



diritto & religioni

Semestrale
Anno XVII - n. 1-2023
gennaio-giugno

ISSN 1970-5301

35

 **LUIGI
PELLEGRINI
EDITORE**

Diritto e Religioni
Semestrale
Anno XVIII – n. 1-2023
Gruppo Periodici Pellegrini

Direttore responsabile
Walter Pellegrini

Direttore fondatore
Mario Tedeschi †

Direttore
Maria d'Arienzo

Comitato scientifico

A. Albisetti, A. Autiero, R. Balbi, A. Bettetini, F. Bolognini, P. Colella, O. Condorelli, P. Consorti, R. Coppola, G. Dammacco, W. Decock, P. Di Marzio, F. Falchi, A. Fuccillo, M. Introvigne, G. Leziroli, S. Lariccia, G. Lo Castro, J. Martínez-Torrón, M. F. Maternini, A. Melloni, C. Mirabelli, M. Minicuci, R. Navarro Valls, P. Pellegrino, K. Pennington, F. Petroncelli Hübler, S. Prisco, A. M. Punzi Nicolò, M. Ricca, A. Talamanca, P. Valdrini, M. Ventura, F. Zanchini di Castiglionchio, A. Zanotti

Struttura della rivista:

Parte I

SEZIONI

Antropologia culturale
Diritto canonico
Diritti confessionali

Diritto ecclesiastico

Diritto vaticano

Sociologia delle religioni e teologia

Storia delle istituzioni religiose

DIRETTORI SCIENTIFICI

M. Minicuci
G. Lo Castro
V. Fronzoni,
A. Vincenzo
A. Bettetini
V. Marano
M. Pascali
R. Balbi, O. Condorelli

Parte II

SETTORI

Giurisprudenza e legislazione amministrativa

Giurisprudenza e legislazione canonica e vaticana

Giurisprudenza e legislazione civile

*Giurisprudenza e legislazione costituzionale
e comunitaria*

Giurisprudenza e legislazione internazionale

Giurisprudenza e legislazione penale

Giurisprudenza e legislazione tributaria

RESPONSABILI

G. Bianco, F. Di Prima,
F. Balsamo, C. Gagliardi
S. Carmignani Caridi, M. Carnì,
M. Ferrante, E. Giarnieri, P. Stefani
Raffaele Santoro,
Roberta Santoro

G. Chiara, C. M. Pettinato, I. Spadaro

S. Testa Bappenheim

V. Maiello

L. Caprara, L. Decimo, F. Vecchi

Parte III

SETTORI

*Lettere, recensioni, schede,
segnalazioni bibliografiche*

RESPONSABILI

M. d'Arienzo

AREA DIGITALE

F. Balsamo, A. Borghi, C. Gagliardi

Comitato dei referees

Prof. Angelo Abignente – Prof. Andrea Bettetini – Prof.ssa Geraldina Boni – Prof. Salvatore Bordonali – Prof. Mario Caterini – Prof. Antonio Giuseppe Maria Chizzoniti – Prof. Orazio Condorelli – Prof. Pierluigi Consorti – Prof. Raffaele Coppola – Prof. Giuseppe D’Angelo – Prof. Carlo De Angelo – Prof. Pasquale De Sena – Prof. Saverio Di Bella – Prof. Francesco Di Donato – Prof. Olivier Echappè – Prof. Nicola Fiorita – Prof. Antonio Fuccillo – Prof.ssa Chiara Ghedini – Prof. Ivàn Ibàn – Prof. Pietro Lo Iacono – Prof. Carlo Longobardo – Prof. Dario Luongo – Prof. Ferdinando Menga – Prof.ssa Chiara Minelli – Prof. Agustin Motilla – Prof. Vincenzo Pacillo – Prof. Salvatore Prisco – Prof. Federico Maria Putaturo Donati – Prof. Francesco Rossi – Prof.ssa Annamaria Salomone – Prof. Pier Francesco Savona – Prof. Lorenzo Sinisi – Prof. Patrick Valdrini – Prof.ssa Carmela Ventrella – Prof. Marco Ventura – Prof.ssa Ilaria Zuanazzi.

Direzione e Amministrazione:

Luigi Pellegrini Editore srl
Via Luigi Pellegrini editore, 41 – 87100 Cosenza
Tel. 0984 795065 – Fax 0984 792672
E-mail: info@pellegrinieditore.it
Sito web: www.pellegrinieditore.it

Direzione scientifica e redazione

I Cattedra di Diritto ecclesiastico Dipartimento di Giurisprudenza
Università degli Studi di Napoli Federico II
Via Porta di Massa, 32 Napoli – 80133
Tel. 338-4950831
E-mail: dirittoereligioni@libero.it
Sito web: rivistadirittoereligioni.com
Indirizzo web rivista: rivistadirittoereligioni.com

Autorizzazione presso il Tribunale di Cosenza.
Iscrizione R.O.C. N. 316 del 29/08/01
ISSN 1970-5301

Classificazione Anvur:

La rivista è collocata in fascia “A” nei settori di riferimento dell’area 12 – Riviste scientifiche.

Diritto e Religioni

Rivista Semestrale

Abbonamento cartaceo annuo 2 numeri:

per l'Italia, € 75,00

per l'estero, € 120,00

un fascicolo costa € 40,00

i fascicoli delle annate arretrate costano € 50,00

Abbonamento digitale (Pdf) annuo 2 numeri, € 50,00

un fascicolo (Pdf) costa, € 30,00

È possibile acquistare singoli articoli in formato pdf al costo di € 10,00 al seguente link: <https://www.pellegrineditore.it/singolo-articolo-in-pdf/>

Per abbonarsi o per acquistare fascicoli arretrati rivolgersi a:

Luigi Pellegrini Editore srl

Via De Rada, 67/c – 87100 Cosenza

Tel. 0984 795065 – Fax 0984 792672

E-mail: info@pellegrineditore.it

Gli abbonamenti possono essere sottoscritti tramite:

- bonifico bancario Iban IT82S010308880000001259627 Monte dei Paschi di Siena
- acquisto sul sito all'indirizzo: <https://www.pellegrineditore.it/diritto-e-religioni/>

Gli abbonamenti decorrono dal gennaio di ciascun anno. Chi si abbona durante l'anno riceve i numeri arretrati. Gli abbonamenti non disdetti entro il 31 dicembre si intendono rinnovati per l'anno successivo. Decorso tale termine, si spediscono solo contro rimessa dell'importo.

Per cambio di indirizzo allegare alla comunicazione la targhetta-indirizzo dell'ultimo numero ricevuto.

Tutti i diritti di riproduzione e traduzione sono riservati.

La collaborazione è aperta a tutti gli studiosi, ma la Direzione si riserva a suo insindacabile giudizio la pubblicazione degli articoli inviati.

Gli autori degli articoli ammessi alla pubblicazione, non avranno diritto a compenso per la collaborazione. Possono ordinare estratti a pagamento.

Manoscritti e fotografie, anche se non pubblicati, non saranno restituiti.

L'Archivio degli indici della Rivista e le note redazionali sono consultabili sul sito web: rivistadirittoereligioni.com

Criteria per la valutazione dei contributi

I contributi sono sottoposti a valutazione.

Di seguito si riportano le modalità attuative.

Tipologia – È stata prescelta la via del *referee* anonimo e doppiamente cieco. L'autore non conosce chi saranno i valutatori e questi non conoscono chi sia l'autore. L'autore invierà il contributo alla Redazione in due versioni, una identificabile ed una anonima, esprimendo il suo consenso a sottoporre l'articolo alla valutazione di un esperto del settore scientifico disciplinare, o di settori affini, scelto dalla Direzione in un apposito elenco.

Criteri – La valutazione dello scritto, lungi dal fondarsi sulle convinzioni personali, sugli indirizzi teorici o sulle appartenenze di scuola dell'autore, sarà basata sui seguenti parametri:

- originalità;
- pertinenza all'ambito del settore scientifico-disciplinare IUS 11 o a settori affini;
- conoscenza ed analisi critica della dottrina e della giurisprudenza;
- correttezza dell'impianto metodologico;
- coerenza interna formale (tra titolo, sommario, e *abstract*) e sostanziale (rispetto alla posizione teorica dell'autore);
- chiarezza espositiva.

Doveri e compiti dei valutatori – Gli esperti cui è affidata la valutazione di un contributo:

- trattano il testo da valutare come confidenziale fino a che non sia pubblicato, e distruggono tutte le copie elettroniche e a stampa degli articoli ancora in bozza e le loro stesse relazioni una volta ricevuta la conferma dalla Redazione che la relazione è stata ricevuta;
- non rivelano ad altri quali scritti hanno giudicato; e non diffondono tali scritti neanche in parte;
- assegnano un punteggio da 1 a 5 – sulla base di parametri prefissati – e formulano un sintetico giudizio, attraverso un'apposita scheda, trasmessa alla Redazione, in ordine a originalità, accuratezza metodologica, e forma dello scritto, giudicando con obiettività, prudenza e rispetto.

Esiti – Gli esiti della valutazione dello scritto possono essere: (a) non pubblicabile; (b) non pubblicabile se non rivisto, indicando motivamente in cosa; (c) pubblicabile dopo qualche modifica/integrazione, da specificare nel dettaglio; (d) pubblicabile (salvo eventualmente il lavoro di *editing* per il rispetto dei criteri redazionali). Tranne che in quest'ultimo caso l'esito è comunicato all'autore a cura della Redazione, nel rispetto dell'anonimato del valutatore.

Riservatezza – I valutatori ed i componenti della Direzione, del Comitato scientifico e della Redazione si impegnano al rispetto scrupoloso della riservatezza sul contenuto della scheda e del giudizio espresso, da osservare anche dopo l'eventuale pubblicazione dello scritto. In quest'ultimo caso si darà atto che il contributo è stato sottoposto a valutazione.

Valutatori – I valutatori sono individuati tra studiosi fuori ruolo ed in ruolo, italiani e stranieri, di chiara fama e di profonda esperienza del settore scientifico-disciplinare IUS 11 o che, pur appartenendo ad altri settori, hanno dato ad esso rilevanti contributi.

Vincolatività – Sulla base della scheda di giudizio sintetico redatta dai valutatori il Direttore decide se pubblicare lo scritto, se chiederne la revisione o se respingerlo. La valutazione può non essere vincolante, sempre che una decisione di segno contrario sia assunta dal Direttore e da almeno due componenti del Comitato scientifico.

Eccezioni – Il Direttore, o il Comitato scientifico a maggioranza, può decidere senza interpellare un revisore:

- la pubblicazione di contributi di autori (stranieri ed italiani) di riconosciuto prestigio accademico o che ricoprono cariche di rilievo politico-istituzionale in organismi nazionali, comunitari ed internazionali anche confessionali;
- la pubblicazione di contributi già editi e di cui si chiedi la pubblicazione con il permesso dell'autore e dell'editore della Rivista;
- il rifiuto di pubblicare contributi palesemente privi dei necessari requisiti di scientificità, originalità, pertinenza.

INDICE

Parte I

Diritto canonico

| | |
|--|----|
| ALESSANDRO ALBISETTI | |
| <i>Court of Chancery e diritto canonico</i> | 25 |
| ALESSANDRO ALBISETTI | |
| <i>Sul matrimonio concluso “patre cogente”</i> | 41 |
| LUIGI SABBARESE | |
| <i>Ascoltare, tutelare, proteggere e curare: buone prassi a partire dall’esperienza della Chiesa in Italia</i> | 51 |

Diritto Ecclesiastico

| | |
|--|-----|
| MARIANGELA GALIANO | |
| <i>Considerazioni sull’eventuale trust ETS e il ramo ETS dell’ente religioso civilmente riconosciuto</i> | 75 |
| VITO GASSI | |
| <i>Il Piano Nazionale di Ripresa e Resilienza per la tutela del patrimonio del Fondo Edifici di Culto</i> | 100 |
| CESARE EDOARDO VARALDA | |
| <i>Le associazioni private di fedeli nella riforma del Terzo settore, fra profili canonici e implicazioni civili. Prime note</i> | 114 |

Focus – Il patrimonio degli enti ecclesiastici

| | |
|---|-----|
| ANDREA BETTETINI | |
| <i>Introduzione</i> | 126 |
| ACHILLE ANTONIO CARRABBA | |
| <i>Enti ecclesiastici e atti di destinazione patrimoniale</i> | 128 |
| MARCO COTOGNI | |
| <i>Il ramo del Terzo settore degli Enti ecclesiastici: profili contabili e di rendicontazione</i> | 152 |
| PAOLO GHERRI | |
| <i>Patrimonio stabile e destinazione patrimoniale nell’ordinamento canonico</i> | 163 |

| | |
|---|-----|
| JESÚS MIÑAMBRES | |
| <i>I delitti dell'amministratore di beni ecclesiastici nel nuovo Libro VI del Codice di diritto canonico</i> | 187 |
| MICHELE M. PORCELLUZZI | |
| <i>L'Ente Ecclesiastico Civilmente Riconosciuto: un istituto ancora valido</i> | 205 |
| Diritti Confessionali | |
| FABIO BALSAMO | |
| <i>Religious laws and water footprint reduction</i> | 211 |
| VASCO FRONZONI | |
| <i>Sicurezza alimentare, libertà religiosa e sostenibilità ESG nel Global South. Un'analisi giuridica a partire dall'Islam</i> | 226 |
| Diritto Vaticano | |
| DAVID DURISOTTO | |
| <i>SCV e alcune recenti evoluzioni del diritto vaticano</i> | 239 |
| Storia delle istituzioni religiose e dei rapporti tra Diritto e Religioni | |
| ORAZIO CONDORELLI | |
| <i>"Missus sum ego Rogerius". Alle origini della Legazia apostolica di Sicilia</i> | 266 |
| DENARD VESHI, CARLO VENDITTI, RAFFAELE PICARO, KRISTEL HAXHIA | |
| <i>Right to property of the Religious Entities in Albania in the Second Half of XXth century: from Banning it to the Right to Restitution and Compensation</i> | 301 |
| Focus – Ortodossia o eterodossia? Una riflessione a distanza di quattro secoli sulla concezione dello Stato nel pensiero di Paolo Sarpi e Roberto Bellarmino | |
| SILVIO TROILO | |
| <i>Le ragioni di una riflessione a distanza di quattro secoli sulla concezione dello Stato nel pensiero di Paolo Sarpi e Roberto Bellarmino</i> | 312 |
| MATTEO CARRER | |
| <i>Roberto Bellarmino, teologo politico o politico teologo? Spunti dalla vicenda dell'interdetto veneziano in polemica con Paolo Sarpi</i> | 318 |
| DANIELE EDIGATI | |
| <i>«Che il Principato nella società umana è istituito da Dio». Paolo Sarpi, la sovranità dello Stato e il governo della religione nella Venezia del primo '600</i> | 336 |
| ANTONIO MITROTTI | |
| <i>Buon andamento ed imparzialità dell'Amministrazione alla luce del pensiero di Roberto Bellarmino e Paolo Sarpi</i> | 353 |
| MARIA D'ARIENZO | |
| <i>I rapporti tra Stato e Chiesa cattolica. Spunti di riflessione a partire dal pensiero di Paolo Sarpi e Roberto Bellarmino</i> | 369 |

Argomenti, dibattiti, cronache

SALVATORE BERLINGÒ

Dal Pathirion al Mare nostrum, il Mar Mediterraneo: una “frontiera di pace” o il “cimitero più grande d’Europa”? 374

GIOVANNI BRANDI CORDASCO SALMENA

Magica incantamenta. Religio e devianze nel diritto di Roma antica fino all’evento del Principato. Sulla difficile lettura di tab. VIII, 8a e tab VIII, 8b. 384

AIDA FAHRAT

«Abbiamo bisogno di Ibn Rushd?». Riflessione a partire dal volume di Ibrahim Bourchachen 418

YARU LI

Marriage law: Possible interactions between the new Civil Code and the Code of Canon Law 424

SARA LUCREZI

Sanctus Pater Patriae. La figura di Augusto tra patria potestas, auctoritas e sanctitas 445

GIOVANNI TURCO

Natura, bene comune, prudenza politica. Premesse intellettuali alla vita civile nella Seconda Scolastica 463

Parte II

Nota della Direzione 513

Giurisprudenza e legislazione amministrativa 515



- *Presentazione*

- *Consiglio di Stato, Sezione Prima, Adunanza di Sezione del 22 marzo 2023, parere 10 maggio 2023, n. 687*

(Enti di culto diverso dal cattolico – Riconoscimento)

- *Consiglio di Giustizia Amministrativa per la Regione Siciliana, Sez. giurisdizionale, 22 novembre 2022, n. 1209*

(Edifici di culto – Diversa ratio dei commi 1 e 3 dell’art. 5 accordi di Villa Madama)

- *Tribunale Amministrativo Regionale per il Lazio, Sez. III Quater di Roma, 7 aprile 2023, n. 6031*

(Utilizzo sostanze vietate all’interno di funzioni religiose – Legittimità di divieto – Non violazione art. 19 Cost.)

- *Tribunale Amministrativo Regionale per la Campania, Sez. I di Napoli, 24 maggio 2023, n. 3158*

(Dinego iscrizione Trust nel RUNTS – Trust e ramo ente ecclesiastico – Disparità di trattamento – Infondata)

- *Tribunale Amministrativo Regionale per le Marche, Sez. I, 30 maggio 2023 n. 32*

(Procedimento di revoca concessione utilizzo bene immobile destinato al culto cattolico – Comunicazione anche all’Autorità ecclesiastica – Legittimità)

Giurisprudenza e legislazione canonica e vaticana

517



- *Presentazione*

LEGISLAZIONE CANONICA

- *Costituzione Apostolica In Ecclesiarum Communione, circa l'ordinamento del Vicariato di Roma (6 gennaio 2023)*

- *Regolamento della Commissione Indipendente di Vigilanza del Vicariato di Roma (14 febbraio 2023)*

- *Lettera Apostolica in forma di Motu Proprio circa il Patrimonio della Sede Apostolica (20 febbraio 2023)*

- *Rescriptum ex Audientia SS.MI. circa l'implementazione del Motu Proprio Traditionis custodes (21 febbraio 2023)*

- *Chirografo del Santo Padre Francesco per il nuovo Statuto dell'Istituto per le Opere di Religione (7 marzo 2023)*

- *Lettera Apostolica in forma di Motu Proprio del Sommo Pontefice Francesco sulla Riforma del Diritto Penale delle Chiese Orientali (20 marzo 2023)*

- *Lettera Apostolica in forma di Motu Proprio del Sommo Pontefice Francesco "Vos estis Lux Mundi" (25 marzo 2023)*

- *Lettera Apostolica in forma di Motu Proprio del Sommo Pontefice Francesco con la quale vengono modificati i termini del ricorso del membro dimesso da un Istituto di Vita Consacrata (2 aprile 2023)*

- *Lettera Apostolica in forma di Motu Proprio del Sommo Pontefice Francesco con la quale vengono mutate alcune norme del Codice dei Canonici delle Chiese Orientali relative ai Vescovi che hanno raggiunto gli ottanta anni di età nel Sinodo dei Vescovi delle rispettive Chiese sui iuris (16 aprile 2023)*

- *Rescriptum ex Audientia SS.MI. circa i compiti dell'Ufficio del Revisore Generale (26 aprile 2023)*

LEGISLAZIONE VATICANA

- *Decreto N. DLXX del Presidente della Pontificia Commissione dello Stato della Città del Vaticano riguardante le persone giuridiche (8 marzo 2023)*

- *Lettera Apostolica in forma di Motu Proprio del Sommo Pontefice Francesco recante modifiche alla normativa penale e all'ordinamento giudiziario dello Stato Città del Vaticano (12 aprile 2023)*

Giurisprudenza e legislazione civile

519



- *Presentazione*

- *Corte di Cassazione, Sez. I civile, ordinanza 4 gennaio 2023, n. 149*
(Matrimonio canonico – nullità – sentenza ecclesiastica – deliberazione – prolungata convivenza – ordine pubblico)

- *Corte di Cassazione, Sez. III civile, ordinanza 5 gennaio 2023, n. 220*
(Libertà religiosa – impossibilità a celebrare il Capodanno ebraico – interruzione fornitura gas – danno non patrimoniale)

