nel Processo canonico*, in *Ephemerides Iuris Canonici*, XXXV (1979).
- FELICI P., *Formalitates iuridicæ et æstimatio Probationum in Processu canonico*, in *Communicationes*, IX (1977).
- FELICIANI G., *I diritti e doveri dei fedeli in genere e dei laici in specie. Le Associazioni*, in FERRARI S. (cur.), *Il nuovo Codice*.
- FERLITO S., *L'attività internazionale della Santa Sede*, Milano, 1988.
- FERRARI S. (cur.), *Il nuovo Codice di Diritto Canonico. Aspetti fondamentali della codificazione post-conciliare*, Bologna, 1983.
- FERRARI S. (cur.), *Diritti dell'uomo e libertà dei gruppi religiosi. Problemi giuridici dei nuovi movimenti religiosi*, Padova, 1989.
- FERRARI S., *Registration of Religious Organizations in the European Union Members States*, in *Stato, Chiese e Pluralismo Confessionale*. Rivista telematica, febbraio 2007 (URL: < <http://riviste.unimi.it/index.php/statoechiese/article/view/881/1124> >).
- FINAMORE R. (cur.), *Realismo e metodo. La riflessione epistemologica di Bernard Lonergan*, Roma, 2014.
- FINOCCHIARO F., *Commentario della Costituzione*, (BRANCA G., cur.) Bologna - Roma, 1975.
- FINOCCHIARO F., *Diritto ecclesiastico*, 10 ed., (BETTETINI A. - LO CASTRO G., cur.) Bologna, 2009.
- FIORITA N. - LOPRIENO D. (cur.), *La libertà di manifestazione del pensiero e la libertà religiosa nelle società multiculturali*, Firenze, 2009.
- FLAUSS J.-F. (cur.), *La protection internationale de la liberté religieuse*, Coll. *Institut René Cassin*, Bruxelles, 2002.
- FLAUSS J.-F., *Liberté de religion et fiscalité*, in *Revue Trimestrielle des Droits de l'Homme*, III (1992).
- FLAUSS J.-F., *Abattage rituel et liberté de religion; le défi des minorités au sein des communautés religieuses*, in *Revue Trimestrielle des Droits de l'Homme*, XII (2001).
- FODERARO S., "Ufficio (Diritto amministrativo)", in *Novissimo Digesto italiano*, XIX, Torino, 1973.
- FROSINI V., "Officio", in *Novissimo Digesto italiano*, XI, Torino, 1965.
- FROSINI V., "Potere (teoria generale)", in *Novissimo Digesto italiano*, XIII, Torino, 1966.
- FROWEIN J.A., *Article 9 §1*, in PETTITI L.-E. - DECAUX E. - IMBERT P.-H. (cur.), *La Convention*.
- FUNGHINI R., *I laici nell'attività giudiziaria della Chiesa*, in ARCISODALIZIO DELLA CURIA ROMANA (cur.), *I laici*.
- G.I.D.D.C. (cur.), *Libertà religiosa e rapporti Chiesa-società politiche*, Coll. *Quaderni della Mendola*, n. 15, Milano, 2007.

- G.I.D.D.C. (cur.), *Iniziazione cristiana: profili generali*, Coll. *Quaderni della Mendola*, n. 16, Milano, 2008.
- GABBARD G.O., *Psichiatria psicodinamica*, 3 ed., Milano, 2002.
- GABBARD G.O., *Introduzione alla psicoterapia psicodinamica*, Milano, 2005.
- GALGANO F., *Le persone giuridiche*, Coll. *Commentario del Codice civile Scialoja-Branca* (GALGANO F., dir.), 2 ed., Bologna - Roma, 2006.
- GANDÍA BARBER J.D., *Aspectos jurídico-canónicos y litúrgicos en torno a la cremación*, en *Phase. Revista de Pastoral Litúrgica*, LI (2013), n. 318.
- GARCÍA MARTIN J., *Le Norme generali del Codex Iuris Canonici*, Roma, 2006.
- GARNER B.A. (ed.), *Black's Law Dictionary*, 8th edn., St. Paul (MN), 2004.
- GARUTI A., *Patriarca d'Occidente? Storia e attualità*, Bologna, 2007.
- GEDZI V.S., *Women's Property Relations after Intestate Succession PNDC Law 111 in Ghana*, in *Research on Humanities and Social Sciences*, II (2012), No. 9.
- GEFAELL P., *Nota ai documenti della Conferenza Episcopale Spagnola sui Cristiani orientali, cattolici e non cattolici*, in *Ius Ecclesiae*, XVIII (2006).
- GEFAELL P., *Il Diritto particolare nell'attuale sistema del Diritto canonico. Approfondimento tecnico dell'interpretazione del CIC c. 135 §2 e del CCEO c. 985 §2*, in *Folia Canonica*, X (2007).
- GEFAELL P., *L'ammissione alla piena comunione di quanti provengono da altre Confessioni*, in G.I.D.D.C. (cur.), *Iniziazione*.
- GEFAELL P., *Matrimonio misto ed Ascrizione ecclesiastica dei propri figli: una questione riaperta? Riflessioni su alcune considerazioni recenti*, in *Folia Canonica*, XII (2009).
- GEFAELL P., *L'Eucaristia e la cura pastorale degli Ortodossi*, in RUYSSSEN G. (ed.), *La divina Eucaristia*.
- GHERRI P. (ed.), *Diritto canonico, Antropologia e Personalismo*. Atti della Giornata canonistica interdisciplinare, Città del Vaticano, 2008.
- GHERRI P. (ed.), *Decidere e giudicare nella Chiesa*. Atti della VI Giornata canonistica interdisciplinare, Città del Vaticano, 2012.
- GHERRI P. (ed.), *Discernere e scegliere nella Chiesa*. Atti della Giornata canonistica interdisciplinare [in corso di pubblicazione].
- GHERRI P., *Lezioni di Teologia del Diritto canonico*, Roma, 2004.
- GHERRI P., Recensione a: K. Mörsdorf, *I fondamenti del Diritto canonico*, Venezia, 2008, in *Ius Canonicum*, XLIX (2009).
- GHERRI P., *"Ius divinum": inadeguatezza di una formula*, in ARRIETA J.I. (ed.), *Ius divinum*.
- GHERRI P., *Introduzione al Diritto amministrativo canonico. Fondamenti, teoria e metodo*, pro manuscripto, Roma, 2011.
- GHERRI P., *Discernere e scegliere nella Chiesa*, in *Apollinaris*, LXXXVII (2014).
- GHERRI P., *Introduzione al Diritto amministrativo canonico. Fondamenti*, Milano, 2015.