- *Corte di Cassazione, Sez. I civile, ordinanza 13 gennaio 2023, n. 838*
(Matrimonio canonico – nullità – sentenza ecclesiastica – deliberazione – natura del procedimento – ordinario giudizio di cognizione)

- *Corte di Cassazione, Sez. I civile, ordinanza 10 febbraio 2023, n. 4137*
(Status di rifugiato – libertà religiosa – persecuzioni – riconoscimento – intervento del giudice)

- *Corte di Cassazione, Sez. I civile, ordinanza 7 marzo 2023, n. 6802*
(Minore – libertà religiosa – IRC – contrasto tra genitori – separazione coniugale – intervento del giudice)

- *Corte d'Appello di Palermo, sentenza 9 marzo 2023*
(Matrimonio canonico – nullità – sentenza ecclesiastica – deliberazione – accertamento dei presupposti)

- *Corte d'Appello di Catania, Sezione della Famiglia, della Persona, dei Minori, sentenza 3 giugno 2022, n. 1201*
(Delibazione; riserva mentale; ordine pubblico)

con nota di

ANDREA MICCICHÈ

Tra conoscibilità della riserva mentale, affidamento incolpevole e valutazione del materiale probatorio. Nota a Corte di Appello di Catania, Sezione della Famiglia, della Persona, dei Minori, sentenza 3 giugno 2022, n. 1201

Giurisprudenza costituzionale, eurounitaria e CEDU

521



- *Presentazione*

- *Corte EDU, Nabokikh e altri v. Russia* (Applications nos. 19428/11),

gennaio 2023

(Testimoni di Jeova – Assemblee religiose non autorizzate – Perquisizioni violazione dell’art. 9 della Convenzione)

- *Corte EDU, Milshteyn v. Russia* (Application no. 1377/14), 31 gennaio 2023

(Nuovi movimenti religiosi – divieto pubblicazioni e divulgazioni – Presunzione di pericolosità estremistica – Violazione dell’art. 10 CEDU letto alla luce dell’art. 9 CEDU)

- *Corte EDU, Ossewaarde v. Russia* (R. n. 27227/17), 7 marzo 2023

(Attività di proselitismo – Non affiliazione a comunità registrate – Divieto di discriminazione e privilegi – Violazione sia dell’articolo 9 che dell’articolo 14, letto in combinato disposto con l’articolo 9, della Convenzione – Obbligo di risarcire il danno causato al ricorrente)

- *Corte EDU, Testimoni di Geova v. Finlandia* (R. n. 31172/19), 9 maggio 2023

(Testimoni di Jeova – Attività di proselitismo porta a porta – Compatibilità con legge sulla privacy – Violazione dell’art. 9 CEDU: esclusione)

Giurisprudenza e legislazione internazionale

523



- *Presentazione*

LIBERTÀ RELIGIOSA

- *Bundesarbeitsgericht, sentenza n. 9 AZR 253/22 del 25 aprile 2023 (GERMANIA)*

(lavoro religionis causa – retribuzione – definizione concetto religione)

- *Upper Tribunal UK, affaire Religious Education College (Scientology) Inc vs Ricketts (VO)[2023] UKUT 1 (LC), del 5 gennaio 2023 (REGNO UNITO)*

(esenzioni tributarie – edificio di culto – apertura al pubblico)

- *Parlamento del Texas, legge n. 763, 25 maggio 2023 (USA)*

(cappellani nelle scuole pubbliche – fondi pubblici – Primo Emendamento)

- *Ohio Court of Appeals, affaire Ohio vs Loftis, 19 maggio 2023 (USA)*

(giusto processo – terzietà giudici – ordine morale)

ISLAM

- *Conseil d’État, sentenza n. 458088, IIème e VIIème chambres, del 29 giugno 2023 (FRANCIA)*

(hijab – federazioni sportive – simboli religiosi)

- *Förvaltningsrätten I Stockholm, sentenze nn. 2741-23 e 2925-23, del 4 aprile 2023 (SVEZIA)*

(libertà di manifestazione politica – hate speech – Corano)

RAPPORTI DI LAVORO

- *LAG Hannover, sentenza n. 10 Sa 762/22, del 26 giugno 2023 (GERMANIA)*
(madre surrogata – violazione principi Chiesa luterana – *nulla poena sine culpa*)
- *U.S. Supreme Court, affaire Groff vs DeJoy, del 29 giugno 2023 (USA)*
(riposo sabbaico – obblighi datore di lavoro – Primo Emendamento)

CHIESA CATTOLICA

- *Karnataka High Court, affaire Diocese of Chikkamagaluru vs Lancy J Narona, del 26 maggio 2023 (INDIA)*
(giurisdizione statale – diritto canonico – questioni rituali)

LAICITÀ DELLO STATO

- *Supreme Court of India, n. 190/2023, del 27 febbraio 2023 (INDIA)*
(secolarizzazione valenza nomi religiosi – retaggio storico – Stato multi-religioso)

Giurisprudenza e legislazione penale

525



- *Presentazione*
- *Corte di Cassazione, Sezione Terza penale, 19 gennaio 2023, n. 1463*
(Qualifica di incaricato di pubblico servizio – Cappellano del carcere – Sussistenza)
- *Corte di Cassazione, Sezione Terza penale, 14 marzo 2023, n. 13102*
(Illecito trattamento di dati – Diffusione del credo religioso senza consenso – Realizzazione da parte del privato cittadino – Sussistenza)
- *Corte di Cassazione, Sezione Terza penale, 3 aprile 2023, n. 13786*
(Reati sessuali – Rilevanza del fattore religioso – Esclusione)
- *Corte di Cassazione, Sezione Sesta penale, 13 giugno 2023, n. 34214*
(Maltrattamenti in famiglia – Finalità educativo-religiosa – Elemento soggettivo – Irrilevanza)

Giurisprudenza e legislazione tributaria

527



- *Presentazione*
- *Corte di Cassazione, Sez. tributaria, ordinanza 13 maggio 2022, n. 15364*
(IMU – enti ecclesiastici – L. 20 maggio 1985, n. 222 – attività di religione e di culto)
- *Corte di Cassazione, Sez. tributaria, sentenza 23 maggio 2022, n. 16641*
(TARI – TARSU – artt. 62 e 70 del D.lgs. n. 507 del 1993 – edifici adibito)

al culto)

- *Corte di Cassazione, Sez. tributaria, ordinanza 7 novembre 2022, n. 32765* (ICI – art. 7, comma 1, lett. i), del d.lgs. n. 504 del 1992 – enti ecclesiastici – attività sanitaria – non compete)

- *Corte di Cassazione, Sez. tributaria, ordinanza 14 febbraio 2023, n. 4567* (ICI – art. 7, comma 1, lett. i), del d.lgs. n. 504 del 1992 – enti ecclesiastici – attività ricettiva – casa per ferie – non compete)

- *Corte di Cassazione, Sezione tributaria, ordinanza 18 aprile 2023, n. 10400* (D.P.R. n. 601 del 1973, art. 6, comma 1 – IRES – agevolazioni – locazione – compete)

- *Corte di Cassazione, Sez. tributaria, ordinanza 16 aprile 2023, n. 9922* (IMU – enti ecclesiastici – scuola paritaria)

- *Corte di Cassazione, Sez. tributaria, ordinanza 17 aprile 2023, n. 10201* (Art. 67, comma 1, lett. b) tuir – plusvalenza – trasferimenti immobiliari – istituto diocesano per il sostentamento del clero – soppressione enti ecclesiastici – non spetta)

Parte III

Lecture

PASQUALE LILLO

Il multiculturalismo nella prospettiva biogiuridica italiana 531

Recensioni

SERGIO F. AUMENTA, ROBERTO INTERLANDI, «*La Curia Romana secondo Praedicate Evangelium*», *Subsidia canonica* 40, EDUSC, Roma, 2023, pp. 227 (**Fabio Vecchi**) 545

CARLO FANTAPPIÈ, *Metamorfosi dlla sinodalità. Dal Vaticano II a Papa Francesco*, Marcianum Press, Venezia, 2023, pp. 117 (**Patrick Valdrini**) 549

ALESSANDRO NEGRI, *Radicalizzazione religiosa e de-radicalizzazione laica. Sfide giuridiche per l'ordinamento democratico* Carocci, Roma, 2023, pp. 187 (**Tania Pagotto**) 554

STEFANO ROSSANO, *Praedicate Evangelium. La Curia Romana di Papa Francesco*, Valore Italiano Editore, Roma, 2023, pp. 173 (**Giovanni Parise**) 561

GIUSEPPE SCIACCA, *Epikeion della Reverenda Camera Apostolica. Brevi cenni storico-canonistici*, Mucchi editore, Modena, 2022, pp. 93 (**Nico Spuntoni**) 564

INDEX

Part I

Canon Law

- ALESSANDRO ALBISETTI
Court of Chancery and Canon Law 25
- ALESSANDRO ALBISETTI
On the marriage stipulated “patre cogente” 41
- LUIGI SABBARESE
Listening, Protecting, Safeguarding and Caring: Good practices from the experience of the Church in Italy 51

Ecclesiastical Law

- MARIANGELA GALIANO
Considerations on the possible ETS trust and the ETS branch of the civilly recognised religious entity 75
- VITO GASSI
The National Recovery and Resilience Plan for the protection of the heritage of the “Fondo Edifici di Culto” 100
- CESARE EDOARDO VARALDA
Private associations of the faithful in the reform of the Third Sector, between canonical profiles and civil implications. First notes 114

Focus – The patrimony of ecclesiastical bodies

- ANDREA BETTETINI
Introduction 126
- ACHILLE ANTONIO CARRABBA
Ecclesiastical entities and deeds of patrimonial destination 128
- MARCO COTOGNI
The third sector branch of ecclesiastical bodies: accounting and reporting profiles 152
- PAOLO GHERRI
Stable patrimony and patrimonial destination in the canonical system 163
- JESÚS MIÑAMBRES
The crimes of the administrator of ecclesiastical goods in the new Book VI of the Code of Canon Law 187
- MICHELE M. PORCELLUZZI
The civilly recognized ecclesiastical entity: a still valid instrument 205

Religious Laws

FABIO BALSAMO

Religious laws and water footprint reduction 211

VASCO FRONZONI

Food security, religious freedom and ESG sustainability in the Global South. A juridical analysis starting from Islam 226

Vatican Law

DAVID DURISOTTO

Vatican City State and some recent evolutions of Vatican law 239

History of religious institutions and relations between law and religions

ORAZIO CONDORELLI

“Missus sum ego Rogerius”. At the Origins of the Apostolic Legation of Sicily 266

DENARD VESHI, CARLO VENDITTI, RAFFAELE PICARO, KRISTEL HAXHIA

Right to property of the Religious Entities in Albania in the Second Half of XXth century: from Banning it to the Right to Restitution and Compensation 301

Focus – Orthodoxy or Heterodoxy? A reflection after four centuries on the conception of the State in the thought of Paolo Sarpi and Roberto Bellarmino

SILVIO TROILO

The reasons for a reflection after four centuries on the conception of the State in the thought of Paolo Sarpi and Roberto Bellarmino 312

MATTEO CARRER

Robert Bellarmine, political theologian or theological politician? Hints from the Venetian interdict in dispute with Paolo Sarpi 318

DANIELE EDIGATI

‘Che il Prencipato nella società umana è instituito da Dio’. Paolo Sarpi, the Sovereignty of the State and the Government of Religion in Venice of Early 17th Century 336

ANTONIO MITROTTI

Good performance and impartiality of the Administration in the light of the thought of Roberto Bellarmino and Paolo Sarpi 353

MARIA D’ARIENZO

Relations between State and Catholic Church. Reflections starting from the thought of Paolo Sarpi and Roberto Bellarmino 369

Topics, debates, chronicles

SALVATORE BERLINGÒ

From Pathirion to Mare nostrum, the Mediterranean Sea: a “frontier of peace” or the “largest cemetery in Europe”? 374

| | |
|--|-----|
| GIOVANNI BRANDI CORDASCO SALMENA | |
| <i>Magica incantamenta. Religio and deviation sinancient Roman Law until the advent of the principate. On the difficult reading of tab. VIII, 8 a e tab. VIII, 8 b</i> | 384 |
| AIDA FAHRAT | |
| «Do we need Ibn Rushd?». <i>Reflections starting from the book of Ibrahim Bouchachen</i> | 418 |
| YARU LI | |
| <i>Marriage law: Possible interactions between the new Civil Code and the Code of Canon Law</i> | 424 |
| SARA LUCREZI | |
| <i>Sanctus pater patriae. The figure of Augustus between patria potestas, auctoritas and sanctitas</i> | 445 |
| GIOVANNI TURCO | |
| <i>Common good, law, political prudence. Intellectual premises for civil life in the Second Scholasticism</i> | 463 |

Part II

| | |
|---|-----|
| Note of the Direction | 513 |
| Administrative Jurisprudence and Legislation | 516 |



- *Presentation*
- *Council of State, First Section, Section meeting, counsel of 10 May 2023, no. 687*
(Non-Catholic religious bodies – Recognition)
- *Council of Administrative Justice for the Sicilian Region, Jurisdictional Section, 12 November 2022, no. 1209*
(Buildings of worship – Different ratio of comma 1 and 3 of Villa Madama Agreements)
- *Latium Regional Administrative Court, Third quater Section of Rome, 7 April 2023, no. 6031.*
(Use of prohibited substances in religious functions – Legitimacy of prohibition – Non-violation of art. 19 of the Constitution)
- *Campania Regional Administrative Court, First Section of Naples, 24 May 2023, no. 3158*
(Denial to register Trust in RUNTS – Trust and ecclesiastical body branch – Different treatment – Unfounded)

- *Marche Regional Administrative Court, First Section, 30 May 2023, no. 32.*
(Procedure for revocation of the concession to use real estate intended for Catholic worship – Communication also to the Ecclesiastical Authority – Legitimacy)

Canonical and Vatican Jurisprudence and Legislation

518



- *Presentation*

CANONICAL LEGISLATION

- *Apostolic Constitution In Ecclesiarum Communionem on the organisation of the Vicariate of Rome (6 January 2023)*
- *Regulation of the Independent Supervisory Commission of the Vicariate of Rome (14 February 2023)*
- *Apostolic Letter issued Motu Proprio of the Supreme Pontiff Francis concerning the patrimony of the Apostolic See (20 February 2023)*
- *Rescriptum ex Audientia SS.MI. concerning the implementation of Motu Proprio Traditionis custodes (21 February 2023)*
- *Chirograph of the Holy Father Francis for the new Statute of the Institute for the Works of Religion (7 March 2023)*
- *Apostolic Letter issued Motu Proprio of the Supreme Pontiff Francis concerning the Reform of the Criminal Law of the Eastern Churches (20 March 2023)*
- *Apostolic Letter issued Motu Proprio of the Supreme Pontiff Francis "Vos estis Lux Mundi" (25 March 2023)*
- *Apostolic Letter issued Motu Proprio of the Supreme Pontiff Francis modifying the terms of recourse of a member dismissed from an Institute of Consecrated Life (2 April 2023)*
- *Apostolic Letter issued Motu Proprio of the Supreme Pontiff Francis changing certain norms of the Code of Canons of the Eastern Churches concerning Bishops who have reached the age of eighty in the Synod of Bishops of the respective sui iuris Churches (16 April 2023)*
- *Rescriptum ex Audientia SS.MI. concerning the duties of the Office of the General Auditor (26 April 2023)*

VATICAN LEGISLATION

- *Decree No. DLXX of the President of the Pontifical Commission of the Vatican City State concerning juridical persons (8 March 2023)*
- *Apostolic Letter issued Motu Proprio of the Supreme Pontiff Francis modifying the criminal regulation and judicial system of the Vatican City State (12 April 2023)*

- *Fundamental Law of the Vatican City State (13 May 2023)*

Civil Jurisprudence and Legislation

520



- *Presentation*

- *Court of Cassation, First Civil Section, ordinance no. 149 of 4 January 2023*
(Canonical marriage – nullity – ecclesiastical judgment – deliberation – prolonged cohabitation – public policy)

- *Court of Cassation, Third Civil Section, ordinance no. 220 of 5 January 2023*
(Religious freedom – impossibility to celebrate the Jewish New Year – interruption of gas supply – non-pecuniary damage)

- *Court of Cassation, First Civil Section, ordinance no. 838 of 13 January 2023*
(Canonical marriage – nullity – ecclesiastical judgment – deliberation – nature of proceedings – ordinary judgment of cognition)

- *Court of Cassation, First Civil Section, ordinance no. 4137 of 10 February 2023*

(Refugee status – religious freedom – persecution – recognition – intervention of the court)

- *Court of Cassation, First Civil Section, ordinance no. 6802 of 7 March 2023*
(Child – religious freedom – IRC – conflict between parents – marital separation – intervention of the judge)

- *Court of Appeal of Palermo, judgment of 9 March 2023*

(Canonical marriage – nullity – ecclesiastic judgment – deliberation – ascertainment of conditions)

- *Court of Appeal of Catania, judgment of 3 June 2022, no. 1201*

(Deliberation; mental reservation; public order)

annotated by

ANDREA MICCICHÈ

Between knowability of mental reservation, legitimate expectation, and evaluation of evidence (Court of Appeal of Catania, Family Section, judgment of 3rd June 2022, no. 1201)

Constitutional, EU and ECHR Jurisprudence

522



- *Presentation*

- *European Court of Human Rights, Case of Nabokikh and others c. Russia* (Applications nos. 19428/11 and 6 others), January 2023

(Jehovah's witnesses – Unauthorized religious assemblies – Police searches – Violation of the art. 9 of the Convention)

- *European Court of Human Rights, Case of Milshteyn c. Russia* (Application no. 1377/14), 31 January 2023

(New religious movements – Ban on publications and disclosures – Presumption of extremist danger – Violation of the art. 10 of the ECHR read in the light of art. 9 ECHR)

- *European Court of Human Rights, Case of Ossewaarde c. Russia* (R. n. 27227/17), 7 March 2023

(Proselytizing activities – Non-affiliation to registered communities – Prohibition of discrimination and privileges – Violation of both Article 9 and Article 14, read in conjunction with Article 9, of the Convention – Obligation to compensate the damage caused to the applicant)

- *European Court of Human Rights, Case of Jeova's witness c. Finlandia* (R. n. 31172/19), 9 May 2023

(Jehovah's Witnesses – Door-to-door proselytizing activity – Compatibility with privacy law – Violation of the art. 9 ECHR: exclusion)

International Jurisprudence and Legislation

524



-*Presentation*

RELIGIOUS FREEDOM

- *Bundesarbeitsgericht, Judgment No 9 AZR 253/22 of 25 April 2023* (GERMANY)

(employment religionis causa – remuneration – definition of religion)

- *Upper Tribunal UK, affaire Religious Education College (Scientology) Inc v Ricketts (VO)[2023] UKUT 1 (LC), of 5 January 2023* (UNITED KINGDOM)

(tax exemptions – building of worship – opening to the public)

- *Texas Parliament, Act No. 763, 25 May 2023* (USA)

(chaplains in public schools – public funds – First Amendment)

- *Ohio Court of Appeals, affaire Ohio v. Loftis, 19 May 2023* (USA)

(due process – third-party judges – moral order)

ISLAM

- *Conseil d'état, Judgment No. 458088, IIème and VIIème chambres, 29 June 2023* (FRANCE)

(hijab – sports federations – religious symbols)

- *Förvaltningsrätten I Stockholm, Judgments Nos. 2741-23 and 2925-23, 4*

April 2023 (SWEDEN)

(Freedom of political demonstration – hate speech – Koran)

LABOUR RELATIONS

- *LAG Hannover, Judgment No. 10 Sa 762/22, 26 June 2023 (GERMANY)*

(surrogate mother – violation of Lutheran Church principles – nulla poe- na sine culpa)

- *U.S. Supreme Court, affaire Groff vs DeJoy, of 29 June 2023 (USA)*

(sabbatical leave – employer’s obligations – First Amendment)

CATHOLIC CHURCH

- *Karnataka High Court, affaire Diocese of Chikkamagaluru vs Lancy J Narona, 26 May 2023 (INDIA)*

(state jurisdiction – canon law – ritual matters)

SECULARISM

- *Supreme Court of India, No. 190/2023, dated 27 February 2023 (INDIA)*

(secularisation of religious names – historical heritage – multi-religious state)

Criminal Jurisprudence and Legislation

526



- *Presentation*

- *Court of Cassation, Third Criminal Section, 19 January 2023, no. 1463*

(Qualification of public service officer – Prison chaplain – Subsistence)

- *Court of Cassation, Third Criminal Section, 14 March 2023, no. 13102*

(Illegal data processing – Dissemination of religious beliefs without consent – Realization by the private citizen – Subsistence)

- *Court of Cassation, Third Criminal Section, 3 April 2023, no. 13786*

(Sex crimes – Relevance of the religious factor – Exclusion)

- *Court of Cassation, Sixth Criminal Section, 13 June 2023, no. 34214*

(Mistreatment in the family – Educational-religious purpose – Subjective element – Irrelevance)

Fiscal Jurisprudence and Legislation

528



- *Presentation*

- *Court of Cassation, Fiscal Section, ordinance of 13 May 2022, no. 15364*

(IMU – ecclesiastical bodies – Law 20 May 1985, n. 222 – religious and

- cult activities)
 - *Court of Cassation, Fiscal Section, of 23 May 2022, no. 16641*
 (TARI – TARSU – Articles 62 and 70 of Legislative Decree No 507 of 1993 – buildings used for worship)
 - *Court of Cassation, Fiscal Section, ordinance of 7 November 2022, no. 32765*
 (ICI – Article 7(1)(i) of Legislative Decree No 504 of 1992 – ecclesiastical bodies – health activity – not applicable)
 - *Court of Cassation, Fiscal Section, ordinance of 14 February 2023, no. 4567*
 (ICI – art. 7, paragraph 1, letter i), of Legislative Decree no. 504 of 1992 – ecclesiastical bodies – hospitality business – holiday home – not competing)
 - *Court of Cassation, Fiscal Section, ordinance of 18 April 2023, no. 10400*
 (Presidential Decree No 601 of 1973, Article 6(1) – IRES – benefits – leasing – competes)- *Court of Cassation, Fiscal Section, ordinance of 16 April 2023, no. 9922*
 (IMU – ecclesiastical bodies – parochial school)
 - *Court of Cassation, Fiscal Section, ordinance of 17 April 2023, no. 10201*
 (Art. 67(1)(b) tuir – capital gains – real estate transfers – diocesan institute for the support of the clergy – suppression of ecclesiastical bodies – not applicable)

Part III

Lectures

PASQUALE LILLO

- Multiculturalism in the Italian biolegal perspective* 531

Reviews

- SERGIO F. AUMENTA, ROBERTO INTERLANDI, «*La Curia Romana secondo Praedicate Evangelium*», *Subsidia canonica* 40, EDUSC, Rome, 2023, pp. 227 (**Fabio Vecchi**) 545
- CARLO FANTAPPIÈ, *Metamorfosi dlla sinodalità. Dal Vaticano II a Papa Francesco*, Marcianum Press, Venice, 2023, pp. 117 (**Patrick Valdrini**) 549
- ALESSANDRO NEGRI, *Radicalizzazione religiosa e de-radicalizzazione laica. Sfide giuridiche per l'ordinamento democratico* Carocci, Rome, 2023, pp. 187 (**Tania Pagotto**) 554
- STEFANO ROSSANO, *Praedicate Evangelium. La Curia Romana di Papa Francesco*, Valore Italiano Editore, Rome, 2023, pp. 173 (**Giovanni Parise**) 561
- GIUSEPPE SCIACCA, *Epikieion della Reverenda Camera Apostolica. Brevi cenni storico-canonistici*, Mucchi editore, Modena, 2022, pp. 93 (**Nico Spuntoni**) 564

I PARTE

Court of Chancery e diritto canonico

Court of Chancery and Canon Law

ALESSANDRO ALBISETTI

RIASSUNTO

Il contributo illustra i rapporti intercorrenti tra l'Aequitas canonica, da un lato, e dell'Equity e della Bona fides, dall'altro, nella prospettiva della stretta correlazione esistente tra diritto canonico e diritto inglese nell'ambito dell'attività della Court of Chancery.

PAROLE CHIAVE

Aequitas canonica; Equity; Bona fides; Court of Chancery

ABSTRACT

The contribution illustrates the relationship between the institutes of canonical Aequitas, on the one hand, and Equity and Bona fides, on the other, from the perspective of the close correlation between canon law and English law in the context of the Court of Chancery's activity.

KEYWORDS

Canonical Aequitas; Equity; Bona fides; Court of Chancery

SOMMARIO: 1. Premessa – 2. Aequitas e Equity: spunti per un raffronto – 3. Aequitas e Bona fides: tra diritto romano e diritto canonico

1. Premessa

In occasione di un recente scritto su Canterbury¹ ho avuto modo di ripensare alla *Court of Chancery*², Corte anglosassone deputata all'elaborazione e all'applicazione di un sistema di diritto basato sul principio di equità, che proprio in quel di Canterbury ha trovato la sua primaria collocazione.

¹ Cfr. ALESSANDRO ALBISETTI, *Canterbury. Rileggendo i Racconti di Chaucer*, in *Diritto e Religioni*, 2, 2022, p. 313 ss.

² Cfr. DOROTHY GARDINER, *Some notes on petitions concerning Canterbury Monastic Houses in the Court of Chancery*, in *Archeologia cantiana*, 43, 1931, p. 199 ss.

Il raffronto tra *Equity* inglese ed *Aequitas* canonica appare, in tale prospettiva, davvero irrinunciabile.

In altro e precedente lavoro³, partendo dalla ormai imprescindibile funzione nomopoietica svolta dalla giurisprudenza anche nell'ambito di quegli ordinamenti che, informati al criterio della separazione dei poteri, sono soliti concepire la giurisprudenza stessa non tanto come fonte "riconosciuta" di norme giuridiche, quanto come forza mediatrice tra la volontà astratta del legislatore e la sua concreta realizzazione, avevo rilevato come nell'ordinamento canonico questa ipotesi sembrerebbe trovare, a maggior ragione, conferme e applicazioni, dal momento che tale ordinamento non è informato a quel rigido criterio della separazione dei poteri che caratterizza gli altri sistemi di diritto continentale: da ciò, anzi, l'opinione che quel significato nomopoietico possa essere assunto in senso assai ampio.

È, infatti, proprio il carattere aperto dell'ordinamento della Chiesa a conferire alla giurisprudenza canonica quella funzione che, superando di gran lunga gli schemi di una mera esecutorietà della legge, può, a buon diritto, dirsi produttiva di norme giuridiche.

Non v'è dubbio che le motivazioni di un fenomeno siffatto vadano ricercate nell'essenza stessa dell'ordinamento della Chiesa che, ancora una volta, mostra tutta la sua straordinaria originalità.

Nella sistematica canonistica, infatti, l'affermazione del primato della legge su ogni altra fonte del diritto appare ampiamente mitigata dall'esplicito riconoscimento di un'ipotesi di supplezza alla mancanza di una norma promanante da fonte legislativa o consuetudinaria, così come espressamente sancito dal can. 19 *c.i.c.*⁴: l'attività dell'organo giudicante, intesa come creazione di norme giuridiche, ne risulta così palesemente avvalorata.

Il suddetto canone, infatti, quale norma sulla produzione giuridica, permette al giudice di utilizzare in larga misura particolari strumenti di supplezza che, sia pure accuratamente regolamentati, consentono comunque ampie facoltà discreitive.

Ciò è oltremodo evidente nel riferimento, oltre che alla "*iurisprudentia et praxi Curiae Romanae*", che comunque non crea al giudice una vera e propria obbligazione giuridica di attenersi strettamente a una prassi consolidata,

³ Cfr. ALESSANDRO ALBISETTI, *Considerazioni sulla dottrina del precedente nella giurisprudenza canonica*, in *Studi in onore di Cesare Grassetti*, I, Giuffrè, Milano, 1980, p. 1.

⁴ Can. 19 *c.i.c.*: "Si certa de re desit expressum legis sive universalis sive particularis praescriptum aut consuetudo, causa, nisi sit poenalis, dirimenda est attentis legibus latis in similibus, generalibus iuris principiis cum aequitate canonica servatis, iurisprudentia et praxi Curiae Romanae, communi constantique doctorum sententia".

all'originalissimo richiamo, unico nel suo genere, alla “*communi constantique doctorum sententia*”.

Ed è proprio in relazione alla straordinaria ampiezza e duttilità di utilizzo dei suddetti principi che il procedimento di formazione normativa, posto in essere dal giudice per giungere alla formulazione della norma giurisprudenziale, si configura quale attività pienamente libera e responsabile.

D'altra parte, la stessa norma giurisprudenziale così formulata, proprio perché costituisce il frutto di una scelta libera e responsabile che l'organo giudicante ha operato per la risoluzione di un caso concreto, non si pone come qualcosa di cristallizzato e immutabile, ma potrà essere derogata dal giudice laddove la norma stessa non appaia più equa per risolvere un caso analogo.

Il riferimento all'equità della norma sembra imprescindibile: in effetti, è l'*aequitas*, supremo criterio e fondamento di un ordinamento che persegue l'attuazione concreta di una giustizia superiore, a porsi quale unico ed effettivo parametro di valutazione.

Anche prescindendo da ogni applicazione al procedimento analogico, del quale appare fondamento e limite, l'*aequitas* canonica ha una sua specifica dimensione che trascende gli schemi di una mera regola di opportunità e correttezza cui attenersi nell'interpretazione e nell'applicazione della legge.

È noto, infatti, che mentre un generico concetto di equità postula necessariamente il perseguimento di una perfetta giustizia, a tutti applicabile, l'*aequitas* canonica, invece, si mostra in una visione ben più vasta, ampiamente tendente alla *benignitas*, alla *miser cordia*, permeata imprescindibilmente dal raggiungimento di quel fine supremo, la *salus animarum*, che è proprio e caratteristico solo della comunità ecclesiale⁵.

Questa particolare dimensione dell'*aequitas* costituisce, invero, la novità che, caratterizzando la funzione giurisprudenziale canonica, ne giustifica in pari tempo la peculiare responsabilità di giudizio.

In una visione più dinamica della sistematica delle fonti, svincolata da ogni obbligato ossequio al primato della legge, il giudice canonico, facendo riferimento all'*aequitas* come a una sorta di criterio ermeneutico cui dovrà attenersi nella scelta della norma più idonea per la risoluzione del caso concreto, compie, infatti, un processo di “autoresponsabilizzazione” che lo investe a pieno titolo della formazione del diritto.

Ma l'*aequitas* non esaurisce qui la sua funzione: essa, infatti, rende suscettibile l'operato dell'organo giudicante di una valutazione non solo ed esclusivamente giuridica, dal momento che il giudice stesso deve decidere

⁵ Su tali problemi si veda, in generale, ALESSANDRO ALBISETTI, *Contributo allo studio del matrimonio putativo in diritto canonico. Violenza e buona fede*, Giuffrè, Milano, 1980.

secondo coscienza, tenuto conto della certezza morale cui sia pervenuto nel corso del procedimento.

Questo coinvolgimento etico, tuttavia, non deve essere considerato in alcun modo limitativo della funzione giurisdizionale: anzi, esso è l'espressione più autentica di un'effettiva libertà di coscienza, e quindi anche di giudizio, che vede il giudice canonico titolare di una precisa responsabilità, morale e giuridica ad un tempo, una sorta di "responsabilità globale".

Se poi si considera, più specificamente, la dottrina dello *stare decisis* (le cui implicazioni nei confronti dei sistemi romanistici e di *common law* sono ben note), si può notare che l'efficacia, se non vincolante, almeno persuasiva del precedente assume particolari caratteristiche proprio nell'ambito della giurisprudenza canonica: in effetti, sembrerebbe che l'ordinamento canonico, il meno legalista tra gli ordinamenti legalisti, offra un esempio originale di giurisprudenza che, sentendosi altamente responsabilizzata della formazione del diritto, pur nel primato della legge, rifugge da ogni scontato riferimento a una prassi consolidata, se non dopo averne attentamente vagliato la rilevanza per la risoluzione del caso concreto, al pari di quanto è possibile verificare nei sistemi di tipo anglosassone.

2. Aequitas e Equity: spunti per un raffronto

Questa sorta di "correlazione" esistente tra diritto canonico e *common law* non costituisce per certo una novità.

Già in anni passati un autorevole studioso⁶ aveva acutamente osservato come vi fosse una stretta correlazione tra diritto canonico e diritto inglese in ordine alla speciale giurisdizione di equità del diritto inglese (*Court of Chancery*) confutando una tesi⁷ che al contrario vedeva un precedente storico del suddetto tribunale anglosassone nella istituzione germanica del tribunale regio (il quale, sin dal tempo dei re franchi, avrebbe avuto la natura di un vero e proprio tribunale di equità), limitando l'influenza del diritto canonico solo al concetto sostanziale di *equity*.

Il De Luca, al contrario, afferma che l'istituzione della *Court of Chancery* va piuttosto ricollegata a "un'influenza dei principi canonistici, i quali avreb-

⁶ LUIGI DE LUCA, *Aequitas canonica ed equity inglese alla luce del pensiero di C. Saint Germain*, in *Ephemerides iuris canonici*, III, 1947, 1, p. 46 ss.

⁷ EUGEN WOHLHAUPTER, *Der Einfluss naturrechtlicher und kanonistischer Gedanken auf die Entwicklung der englischen Equity*, in *Acta congressus iuridicis internationalis*, vol. II, Pontificium Institutum Utriusque Iuris, Romae, 1935, p. 439 ss.

bero esercitato la loro opera di avversione del formalismo del diritto statale, a mano a mano che la *common law* si veniva formando come un sistema di diritto rigido e formalistico”⁸.

Inoltre, facendo specifico riferimento al pensiero del Saint Germain nel “*Dialogus de fundamentis legum Angliae et de conscentia*” del 1523, l’A. rileva come “appariva chiaramente l’influenza del diritto canonico sulla equità inglese, non solo relativamente al concetto stesso di equità, ma anche circa la procedura seguita avanti alla *Court of Chancery*, la quale presenta continui spiccati spunti di contatto con la procedura canonistica dell’*imploratio officii iudicio per modum denunciationis*”⁹; e come non si possa non condividere la conseguente riflessione: “essere certamente una riprova della diffusione che nel XVI secolo aveva il diritto canonico in Inghilterra, la circostanza che un avvocato, quale era il Saint Germain, abbia subito così decisamente l’influenza delle idee canonistiche”¹⁰.

Più specificamente, l’A. afferma come sia di tutta evidenza che il pensiero del Saint Germain muova dalla concezione canonistica dell’equità: in effetti, “la definizione che egli ne dà rimane aderente al concetto aristotelico, ma il criterio in base al quale si dovrà procedere alla correzione del diritto comune è rappresentato, per il Saint Germain, dalla *conscience*, cioè, in altri termini, dai principi etici cristiani, da quei principi che, del resto, non potevano non essere tenuti presenti nella *Court of Chancery*, in cui per lungo tempo l’ufficio di Lord Cancelliere era stato ricoperto da ecclesiastici, i quali trasportarono nella cancelleria quei criteri che avevano precedentemente trovato applicazione solo presso i tribunali ecclesiastici”¹¹.

Pertanto “l’intima relazione esistente nell’ordinamento canonico tra *bona fides*, *conscientia* ed *aequitas* permane... anche nell’ordinamento inglese, ove anzi fino al secolo XVI il concetto di equità viene indicato con il termine *conscience*. Anche nella *equity jurisdiction* della *Court of Chancery* si sente quindi vivissima l’eco delle affermazioni canonistiche per cui il giudice deve garantire la conformità della legge umana alla legge divina, all’etica cristiana, deve, per usare un’espressione del Panormitano, *obviare peccato*”¹².

Sembrirebbe pertanto possibile affermare, da tutto quanto sin qui detto, come sia del tutto attendibile “l’opinione che ricollega la *equity* inglese al

⁸ LUIGI DE LUCA, *Aequitas*, cit., p. 48.

⁹ *Ivi*, p. 49.

¹⁰ *Ivi*, p. 50.

¹¹ *Ivi*, p. 57. Secondo l’A., inoltre, l’esempio più caratteristico in cui “più evidenti sono i tratti di derivazione dell’*equity* inglese dall’*aequitas* canonica è quello dell’efficacia dei patti nudi”.

¹² *Ivi*, p. 61.

concetto canonistico di *aequitas*, contro l'opinione di coloro che concepiscono l'equità nel diritto inglese come un derivato dell'equità romana e di coloro che vedono nell'equità inglese null'altro che un riferimento a generici principi di diritto naturale"¹³.

D'altra parte, come è stato da altri osservato¹⁴, "se la possibilità di prestiti continentali dal diritto inglese fu debole, le occasioni per la penetrazione dell'influenza civilistica in Inghilterra furono importanti e numerose. Il diritto romano e la procedura romano-canonica fecero sentire la loro influenza, se non nei tribunali di *common law*, perlomeno nelle altre corti, come per esempio in quelle ecclesiastiche". È ben noto, al riguardo, che "i tribunali inglesi, medievali ed ecclesiastici, seguivano il diritto della Chiesa romana proprio come gli altri Paesi della cristianità latina"¹⁵, così da potersi affermare che "i tribunali ecclesiastici fornirono un esempio continuativo di una maniera alternativa di gestire la litigiosità"¹⁶.

È forse opportuno osservare, sul tema, come nel diritto inglese, molto tempo prima dell'invasione normanna, il potere giurisdizionale della Chiesa fosse già del tutto consolidato, sia pure in modo confuso: nel sistema della giustizia locale anglosassone era abituale che chierici e nobili fossero chiamati congiuntamente a giudicare negli stessi tribunali tanto materie spirituali che temporali¹⁷.

Solo dopo la conquista, si può notare come Guglielmo I favorì la diversificazione delle rispettive competenze, sia con riferimento ai tribunali ecclesiastici che a quelli civili.

La separazione delle competenze non fu tuttavia drastica, tant'è che solo a partire dal XIII secolo siffatta tendenza fu più esplicitamente sancita dai *writs of prohibition*, anche se, nel concreto, molti aspetti della vita dei cittadini restavano soggetti alle risoluzioni delle *church courts*, specie con riferimento alle problematiche matrimoniali, nonché per quel che concerne la materia successoria.

Né va dimenticata al riguardo la complessa questione della *personal and*

¹³ *Ivi*, p. 49.

¹⁴ RAOUL C. VAN CAENEGEM, *I Signori del diritto. Giudici, legislatori e professori nella storia europea*, Giuffrè, Milano, 1991, p. 105.

¹⁵ Una tale circostanza, in effetti, è ampiamente dimostrata dai processi svoltisi nel 1200 presso il Tribunale della provincia di Canterbury: cfr., al riguardo, Norma Adams, Charles Donahue, *Select cases from the Ecclesiastical Courts of the Province of Canterbury c. 1200-1301*, Selden Society, Londra, 1981.

¹⁶ RAOUL C. VAN CAENEGEM, *op. cit.*, p. 105.

¹⁷ Si veda, al riguardo, JAVIER MARTÍNEZ-TORRÓN, *Derecho angloamericano y derecho canonico. Las raíces canonicas de la "common law"*, Editorial Civitas, Madrid, 1991, p. 56 ss.

real property: mentre infatti le corti di *common law* concentravano la propria attenzione sui problemi relativi alla *real property* – trasmissibile unicamente secondo quanto stabilito dalle regole feudali, essendo sottratta (per regola generale) alla disponibilità del testatore la proprietà della terra – le corti ecclesiastiche esercitavano la propria giurisdizione sui problemi concernenti la successione della *personal property*.

Non v'è dubbio che per tutto il Basso Medio Evo questa commistione di competenze, non sempre ben delineate, fu fonte sia di conflitti che di cooperazione tra giurisdizione ecclesiastica e giurisdizione reale¹⁸: né tutto questo sembrò mutare in modo sostanziale con la riforma di Enrico VIII, dal momento che se con l'*Act of Supremacy* il re fu sostituito al Papa in quanto fondamento dell'autorità dei tribunali ecclesiastici, pur tuttavia il diritto canonico applicato continuò ad essere sostanzialmente lo stesso, a meno che si configurasse un grave contrasto con la legislazione reale.