- GHERRI P., *Petitio, remonstratio, exceptio: cenni esplorativi sui modi di non-esecuzione degli atti amministrativi singolari*, in *Ius Ecclesiae*, XXVII (2015).
- GHERRO S. - ZUANAZZI G. (curr.), *Perizie e Periti nel Processo matrimoniale canonico*, Torino, 1993.
- GHERRO S. (cur.), *Studi sul Processo matrimoniale canonico*, Coll. *Pubblicazioni della Facoltà di Giurisprudenza della Università di Padova*, n. 119, Padova, 1991.
- GHERRO S. (cur.), *Il principio del contraddittorio tra l'Ordinamento della Chiesa e gli Ordinamenti statali*, Roma - Padova, 2003.
- GHERRO S., *Diritto canonico e "pastoralità" della Gerarchia*, in ERRÁZURIZ C.J. - NAVARRO L. (cur.), *Il concetto di Diritto canonico. Storia e prospettive*, Milano, 2000.
- GHIRLANDA G., *Il Diritto nella Chiesa mistero di comunione*, Roma, 1990.
- GHIRLANDA G., *Introduzione al Diritto ecclesiale. Lineamenti per una Teologia del Diritto nella Chiesa*, Roma, 2013.
- GIANNINI M.S., *Diritto amministrativo*, I, Milano, 1988.
- GIANNITI P. (cur.), *I diritti fondamentali nell'Unione Europea. La Carta di Nizza dopo il Trattato di Lisbona*, Coll. *Commentario del Codice civile e Codici collegati Scialoja-Branca-Galgano*, Bologna, 2013.
- GILBERT P. - SPACCAPELO N. (curt.), *Il Teologo e la storia. Lonergan's Centenary (1904-2004)*, Roma, 2006.
- GIOFFEDI C., *Diritto e Processo nelle antiche formule giuridiche romane*, Roma, 1955.
- GIORGIO G., *L'agire della persona: per ripensare le categorie di actus hominis e actus humanus*, in GHERRI P. (ed.), *Diritto canonico, Antropologia*.
- GIORGIO G., *Dialogo e discernimento*, in GHERRI P. (ed.), *Discernere*.
- GIRAUDO C., *Il riconoscimento dell'"ortodossia" della più antica Preghiera eucaristica*, in *La Civiltà Cattolica*, 157 (2006), IV.
- GIULIANI P., *La distinzione tra Associazioni pubbliche e Associazioni private dei fedeli nel nuovo Codice di Diritto Canonico*, Roma, 1986.
- GONZALEZ G., *La Convention européenne des droits de l'homme et la liberté des Religions*, Paris, 1997.
- GONZALEZ G., *Quelle liberté de religion et d'association pour l'Église de scientologie? CEDH Église moscovite e scientologie c. Russie, 5 avril 2007*, in *Revue Trimestrielle des Droits de l'Homme*, XVIII (2007).
- GONZALEZ G., *La Convention européenne des droits de l'homme: développement jurisprudentiel d'une conception européenne de la liberté de religion*, in MESSNER F. ET ALII (curt.), *Traité*.
- GOY R., *La garantie européenne de la liberté de religion. L'Article 9 de la Convention de Rome*, in *Revue du Droit Public et de la Science Politique en France et à l'Étranger*, XCVIII (1991).
- GREEN TH.J., *The Fostering of Ecumenism: Comparative Reflections on the Latin and Eastern Codes*, in *Periodica de Re Canonica*, LXXXV (1996).
- GRELLE F., *Diritto e società nel mondo romano*, (FANIZZA L., cur.) Roma, 2005.

- GRELLE F., *I munera civilia e le finanze cittadine*, in GRELLE F., *Diritto e società*.
- GRELLE F., *Munus publicum. Terminologia e sistematiche*, in GRELLE F., *Diritto e società*.
- GRICHTING M., *Chiesa e Stato nel Cantone di Zurigo. Un caso unico nel Diritto ecclesiastico dello Stato nei confronti della Chiesa cattolica*, Roma - Friburgo - Vienna, 1997.
- GROCHOLEWSKI Z., "Can. 1420", in INSTITUTO MARTIN DE AZPILCUETA. FACULTAD DE DERECHO CANONICO. UNIVERSIDAD DE NAVARRA, *Comentario*, IV/1.
- GROSSI P., *L'ordine giuridico medievale*, Roma - Bari, 2003.
- GROSSI P., *Società, Diritto, Stato: un recupero per il Diritto*, Milano, 2006.
- GUARINO A., *Istituzioni di Diritto romano*, Napoli, 1970.
- GUGLIELMI G., *La sfida di dirigere se stessi. Soggetto esistenziale e Teologia fondatale in Bernard Lonergan*, Trapani, 2008.
- GULLO C. - GULLO A., *Prassi processuale nelle Cause canoniche di nullità del Matrimonio*, 4 ed. aggiornata con le facoltà straordinarie concesse da Benedetto XVI al Decano della Rota Romana l'11 febbraio 2013, Città del Vaticano, 2014.
- HEINZ R., *Auctoritas*, in *Hermes*, LX (1925).
- HERVIEU N., *Liberté de religion (Art. 9 CEDH): droit de ne pas être contraint de révéler ses convictions religieuses et prélèvement à la source de l'impôt culturel. L'affaire Wasmuth c. Allemagne*, in *Stato, Chiesa e Pluralismo Confessionale*. Rivista telematica, marzo 2011 (URL: < <http://riviste.unimi.it/index.php/statoec-chiesa/article/view/973/1202> >).
- HOPKO TH., *The Lima Statement and the Orthodox*, in HRYNIEWICZ W. - KOZA S.J. (eds.), *Baptism, Eucharist and Ministry: Document of Lima 1982*. Text and Commentaries, Lublin, 1989.
- HUBER J., *Ancora sull'immatùrità (affettiva). Un contributo agli elementi probatori*, in BRESCIANI M.C. (cur.), *La centralità*, II.
- IACCARINO A., *Discernimento e pluralismo*, in GHERRI P. (ed.), *Discernere*.
- IMODA F. (cur.), *Antropologia interdisciplinare e formazione*, Bologna, 1997.
- IMODA F., *Sviluppo umano, Psicologia e mistero*, 2 ed., Bologna, 2014.
- INSTITUTO MARTIN DE AZPILCUETA. FACULTAD DE DERECHO CANONICO. UNIVERSIDAD DE NAVARRA, *Comentario exegético al Código de Derecho Canónico*, 8 voll., 2 ed., Pamplona, 1997.
- JEGEDE M.I., *Equity and Nigerian Law*, in *The Nigerian Law Journal*, III (1969).
- JOHNSON J.G. - FIRST M.B. - COHEN P. - SKODOL A.E. - KASEN S. - BROOK J.S., *Adverse Outcomes Associated with Personality Disorder not Otherwise Specified in a Community Sample*, in *American Journal of Psychiatry*, CLXII (2005).
- KARSKI K. (cur.), *Nauka Kościół Ekumenizm*, Warszawa, 1994.
- KASPER W., *A Handbook of Spiritual Ecumenism. Practical Suggestions for Implementing Spiritual Ecumenism, the Heart of all Efforts to Re-Unite Divided Christianity*, Hyde Park (NY), 2007.
- KERNBERG O.F., *Sindromi marginali e narcisismo patologico*, Torino, 1978.