Come dianzi rilevato, una fondamentale interazione tra diritto canonico e diritto inglese si manifesta nel giudizio di equità di cui alla *Court of Chancery*: ma, al riguardo, è importante sottolineare come la *equity* inglese non sia comunque da considerare come una mera “copia” dell'*aequitas* canonica.

Al contrario, con tutti gli errori del caso, il merito dei cancellieri britannici fu quello di saper utilizzare le proprie conoscenze del diritto canonico – un diritto “colto” di formazione accademica – per dare nuova forma a una giurisdizione già esistente che consentiva di “sanare” in qualche modo i difetti del sistema della giustizia reale. Essi non furono dunque semplici imitatori, ma certamente veri creatori di un nuovo ramo del diritto inglese, attingendo da quelle fonti che all'epoca apparivano senza dubbio le più qualificate nel panorama giuridico occidentale¹⁹.

Oltre ai tribunali ecclesiastici e alla *Court of Chancery*, grande importanza per stabilire una sorta di correlazione tra diritto canonico e diritto inglese rivestono infine le molteplici e peculiari funzioni svolte dalla dottrina giuridica inglese, o, per utilizzare la terminologia consueta nella tradizione angloamericana, la *jurisprudence*²⁰.

Autori come Bracton, St. Germain, Coke o Blackstone²¹ non avrebbero avuto quell'influenza sull'evoluzione del diritto inglese che è loro riconosciuta se non avessero avuto profonda e piena consapevolezza delle costruzioni giuridico-canoniche elaborate nel Continente, con specifico riferimento al

¹⁸ *Ivi*, p. 60 ss.

¹⁹ *Ivi*, p. 92.

²⁰ Cfr. ALF ROSS, *Diritto e giustizia*, Einaudi, Torino, 1965, p. 3 ss.

²¹ Cfr. MARIO CARVALE, *Magna Carta Libertatum*, il Mulino, Bologna, 2020, p. 75 ss.

Corpus Juris canonici e al Decreto di Graziano.

Né è possibile negare che l'arricchimento metodologico favorito dall'elaborazione scientifica della dottrina inglese abbia contribuito in modo decisivo a suscitare nei *common lawyers* un'ampia disponibilità alla recezione delle idee e dei principi continentali, così da potersi affermare che fin dai primordi della *common law* importanti aspetti della scienza romano-canonica furono senza dubbio assimilati dalla tradizione giuridica anglosassone²².

Accanto all'attività dei tribunali ecclesiastici e a quella svolta dalla *Court of Chancery* relativamente al giudizio di equità (*equity*) vi è dunque un ulteriore elemento che dà impulso alla crescita di tutto l'ordinamento giuridico, e cioè quello costituito dall'elaborazione teorica dei giuristi, che in Inghilterra non rimasero estranei a quella circolazione delle idee che nel contempo caratterizzava la scienza giuridica continentale.

Tutto questo, se per un verso avvalora e testimonia le radici romano-canoniche della *common law*, per altro verso non può che testimoniare l'influenza che questa "impronta" canonica del diritto inglese ha svolto nell'ambito della stessa cultura giuridica canonistica.

In particolare, importanti aspetti del diritto canonico classico, che sarebbero rimasti "occultati" sotto il peso delle tendenze codificatorie prodotte dal razionalismo, si sono potute senza dubbio conservare meglio all'interno di un diritto giurisprudenziale come quello angloamericano²³.

In effetti, se è vero che gli ordinamenti giuridici non sono entità ermetiche e incomunicabili tra loro, nel momento in cui essi vengono in contatto, si produce un travaso di influenza all'interno di ciascuno di essi che ben può essere definito come una sorta di "osmosi giuridica"²⁴.

Anzi, l'occasione di un tale processo di "contaminazione" reciproca non può essere altra, se non quella fornita dallo studio teorico del diritto, che consente un interscambio tra diverse esperienze giuridiche.

E proprio per la maggior ampiezza dei rispettivi orizzonti intellettuali, sono proprio i teorici del diritto a possedere quella particolare sensibilità idonea a captare principi e idee di un ambito giuridico "altro", con la conseguente possibilità di utilizzo all'interno del proprio ordinamento di tali principi, senza peraltro ingenerare una sorta di depersonalizzazione dell'ordinamento stesso, bensì al contrario favorendone un indubbio arricchimento.

Questo è accaduto in Inghilterra, attraverso la coesistenza di diverse giuri-

²² JAVIER MARTÍNEZ-TORRÓN, *op. cit.*, p. 102.

²³ *Ivi*, p. 198.

²⁴ *Ivi*, p. 199.

sdizioni all'interno dello stesso territorio: ma, a ben vedere, la circostanza di un considerevole apporto della canonistica, che per nulla contraddice la singolarità e la specificità della tradizione anglosassone, ci riporta per altre vie a quel principio di "osmosi giuridica" cui dianzi si accennava, almeno nel senso che una tale commistione concettuale e metodologica tra ordinamenti sembra ulteriormente avvalorare quella tesi in base alla quale ho potuto affermare che "il giudice canonico, unico tra i giudici continentali, compirebbe un'opera di autoresponsabilizzazione del tutto simile a quella compiuta dai giudici di *common law*"²⁵.

3. *Aequitas e Bona fides: tra diritto romano e diritto canonico*

Strettamente connessa all'*aequitas canonica* appare la tematica della *bona fides*, che è stata da me ampiamente frequentata in più occasioni²⁶.

Orbene, nell'affrontare uno studio sulla *bona fides* canonistica di fondamentale importanza permane il lavoro²⁷ di Luigi De Luca, *La transazione nel diritto canonico. Contributo alla dottrina canonistica dei contratti* (1942), ove il giovanissimo Autore (l'Introduzione è datata Roma – Monaco di Baviera, 1941) tratta con grande lucidità e mestiere il tema della *bona fides* in materia contrattuale: in questo studio, infatti, sono presenti spunti e intuizioni che appaiono del tutto innovativi nel contesto culturale dell'epoca.

Nella suddetta monografia, prima di ogni altra considerazione, va rilevato che l'Autore muove da alcune notazioni preliminari concernenti la teoria generale dell'ordinamento canonico, sottolineando l'importanza della distinzione tra norme morali e norme giuridiche, dal momento che, come ogni diritto statale, anche il diritto canonico regola conflitti intersubiettivi di interessi. In questo senso si afferma che lo studio della transazione canonistica appare particolarmente idoneo a mostrare i limiti dell'influenza del substrato etico nel campo del giuridicamente rilevante: "nella transazione infatti è particolarmente evidente la composizione di un conflitto intersubiettivo di interessi, avendo questo spesso già raggiunto lo stadio della lite attuale"²⁸.

²⁵ Cfr. ALESSANDRO ALBISETTI, *Considerazioni sulla dottrina del precedente*, cit., p. 9.

²⁶ Cfr. ALESSANDRO ALBISETTI, *Contributo allo studio del matrimonio putativo*, cit. Di recente si veda ID., *Ripensando al matrimonio putativo*, in MATTEO LUGLI, MARCELLO TOSCANO (a cura di), *Il matrimonio tra diritto ecclesiastico e diritto canonico*, Giuffrè, Milano, 2018, p. 245 ss.

²⁷ LUIGI DE LUCA, *La transazione in diritto canonico. Contributo alla dottrina canonistica dei contratti*, Edizioni Universitarie, Roma, 1942.

²⁸ *Ivi*, pp. 7-8.

Viene inoltre ribadita l'importanza dello studio del diritto romano (specie giustiniano) per affrontare ogni tematica canonistica: in particolare si rileva come lo studio della transazione (e più in generale della materia contrattuale) mostra una siffatta interdipendenza, pur evidenziando le peculiarità del diritto canonico rispetto al diritto romano stesso e agli ordinamenti statuali.

Per quel che concerne, invece, più specificamente la tematica della *bona fides*, in primo luogo il De Luca sente l'imprescindibile necessità di esaminare quale sia l'essenza della *bona fides* canonistica nel negozio giuridico e se essa sia anche in tale campo concettualmente identica alla *bona fides* in materia di prescrizione e di matrimonio putativo. Sul punto egli rileva come nel diritto canonico sia vigente un principio generale che impone l'obbligo di agire in buona fede, anzi, al riguardo si sottolinea che anche in materia contrattuale la buona fede è un concetto essenzialmente etico, o meglio che anche in tale campo la Chiesa si è curata della buona o mala fede delle parti in vista della *ratio peccati*, nel senso che chi compie un negozio in mala fede è in peccato. Ciò non significa tuttavia che peccato e mala fede siano termini concettualmente identici: in effetti la Chiesa ha posto come criterio discretivo tra buona fede e mala fede il peccato, nel senso che cessa la buona fede e interviene la mala fede là dove un comportamento diventa peccaminoso.

In ogni caso va notato come la rilevanza che la Chiesa attribuisce a un siffatto comportamento può estendersi sì anche al foro esterno, ma più spesso gli effetti saranno limitati al foro interno, perché ciò è sufficiente per le finalità salvifiche della Chiesa stessa: in buona sostanza l'Autore osserva come, pur rimanendo concettualmente identica, nel campo giuridico la buona fede non ha la stessa rilevanza che ha nel campo meramente etico, ma è sottoposta a delle limitazioni che ne rendono compatibile la rilevanza stessa con i principi della generalità, dell'astrattezza e soprattutto della certezza della norma.

Al riguardo si fa notare che nel diritto canonico la norma giuridica non può sancire precetti contrari alla norma morale, non può essere cioè *nutritiva peccati*: si può così affermare che la morale esercita una funzione correttiva del diritto, ma è anche possibile sostenere che particolari esigenze morali postulino una giuridica protezione di alcune determinate fattispecie.

L'Autore giunge in questo modo alla conclusione che nell'ordinamento della Chiesa i principi dell'etica cristiana in ultima analisi rappresentano l'essenza di quell'*aequitas canonica* su cui la dottrina canonistica fa leva per giustificare l'introduzione di nuovi principi, abbiano essi una portata positiva o negativa, estendano cioè la giuridica protezione a nuove situazioni ovvero la neghino ad altre.

Di più, nel diritto canonico (a differenza del diritto romano) i concetti di *bona fides* e di *aequitas* appaiono sostanzialmente coincidenti: si potrebbe

dire, al riguardo, che l'*aequitas canonica* esprime astrattamente quello che la *bona fides* sta a significare avendo riguardo a un caso particolare e a un singolo individuo.

Viene inoltre ribadito che il diritto canonico con i propri comandi giuridici non si è preoccupato esclusivamente della *salus animarum* di coloro cui i comandi sono diretti, “confondendo così, ancora di più di quel che già non lo siano, i limiti tra foro interno e foro esterno e dando così adito all’obiezione di mancanza di intersubbieltività nell’ordinamento canonico”²⁹: in effetti i singoli comandi giuridici non sono emanati al fine esclusivo della salute delle anime di coloro cui il comando giuridico è diretto, perché ciò è proprio solo delle norme di foro interno.

In altri termini, la *ratio peccati* deve intendersi nel senso che il peccato (considerato da un punto di vista oggettivo) ha solo il valore di criterio per indicare quando un dato comportamento sia contrario ai principi dell'*aequitas canonica*: e null’altro si propone la norma giuridica che impedire il permanere di una situazione siffatta. Si può pertanto affermare che nell’ordinamento canonico esiste sì un principio generale che impone l’obbligo di agire in buona fede (anche in materia contrattuale), pur dovendosi però tale principio intendere con le dovute limitazioni, che lo rendono compatibile con le esigenze dello scambio e della sicurezza dei rapporti sociali.

Per quel che concerne, poi, il campo specifico della transazione (o comunque la materia negoziale), l’Autore afferma che la Chiesa si è preoccupata dell’*animus* dei soggetti soprattutto in vista degli effetti di ordine etico (considerati prevalentemente da un punto di vista oggettivo), che potrebbero verificarsi nella conclusione o esecuzione di un negozio: si comprende così facilmente perché nella transazione l’atteggiamento soggettivo dei transigenti – e in particolare la certezza o incertezza del loro diritto sull’oggetto della transazione – venga preso in considerazione non per costituire un elemento dello schema negoziale, ma esclusivamente da un punto di vista etico, in quanto questo stato soggettivo possa rappresentare un comportamento immorale.

Si giunge così ad affermare – pur essendo sancita l’obbligatorietà dell’agire in buona fede – che la buona fede non è requisito di qualificazione della transazione canonica, bensì requisito di validità. In assenza di buona fede, il negozio non può ritenersi *ipso iure* nullo, ma solo rescindibile ad arbitrio del *deceptor*, cioè può venire sanato dall’assenso della parte che ha subito la mala fede: “la transazione pertanto così conchiusa non potrà ritenersi senz’altro

²⁹ *Ivi*, p. 77.

nulla, ma solo annullabile”³⁰.

Per concludere, si può rilevare come il De Luca sostanzialmente ipotizzi che il concetto di buona fede in materia negoziale è sì un concetto etico, come in materia di prescrizione e di matrimonio putativo, ma da considerarsi da un punto di vista oggettivo, in relazione al comportamento tenuto dai soggetti nella conclusione o esecuzione del contratto stesso.

Anzi, al riguardo, assume particolare rilievo quanto viene enunciato dall’Autore in una nota, che mi sembra opportuno riportare integralmente in questa sede³¹:

“Per la dimostrazione dell’unitarietà del concetto di buona fede nell’ordinamento canonico, mi pare sia più probativo notare come detto concetto sia identico nel campo delle obbligazioni da un lato, e in quello della prescrizione e del matrimonio putativo dall’altro, di quel che non provi l’esistenza di detta identità concettuale tra bona fides nella prescrizione da un canto e nel matrimonio putativo dall’altro (al che, a quanto mi consta, ci si è finora di massima limitati). E ciò non solo perché l’indagine viene estesa ad un altro campo del diritto, e quindi si allarga il campo di osservazione; ma perché gli istituti della prescrizione e del matrimonio putativo costituiscono ancora, per reminiscenze romanistiche, nella dottrina canonistica una materia quasi affine sotto questo punto di vista, sì che spesso i canonisti rinviano dall’uno all’altro istituto”.

Queste osservazioni appaiono assolutamente fondamentali.

In effetti, sulla base di esse, si può affermare come per primo Luigi De Luca metta in luce quello che in seguito verrà più compiutamente approfondito e puntualizzato in dottrina, a partire da Luigi Scavo Lombardo nella monografia del 1944³², e cioè che non esiste un concetto unitario di *bona fides* canonistica, ma che anche la *bona fides* canonistica – nella sua duplice dimensione giuridica e teologica – proprio come in ogni altro sistema secolare si articola nei due filoni della *bona fides* soggettiva (possessoria) a base psicologica, e della *bona fides* oggettiva (contrattuale) a base etica (in senso comportamentale).

Mi sia infine consentito di sottolineare, al proposito, che l’aver “relegato” siffatte osservazioni in una breve nota è, per certo, cospicua testimonianza dello spessore intellettuale proprio di un grande studioso.

³⁰ *Ivi*, p. 92.

³¹ *Ivi*, p. 58, nt. 55.

³² LUIGI SCAVO LOMBARDO, *Il concetto di buona fede nel diritto canonico*, Libreria dell’Università di Roma, Roma, 1944. Dell’opera è stata curata una riedizione (il Mulino, 1995) da parte di Francesco Finocchiaro, del quale si segnala la bella prefazione, *La buona fede nella canonistica contemporanea*.

Orbene, come noto, in quegli anni, oltre a Luigi De Luca, un altro illustre studioso si dedica al tema della *bona fides* canonistica, questa volta con particolare attenzione all'istituto del matrimonio putativo³³: mi riferisco, ovviamente, a Pio Fedele, che nell'affrontare la problematica *de qua*, a differenza di Luigi De Luca, parte dal presupposto della unitarietà del concetto di *bona fides* come *absentia peccati*, rifacendosi così *in toto* alla tesi sostenuta da Francesco Ruffini nella sua fondamentale monografia *La buona fede in materia di prescrizione. Storia della teoria canonistica*³⁴.

In questo lavoro, infatti, il Ruffini sostiene non solo il concetto unitario della buona fede nel diritto canonico, ma anche che la *bona fides* canonistica, in contrapposizione a quella romanistica, consista essenzialmente in uno stato di assenza di peccato.

Orbene, tale tesi viene ampiamente ripresa dal Fedele³⁵, il quale sembra portare alle estreme conseguenze la concezione ruffiniana, laddove afferma che il concetto etico di *bona fides*, intesa come *absentia peccati*, si identificherebbe in tutto e per tutto con la nozione giuridica del concetto stesso, postulando così una imprescindibile unità concettuale e metodologica della nozione canonistica di buona fede, considerata in ogni tipo di fattispecie che la prassi possa offrire.

Tali enunciazioni di Pio Fedele – così lontane da quelle formulate da Luigi De Luca – meritano, a ben vedere, qualche precisazione: in effetti, Francesco Ruffini non era mai giunto a una siffatta totale parificazione tra la dimensione etica e quella giuridica della *bona fides* canonistica, pur riconoscendone comunque la sostanziale natura metafisica, per cui parrebbe forse opportuno visualizzare ed entro certi limiti storicamente determinare la tesi ruffiniana, facendo riferimento al clima culturale nel quale si inserisce la menzionata opera dell'Autore, datata 1892³⁶.

È noto come negli anni immediatamente precedenti (1889- 1890) il Ruffini si fosse recato in Germania per perfezionare gli studi di diritto ecclesiastico, frequentando i corsi di Emilio Friedberg all'Università di Lipsia, né sembrerebbe azzardato argomentare che proprio nel contesto scientifico tedesco l'Autore fosse venuto a contatto con quella disputa che in anni precedenti ave-

³³ Cfr. PIO FEDELE, *L'essenza della buona fede nella dottrina canonistica del matrimonio putativo*, in *Rivista di diritto civile*, 1937, p. 341 ss.

³⁴ FRANCESCO RUFFINI, *La buona fede in materia di prescrizione. Storia della teoria canonistica*, Fratelli Bocca, Torino, 1892.

³⁵ Cfr. PIO FEDELE, *Discorso generale sull'ordinamento canonico*, Cedam, Padova, 1941.

³⁶ Mi piace ricordare, in questa sede, che il Ruffini nella sua monografia fa un unico ed espresso richiamo all'istituto del matrimonio putativo, là dove afferma che la *bona fides* “delinea – nell'ambito dei rapporti familiari – la singolare figura giuridica del matrimonio putativo” (p. 3).

va diviso il Bruns dal Watcher sulla presunta natura etica o psicologica della *bona fides* romanistica. Anzi, nella monografia sulla prescrizione il Ruffini si richiama espressamente alla menzionata disputa³⁷, nell'intento di operare una "sintesi sistematica"³⁸ della questione in materia canonistica.

Quello che, invece, sembra sfuggire al Ruffini è che la nota controversia circa la natura della buona fede in diritto romano, sia essa etica o psicologica, non è disputa – di tipo giusnaturalistico – che coinvolge l'aspetto metafisico della buona fede, ma è indagine – propria della pandettistica – che mostra profonda diffidenza nei confronti dei giudizi di valore e una particolare avversione per i canoni elastici che rischiano di compromettere la purezza del sapere³⁹.

In altri termini, pur discutendo, secondo una prospettiva univoca, sulla presunta natura psicologica o etica della buona fede per poi finalmente giungere, seguendo una prospettiva sistematica, alla conclusione che esiste sia una buona fede psicologica, sia una buona fede etica – i giuristi dell'epoca discutevano su concetti strettamente afferenti al mondo del diritto e non trascendenti il mondo stesso. In particolare, il riferimento al concetto di "eticità" non era riferimento di tipo metafisico bensì richiamo di tipo morale (in senso comportamentale) con specifico riguardo alla buona fede in materia contrattuale.

Pertanto la dicotomia prospettata in tema di *bona fides* concerneva, per un verso, l'analisi dell'*animus* e delle forme intellettive, dall'altro l'analisi della condotta e delle sue esplicazioni concrete, pur tuttavia prescindendo da ogni valutazione di tipo metaempirico.

Senza dubbio il Ruffini – che, come già detto, si innesta esplicitamente nella menzionata diatriba – non sembra cogliere appieno i diversi profili della questione, là dove mostra di risolvere la problematica giuridica della *bona fides* canonistica nella dimensione metafisica del concetto stesso.

Certo, si potrebbe argomentare in proposito che l'applicazione dei criteri della buona fede romanistica alla materia *de qua* ben si prestava a quella peculiare valorizzazione in chiave teologica del concetto di eticità, che caratterizza l'opera del Ruffini: ma è pur vero che anche in diritto canonico soltanto una maggiore consapevolezza ermeneutica avrebbe potuto sopire ogni dubbio e incertezza.

Al riguardo si potrebbe osservare, come viene ampiamente sottolineato da Gioele Solari in un saggio⁴⁰ pubblicato in occasione della scomparsa del Mae-

³⁷ Cfr. FRANCESCO RUFFINI, *op. cit.*, specie pp. 169, 173, 174.

³⁸ *Ivi*, p. 6.

³⁹ Cfr., al riguardo, FRANCESCO CALASSO, *Il negozio giuridico*, Giuffrè, Milano, 1959, p. 343 ss.

⁴⁰ GIOELE SOLARI, *La vita e l'opera scientifica di Francesco Ruffini (1863-1934)*, in *Rivista internazionale di filosofia del diritto*, 1935, p. 191 ss.

stro, che Francesco Ruffini non aveva una spiccata propensione per l'indagine giuridica.

In effetti il Solari dopo aver rilevato che il Ruffini “cedendo forse a considerazioni pratiche, a insistenze familiari, si iscrisse alla Facoltà di giurisprudenza, malgrado le sue tendenze, spiccatamente letterarie”, afferma che di esso “si parla come giurista e storico e sotto il duplice aspetto è considerato e celebrato. Sennonché del giurista il Ruffini non ebbe la mentalità, le caratteristiche: non fu né un sistematico, né un dogmatico: non amò il tecnicismo costruttivo, né le sottigliezze del ragionamento giuridico. Preferiva l'esempio alla definizione e considerava il processo di personificazione, cioè (come egli stesso afferma) il concretare nella figura di un uomo una corrente di idee, metodo più efficace che la più ingegnosa delle astrazioni giuridiche. Perciò nel suo *Corso* accolse senza spirito critico lo schematismo pubblicistico dominante. Le sue tendenze erano per il diritto storico, per il significato politico dei rapporti ecclesiastici. Perciò i saggi giuridici che pur ci lasciò e numerosi non costituiscono la parte più originale e preminente della sua produzione.

Storico fu e volle essere il Ruffini e dello storico ebbe in altogrado la passione, l'insoddisfazione, la pazienza della ricerca, l'ossessione del nuovo, lo scrupolo dell'oggettività, il disinteresse eroico. Nessun disagio, nessuna spesa gli sembravano gravi pur di esaurire una ricerca. Ma le qualità dello storico andavano, non sempre con vantaggio, congiunte con quelle del letterato che non disdegna la frase ad effetto, leggermente retorica, immaginosa, non sempre intonata alla serietà fondamentale del suo pensiero. Donde il compiacersi di drammatizzare le situazioni storiche, donde la convinzione e la dimostrazione commossa che traspare dai suoi scritti e li rende così vivi, attraenti, efficaci e di una efficacia educativa. Poiché a un fine educativo più che informativo doveva mirare per Ruffini la ricerca storica, e più particolarmente al fine di formazione della coscienza pubblica e civile, degno allievo in ciò del suo venerato maestro il Carle. La storia come erudizione, come raccolta e critica dei fatti e delle fonti, non lo attraeva. Egli fu e volle essere storico delle idee, degli stati e atteggiamenti spirituali in quanto questi e quelle si traducevano esternamente in documenti, in dottrina, in personalità concrete. E quando la corrispondenza dei fatti e delle idee non era facile o possibile soccorrevano le intuizioni felici, le anticipazioni del vero seguite dalla ricerca ostinata delle testimonianze che le confermassero: né sdegnava gli accorgimenti del giurista che presenta i fatti e li interpreta in rapporto alla tesi preferita”.

È, dunque, il peculiare e straordinario spessore storico⁴¹ di Francesco Ruf-

⁴¹ Al riguardo, il Solari ricorda come le due personalità che più attrassero il Ruffini sotto questo profilo furono il Manzoni e il Cavour.

fini (e non quello giuridico) ad essere pienamente valorizzato da Gioele Solari: anche questa potrebbe essere, forse, una diversa e stimolante lettura interpretativa dell'opera del Maestro in tema di *bona fides*.

In effetti – come rileva ancora l'Autore – “vi era nelle appassionate insistenti indagini storiche del Ruffini una nota personale, direi quasi autobiografica consistente nell'affermare, attraverso la coscienza dei due sommi esponenti delle idealità che animarono il nostro Risorgimento, la sua propria coscienza politica e religiosa. Nessun più di lui contrario ad accentuare il dissidio tra la coscienza nazionale e la coscienza religiosa degli italiani, a opporre la dottrina e la pratica liberale alla Chiesa cattolica.

Ma l'armonia tra i due poteri era solo per lui possibile se la ragione si purificava fino ad intendere i benefici che ad essa derivavano dalla libertà, e si rivelava nelle forme di una spiritualità più intima, più spontanea, di un sentimento del cuore. Gli avvenimenti non permisero l'accordo tra lo Stato e la Chiesa in Italia sulla base della comune accettazione dei principi liberali e i loro rapporti necessariamente regolati secondo le direttive di un giurisdizionalismo illuminato e moderno. Rimane comunque acquisito che il Ruffini fu e volle essere cattolico liberale e la sua tolleranza per tutte le credenze non significò scetticismo, o indifferentismo religioso, ma senso religioso che si alimenta alla fiamma dell'intimità e della libertà” (p. 221).

Sul matrimonio concluso “patre cogente”

On the marriage stipulated “patre cogente”

ALESSANDRO ALBISETTI

RIASSUNTO

Il contributo esamina il matrimonio concluso “patre cogente” nel diritto romano e nel diritto canonico, nell’ottica, in particolare, della qualificazione e dell’incidenza sul regime giuridico della fattispecie dello stato soggettivo del coactus.

PAROLE CHIAVE

Matrimonio “patre cogente”; diritto romano; diritto canonico; matrimonio putativo; bona fides

ABSTRACT

The contribution examines the marriage stipulated patre cogente in Roman law and Canon law, with a view, in particular, to the qualification and impact on the legal regime of the case of the subjective status of the coactus.

KEYWORDS

“Patre cogente” marriage; Roman law; Canon law; putative marriage ; bona fides

SOMMARIO: *1. Profili romanistici – 2. Profili canonistici*

1. Profili romanistici

Nell’affrontare uno studio dell’istituto canonistico del matrimonio putativo¹ è opportuno considerare, per doverosa correttezza metodologica, la corrispondente problematica matrimoniale in diritto romano. Il che significa, poi, chiedersi se di matrimonio putativo in tale diritto si possa parlare ed eventualmente in che limiti.

Il tema non è propriamente pacifico.

Infatti secondo un’opinione² che costituisce anche per la dottrina attuale

¹ Cfr. ALESSANDRO ALBISETTI, *Contributo allo studio del matrimonio putativo in diritto canonico. Violenza e buona fede*, Giuffrè, Milano, 1980.

² Cfr. ADHÉMAR ESMEIN, *Le mariage en droit canonique*, II ed., Génestal, Paris, 1935, p. 33 ss.

un punto di riferimento, di matrimonio putativo non si sarebbe potuto parlare né in diritto romano, né in diritto canonico orientale: esso avrebbe fatto la sua apparizione verso la fine del secolo XI nel diritto canonico occidentale, quale prodotto dell'elaborazione dottrinale della Chiesa Gallicana. Secondo autori successivi³, invece, già in diritto romano il matrimonio putativo avrebbe trovato qualche pratica applicazione con la concessione di determinati effetti ad alcuni matrimoni invalidi.

Così formulato, l'approccio alla questione non sembra fecondo di risultati proficui: in effetti, se la scarsità e il tenore dei frammenti pervenuti⁴ sembrerebbero, per un verso, suffragare l'ipotesi negativa, la concreta possibilità prospettata nelle fonti di apprestare una tutela alla prole, altrimenti illegittima, potrebbe, invece, far propendere per la soluzione positiva, e cioè per l'esistenza, sia pur *in nuce*, del matrimonio putativo in diritto romano.

La prospettiva da assumere dovrà essere, dunque, diversa e, comunque, scevra da ogni preconcetto dogmatico teso ad applicare categorie e metodi d'indagine che poco o nulla hanno a che fare con la realtà storica del matrimonio romano⁵.

In effetti, solo sostituendo alla formalistica considerazione dell'"istituto" una più concreta visione della "fattispecie" matrimonio, il contenuto e

³ Cfr. ad es. MICHELE CRISAFULLI, *Il matrimonio putativo in diritto civile*, Utet, Torino, 1915, p. 9; SALVATORE GALGANO, *Violenza nel consenso e matrimonio putativo*, in *Rivista di diritto civile*, XIII, 1921, p. 440; MASSIMO MASSIMI, *Del matrimonio nullo contratto in buona fede*, Filiziani, Roma, 1899, p. 5 ss.

⁴ Nelle *Istituzioni* di GAIO (I, 67-75), dopo un'elencazione di matrimoni colpiti da nullità radicale, viene riconosciuta la possibilità di accordare effetti giuridici, attraverso la *erroris probatio*, ad un matrimonio contratto tra un cittadino ed un peregrino romano che aveva contratto matrimonio con una straniera sprovvista di *ius connubii*, credendola cittadina (*cum, per ignorantiam, eam civem Romanam esse crederet*), se avesse avuto figli era ammesso *ex Senatus consulto*, a provare il suo errore, per far cambiare in *iustae nuptiae* quel matrimonio *iure gentium*, e quindi conseguire gli effetti civili.

Più interessante è un rescritto imperiale di Marco Aurelio e Lucio Vero, di cui ci dà notizia MARCIANO nel *Digesto* (l. 57 par. 1 *de ritu nuptiarum*, 23, 2), nel quale gli imperatori mantennero lo stato di legittimità ai figli in caso di un matrimonio nullo per vincolo di parentela, purché ricorressero alcuni requisiti particolari: la lunga durata della convivenza coniugale, l'intervento di altri nella conclusione del matrimonio, il numero dei figli (*Divus Marcus et Lucius Imperatores Flaviae Tertullae per Mensorem libertum ita rescripserunt: Movemur et temporis diuturnitate, quod ignara iuris in matrimonium avunculi tui fuisti, et quod ab avia tua collata es et numero liberorum vestrorum: idcirco cum omnia in unum concurrunt, confirmamus statum liberorum vestrorum in eo matrimonio quaesitorum, quod ante annos quadraginta contractum est, perinde atque si legitimi concepti fuissent*).

Infine, da una costituzione di Valentiniano, Teodosio ed Arcadio (C. IV, 5, *de incestis et inutilibus nuptiis*, 1.5) apprendiamo che erano state stabilite decadenze ed era stata stabilita la pena della confisca delle donazioni nuziali a carico di coloro che avessero contratto le nozze contravvenendo ad alcune norme legislative *exceptis tam feminis, quam viris, qui aut errore acerrimo, non affectato insimulatove, neque ex vili causa decepti sunt, aut aetatis lubrico lapsi*.

⁵ Cfr. al riguardo RICCARDO ORESTANO, *La struttura giuridica del matrimonio romano*, Giuffrè, Milano, 1951, p. XXV.

l'effettiva portata dei frammenti afferenti, *lato sensu*, il matrimonio putativo, potranno trovare una più logica e precisa collocazione nella sistematica del matrimonio stesso.

È certo, infatti, che, se all'antico legislatore romano sfuggiva, in tutta la sua complessità, la problematica del matrimonio nullo contratto in buona fede, si poneva, comunque, la necessità di trovare pratica risoluzione per alcune situazioni concernenti prole illegittima che, per le peculiari caratteristiche delle fattispecie di volta in volta considerate, sembrava iniquo sformare di tutela.

Le risoluzioni in ispecie, non sarebbero, dunque, altro che benevole concessioni accordate ad alcuni matrimoni invalidi, dirette ad attenuare, in linea di principio, il rigore della legge. Si è ancora lontani, quindi, da una norma di carattere generale, ma già evidenti sono gli spunti di un pensiero e di una politica legislativa che troveranno in seguito larga affermazione e sistematica applicazione.

D'altra parte, se la considerazione dell'*essenza* non è propria del diritto romano, ma tipica della mentalità scolastica medievale⁶, la elaborazione di una *ratio* informante l'istituto e la conseguente valutazione e caratterizzazione della *bona fides* quale elemento qualificante dell'istituto stesso appaiono, necessariamente, il portato di una lunga evoluzione interpretativa.

Una diversa pretesa classificatoria, che muovesse da concettualizzazioni predeterminate⁷, condurrebbe, invece, a vanificare il matrimonio stesso nella sua effettiva dimensione sociale ed umana, mentre consentirebbe teorizzazioni dogmatiche completamente avulse da ogni contesto storicamente determinabile.

In siffatta prospettiva, una problematica dei rapporti tra violenza nel consenso e matrimonio putativo sembra essere del tutto estranea al diritto romano; e questo per un duplice ordine di considerazioni.

Innanzitutto, perché la categoria stessa della nullità è di dubbia qualificazione. È stato rilevato⁸, al riguardo, che il concetto di nullità starebbe ad indicare il matrimonio semplicemente inefficace, intendendosi, come tale,

⁶ Riguardo agli orientamenti tomistici circa l'essenza degli atti volontari, si veda CARLO GIACON, *Le grandi tesi del tomismo*, Patron, Bologna, 1967, p. 116 ss.

⁷ Dice l'ORESTANO, *La struttura giuridica del matrimonio romano*, cit., p. 75: "...come accade in genere per ogni presupposto, esso viene accolto come elemento già assodato e pacifico, senza che per altro neppure sorga il dubbio della necessità di un controllo.

Se poi, una volta ammesso il presupposto, si notano attestazioni nelle fonti che in tutto o in parte contrastano con esso, allora... si parla di eccezioni, di attenuazioni del principio, di trasformazioni, di evoluzione, ecc., e non si pensa invece che le pretese discordanze possono dipendere dal fatto che il presupposto forse non corrisponda alla struttura dell'istituto nell'età cui si riferisce".

⁸ OLIS ROBLEDA, *Matrimonio inesistente o nulo en derecho romano*, in *Studi in memoria di Guido Donatuti*, III, Cisalpino Goliardica, Milano, 1973, p. 1140.

un matrimonio contratto *contra jus*. Più corretto sembra, invece, distinguere, come altri fa⁹, tra nullità ed inefficacia, equiparando la prima all'inesistenza dell'atto. In effetti, se distinzione fondamentale è quella tra esistenza ed inesistenza del negozio, non ha senso alcuno distinguere tra nullità e validità del negozio stesso: questo o esiste (con la possibilità di produrre tutti o in parte i suoi effetti) o non esiste, e non dà luogo ad alcuna problematica d'invalidità.

In secondo luogo, poi, qualsiasi significato si voglia attribuire al concetto di nullità, questa sembrerebbe, comunque, quasi esclusivamente riferibile al requisito della capacità, dal momento che una valutazione della sfera consensualistica — nella duplice significazione intellettuale e volitiva — del *coactus*, e quindi anche una sua qualificazione in termini di *bona fides*, sembra essere del tutto trascurata nella sistematica del matrimonio classico.

È, qui, opportuno compiere una precisazione.

Non è, infatti, che l'elemento consensuale non venga ad assumere giuridica rilevanza nell'ambito del matrimonio classico. Anzi, è a tutti nota la polemica suscitata in dottrina in merito alla presunta consensualità che caratterizzerebbe, o meno, l'istituto, nonché all'effettiva portata della volontà dei nubenti in ordine al matrimonio stesso¹⁰. In effetti, mentre secondo la concezione generalmente accolta il *legitimum matrimonium*, o *iustae nuptiae*, consisterebbe in una situazione di fatto avente, ove e finché sussistessero determinati elementi, dati effetti giuridici¹¹, è stato autorevolmente opinato che unico elemento costitutivo del matrimonio sarebbe, invece, il consenso, da non intendersi, come per i pandettisti, quale mera volontà iniziale, bensì come "volontà persistente, duratura, continuativa"¹².

Quel che, invece, preme sottolineare è che la rivalutazione dell'elemento consensuale, così prospettata, trova una precisa ragion d'essere soprattutto in opposizione a quella dottrina che, assai incautamente, era solita privilegiare l'elemento della convivenza e, solo in subordine ad essa, l'esistenza di una volontà giuridicamente efficiente¹³.

Non sembra, invece, possibile dedurre dall'asserita essenzialità del con-

⁹ Cfr. SANTI DI PAOLA, *Contributi ad una teoria dell'invalidità e dell'inefficacia in diritto romano*, Giuffrè, Milano, 1966, p. 116. In tema si veda pure: ANTONIO MASI, *Il negozio utile' o inutile' in diritto romano*, in *Rivista italiana per le scienze giuridiche*, 93, 1959-1962, p. 83 ss.; ROBERTO BONINI, *Appunti sull'applicazione del Codice Teodosiano*, in *Archivio giuridico Filippo Serafini*, 163, 1962, p. 130 ss.

¹⁰ Per l'ampia problematica connessa all'essenzialità del consenso, particolarmente illuminante resta pur sempre RICCARDO ORESTANO, *La struttura giuridica del matrimonio romano*, cit., p. 187 ss.

¹¹ Cfr. per tutti EDOARDO VOLTERRA, *Matrimonio (diritto romano)*, in *Enciclopedia del diritto*, XXV, p. 732 ss.: ivi ampie indicazioni bibliografiche.

¹² RICCARDO ORESTANO, *La struttura giuridica del matrimonio romano*, cit., p. 188.

¹³ Citazioni in *ivi*, p. 85 ss.

senso, l'opportunità di applicarvi categorie (ad esempio quella dei vizi della volontà) che per sé comportano la manifestazione di un consenso iniziale perfettamente compiuto.

Una tale affermazione sembra indirettamente confortata dal particolare regime previsto in tema di matrimonio concluso *patre cogente*.

Anche prescindendo da varie opinioni avanzate in dottrina¹⁴, un primo esame delle fonti pervenute¹⁵, mostra, infatti, inequivocabilmente che la volontà viziata non assumeva, per sé, autonoma e giuridica rilevanza in ordine al vincolo.

Il passo più importante, quello di Celso¹⁶, contempla l'ipotesi di un *filius* che, pur avendo contratto matrimonio (*duxit uxorem*) sotto costrizione paterna (*patre cogente*), sembra, tuttavia, acconsentire alle nozze (*maluisse hoc videtur*). Vi è poi prospettata una seconda ipotesi, di tipo negativo (che l'A. identifica con l'espressione *quod inter invitos non contrahitur*) in base alla quale il *filius* avrebbe potuto anche non piegarsi alla *vis* (*invitus*) e quindi non contrarre matrimonio.

L'interpretazione più probabile del passo sembrerebbe, dunque, quella secondo cui Celso ammetterebbe implicitamente la duplice possibilità, per il *filius*, di cedere alla minaccia e prestare il proprio consenso, oppure non cedere alla stessa e non acconsentire alle nozze. Anche gli altri passi citati nelle fonti potrebbero essere intesi in senso analogo, sottintendendo che non sarebbe stato possibile costringere al matrimonio un soggetto che non intendesse, comunque, prestare il proprio consenso.

¹⁴ Sulla vasta problematica del matrimonio coartato molto è stato scritto. Tra i contributi più significativi ricordiamo: FRITZ SCHULZ, *Die Lehre vom erzwungenen Rechtsgeschäft im antiken römischen Recht*, in *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte*, 1922, XLIII, p. 192; ULRICH VON LÜBTOW, *Der Edictstitel quod metus causa gestum erit*, Greifswald, Bamberg, 1932, p. 23 ss.; CESARE SANFILIPPO, *Il metus nei negozi giuridici*, Cedam, Padova, 1934; CARLO LONGO, *Note critiche in tema di violenza morale*, in *Bullettino dell'Istituto di diritto romano*, XLII, 1934, p. 68 ss.; RICCARDO ORESTANO, *La struttura*, cit., p. 218 ss.; MICHAL WYSZYNSKI, *De matrimonio romano ob metum contracto*, s.e., Wrocław, 1962, recensito da EDOARDO VOLTERRA in *Iura*, 1963, XIV, p. 343 ss.; OLIS ROBLEDA, *Matrimonio inesistente*, cit., p. 1136 ss.; EDOARDO VOLTERRA, *Matrimonio*, cit., p. 746, n. 41.