- KHADIAGALA L., *Negotiating Law and Custom: Judicial Doctrine and Women's Property Rights in Uganda*, in *Journal of African Law*, XLVI (2002), No. 1.
- KIELY B.M., *Psicologia e Teologia morale. Linee di convergenza*, Casale Monferrato (AL), 1982.
- KOWAL J. - LLOBELL J. (edd.), *Iustitia et Iudicium*. Studi di Diritto matrimoniale e processuale canonico in onore di Antoni Stankiewicz, 4 voll., Città del Vaticano, 2010.
- KRENC F. - DROOGHENBROECK S. VAN, *L'affaire des "minarets suisses" devant la Cour Européenne des Droits de l'Homme*, in *Journal des Tribunaux*, CXXXI (2012).
- KUTSOATI E. - MORCK R., *Family Ties, Inheritance Rights, and Successful Poverty Alleviation: Evidence from Ghana*, in *National Bureau of Economic Research Working Paper Series* (May 2012), No. 18080 (URL: < <http://www.nber.org/papers/w18080.pdf> >).
- LADAN M.T., *Introduction to Jurisprudence: Classical and Islamic*, Lagos, 2006.
- LANGLAUDE S., *97 Members of the Gldani Congregation of Jehovah's Witnesses Georgia*, in *European Human Rights Law Review*, XIII (2007).
- LE TOURNEAU D., *Los derechos nativos de la Iglesia independientes del poder civil*, in *Ius Canonicum*, XXXVII (1997).
- LEGA M., *Commentarius in Iudicia ecclesiastica*, (BARTOCETTI V., cur.) I, Roma, 1938.
- LEOPARDI G., *Tutte le opere di Giacomo Leopardi*, (BINNI W., cur.) 2 voll., Firenze, 1969.
- LEVI A., *Teoria generale del Diritto*, Padova, 1950.
- LEWIS C.S., *L'abolizione dell'uomo*, Milano, 1979.
- LINDHOLM T. - COLE DURHAM W. JR. - TAHZIB-LIE B. (curr.), *Facilitating Freedom of Religion or Belief: A Deskbook*, Leiden, 2005.
- LINGIARDI V. - DEL CORNO F. (curr.), *PDM. Manuale diagnostico psicodinamico*, Milano, 2008.
- LLOBELL J., *Il diritto all'equo Processo. Nota a proposito di una Sentenza della Corte Europea dei Diritti dell'Uomo sulla Delibazione civile della dichiarazione di nullità del Matrimonio ex Processo documentale canonico*, in *Ius Ecclesiae*, XIII (2001).
- LODA N., *I Sacramenti dell'Iniziazione cristiana tra CIC e CCEO nella missione e nell'evangelizzazione da parte della Chiesa*, in *Folia Canonica*, VI (2003).
- LODA N., *La missione, il Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium (CCEO) e la Sede Apostolica*, in *Iura Orientalia*, VI (2010).
- LONERGAN B.J.F., *Il metodo in Teologia*, (tr. it. SALA G.B.) Roma, 2001.
- LÓPEZ-JACOISTE DÍAZ E., "Personalidad internacional de la Santa Sede", in OTADUY J. - VIANA A. - SEDANO J. (curr.), *Diccionario*.
- LORUSSO L., *Gli Orientali cattolici e i Pastori latini*, Coll. *Kanonika*, n. XI, Roma, 2003.
- LUTTAZZO G.I., "Munera", in *Novissimo Digesto italiano*, X, Torino, 1964.
- MANENTI A. - GUARINELLI S. - ZOLLNER H. (curr.), *Persona e formazione. Riflessioni per la pratica educativa e psicoterapeutica*, Bologna, 2007.

- MANENTI A., *Coppia e famiglia: come e perché. Aspetti psicologici*, Bologna, 1994.
- MANENTI A., *Psicologia, scelta e decisione*, in GHERRI P. (ed.), *Decidere*.
- MANENTI A., *Comprendere e accompagnare la persona umana. Manuale teorico e pratico per il formatore psico-spirituale*, Bologna, 2013.
- MARANO V., *La protezione dei dati personali fra Diritto statale e “garanzie” confessionali*, in *Ius Ecclesiae*, XVIII (2006).
- MARACCI F., *La scelta, l'essere, la verità: uno spazio ontico per la storia*, in GHERRI P. (ed.), *Discernere*.
- MARCI T., *Il circolo della gratuità. Il paradosso del dono e la reciprocità sociale*, Trento, 2012.
- MARINČAK Š. (cur.), *Diritto particolare nel sistema del CCEO. Aspetti teoretici e produzione normativa delle Chiese orientali cattoliche*, Košice, 2007.
- MARTÍN DE AGAR J. - NAVARRO L. (edd.), *Legislazione delle Conferenze episcopali complementare al C.I.C.*, 2 ed., Roma, 2009.
- MARTÍN DE AGAR J.T., *Raccolta di Concordati, 1950-1999*, Città del Vaticano, 2000.
- MARTÍN DE AGAR J.T., *I Concordati dal 2000 al 2009*, Città del Vaticano, 2010.
- MARTÍN DE AGAR J.T., *Insegnamento della Religione e coerenza di vita. La Sentenza Fernández Martínez vs. Spagna*, in *Ius Ecclesiae*, XXV (2013).
- MARTINEZ SISTACH L., *Le Associazioni dei fedeli*, Cinisello Balsamo (MI), 2006.
- MARTÍNEZ-TORRÓN J., *The Permissible Scope of Legal Limitations on the Freedom of Religion or Belief: The European Convention on Human Rights*, in *Global Jurist Advances*, III (2003), No. 2.
- MARTYNIUK T., *Problemi e prospettive della codificazione del Diritto particolare della Chiesa Greco-Cattolica Ucraina*, in PONTIFICIO CONSIGLIO PER I TESTI LEGISLATIVI, *Il Codice*.
- MASSIS T. - PETTITI C. (cur.), *La liberté religieuse et la Convention européenne des droits de l'homme*, Bruxelles, 2004.
- MATLARY J.H., *Diritti umani abbandonati? La minaccia di una dittatura del Relativismo*, Lugano, 2007.
- MAZZIOTTI DI CELSIO M., *Lezioni di Diritto costituzionale*, Milano, 1993.
- MAZZOLA R. (cur.), *Diritto e Religione in Europa. Rapporto sulla Giurisprudenza della Corte Europea dei Diritti dell'Uomo in materia di libertà religiosa*, Bologna, 2013.
- MEEK C.K., *Land Tenure and Land Administration in Nigeria*, Coll. *Colonial Research Studies*, No. 22, London, 1957.
- MEI E., *Approccio medico*, in GHERRI P. (ed.), *Discernere*.
- MESSINEO F., *Manuale di Diritto civile e commerciale*, I, Milano, 1952.
- MESSNER F. ET ALII (cur.), *Traité de Droit français des Religions*, 2 ed., Paris, 2013.
- MINNERATH R., *The Right to Autonomy in Religious Affairs*, in LINDHOLM T. - COLE DURHAM W. JR. - TAHZIB-LIE B. (cur.), *Facilitating Freedom*.

- MIRAS J. - CANOSA J. - BAURA E., *Compendio di Diritto amministrativo canonico*, Coll. *Subsidia canonica*, n. 4, (trad. PERLASCA A.) 1 ed., Roma, 2007.
- MONETA P., *La salus animarum nel dibattito della Scienza canonistica*, in *Ius Ecclesiae*, XII (2000).
- MONETA P., *Protagonismo delle parti e discernimento processuale, tra forme e sostanza*, in *Apollinaris*, LXXXVII (2014).
- MONTINI G.P., Adsumus, Domine Sancte Spiritus, adsumus. *La preghiera nella sessione per la decisione giudiziale* (Can. 1609 §3), in *Quaderni di Diritto Ecclesiale*, XVI (2003).
- MONTINI G.P., *La prassi delle Dispense da Leggi processuali del Supremo Tribunale della Segnatura Apostolica* (Art. 124, n. 2, 2° parte, Cost. Ap. Pastor Bonus), in *Periodica de Re Canonica*, XCIV (2005).
- MÖRSDORF K., *Munus regendi et potestas iurisdictionis*, in AA.Vv., *Acta*.
- MÜCKL S., *Das kirchliche Selbstbestimmungsrecht in der jüngeren Rechtsprechung des europäischen Gerichtshofs für Menschenrechte*, in REES W. - ROCA M. -SCHANDA B. (curt.), *Neuere Entwicklungen*.
- NACCI M., *Origini, sviluppi e caratteri del Jus publicum ecclesiasticum*, Coll. *Corona lateranensis*, Città del Vaticano, 2010.
- NACCI M., *L'apporto dello "Ius publicum ecclesiasticum" alle relazioni tra Chiesa e Comunità politiche: annotazioni storico-giuridiche*, in DALLA TORRE G. - MIRABELLI C. (curt.), *Verità e metodo*.
- NOTARI G., *Accompagnare per Legge: la nuova figura dell'Amministratore di sostegno oltre il Diritto*, in *Tredimensioni*, IX (2012).
- NWABUEZE B.O., *Nigerian Land Law*, Enugu, 1982.
- NWEZE C.C., *Reflections on Selected Judicial Decisions Relating to Women's Rights in Nigeria*, in *UNIZIK Law Journal*, IV (2004), No. 1.
- NWOGUGU E.I., *Family Law in Nigeria*, rev. edn., Ibadan, 1999.
- OBILADE A.O., *The Nigerian Legal System*, Ibadan, 1979.
- OEHRING O., Note: *L'affaire Tanyar - seul celui qui comprend la situation des Chrétiens sur place peut correctement apprécier cette affaire*, in *Annuaire Droit et Religions*, II (2006-2007).
- OGWURIKE C., *The Source and Authority of African Customary Law*, in *University of Ghana Law Journal*, III (1966), No. 11.
- OKANY M.C., *Nigerian Law of Property*, 2nd edn., Enugu, 2000.
- OKULIK L., *La libertà della Chiesa nel contesto attuale*, in G.I.D.D.C. (curt.), *Libertà religiosa*.
- OLAWOYIN G.A., *The Effect of Repugnancy Clause on the Validity of Customary Law*, in *The Nigerian Bar Journal*, X (1972).
- OLLENNU N.A., *The Law of Testate and Intestate Succession in Ghana*, London, 1966.
- ORTIZ M.A., *Le dichiarazioni delle parti, la Prova documentale e testimoniale e la loro portata processuale nelle Cause ex Can. 1095, 1-2*, in ARCISODALIZIO DELLA CURIA ROMANA (curt.), *L'incapacità*.