¹⁵ I passi più importanti sono:

²¹ D. 23.2. TERENTIUS CLEMENS (*lib. III ad leg. Iul. et Pap.*): *Non cogitur filius familias uxorem ducere.*

²² D. 23.2. CELSUS (*lib. XV dig.*): *Si patre cogente ducit uxorem quam non duceret si sui arbitrii esset, contraxit tamen matrimonium quod inter invitos non contrahitur: maluisse hoc videtur.*

¹⁴ C. 5.4. IMP. DIOCLETIANUS ET MAXIMIANUS AA. ET CC.: *Titio neque ab initio matrimonium contrahere, neque dissociatum reconciliare quisquam cogi potest.*

¹⁶ Il testo appare coincidente con PAOLO (D. 4, 2, 21, 5): *Si metu coactus adii hereditatem, puto me heredem effici, quia quamvis si liberum esse noluissem, tamen coactus volui.*

Per l'ampia bibliografia sul tema si veda per tutti MICHAL WYSZYNSKI, in *Symbolae R. Taubenschag*, III, Wratislaviae-Varsaviae, 1956, p. 475 ss.

L'essenzialità di un consenso effettivo sembrerebbe, dunque, irrinunciabile ai fini di una corretta interpretazione del regime del matrimonio concluso *pater cogente*.

Una dottrina¹⁷ si è posta, invece, in un'ottica del tutto diversa da quella sin qui prospettata, fondando la propria indagine sulla specialissima *potestas* in virtù della quale il *pater* poteva imporre il matrimonio ai *fili*.

È stato rilevato, al riguardo che il testo di Celso rispecchierebbe lo stato del diritto più antico intorno al matrimonio del *filius familias*, nel senso che il *pater*, siccome esercitava su tutti i dipendenti dalla sua *potestas* lo *jus vitae ac necis* (sia pur gradualmente limitato), avrebbe potuto disporre, senza dubbio, anche dell'avvenire dei figli, apprestando loro le nozze che ritenesse, comunque, più convenienti.

Tali argomentazioni non sembrano convincenti: si può discutere, infatti, se tale principio potesse ancora valere per il matrimonio della *filia* (ma forse si tratterebbe più semplicemente di una irrilevanza della volontà della *filia* stessa), ma è certo che in diritto classico questa potestà del *pater* sul *filius* non trovava più applicazione¹⁸. Tanto più, che, molto più agevolmente, il *pater* poteva negare, alle nozze del *filius*, l'*auctoritas*, considerata elemento essenziale per la costituzione del matrimonio legittimo, senza bisogno di ricorrere alla coazione.

L'impostazione consensualistica sembrerebbe, dunque, quella più rispondente alle complesse esigenze del regime del matrimonio coartato. Ma, ben inteso, ciò che assume giuridica rilevanza non è il vizio del consenso; quel che rileva, invece, è solo ed esclusivamente l'esistenza o la mancanza di un consenso pieno ed effettivo. Infatti, o il soggetto esprimeva un vero e proprio consenso alle nozze, e allora il matrimonio si costituiva, oppure non aveva tale volontà, e il matrimonio non sorgeva affatto¹⁹.

¹⁷ CESARE SANFILIPPO, *Il metus nei negozi giuridici*, cit., p. 65 ss.

¹⁸ Sui poteri e limiti della *patria potestas* si vedano i seguenti frammenti:

^{D.} 23, 2, 3: *Si nepotem ex filio et neptem ex altero filio in potestate habeam, nuptias inter eos me solo auctore contrahi posse Pomponius scribit et verum est.*

^{D.} 23, 2, 9 pr.: *Si nepos uxorem velit ducere avo furente, omnimodo patris auctoritas erit necessaria: sed si pater furit, avus sapiat, sufficit avi voluntas.*

^{D.} 23, 2, 16, 1: *Nepote uxorem ducente et filius consentire debet: neptis vero si nubat, voluntas et auctoritas avi sufficiet.*

Il potere del *pater* consisteva, dunque, essenzialmente, in una *auctoritas*, che, però, non poteva essere considerata sostitutiva del consenso dei *fili*, né, tanto meno, coercitiva (cfr. sul punto EDOARDO VOLTERRA, *Matrimonio*, cit., p. 745).

¹⁹ Per un'applicazione del principio volontaristico ai negozi di diritto familiare si veda ampiamente FRANCESCO FINOCCHIARO, *Matrimonio*, in ANTONIO SCIALOJA, GIUSEPPE BRANCA (a cura di), *Commentario al Codice civile*, Zanichelli, Bologna, 1971, p. 11 ss. Dopo aver criticato la presunta caratterizzazione pubblicistica (di chiara derivazione hegeliana: in questo senso si veda ANTONIO CICU, *Il diritto di fami-*

Pertanto, la minaccia esercitata per costringere un soggetto al matrimonio non poteva avere se non un effetto temporaneo e riguardante esclusivamente il momento costitutivo del vincolo: una volta cessata la minaccia, infatti, il soggetto, pienamente libero da ogni coazione, poteva revocare il proprio assenso al matrimonio e, quindi, por fine ad esso, che cessava automaticamente di esistere; oppure persistere nella volontà matrimoniale, che appariva, come tale, del tutto libera da ogni coercizione e, quindi, pienamente valida²⁰.

La problematica del matrimonio coartato non sembrerebbe, invece, porsi in modo equivalente – e in questo senso la lezione del passo di Celso apparirebbe del tutto conforme al diritto classico – nel diritto giustiniano²¹.

Per contro, è stato rilevato che il diritto giustiniano non rappresenterebbe altro che la logica specificazione del diritto classico dal quale mutuerebbe l'elemento consensuale “obbiectivizzandone” solamente la portata²².

Di questo, e di altre questioni connesse, si potrebbe a lungo parlare: è certo però, già sin d'ora, che, se la nuova concezione cristiana va permeando di sé il matrimonio romano il quale, proprio per quell'estrema spiritualità che lo caratterizza, si presta egregiamente a siffatta trasformazione, pur restando inalterato nella struttura fondamentale, necessariamente diversi saranno, anche, fattispecie e problemi.

glia. Teoria generale, Athenaeum, Roma, 1914, p. 85 ss.; ID., *La concezione organica dello Stato*, in *Scritti minori*, I, Giuffrè, Milano, 1965, I, p. 57 ss.) in base alla quale il matrimonio potrebbe essere definito come atto del potere statale, o per lo meno come negozio giuridico complesso, l'Autore riafferma il carattere squisitamente negoziale del matrimonio stesso, quale espressione di “una volontà libera e reciproca di due soggetti, di sesso diverso, di cui lo Stato dà certezza, con l'intervento dell'ufficiale dello stato civile” (FRANCESCO FINOCCHIARO, *Matrimonio civile*, in *Enciclopedia del diritto*, XXV, p. 811). Rispetto al diritto moderno, la problematica consensualistica appare, dunque, completamente diversa.

²⁰ Cfr. RICCARDO ORESTANO, *La struttura*, cit., p. 223: “Ora, che taluno sotto la spinta di una violenza morale possa essere indotto a compiere, con una partecipazione interiore presso che nulla, una manifestazione di volontà di cui dovrebbe poi in maniera perpetua, se il negozio fosse valido, subire le conseguenze, è concepibile; ma non mi sembra invece pensabile che si possa avere una manifestazione di volontà interamente coartata, allorché questa manifestazione consiste nella continuità di un comportamento attivo che presuppone una volontà di continuo rinnovantesi: in questo caso si deve sempre e necessariamente ammettere che vi sia, ancorché in misura più o meno ampia, secondo l'intensità della violenza esercitata, una partecipazione volontaria del soggetto stesso che ha subito la violenza. L'elemento della volontà nel matrimonio pertanto appariva ai romani completamente incoercibile: o da esso si prescindeva interamente, come nel diritto più antico per i matrimoni imposti dal *pater* e forse anche nel diritto classico per il matrimonio della *filia*, oppure matrimonio e coazione erano termini che, dal punto di vista giuridico, non potevano coesistere”.

²¹ *Contra iui*, p. 222.

²² *Ivi*, p. 240.

2. *Profili canonistici*

Come noto, la problematica del matrimonio coartato in diritto canonico è stata ampiamente analizzata da Pio Fedele²³, il quale ha sostenuto che il *coactus*, ossia colui il quale abbia contratto matrimonio sotto violenza, è immune da peccato. Ed è altrettanto noto come da questa affermazione di principio tale dottrina abbia dedotto che il *coactus*, in quanto immune da peccato, sia da considerarsi a pieno titolo in buona fede, giungendo così a una totale identificazione tra buona fede e assenza di peccato.

Una tale affermazione non sembra condivisibile sotto vari profili.

Innanzitutto, è da rilevare che la storia del diritto canonico non mostra alcun esempio di come possa essere considerato in buona fede, da un punto di vista giuridico, colui che ha contratto matrimonio sotto violenza: e questo perché il *coactus* ha la precisa nozione del fatto invalidante, il che si risolve poi, da un punto di vista intellettuale, nella piena consapevolezza della anormalità in base alla quale egli si determina al matrimonio.

Di più, va sottolineato come una tale impostazione circa l'effettivo stato intellettuale e volitivo del *coactus* sia dato ormai sostanzialmente acquisito dalla dottrina canonistica che riconosce al *coactus* la piena consapevolezza intellettuale, ossia la "*scientia*" del fatto invalidante²⁴.

Pertanto, se la nozione di *bona fides* desunta dalle fonti e recepita nel can. 1061, § 3, *C.I.C.* si identifica sostanzialmente con uno stato psicologico di ignoranza della causa di nullità del matrimonio, non si vede come possa essere considerato in buona fede il *coactus* che, sia pure gravemente limitato, è comunque a conoscenza della anormalità in base alla quale egli si determina al matrimonio²⁵.

L'assoluta impossibilità di considerare in buona fede il *coactus* è dunque palese.

La tesi del Fedele, che considera in buona fede il *coactus* in quanto immune da peccato, appare così non accoglibile, almeno per un duplice ordine di motivi.

In effetti, per un verso, dalla supposta assenza di peccato del *coactus* si vorrebbe far dipendere l'applicabilità, nella fattispecie, della normativa del matrimonio putativo, il che non sembra metodologicamente corretto, dal momento che ciò importerebbe una grave confusione tra valutazione etica e valu-

²³ Cfr. PIO FEDELE, *L'essenza della buona fede nella dottrina canonistica del matrimonio putativo*, in *Rivista di diritto civile*, 1939, nn. 4-5-6 (estratto).

²⁴ In particolare si veda, sul tema, GIUSEPPE DOSSETTI, *La violenza nel matrimonio in diritto canonico*, Vita e Pensiero, Milano, 1943.

²⁵ Cfr. ORIO GIACCHI, *Il consenso nel matrimonio canonico*, Giuffrè, Milano, 1968, p. 153.

tazione giuridica dei comportamenti.

D’altro canto, poi, se è vero che il problema della imputabilità morale del *coactus* ha suscitato vasta eco nella storia della letteratura canonistica, è tuttavia certo che il problema stesso è sempre stato affrontato solo da un punto di vista etico, né sembra esservi, in materia, alcuna specifica attinenza al tema giuridico del matrimonio putativo.

Ma, anche prescindendo da ogni valutazione giuridica, è pur lecito chiedersi se sia effettivamente vero che il *coactus* sia immune dal peccato.

È noto come il tema dell’imputabilità morale del *coactus* abbia trovato una compiuta elaborazione nella dottrina della libera volontà e del libero arbitrio formulata da S. Tommaso, cui si riconnette imprescindibilmente il concetto stesso di imputabilità. Anzi, al riguardo è da notare – come magistralmente afferma Dante²⁶ nel Paradiso (IV, 73-114) – che la volontà del *coactus* resta comunque libera nonostante ogni tipo di costrizione esterna²⁷, tant’è che la colpa che deriva da ogni forzata cooperazione di violenza esterna e di volontà condizionata non può ritenersi senz’altro scusabile, ma al più se ne può dedurre una sostanziale impossibilità di addivenire a una qualificazione “univoca” dello stato di imputabilità morale di colui che contrae matrimonio sotto violenza, potendosene prospettare, se mai, una sorta di graduazione, da valutarsi caso per caso.

Pur tuttavia, poiché la questione dell’imputabilità morale è questione che ha rilevanza solo in sede etica, essa non investe minimamente il problema giuridico del riconoscimento dello stato di buona fede del *coactus*.

Pertanto, se la sicura conoscenza che il *coactus* ha del fatto invalidante, per sé, esclude la possibilità di riconoscergli lo stato di buona fede, il problema giuridico non sarà più quello di una tale qualificazione, bensì, nel caso, quello di estendere o di parificare gli effetti favorevoli del matrimonio putativo anche all’ipotesi del matrimonio coartato.

Invero, questo sembra essere l’orientamento accolto dal Codice civile italiano all’art. 128, comma 1²⁸, e nulla avrebbe impedito anche al legislatore canonico – che nel *Codex* del 1917 non disciplinava la fattispecie – di provvedere, in sede di revisione del *Codex* stesso, all’estensione degli effetti propri del matrimonio putativo anche al matrimonio coartato: ma, com’è noto, il

²⁶ Cfr. ALESSANDRO ALBISETTI, *Per Dante*, Giuffrè, Milano, 2022, p. 21 ss.

²⁷ Cfr. OMBRETTA FUMAGALLI CARULLI, *Intelletto e volontà nel consenso matrimoniale in diritto canonico*, Vita e Pensiero, Milano, 1974, p. 114.

²⁸ Art. 128, comma 1, c.c.: “Se il matrimonio è dichiarato nullo, gli effetti del matrimonio valido si producono, in favore dei coniugi, fino alla sentenza che pronunzia la nullità, quando i coniugi stessi lo hanno contratto in buona fede, oppure quando il loro consenso è stato estorto con violenza o determinato da timore di eccezionale gravità derivante da cause esterne agli sposi”.

Codex del 1983 al riguardo tace.

Non è questa la sede per soffermarsi sul perché di una scelta siffatta: per contro, in margine alle osservazioni sin qui svolte (e quasi a corollario di esse), è opportuno ribadire come la tesi del Fedele, secondo la quale dalla fattispecie del matrimonio coartato se ne dovrebbe necessariamente evincere una valenza esclusivamente etica della *bona fides* canonistica quale assenza di peccato, non possa comunque trovare accoglimento.

Anzi, al riguardo, a buon diritto è possibile affermare che la cosiddetta “ipotesi del *coactus*”, lungi dal rivestire quell’importanza che spesso le è stata attribuita, sembra al contrario pienamente testimoniare, come “la concezione della buona fede, dato comune del diritto romano, del diritto canonico e degli ordinamenti civili, è una figura giuridica le cui vicende dimostrano, ove fosse ancora necessario, che l’ordinamento della Chiesa, anche se ha le sue peculiarità, quando affronta il problema del *suum cuique tribuere*, è un ordinamento giuridico la cui struttura non è diversa da quella degli ordinamenti giuridici secolari”²⁹.

²⁹ FRANCESCO FINOCCHIARO, *La buona fede nella canonistica contemporanea*, in LUIGI SCAVO LOMBARDO, *La buona fede nel diritto canonico*, a cura di FRANCESCO FINOCCHIARO, Il Mulino, Bologna, 1995, p. 20.

Ascoltare, tutelare, proteggere e curare: buone prassi a partire dall'esperienza della Chiesa in Italia

Listening, Protecting, Safeguarding and Caring: Good practices from the experience of the Church in Italy

LUIGI SABBARESE

RIASSUNTO

Il contributo ricostruisce l'impegno della Conferenza Episcopale Italiana per la protezione dei minori, a partire dalla disamina delle Linee guida del 2014 e del 2019 e delle buone prassi adottate per la prevenzione degli abusi.

PAROLE CHIAVE

Linee Guida CEI; prevenzione abusi sessuali; protezione dei minori

ABSTRACT

The paper reconstructs the commitment of the Italian Bishops' Conference to the protection of minors, starting with an examination of the 2014 and 2019 Guidelines and the good practices adopted for the prevention of abuse.

KEYWORDS

CEI Guidelines; sexual abuse prevention; child protection

SOMMARIO: I. Dalle Linee guida della CEI e della CISM del 2019: il cammino percorso – 1. La preparazione remota delle Linee guida – 2. Le Linee guida del 2014 – 3. Le Linee guida del 2019 – 3.1. I principi guida – 3.2. Indicazioni operative – 4. Oltre le Linee guida – 4.1. Necessità della “formazione” alla prevenzione e alla tutela – 4.2. Quale responsabilità permanente della Chiesa, delle nostre Chiese? II. Alcune buone prassi di prevenzione e tutela dei minori negli ambienti ecclesiali – 1. In parrocchia e in luoghi annessi alla realtà parrocchiale – 1.1. Scegliere con attenzione coloro che operano a contatto con minori – 1.2. Formare e informare gli operatori pastorali con alcune regole d'oro – 1.3. Avere cura degli ambienti e degli spazi – 1.4. Il consenso/autorizzazione scritta dei genitori – 1.5. L'uso di strumenti tecnologici – 1.6. La pubblicazione di immagini di minori sul notiziario e su siti internet – 2. Nella scuola cattolica – 2.1. Alcuni presupposti – 2.2. La comunità educante – 2.3. Verso una cultura

dei diritti dei minori – III. Prospettive per rafforzare la prevenzione ed evitare gli abusi

I. Dalle Linee guida della CEI e della CISM del 2019: il cammino percorso

1. La preparazione remota delle Linee guida

È utile accennare preliminarmente ad una sorta di ricostruzione storica per meglio aiutare nella comprensione del testo attuale¹. Le *Linee guida* pubblicate il 24 giugno 2019 sono il frutto di un cammino che parte da precedenti tappe e che vale la pena di riassumere sommariamente. La CEI ha iniziato a occuparsi in maniera esplicita di tutela dei minori intorno al 2009, istituendo un gruppo di lavoro presso la Segreteria generale. All'interno di questo gruppo di esperti, la CISM ha sempre avuto un proprio referente.

All'inizio la preoccupazione principale era limitata alle procedure in caso di abusi, offrendo indicazioni sia su come comportarsi in ambito canonico sia su come comportarsi nel caso di indagini e di procedimenti penali dell'autorità italiana. In tal senso fu elaborato un testo, aggiornato il 12 giugno 2009. Al testo meramente giuridico-canonico si aggiunse una specie di decalogo sintetico, testo del 2011, articolato in dieci domande/dieci risposte. Dopo un percorso di riflessione interdisciplinare, di confronto, di raccolta di testi e di documenti, si intese offrire una prima risposta agile, semplice, e non limitata alle procedure giuridico-canoniche a domande concrete per un orientamento e per una sensibilizzazione dei pastori e della comunità ecclesiale.

La Lettera della Congregazione per la Dottrina della Fede del 3 maggio 2011², emanata in aiuto alle Conferenze episcopali, richiama la responsabilità

¹ Mi sono già ampiamente occupato di tale testo nel mio *Le Linee guida della Conferenza Episcopale Italiana e della Conferenza Italiana Superiori Maggiori per la tutela dei minori e delle persone vulnerabili*, in CLAUDIO PAPALE (a cura di), *I delitti riservati alla Congregazione per la Dottrina della Fede. Casi pratici e novità legislative*, Urbaniana University Press, Città del Vaticano, 2021, pp. 61-97. Più in generale su come è interpellata la Chiesa e sui suoi interventi, rimando ancora al mio *La risposta della Chiesa cattolica per la prevenzione e la tutela dei minori: cambio di paradigma, "responsabilità" dei superiori ecclesiastici, sviluppo di specifici protocolli*, in ANTONIO FODERARO, PAOLO PALUMBO (a cura di), *Diritti e tutela dei minori. Profili interdisciplinari*, Editoriale Scientifica, Napoli, 2022, pp. 263-283; HANS ZOLLNER, *Responsabilità e responsabilizzazione della Chiesa cattolica nella creazione di una cultura del safeguarding*, in KEVIN O. MWANDHA, ANDREA FARINA (a cura di), *La tutela dei minorenni e adulti vulnerabili contro gli abusi sessuali. Un approccio interdisciplinare*, LAS, Roma, 2022, pp. 213-230.

² CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, Lettera circolare *Tra le importanti responsabilità*, per aiutare le Conferenze episcopali nel preparare linee guida per il trattamento dei casi di abuso sessuale nei confronti di minori da parte di chierici, 3 maggio 2011, in AAS 103 (2011), 406-412.

dei Vescovi diocesani e dei Superiori Maggiori³ a dare una risposta in caso di abuso su minori, sia istituendo procedure adatte ad assistere le vittime sia formando la comunità ecclesiale in vista della protezione dei minori.

2. Le Linee guida del 2014

Essenziali, ma scarse, le *Linee guida* del 2014, primo intervento formale della CEI dopo la richiesta della Congregazione per la Dottrina della Fede del 3 maggio 2011, approvate dal Consiglio Episcopale Permanente nella sessione del 27-29 gennaio 2014⁴, costituiscono una iniziale risposta articolata, benché non esauriente, ad una situazione bollente. Considerato il clima e la inespressa ma impellente richiesta di una risposta celere, fu elaborato un testo sostanzialmente giuridico, breve e ricco di allegati.

Le ragioni della pubblicazione delle *Linee guida* vengono sommariamente esposte in premessa. La sistematica infatti comprende la promessa, i profili canonistici, quelli penalistici e i rapporti con l'autorità civile e il servizio fornito dalla Segreteria Generale della CEI. Al testo sono allegati una serie di documenti per lo più normativi: le norme della Congregazione per la Dottrina della Fede sui *delicta reservata* del 21 maggio 2003, la lettera della medesima Congregazione del 31 maggio 2011 per aiutare le Conferenze episcopali a redigere proprie linee guida; i canoni del Codice di Diritto Canonico in materia "penale", articoli dell'accordo di revisione del Concordato del 18 febbraio 1984 tra la Santa Sede e l'Italia e articoli del Codice di procedura penale italiano.

3. Le Linee guida del 2019

Il testo definitivo delle *Linee Guida* è il risultato di un percorso interdisciplinare e redazionale approvato previamente dal Consiglio Permanente, che ha voluto che venisse presentato all'Assemblea per la sua approvazione definitiva.

La Lettera di papa Francesco al Popolo di Dio, del 20 agosto 2018⁵, il Discorso conclusivo all'incontro dei Presidenti delle Conferenze episcopali, del

³ Anche se la Lettera nel proemio si riferisce solo al Vescovo diocesano, quando si tratta di dare indicazioni agli Ordinari sul modo di procedere dice che «le Linee guida preparate dalla Conferenza Episcopale dovrebbero fornire orientamenti ai Vescovi diocesani e ai Superiori Maggiori».

⁴ CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, CONSIGLIO EPISCOPALE PERMANENTE, *Linee guida Il triste e grave fenomeno*, per i casi di abuso sessuale nei confronti di minori da parte di chierici, 29 gennaio 2014, in *ECEI* 9/1039-1073.

⁵ FRANCESCO, Lettera *Se un membro soffre*, al popolo di Dio, 20 agosto 2018, in http://w2.vatican.va/content/francesco/it/letters/2018/documents/papa-francesco_20180820_lettera-popolo-didio.html.

24 febbraio 2019⁶, e il m.p. *Vos estis lux mundi*, del 7 maggio 2019⁷, costituiscono la cornice entro la quale inquadrare le *Linee guida*; queste, poi, tengono conto, in buona sostanza del *Modello di linee guida* approntato dalla Pontificia Commissione per la tutela dei minori e aggiornato al settembre 2016.

La scelta emergente dal testo indica che le *Linee guida* si muovono sulla traiettoria del rinnovamento ecclesiale perché tutto il popolo di Dio assuma un atteggiamento nuovo di fronte alla piaga degli abusi, e tutti si sentano chiamati a reagire, a prevenire, a educare, a prendersi cura dei più piccoli.

Pertanto, il primato attribuito ai minori e la necessità della loro tutela costituiscono la ragion d'essere di un testo che diviene un pressante appello morale e giuridico da una parte ad ascoltare e accogliere segnalazioni, denunce, testimonianze riguardanti abusi compiuti su se stessi, sui propri figli, o su altri minori, e dall'altra a non tacere, né a temere la paura dello scandalo. La sofferenza delle vittime sopravvissute agli abusi si fa sprone per favorire una cultura della prevenzione e della corresponsabilità.

Il testo tiene poi conto del fatto che c'è bisogno di curare la preparazione dei collaboratori più stretti (presbiteri, religiosi, catechisti, operatori pastorali, volontari, ecc.), anche attraverso una corretta e più completa informazione sul fenomeno degli abusi, sulle sue conseguenze fisiche, psichiche, morali e spirituali. Non è più tollerabile alcuna superficialità nella scelta dei collaboratori nei seminari, nei noviziati, nelle parrocchie, nelle scuole cattoliche e in altri ambienti che fanno riferimento alla Chiesa cattolica in cui sono presenti minori e persone vulnerabili. In questo senso, il nostro testo riflette quanto auspicato dalla Pontificia Commissione per la tutela dei minori, la quale nel modello di linee guida al n. 5 parla di una sicura assunzione di personale che si esplica includendo procedure da seguire nel "reclutamento" di chierici, religiosi, dipendenti e volontari.

Una speciale attenzione è riservata ai seminari e all'ammissione dei seminaristi in strutture vocazionali, valutando con sereno realismo candidati fragili o feriti, che abbiano immaturità non affrontate che esporranno al rischio di azioni abusanti.

Nelle *Linee Guida* viene sottolineata la necessità e il dovere morale di collaborare con l'autorità civile. C'è una normativa canonica, già in atto, da

⁶ FRANCESCO, Discorso *Nel rendere grazie*, al termine dell'Incontro "La protezione dei minori nella Chiesa", 24 febbraio 2019, in http://w2.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2019/february/documents/papa-francesco_20190224_incontro-protezioneminori-chiusura.html (accesso del 15 settembre 2021).

⁷ FRANCESCO, Lettera apostolica in forma di motu proprio *Vos estis lux mundi*, 7 maggio 2019, in http://w2.vatican.va/content/francesco/it/motu_proprio/documents/papa-francesco-motu-proprio-20190507_vos-estis-lux-mundi.html (accesso del 15 settembre 2021). Per una prima lettura critica, rinvio a DAMIAN ASTIGUETA, *Lettura di Vos estis lux mundi*, in *Periodica*, 108, 2019, pp. 517-550.

rispettare. Ma il bene dei minori richiede di non lasciare nulla di intentato per proteggerli, perciò la Chiesa italiana ha ribadito il dovere di intervenire e di collaborare quando ci sia il rischio o la probabilità che vengano commessi questi reati o che vengano ripetuti. Non intende sottrarsi all'autorità civile, né entrare in conflitto, ma offrire una collaborazione che rispetti le prerogative e i doveri di ciascuno. Soprattutto interessa allacciare alleanze e sinergie con quelle forze, organismi, associazioni, strumenti delle amministrazioni pubbliche, forze dell'ordine, che hanno la possibilità e il compito di collaborare per la formazione dei minori e la prevenzione dei reati.

Anche l'ambito della comunicazione, spesso in prima linea nell'affrontare questo tema, deve occupare sempre più un posto centrale.

Le vigenti *Linee guida*, frutto di un laborioso lavoro interdisciplinare, che rispetto alle precedenti *Linee guida*, che davano indicazioni soprattutto per gli aspetti canonici e giuridici, intendono rivolgere l'attenzione alla prevenzione e alla formazione e uscire da una logica autodifensiva⁸. Esattamente per attuare questa duplice attenzione, aggiornando anche le *Linee guida* del 2014, è stata istituita la Commissione per la tutela dei minori; essa nasce dopo il Consiglio Permanente del 26 settembre 2017, quando si saluta con favore l'istituzione di un gruppo di lavoro istituito presso la Segreteria generale della CEI⁹. Il lavoro di quel gruppo confluirà nel testo definitivo delle presenti *Linee guida*.

Il lavoro interno alla Commissione, composta da laici, religiosi e chierici, che operano come psicologi, canonisti e giuristi, teologi moralisti, esperti in comunicazione, e il confronto con la Pontificia Commissione per la tutela dei minori ha fatto crescere la consapevolezza e l'urgenza di dotare la Chiesa in Italia non solo di nuove *Linee guida*, né solamente di insistere sulla prevenzione e la formazione ma anche di organizzare un vero e proprio servizio di intervento, che confluirà nell'istituzione del Servizio nazionale per la tutela dei minori e delle persone vulnerabili¹⁰; il SNTM ha un proprio statuto e regolamento, allegato alle nuove *Linee guida*.

3.1. I principi guida

La prima parte delle *Linee guida* offre, per così dire, il contesto entro il

⁸ Cfr. AMEDEO CENCINI, ANNA DEODATO, GOTTFRIED UGOLINI, *Abusi nella Chiesa un problema di tutti. Oltre una lettura difensiva o riduttiva*, in *La Rivista del Clero Italiano*, 4, 2019, pp. 253-271.

⁹ Cfr. CONSIGLIO EPISCOPALE PERMANENTE, Comunicato finale, in *Notiziario della Conferenza Episcopale Italiana*, 51, 2017, pp. 154-155.

¹⁰ Cfr. CONSIGLIO EPISCOPALE PERMANENTE, Comunicato finale, in *Notiziario Conferenza Episcopale Italiana*, 52, 2018, pp. 234-235.

quale leggere tutto il documento, il cui intento fondamentale non è soltanto quello di offrire soluzioni giuridiche al fenomeno degli abusi commessi da chierici su minori, ma, in una visione d'insieme e più lungimirante, si focalizza primariamente sulla tutela dei minori e quindi sulla prevenzione e sulla formazione.

I principi guida, sulla base dei quali sono state elaborate le *Linee guida*, sono introdotti, a mo' di esergo, da un brano di papa Francesco nella *Lettera al popolo di Dio* del 20 agosto 2018; il brano citato chiarisce che l'abuso sessuale su minori è anzitutto un abuso di potere e di coscienza; tale crimine genera profonde ferite non solo nelle vittime – sopravvissuti! – ma anche nei loro familiari e nella comunità; pertanto il dolore delle vittime è il dolore di tutti.

Ai principi propriamente detti è anteposta una premessa, la quale si richiama alla natura della tutela dei minori e delle persone vulnerabili, come a dire che la tutela è questione teologica, in quanto interroga la comunità credente circa la sua fedeltà al Vangelo di Gesù Cristo, dal momento che il delitto gravissimo è anche peccato gravissimo, commesso proprio da parte di chi riceve in custodia la tutela dei più piccoli e invece di averne cura li usa e ne abusa, violentando così non solo la dignità dei minori e delle persone vulnerabili ma anche la natura del ministero sacro ridotto a esercizio di potere.

La premessa delle *Linee guida* risponde a quanto richiesto dalla Pontificia Commissione per la tutela dei minori che nel *Modello di linee guida*, al n. 1, suggerisce una dichiarazione introduttiva che collochi le linee guida in un contesto di fede; la tutela costituisce parte integrante della missione della Chiesa ed è fondata sul Vangelo.

I principi in sintesi evocano: 1. il rinnovamento ecclesiale, inteso come necessario cambiamento culturale e di prospettiva, dove l'abuso riguarda tutti non perché tutti sono colpevoli ma perché è di tutti prendersi cura dei più piccoli e ricollocare al centro la cura e la protezione dei minori e delle persone vulnerabili come valori supremi da tutelare; 2. la protezione e tutela dei minori e delle persone vulnerabili, quale parte integrante della missione della Chiesa nella costruzione del Regno di Dio; 3. l'ascolto, accoglienza e accompagnamento delle vittime, primo atto di prevenzione, che apre alla solidarietà e interpella a impegnarsi perché l'abuso non si ripeta, conduce le vittime a riconciliarsi, coinvolge gli abusatori a prendere coscienza delle conseguenze giuridico-penali della propria condotta e della necessità di conversione personale, di riconoscimento dell'infedeltà alla propria vocazione, della necessità di conversione e di richiesta di perdono alle vittime; 4. la responsabilizzazione comunitaria e la formazione degli operatori pastorali; 5. la formazione dei candidati agli ordini sacri e alla vita consacrata, con una

conseguente prudenza nei criteri di ammissione, necessità di itinerari pedagogici per formare all'autorità del servizio e della compassione, per puntare alla qualità delle relazioni, specie nella scelta celibataria, e della necessaria formazione permanente; 6. il ristabilimento della giustizia e la ricerca della verità; 7. la collaborazione con la società e le autorità civili; 8. la trasparenza e la comunicazione, ponderata con la debita riservatezza e nel rispetto della buona fama; 9. la necessità di strutture e servizi operativi che non sostituiscono la responsabilità e le competenze degli Ordinari, sia diocesani sia degli IVCSVA, ma li supportano con le varie professionalità, garantendo una presenza capillare sul territorio.

3.2. Indicazioni operative

Nella seconda parte delle *Linee Guida*, ai principi corrispondono le indicazioni operative, che esplicitano la loro attuazione, fornendo dettagli e linee di condotta per affrontare le situazioni che si possono creare, nel rispetto delle norme canoniche che la S. Sede ha aggiornato con il m.p. *Vos estis lux mundi*.

Precisato che destinatari (n. 1) delle *Linee guida* sono «tutti coloro che operano, a qualsiasi titolo, individuale o associato, all'interno delle comunità ecclesiali in Italia», ivi compresi i membri degli IVCSVA nella misura in cui non dispongano di proprie *Linee guida*, la tutela delle vittime (n. 2) è dovere primario dei Superiori; essi ascoltano, personalmente o tramite un proprio delegato, le vittime di abuso, e i loro familiari, in ambito ecclesiale; l'ascolto non si esaurisce in un atto unico e isolato ma si fa, *si casus ferat*, accompagnamento con un cammino continuativo, assicurando alle vittime e alle famiglie sostegno terapeutico, psicologico e spirituale. Ogni forma di sostegno si deve attuare secondo principi di legalità e di trasparenza. In questo cammino non sono interessate solo le vittime, ma anche la comunità ecclesiale.

Ogni collaborazione ecclesiale, a titolo professionale o di volontariato, deve essere vagliata e accolta con attenzione tramite una accurata selezione e formazione degli operatori pastorali (n. 3). Questa prima indicazione investe primariamente la responsabilità del Superiore che regola il rapporto di collaborazione; ogni collaboratore, poi, deve conoscere e applicare le *Linee guida*; questa seconda indicazione riguarda sia il Superiore sia l'operatore; e, infine, è necessario curare la formazione di quanti operano nelle comunità ecclesiali perché cresca la cultura della protezione dei minori.

In applicazione di quanto enunciato nei principi guida e di quanto già la normativa ecclesiale dispone circa la selezione e la formazione dei candidati agli ordini sacri e alla vita consacrata, il testo (n. 4) fa appello ai Vescovi e ai Superiori Maggiori di non ammettere agli ordini e alla vita consacrata persone

prive di un profondo e strutturato equilibrio personale e spirituale¹¹. Oltre a quanto già previsto dalla normativa precedente, le *Linee guida* dispongono che venga sempre richiesta ai candidati agli ordini sacri e alla vita consacrata di sottoporsi a una valutazione specialistica per escludere deviazioni sessuali o disturbi strutturali della personalità o altri disturbi psichiatrici incidenti sul controllo degli impulsi sessuali, favorendo in tal modo comportamenti inappropriati o reati sessuali; ai sacerdoti extradiocesani che esercitano il ministero in una diocesi e ai religiosi ai quali viene affidato un incarico diocesano, il Vescovo o il Superiore Maggiore *ad quem* deve ricevere dal Vescovo o Superiore *a quo* informazioni comprendenti anche eventuali elementi di sospetto o di allarme per la tutela dei minori. Lo stesso obbligo incombe su chi autorizza l'esercizio del ministero in altre circoscrizioni ecclesiastiche.

Argomento delicato è costituito dalla trattazione delle segnalazioni di presunti abusi sessuali (n. 5). Nonostante le difficoltà di avere una definizione, le *Linee guida*, nel contesto delle segnalazioni, definiscono minore e persona vulnerabile¹².

Nelle *Linee guida* si fa obbligo a chiunque abbia notizia di un presunto abuso in ambito ecclesiale di segnalarlo tempestivamente alla competente autorità, cioè all'Ordinario del luogo dove sarebbero avvenuti i fatti o ad altro Ordinario competente, salvo quanti sono tenuti al segreto, a mente del can. 1548 § 2¹³. Si tratta di segnalazione e non di denuncia; essa è, cioè, una comunicazione di *notitia criminis* che indica gli elementi essenziali della presunta azione criminale (soggetto e condotta) e le circostanze di tale condotta

¹¹ Cfr. CONGREGAZIONE PER IL CLERO, *Il dono della vocazione presbiterale*. Ratio Fundamentalis Institutionis Sacerdotalis, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 2017, pp. 167-168; 170-171. In tal senso, richiama la *Ratio Fundamentalis*, nn. 198 e 202, circa lezioni, seminari o corsi specifici sulla protezione dei minori, sia nella formazione iniziale sia in quella permanente, e circa lo scambio di informazioni completo e veritiero su candidati che si trasferiscono da un seminario all'altro. Su quest'ultimo aspetto il testo richiama pure il decreto generale della CEI del 1999 circa l'ammissione in seminario di chi proviene da altro seminario. Cf. CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Decreto generale circa l'ammissione in seminario di candidati provenienti da altri seminari o famiglie religiose*, 27 marzo 1999, in *ECEI* 6/1718-1734.

¹² Cfr. MATTEO VISIOLI, *Il minore e la persona vulnerabile nel diritto della Chiesa*, in CLAUDIO PAPALE (a cura di), *I delitti riservati*, cit., pp. 31-50.

¹³ Che recita: «Salvo il disposto del can. 1550, § 2, n. 2 [i sacerdoti per quanto concerne tutto ciò che fu loro rivelato nella confessione sacramentale, anche se il penitente ne richieda la manifestazione; anzi, tutto ciò che da chiunque ed in qualunque modo fu udito in occasione della confessione non può essere recepito neppure come indizio di verità], sono liberati dal dovere di rispondere: 1) i chierici per quanto fu loro manifestato in ragione del sacro ministero; i pubblici magistrati, i medici, le ostetriche, gli avvocati, i notai e altri che sono tenuti al segreto d'ufficio anche in ragione del consiglio dato, per quanto riguarda gli affari soggetti a questo segreto; 2) coloro che dalla propria testimonianza temano per sé o per il coniuge o per i consanguinei o gli affini più vicini infamia, pericolosi maltrattamenti o altri gravi mali.

(tempo, luogo, presunta vittima, eventuali testi). Quando la notizia che integra la segnalazione viene conosciuta in ragione di un ufficio e nell'esercizio delle funzioni ad esso riconducibili, ciò non costituisce violazione del segreto d'ufficio. Importante osservare che la segnalazione in ambito ecclesiale non esclude né intende ostacolare la presentazione di denuncia all'autorità dello Stato; anzi, sotto questo profilo, il testo insiste che segnalante e vittima o i suoi genitori o tutori vengano sempre informati di tale possibilità e che la procedura canonica non si sostituisce a quella civile.

Quanto alla ricezione della segnalazione le *Linee guida* indicano chiaramente che è competente ad accogliere la segnalazione l'Ordinario, il quale può avvalersi dei SRTM/SITM/SDTM.

Quanto, infine, al trattamento di segnalazioni di abusi commessi da operatori pastorali laici in strutture ecclesiali, il testo rimanda genericamente alle norme civili e canoniche in materia; se scatta una denuncia e un procedimento penale nell'ordinamento civile, l'autorità ecclesiastica offrirà piena collaborazione e, a tutela degli ambienti ecclesiali, adotterà i provvedimenti cautelativi a tutela dei minori coinvolti.