- OTADUY J. - VIANA A. - SEDANO J. (curr.), *Diccionario general de Derecho canónico*, 7 voll., Pamplona, 2012.
- PALOMBI R., *Il Giudice e la valutazione delle Perizie*, in *Apollinaris*, LXXXVIII (2015).
- PALESTRO V., *Le Perizie*, in COLAGIOVANNI E. - FUNGHINI R. (curr.), *I mezzi*.
- PAPEŽ V.I., *Diritto canonico ed ecumenismo*, in PONTIFICIO CONSIGLIO PER I TESTI LEGISLATIVI, *Ius in vita*.
- PARISI M., *Linee evolutive dell'interpretazione giurisprudenziale dell'Art. 9 della Convenzione di Roma. Sviluppi e prospettive per il diritto di libertà religiosa nello spazio giuridico europeo*, in FIORITA N. - LOPRIENO D. (curr.), *La libertà*.
- PARK A.E.W., *The Sources of Nigerian Law*, London, 1963.
- PARLATO V., *Le Chiese d'Oriente tra storia e Diritto. Saggi*, Torino, 2003.
- PAVONI M., *Informazione e stampa*, in P. GIANNITI (cur.), *I diritti*.
- PEÑA GARCÍA C., *Discernimiento y Consentimiento matrimonial: cuestiones relativas a la discreción de juicio exigida para el Matrimonio*, in *Apollinaris*, LXXXVII (2014).
- PÉRISSET J.C., *Le implicazioni ecumeniche del Diritto canonico e le implicazioni canoniche dell'ecumenismo*, in *Periodica de Re Canonica*, LXXXVIII (1999).
- PETRÀ B., *La Penitenza nelle Chiese ortodosse. Aspetti storici e sacramentali*, Bologna, 2005.
- PETTITI L.-E. - DECAUX E. - IMBERT P.-H. (curr.), *La Convention européenne des droits de l'homme. Commentaire Article par Article*, 2 ed., Paris, 1999.
- PIANIGIANI O., *Vocabolario etimologico della lingua italiana*, in URL: < <http://www.etimo.it> >.
- PIGHIN B.F., *Diritto penale canonico*, Venezia, 2008.
- PINTO GOMEZ J.M., *La giurisdizione*, in BONNET P.A. - GULLO C. (curr.), *Il Processo matrimoniale*.
- PITTA A., *Discernere quanto fa la differenza nelle comunità paoline*, in GHERRI P. (ed.), *Discernere*.
- POMPEDDA M.F., *Il Giudice nei Tribunali ecclesiastici: Norma generale e caso concreto (funzione, competenza professionale, garanzie di indipendenza, Giudici laici)*, in ASSOCIAZIONE CANONISTICA ITALIANA (cur.), *La giustizia*.
- POMPEDDA M.F., *Prolusione: Il Giudice ecclesiastico*, in URL: < http://www.vatican.va/roman_curia/tribunals/roman_rota/documents/rc_trib_rota_doc_20021106_pompedda_it.html >.
- PONTIFICIO CONSIGLIO PER I TESTI LEGISLATIVI, *Ius in vita et in missione Ecclesiae*. Acta symposii internationalis Iuris canonici occurrente X anniversario promulgationis Codicis Iuris Canonici diebus 19-24 aprilis 1993 in Civitate Vaticana celebrati, Città del Vaticano, 1994.
- PONTIFICIO CONSIGLIO PER I TESTI LEGISLATIVI, *Il Codice delle Chiese orientali. La storia, le Legislazioni particolari, le prospettive ecumeniche*. Atti del convegno di studio tenutosi nel XX anniversario della promulgazione del Codice dei Canonici delle Chiese Orientali (8-9/10/2010), Città del Vaticano, 2011.
- POPPER K., *Miseria dello Storicismo*, Milano, 2002.

- POPPER K., *Poscritto alla logica della scoperta scientifica. I. Il realismo e lo scopo della Scienza*, Milano, 1984.
- POPPER K., *Tutta la vita è risolvere problemi*. Testo tedesco a fronte, (ANTISERI D., cur.) Coll. *Il pensiero occidentale*, Milano, 2001.
- PRIETO V., *Diritto dei rapporti tra Chiesa e società civile*, rist., Roma, 2014.
- PUGLIESE G., *Il Processo civile romano. I. Legis Actiones*, Roma, 1962.
- PUNDERSON J.R., *Accertamento della verità "più accessibile e agile": preparazione degli operatori*, in L. SABBARESE (cur.), *Sistema matrimoniale*.
- PUPPINCK G., *El "principio de autonomía" de la Iglesia católica ante el Tribunal Europeo de Derechos Humanos. El caso Fernández Martínez contra España*, in *Revista General de Derecho Canónico y Derecho Eclesiástico del Estado*, X (2012).
- PUPPINCK G., *La Cour européenne réaffirme la liberté religieuse de l'Église catholique. Autonomie institutionnelle à l'égard de l'État*, in URL: < <http://fr.zenit.org/articles/la-cour-europeenne-reaffirme-la-liberte-religieuse-de-l-eglise-catholique/> >.
- RAMOS F.J. - MORAL CARVAJAL D., *Diritto processuale canonico*, I, 3 ed. agg., Roma, 2013.
- RAUTENBACH C., *South African Common and Customary Law of Intestate Succession: A Question of Harmonisation, Integration or Abolition*, in *Electronic Journal of Comparative Law* (May 2008), Vol. 12.1, 14 (URL: < <http://www.ejcl.org/121/art121-20.pdf> >).
- RAVAGLIOLI A.M., "Disadattato", in PACOMIO L. - SEVESO B. (curr.), *Enciclopedia di Pastorale*, IV, Casale Monferrato (AL), 1993.
- RAVAGLIOLI A.M., *Patologie della vocazione*, in CENTRO INTERNAZIONALE VOCAZIONALE ROGATE (cur.), *Dizionario di Pastorale vocazionale*, Roma, 2002.
- RAVAGLIOLI A.M., *Psicologia. Studio interdisciplinare della personalità*, 3 ed., Bologna, 2015.
- RAVAGLIOLI A.M., *L'approccio psicodinamico alla luce del PDM e di ulteriori prospettive*, in *Apollinaris*, LXXXVIII (2015).
- REES W. - ROCA M. - SCHANDA B. (curr.), *Neuere Entwicklungen im Religionsrecht europäischer Staaten*, Berlin, 2013.
- RENUCCI J.-F., *L'Article 9 de la Convention européenne des droits de l'homme. La liberté de pensée, de conscience et de religion*, Coll. *Dossier sur les droits de l'homme*, n. 20, Strasbourg, 2004.
- RESS G., *Le problème de l'autonomie de l'Église: les aspects dans la Jurisprudence récente de la Cour Européenne des Droits de l'Homme*, in BERG L. ET ALII (curr.), *Cohérence*.
- RICCI F., *Corso teorico-pratico di Diritto civile*, I/2, Torino, 1907.
- ROBBERS G. (cur.), *Church Autonomy. A Comparative Survey*, Frankfurt am Main, 2001.
- ROBERTI F., *De Processibus*, I, 4 ed., Città del Vaticano, 1956.
- ROMANO S., *Principi di Diritto costituzionale generale*, Milano, 1947.

- ROUAULT G., *Miserere*, Assisi, 1966.
- RULLA L.M. - IMODA F. - RIDICK J., *Antropologia della vocazione cristiana. II. Conferme esistenziali*, Bologna, 2001.
- RULLA L.M., *Antropologia della vocazione cristiana. I. Basi interdisciplinari*, Bologna, 1997.
- RUYSSEN G. (ed.), *La divina Eucaristia nel Diritto canonico orientale*, Coll. *Kanonika*, n. XVI, Roma, 2010.
- RUYSSEN G., *Normativa particolare nell'ambito della "communicatio in sacris" (cc. 844/CIC e 671/CCEO)*, in MARINČAK Š. (cur.), *Diritto*.
- SABBARESE L. (cur.), *Sistema matrimoniale canonico in Synodo*. Atti dell'incontro di studio *Sistema matrimoniale canonico in Synodo* (Roma, Pontificia Università Urbaniana, Facoltà di Diritto canonico, 17 febbraio 2015), Coll. *Ius missionale*, n. 6, Roma, 2015.
- SALACHAS D. - NITKIEWICZ K., *Rapporti interecclesiali tra Cattolici orientali e latini*, Roma, 2007.
- SALACHAS D. - SABBARESE L., *Chierici e Ministero sacro nel Codice latino e orientale. Prospettive interecclesiali*, Roma, 2004.
- SALACHAS D., *Lo status del figlio minore nei Matrimoni misti tra Cattolici ed Ortodossi. Un problema ecclesiologico, giuridico ed ecumenico*, in ZAPP H. - WEISS A. - KORTA S. (curr.), *Ius canonicum in Oriente et Occidente*, Frankfurt, 2003.
- SALACHAS D., *Aspetti ecumenici del Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium*, in PONTIFICIO CONSIGLIO PER I TESTI LEGISLATIVI, *Il Codice*.
- SALVATORI D., *I criteri del Giudice nell'assumere la Perizia psichiatrica/psicologica*, in KOWAL J. - LLOBELL J. (edd.), *Iustitia et Iudicium*.
- SANDULLI A.M., *Manuale di Diritto amministrativo*, Napoli, 1966.
- SANTORO PASSARELLI F., *Dottrine generali del Diritto civile*, Napoli, 2012.
- SARACINO R., *Il caso Agga c. Grecia. Una nuova tappa nell'elaborazione di una Giurisprudenza CEDU sulla libertà religiosa*, in *Quaderni di Diritto e Politica Ecclesiastica*, XXI (2004).
- SCHOCH N., *Giustizia e misericordia nel Processo di nullità matrimoniale. Due principi incompatibili?*, in ERRÁZURIZ C.J. - ORTIZ M.A. (curr.), *Misericordia*.
- SCHOUPE J.-P., *Elementi di Diritto patrimoniale canonico*, 2 ed., Milano, 2008.
- SCHOUPE J.-P., *Rapporti giuridici tra Chiesa e Comunità politiche. Profili epistemologici e metodologici di una rinnovata disciplina*, in *Ius Ecclesiae*, XX (2008).
- SCHOUPE J.-P., *Les "iura nativa" de l'Église: un anachronique vestige iuspubliciste ou une exigence actuelle du Droit divin?*, in ARRIETA J.I. (ed.), *Ius divinum*.
- SCHOUPE J.-P., *Libertà di religione, multiculturalismo e laicità dello Stato*, in GIANNITI P. (cur.), *I diritti fondamentali*.
- SCHOUPE J.-P., *L'identité et l'autonomie des groupements religieux ne sont pas des notions indéfiniment flexibles: Sindicatul Pastorul Cel Bun c. Roumanie*, in *Annuaire Droit et Religions*, VII (2013-2014).

- SCHOUPE J.-P., *L'autonomie des Églises en matière d'instruction dans la Jurisprudence de la Cour Européenne des Droits de l'Homme (à propos de l'arrêt [Gr. Ch.] Fernández Martínez c. Espagne, 12 juin 2014)*, in *Revue du Droit Public et de la Science Politique en France et à l'Étranger*, CXXXI (2015).
- SCHOUPE J.-P., *La dimension institutionnelle de la liberté de religion dans la Jurisprudence de la Cour Européenne des Droits de l'Homme*, Coll. *Collection de l'Institut international des droits de l'homme*, (préface DECAUX E.) Paris, 2015.
- SERRANO RUIZ J.M., *Características y valoración jurídica de la Pericia psíquica en los Tribunales eclesiásticos a la luz de los discursos de s.s. Juan Pablo II*, in AA.VV., *Curso de Derecho*, VIII.
- SERRANO RUIZ J.M., *La Perizia nelle Cause canoniche di nullità matrimoniale*, in GHERRO S. - ZUANAZZI G. (cur.), *Perizie*.
- SKOWRONEK A., *Tak zwana "interkomunia", czyli eucharystyczna gościnność*, in KARSKI K. (cur.), *Nauka Kościół*.
- STANKIEWICZ A., *I doveri del Giudice*, in BONNET P.A. - GULLO C. (curr.), *Il Processo*.
- STANKIEWICZ A., *Principi deontologici riguardanti i Giudici*, in ARCISODALIZIO DELLA CURIA ROMANA (cur.), *Deontologia degli Operatori dei Tribunali Ecclesiastici*, Coll. *Studi giuridici*, n. XCII, Città del Vaticano, 2011.
- TARUFFO M., *La semplice verità. Il Giudice e la costruzione dei fatti*, Roma - Bari, 2009.
- TAWIL E., *Laïcité de l'État et liberté de l'Église*, Perpignan, 2013.
- TEDESCHI M., *Manuale di Diritto ecclesiastico*, Torino, 2010.
- THEWREWK E. (ed.), *Sexti Pompei Festi De verborum significatu quæ supersunt cum Pauli epitome*, ed. stereotypa editionis primæ, Berlin, 1997.
- TOSCANO M., *La lezione di Strasburgo: i casi Lombardi Vallauri e Lautsi*, in *Il Diritto Ecclesiastico*, CXX (2009).
- TRABUCCHI A., *Istituzioni di Diritto civile*, Padova, 2012.
- TRIANI P. (cur.), *Sperimentare, conoscere, decidere. Riflessioni sull'educare a partire da Bernard Lonergan*, Piacenza, 2001.
- TULKENS F., *Pour les 60 ans de la Convention européenne des droits de l'homme: bilan, questions, critiques et défis*, in *Revue Trimestrielle des Droits de l'Homme*, XXV (2014).
- TURCHI V., *Libertà religiosa e libertà di educazione di fronte alla Corte di Strasburgo*, in *Stato, Chiese e Pluralismo Confessionale*. Rivista telematica, 8 ottobre 2012 (URL: < <http://riviste.unimi.it/index.php/statoechiese/article/view/2445/2668> >).
- UBERTIS G., *Il Processo come scelta: il Giudice*, in *Apollinaris*, LXXXVII (2014).
- UITZ R., *Europeans and Their Rights - Freedom of Religion*, Strasbourg, 2007.
- UNIVERSITÀ DI TERAMO (cur.), *La Sentenza della Corte Europea dei Diritti dell'Uomo del 20 luglio 2001*, Milano, 2004.
- VAJANI D., *La cooperazione del Difensore del vincolo alla ricerca della verità*, Coll. *Corona lateranensis*, n. 21, Città del Vaticano, 2003.

- VAJANI D., *Considerazioni sul Difensore del vincolo a riguardo del Discorso di Papa Francesco alla Segnatura Apostolica (8-XI-2013)*, in *Ius Ecclesiæ*, XXVI (2014).
- VALDRINI P., *Comunità, persone, governo. Lezioni sui libri I e II del CIC 1983*, Città del Vaticano, 2013.
- VALENTINI S., *Precisazioni sul munus publicum*, in AA.Vv., *Scritti*.
- VASALLO N., *Contro la verifobia: sulla necessità epistemologica della nozione di verità*, in AMORETTI M.M.C. - MARSONET M. (edd.), *Conoscenza*.
- VERCRUYSSSE J.E., *Wprowadzenie do Teologii ekumenicznej*, Kraków, 2001.
- VERHEUL R. - BARTAK A. - WIDIGER T.A., *Prevalence and Construct Validity of Personality Disorder not Otherwise Specified (PDNOS)*, in *Journal of Personality Disorders*, XXI (2007).
- VERSALDI G., *Momentum et consecraria Allocutionis Ioannis Pauli II ad Auditores Romanæ Rotæ diei 5 februarii 1987*, in *Periodica de Re Morali, Canonica, Liturgica*, LXXVII (1988).
- VERSALDI G., *Animadversiones quædam relate ad Allocutionem Ioannis Pauli II ad Romanam Rotam diei 25 ianuarii 1988*, in *Periodica de Re Morali, Canonica, Liturgica*, LXXVIII (1989).
- VERSALDI G., *Il contributo della Psicologia nel Diritto matrimoniale canonico*, in IMODA F. (cur.), *Antropologia*.
- VERSALDI G., *Il Matrimonio in un mondo secolarizzato: prospettiva psicologica*, in ASSOCIAZIONE CANONISTICA ITALIANA (cur.), *Matrimonio canonico e realtà contemporanea*, Coll. *Studi giuridici*, n. LXVIII, Città del Vaticano, 2005.
- VICO G.B., *Metafisica e metodo*. Testo latino a fronte, (GRECO C., trad.) Milano, 2008.
- VILLA J.E. - GNAZI C. (cur.), *Matrimonium et Ius*. Studi in onore del Prof. Avv. Sebastiano Villeggiante, Coll. *Studi giuridici*, n. LXIX, Città del Vaticano, 2006.
- VIMERCATI E., *Che senso ha dialogare in Filosofia?*, in GHERRI P. (ed.), *Discernere*.
- WATTIER S., *Sub Baudler c. Allemagne*, in *Jurisprudence de Liège, Mons et Bruxelles*, XVI (2012).
- WEBER M., *Economia e società*, IV, Milano, 1995.
- WERNZ F.X. - VIDAL P., *Ius canonicum ad Codicis normam exactum*, II, Romæ, 1928.
- WILBERG T. - HUMMELEN B. - PEDERSEN G. - KARTERUD S., *A Study of Patients with Personality Disorder not Otherwise Specified*, in *Comprehensive Psychiatry*, IL (2008).
- WOJTYLA K., *Perché l'uomo. Scritti inediti di Antropologia e Filosofia*. Invito alla lettura di Massimo Serretti, Milano, 1995.
- WOODMAN G.R., *Ghana Reforms the Law of Intestate Succession*, in *Journal of African Law*, XXIX (1985), No. 2.
- ZANOBINI G., *Corso di Diritto amministrativo*, Milano, 1958.
- ZUANAZZI G., *Psicologia e Psichiatria nelle Cause matrimoniali canoniche*, Città del Vaticano, 2006.
- ZUANAZZI I., *Præsis ut prosis, La funzione amministrativa nella diakonia della Chiesa*, Napoli, 2005.

- КАСПЕР В., *Руководство по духовному экуменизму*, Москва, 2008.
- МАЛИНОВСКИЙ О., *Настольная книга для священнослужителя*, С.-Петербургъ, 1913.
- НИКОДИМ МИТРОПОЛИТ, *Разъяснение относительно решения Священного Синода Русской Православной Церкви от 16 декабря 1969 года о неверно избранном допущении к святым таинствам старообрядцев и католиков, 16 марта 1970*, в ЖМП 5 (1970), 25.
- НИКОЛЬСКИЙ К., *Пособіє къ изучению Устава Богослуженія Православной Церкви*, изд. 6., С.-Петербургъ, 1900.
- СВЯТОСЛАВ АРХІЕПІСКОП, *Святішому Філарету, Патріархові Київському і всієї Руси-України*, in *Релігія в Україні*, 5 листопада 2012, in URL: < <http://www.portal-credo.ru/site/?act=ukr&id=86> >.
- СВЯЩЕННИЙ СИНОД УКРАЇНСЬКОЇ ПРАВОСЛАВНОЇ ЦЕРКВИ КИЇВСЬКОГО ПАТРІАРХАТУ, *Журнали засідання Священного Синоду*, IX, (2009), in URL: < <http://old.cerkva.info/2009/02/27/synod.html> >.
- СИНОД УКРАЇНСЬКОЇ ГРЕКО-КАТОЛИЦЬКОЇ ЦЕРКВИ, *Декрет*, 12.12.2007, in *Вісник Києво-Галицького Верховного Архієпископства*, IV (2008).
- СИНОД УКРАЇНСЬКОЇ ГРЕКО-КАТОЛИЦЬКОЇ ЦЕРКВИ, *Канони Партикулярного Права Української Греко-Католицької Церкви*, in *Благовісник Верховного Архієпископа Візантійсько-Українського (Греко-Католицького) Обряду*, Львів, 2001.
- СЛПІЙ Й., *Співучасть у святих діяннях і речах з відділеними братами*, in *Благовісник Верховного Архієпископа Візантійсько-Українського (Греко-Католицького) обряду*, 1 (1966), II, Castelgandolfo.
- URL: < <http://fr.zenit.org> >.
- URL: < <http://old.cerkva.info> >.
- URL: < <http://riviste.unimi.it> >.
- URL: < <http://www.academicjournals.org> >.
- URL: < <http://www.ejcl.org> >.
- URL: < <http://www.etimo.it> >.
- URL: < <http://www.nber.org> >.
- URL: < <http://www.portal-credo.ru> >.
- URL: < <http://www.vatican.va> >.

Riviste con cui è attivo un cambio

INTERNAZIONALI

- American Journal of Jurisprudence* - N. D. Law School Library - Notre Dame (USA)
American Journal of Legal History - Temple Univ. School of Law - Philadelphia (USA)
Annales Canonici - Uniw. Papieski Jana Pawla II w Krakowie - Krakow (PL)
Anuario Argentino de Derecho Canonico - Univ. Catolica Argentina - Buenos Aires (AR)
Anuario de Derecho Canonico - Univ. Catolica de Valencia (E)
Anuario de Derecho Eclesiastico del Estado - Cuenca (E)
Anuario Juridico y Economico Escorialense - S. Lorenzo de El Escorial (E)
Australasian Catholic Record - Strathfield N.S.W (AUS)
Boletim Facultad de Direito - Univ. de Coimbra - Coimbra (E)
Canon Law Abstracts - London (UK)
Communicationes - Pont. Cons. per i Testi Legislativi (CDV)
Ephemerides Theologicae Lovanienses - Leuven (B)
Folia Canonica - Budapest (HU)
Forum - Metropolitan Tribunal Archbishop's Curia - La Valletta (M)
Forum Canonicum - Univ. Catolica Portuguesa - Lisboa (P)
Ius Canonicum - Univ. de Navarra - Pamplona (E)
Jus Matrimoniale - Uniw. Kardynala S. Wyszynskiego - Warszawa (PL)
L'Année Canonique - Institut Catholique - Paris (F)
Michigan Law Review - Law Library of Michigan University - Ann Arbor (USA)
Prawo Kanoniczne - Akademia Teologii Katolickiej - Warszawa (PL)
Proche Orient Chretien - Seminaire St. Anne - Jerusalem (IL)
Quaderni dello Studio Rotale - Tribunale della Rota Romana (CDV)

Review for Religious - St. Louis (USA)
Revista Chilena de Historia del Derecho - Univ. de Chile - Santiago (RCH)
Revista Eclesiastica Brasileira - Petropolis (BR)
Revista Española de Derecho Canonico - Univ. Pontificia de Salamanca (E)
Revue de Droit Canonique - Strasbourg (F)
Revue des Sciences Religieuses - Strasbourg (F)
Revue Hellénique de Droit International - Athenes (GR)
Stromata - Univ. del Salvador - San Miguel (AR)
Studia Canonica - Univ. Saint Paul - Ottawa (CAN)
Studia Warminskie - Olsztyn (PL)
Theologisch-praktische Quartalschrift - Katholische Privatuniversität - Linz (A)
Theologie und Glaube - Erzbischöfliche Akademische Bibliothek - Paderborn (D)
Traditio - Fordham University - New York (USA)
Veritas et Jus - Facoltà teologica di Lugano (CH)
Villanova Law Review - Villanova University School of Law - Villanova (USA)

ITALIANE

Commentarium pro Religiosis et Missionariis - Institutum Iuridicum Claretianum (Roma)
Diritto di Famiglia e delle Persone (Palermo)
Ephemerides Iuris Canonici - Fondazione Marcianum (Venezia)
Il Diritto Ecclesiastico (Roma)
Ius Ecclesiae - Pont. Univ. S. Croce (Roma)
Iustitia - Unione Giuristi Cattolici Italiani (Roma)
Jus - Univ. Cattolica del Sacro Cuore (Milano)
Memorie dell'Istituto Giuridico - Univ. di Torino (Torino)
Orientalia Christiana Periodica - Pont. Ist. di Studi Orientali (Roma)
Periodica de Re Canonica - Pont. Università Gregoriana (Roma)
Quaderni di Diritto Ecclesiale (Brescia)
Rassegna Archivi di Stato - Ministero dei Beni Culturali (Roma)

L'**indice generale, tematico** e degli **autori** degli anni 1928-1997 si trova nel volume unico dell'annata LXXII (1999).