Rimandando ad altri contesti la presentazione della normativa circa le procedure canoniche (n. 6)¹⁴ da adottare in caso di presunto abuso sessuale commesso da un chierico nei confronti di minori e di persone vulnerabili, preme qui sottolineare solo alcuni aspetti specifici delle *Linee guida*.

In presenza di notizia di eventuali abusi sessuali nei confronti di minori o di adulti vulnerabili, commessi da chierici sottoposti alla sua giurisdizione, il Vescovo¹⁵ o il Superiore Maggiore competente¹⁶ deve procedere alla verifica della verosimiglianza¹⁷ della notizia tramite l'investigazione previa¹⁸ che

¹⁴ Cfr. CLAUDIO PAPALE, *La procedura nei delitti riservati alla Congregazione per la Dottrina della Fede*, in GRUPPO ITALIANO DOCENTI DI DIRITTO CANONICO (a cura di), *Il diritto nel mistero della Chiesa*, Vol. IV, *Prassi amministrativa e procedure speciali*, Lateran University Press, Città del Vaticano, 2014, pp. 503-522.

¹⁵ Cfr. MARINO MOSCONI, *I principali doveri del Vescovo davanti alla notizia di un delitto "più grave" commesso contro la morale e nella celebrazione dei sacramenti*, in *Quaderni di diritto ecclesiale*, 25, 2012, pp. 281-315.

¹⁶ Circa le competenze specifiche dei Superiori Maggiori, si veda CONFERENZA ITALIANA SUPERIORI MAGGIORI, *Questioni attuali per la vita e il governo degli Istituti di vita consacrata*, a cura dell'Area giuridica della CISM, Edizioni Dehoniane, Bologna, 2012, pp. 22-39.

¹⁷ «Ai fini del giudizio di verosimiglianza del fatto denunciato [il Superiore Maggiore] terrà conto del numero delle persone che segnalano il delitto, della loro indipendenza, delle loro qualità intellettuali e morali, della loro disponibilità a sottoscrivere quanto denunciato», in CONFERENZA ITALIANA SUPERIORI MAGGIORI, *Questioni attuali*, cit., p. 23.

¹⁸ Per quanto è di competenza dell'Ordinario in relazione alla *notitia criminis*, all'investigazione previa e al processo penale amministrativo, si rinvia a DESIDERIO VAJANI, *La procedura canonica a livello diocesano nel caso dei delicta graviora*, in *Quaderni di diritto ecclesiale*, 25, 2012, pp. 316-

può condurre personalmente o tramite persone idonee di provata prudenza ed esperienza, scegliendole anche tra quelle presenti nel SRTM/SITM/SDTM. Già in questa fase previa – come peraltro – in ogni grado del processo vero e proprio – va assolutamente tutelato il sigillo sacramentale¹⁹.

L'accompagnamento degli abusatori (n. 7) costituisce un capitolo nuovo e per certi versi complesso e molto delicato. Il testo parte dal sano presupposto che l'abusatore debba ricevere lo stesso trattamento investigativo e procedurale assicurato alla vittima; ciò sia sulla base della presunzione di innocenza, finché un processo non provi il contrario, sia per non far ricadere sul presunto autore del delitto sospetti e pregiudizi tali da rendere più grave la sua condizione di persona investigata. Perciò, il chierico colpevole, anche quello già dimesso dallo stato clericale e, se anche religioso, dagli obblighi della vita consacrata, non deve essere lasciato solo, ma deve essere accompagnato e sostenuto nel suo cammino di riconciliazione, di riparazione, di richiesta di perdono e di cura e sostegno psicologico e spirituale.

Nei rapporti con le autorità civili (n. 8) sono sostanzialmente ribaditi due principi sempre a tutela del prioritario interesse del minore o della persona vulnerabile: l'autorità ecclesiastica deve offrire la massima collaborazione nella ricerca della verità e nel ristabilimento della giustizia all'autorità civile; tale collaborazione deve procedere nel massimo rispetto delle reciproche competenze e delle norme canoniche, concordatarie e civili.

Per diffondere una cultura della protezione, la Chiesa intende investire in comunicazione con iniziative di informazione e di formazione e con servizi ecclesiali a tutela dei minori (n. 11), che si esprimono nei seguenti servizi operativi:

- il SNTM che, istituito dal Consiglio Episcopale Permanente, il 18 novembre 2018 (art. 1), dotato di un proprio *Regolamento*, supporta la CEI, gli Istituti di vita consacrata e le Società di vita apostolica, le associazioni e alte realtà ecclesiali nell'ambito della tutela dei minori e delle persone vulnerabili (art. 2); consiglia CEI, Vescovi e Superiori Maggiori nella promozione della tutela dei minori e delle persone vulnerabili, promuove e accompagna le attività dei SRTM/SITM, studia e propone contenuti informativi e formativi, fornisce pratiche e protocolli procedurali (art. 3); opera in collegamento con gli uffici e i servizi della CEI e in collaborazione con la Pontificia Commissione per la

355, con utili esempi di moduli pratici.

¹⁹ Cf. THADDEUS MBADIWE OSUALE, *Sigillo sacramental y denuncia obligatoria del abuso de menores. Una mirada global*, in *Revista Española de Derecho Canónico*, 76, 2019, pp. 215-239; GERALDINA BONI, *Sigillo sacramentale e segreto ministeriale. La tutela tra diritto canonico e diritto secolare*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, Rivista telematica (<https://www.statoechiese.it>), 34, 2019, <https://doi.org/10.13130/1971-8543/12850>.

tutela dei minori; mantiene la comunicazione con i Vescovi delegati regionali e con i SRTM/SITM. Il SNTM può avvalersi del *Centre for Child Protection* della Pontificia Università Gregoriana e di altri organismi e istituzioni (art. 5).

- Il SRTM è costituito in ogni regione ecclesiastica, oppure, se i Vescovi lo ritengono opportuno, si possono costituire SITM; ha un proprio regolamento, redatto secondo le indicazioni del SNTM e approvato dai Vescovi della regione ecclesiastica. Anche quando vengono istituiti più SITM, il Vescovo delegato della regione ecclesiastica è unico. Al SRTM/SITM compete monitorare e documentare iniziative di prevenzione e formazione, e attuare le *Linee guida*; accompagnare diocesi, IVCSVA, associazioni e altre realtà ecclesiale nella redazione di protocolli e buone prassi; se incaricati dall'Ordinario, accogliere le segnalazioni. Figura chiave nell'assetto del SRTM/SITM è quella del coordinatore: coordina, appunto, le attività del Servizio, garantendo la funzionalità del servizio pratico di ascolto; è punto di riferimento per gli Ordinari, i referenti diocesani e per il SNTM.

Il RDTM è nominato dal Vescovo, esperto nell'ambito della tutela dei minori, disponibile al servizio ecclesiale, è aiutato da una équipe di esperti, laici o chierici, approvati dal Vescovo; collabora strettamente con il Vescovo, è la presenza *in loco* del SRTM/SITM di cui è membro; propone iniziative per sensibilizzare la comunità diocesana e per formare gli operatori pastorali nella tutela dei minori; assiste e consiglia il Vescovo e, se richiesto, ascolta, accompagna le vittime e gestisce le segnalazioni di abusi.

4. Oltre le Linee guida

Le *Linee guida* costituiscono certamente un traguardo di rilievo per la Chiesa in Italia. Ma la prevenzione e la tutela dei minori e delle persone vulnerabili richiedono di non fermarsi, di non adagiarsi, di andare oltre, tenendo sempre alta l'attenzione sulla necessità di formare ad una cultura della prevenzione e della tutela e di implementare protocolli efficaci di intervento.

4.1. Necessità della "formazione" alla prevenzione e alla tutela

Occorre "dare forma" alla prevenzione e alla tutela. Prevenire l'abuso sia nei confronti delle vittime sia dei potenziali abusatori significa creare una cultura della prevenzione²⁰, la quale comporta un lungo e coraggioso cambio di paradigma. In concreto tale cultura si costruisce attraverso una strategia che

²⁰ In tal senso già JOÃO BRAZ DE AVIZ, *Promover uma cultura da tutela dos menores e das pessoas vulneráveis*, in *Sequela Christi*, 46, 2020, pp. 197-204.

permetta di identificare e segnalare i fattori di rischio nell'ambiente e nelle persone, di attivare azioni di protezione; di indicare modalità relazionali, attenzioni da avere, condizioni ambientali che rendano lo spazio e la convivenza il più possibile sicuri e vivibili; di formulare codici di comportamento secondo i contesti, i ruoli e le responsabilità educative e di governo, sacramentali e spirituali.

Volendo porre sempre più al centro la dignità e l'integrità della persona umana, specie dei più piccoli e vulnerabili, sarà necessario imparare a vedere, riconoscere e ammettere le negligenze e le omissioni del passato e al contempo a garantire la massima trasparenza nella promozione di una cultura che custodisca i minori e agisca tempestivamente nei casi sospetti.

4.2. *Quale responsabilità permanente della Chiesa, delle nostre Chiese?*

Si possono individuare due grandi ambiti nei quali la Chiesa, le Chiese, i superiori e l'intero popolo di Dio possono esprimere quella risposta permanente che il fenomeno degli abusi esige perché ogni forma di abuso sia estirpato in radice, gli abusatori siano giustamente condannati per i delitti commessi, le vittime sia accompagnate e sostenute e si vedano riconosciuta adeguata giustizia alla loro dignità violata.

Un primo ambito può essere individuato dalla funzione preventiva, funzione che va tenuta presente e attuta ad ogni livello e che non può mancare negli ambienti in cui si formano i ministri di Dio.

Sotto questo profilo, sia la Congregazione per il Clero sia quella per gli Istituti di vita consacrata e Società di vita apostolica possono aiutare le diocesi e gli Istituti, i Superiori e tutti i membri, soprattutto le cosiddette nuove forme di vita consacrata e quindi anche tutte quelle forme associative che nascono con l'intento di divenire Istituto religioso ad attuare un serio progetto di prevenzione che parta dalla formazione.

Proprio nell'ambito della formazione, i singoli Vescovi e Superiori maggiori hanno una responsabilità grave e al contempo un ruolo insostituibile. Come è noto, per la formazione del clero diocesano la Chiesa vi provvede a livello universale con una *Ratio Fundamentalis* e a livello nazionale con quella elaborata dalla Conferenza dei Vescovi, per la formazione negli Istituti di vita consacrata, ogni singolo Istituto ha una propria *Ratio Institutionis*, *Ratio* che, nel tempo degli abusi, deve garantire un serio programma di prevenzione e di formazione, attuando un vero e proprio riesame dei contenuti e dei metodi formativi che prediligano processi formativi personalizzati, ove necessario, e contenuti educativi e formativi, rimodulando alcune questioni fondative che vanno presentate con chiarezza e *parresia*.

Va anzitutto riconsiderata la questione dell'identità del ministro sacro e del

religioso, in relazione al potere. Come è noto, all'origine degli abusi sessuali vi è quasi sempre il potere, che talvolta si manifesta come abuso di autorità, abuso spirituale e di coscienza. Si tratta non solo di affermare l'autentica identità del consacrato, ma anche di individuare la presenza e le conseguenze della dinamica del potere che domina e dunque offende la dignità dei minori e degli adulti vulnerabili, che in ragione della consacrazione e della missione sono affidati ai religiosi e che, per corruzione, sono in conflitto e contraddicono l'identità e la missione sia dei presbiteri sia dei consacrati.

Un secondo ambito di responsabilità può essere individuato nella funzione propulsiva.

La vita sacerdotale e la vita consacrata comportano, per loro natura, l'inserimento nella vita di un popolo, di una comunità. Il sacerdozio e la consacrazione religiosa implicano una relazione con l'Altro, con altri, talvolta con la loro coscienza, con la loro intimità, nel ministero, nell'accompagnamento. Il permesso di entrare nell'altrui libertà esige il dovere della discrezione, del rispetto, senza manipolazioni e abusi di alcun tipo, all'unico scopo di provvedere al bene dell'altro, specie se minore e vulnerabile.

Per attuare e garantire tale responsabilità sembra necessario riprendere la proposta di papa Francesco, indicata nei *Punti di riflessione* e consegnata ai presidenti delle Conferenze Episcopali. In quella circostanza, il papa, riferendosi ai candidati al sacerdozio e alla vita consacrata, chiese di «introdurre programmi di formazione iniziale e permanente per consolidare la loro maturità umana, spirituale e psicosessuale, come pure le loro relazioni interpersonali e i loro comportamenti»²¹.

II. Alcune buone prassi di prevenzione e tutela dei minori negli ambienti ecclesiali

*1. In parrocchia e in luoghi annessi alla realtà parrocchiale*²²

La cura e tutela dei minori è una priorità che vede da sempre impegnate la

²¹ *Punti di riflessione*, in AA.VV., *Consapevolezza e Purificazione. Atti dell'incontro per la tutela dei minori nella Chiesa*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 2019, p. 12. Cfr. anche *Discorso conclusivo del Santo Padre Francesco*, in AA.VV., *Consapevolezza e Purificazione*, cit., p. 163.

²² Cfr. GIANLUCA MARCHETTI, FRANCESCO AIROLDI (a cura di), *Buone prassi di prevenzione e tutela dei minori in parrocchia. Sussidio per i formatori, gli educatori e gli operatori pastorali*, Servizio Nazionale per la tutela dei minori della CEI, Roma, 2021; GIANLUCA MARCHETTI, *Buone prassi di prevenzione negli ambienti ecclesiali*, in ANNA GIANFREDA, CHIARA GRIFFINI (a cura di), *Accountability e tutela nella Chiesa. Proteggere i minori dagli abusi oggi*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2022, pp. 79-88.

Chiesa nel suo insieme e le singole comunità (parrocchie, missioni, oratori, centri pastorali di accoglienza...). Per rendere più efficace questo servizio educativo è decisivo che tutta la comunità si senta compartecipe e corresponsabile della custodia dei più piccoli.

Ancor prima di individuare indicazioni pratiche che saranno inevitabilmente diversificate, a seconda delle caratteristiche proprie di ogni comunità ecclesiale, degli ambienti utilizzati, delle attività svolte e degli operatori coinvolti, è importante aver presente tre aspetti focali nelle attività che coinvolgono i più piccoli: è anzitutto necessario adottare un approccio organizzativo centrato sul minore. Si tratta dunque di avere uno sguardo d'insieme e una visione complessiva che non perda di vista l'obiettivo fondamentale di educare e tutelare il minore. Inoltre, i genitori o i tutori del minore vanno sempre informati e coinvolti circa le attività che riguardano i loro figli. Infine, le normative civili a tutela del minore vanno assolutamente e puntualmente rispettate così come quelle relative alla sicurezza delle strutture, all'igiene alimentare (si pensi al servizio mensa o alla somministrazione di pasti e merende), alla privacy e così via.

1.1. Scegliere con attenzione coloro che operano a contatto con minori

Ogni persona che dona parte del suo tempo per attività dedicate all'accompagnamento e all'educazione di minori rappresenta una grande risorsa e sono segno di vitalità della comunità ecclesiale. In taluni casi – tra l'altro – è difficile trovare figure che si decidano per forme di servizio e volontariato, soprattutto se si tratta di attività o proposte pastorali che chiedono disponibilità nel tempo e assunzione di responsabilità educative nei confronti di minori (si pensi all'ambito della catechesi e formazione adolescenti). In ogni caso, anche in situazioni in cui è difficile trovare volontari, catechisti o animatori, occorre prestare molta attenzione a chi si sceglie. L'attività educativa nei confronti dei minori richiede delle minimali, ma necessarie qualità umane oltre che un'adeguata e costante formazione, equilibrio, capacità di assunzione di responsabilità e talvolta anche specifiche competenze.

1.2. Formare e informare gli operatori pastorali con alcune regole d'oro

Informare, formare e rendere corresponsabili gli operatori pastorali e tutti i volontari che operano con noi, a qualsiasi titolo, sulle tematiche attinenti alla tutela dei minori è la prima forma di prevenzione di possibili comportamenti abusivi oltre che condizione necessaria per rafforzare la sicurezza dei luoghi frequentati dai minori.

Le indicazioni di comportamento dovrebbero contenere la sottolineatura di attenzioni positive:

- trattare tutti i minori con rispetto;
- fornire ai più piccoli modelli positivi di riferimento;
- essere sempre visibili agli altri operatori pastorali o comunque ad altri adulti quando si svolge qualche attività con i minori;
- segnalare al responsabile, che deve essere sempre e chiaramente identificabile, comportamenti potenzialmente pericolosi e abusivi;
- sviluppare una cultura in cui i minori, soprattutto se bambini, possano parlare apertamente, porre domande ed esprimere eventuali preoccupazioni;
- rispettare la sfera di riservatezza e intimità del minore;
- informare le famiglie delle attività che vengono proposte e delle relative modalità organizzative ottenendone le opportune autorizzazioni.

In secondo luogo si dovrebbero chiarire i comportamenti nei confronti di un minore che non possono mai essere accettati:

- infliggere castighi fisici di qualunque tipo;
- sviluppare un rapporto esclusivo con un singolo minore rispetto ad altri;
- lasciare un minore in una situazione potenzialmente pericolosa per la sua sicurezza psicofisica;
- parlare o comportarsi con un minore in modo offensivo, inappropriato o sessualmente provocatorio;
- provvedere a gesti di cura della persona (come lavarsi e cambiarsi) che un minore potrebbe benissimo fare da solo/a;
- discriminare un minore o un gruppo di minori;
- chiedere a un minore di mantenere un segreto;
- fare regali ad un minore discriminando il resto del gruppo;
- fotografare o video filmare un minore e/o diffondere via web o social network immagini di minori e/o chattare con minori senza che i suoi genitori o tutori ne siano sempre informati e lo abbiano autorizzato. In ogni caso deve essere osservata la massima prudenza e il rigoroso rispetto delle normative vigenti.

Per quanto possibile è raccomandabile, nelle attività rivolte ai minori, la presenza di più adulti, anche in proporzione ai ragazzi coinvolti e alle attività svolte, questo non solo per motivi di sicurezza, ma anche per l'efficacia delle stesse attività.

Tutte le persone maggiorenti, ed in particolar modo gli adulti che accettano di assumere un compito educativo, devono essere invitati a vigilare affinché possano essere tempestivamente segnalati ai responsabili le situazioni pericolose o anche solo ambigue che si verificano negli ambienti ecclesiali.

Proprio per questo motivo è opportuno che siano date indicazioni puntuali

ai catechisti, agli educatori, agli allenatori, agli animatori del tempo libero e delle iniziative ludico-ricreative, ai responsabili del bar e del cortile, in occasione degli incontri promossi per loro durante l'anno.

È opportuno altresì che gli educatori e tutti i volontari (anche minorenni) siano avvertiti di tutti quei comportamenti che, pur non integrando veri e propri atti di molestia, tuttavia pregiudicano e contraddicono un'efficace educazione cristiana e umana.

Gli adulti e i giovani che più sono a contatto con i ragazzi e gli adolescenti devono dare buona testimonianza del rispetto dell'altro anche nelle forme fondamentali della relazione (per es. nel linguaggio e nel modo di usare il proprio corpo).

Ai coordinatori e agli educatori maggiorenni il compito e la responsabilità di accompagnare e sostenere gli animatori più giovani in queste attenzioni.

Eventuali episodi di comportamenti inappropriati o atti di bullismo, che possono tra l'altro verificarsi pure tra minori, anche se non integrano gli estremi di un reato penale, non vanno mai sottovalutati o taciuti bensì vanno affrontati seriamente, prontamente, con equilibrio e prudenza.

1.3. Avere cura degli ambienti e degli spazi

Se è importante che gli operatori pastorali e i volontari, così come le attività svolte nei nostri ambienti, siano sempre pensate a "misura" dei ragazzi per la loro crescita umana e spirituale in sicurezza e serenità, anche il luogo in cui si svolgono queste attività non è certamente secondario.

Gli spazi e gli edifici dedicati alle attività dei ragazzi e degli adolescenti possono essere molto ampi, almeno in rapporto al numero di adulti che possono vigilarli. È dunque necessario porre in essere quelle attenzioni utili ad impedire – durante lo svolgimento di attività organizzate, gestite e monitorate da volontari e operatori pastorali – che i ragazzi possano essere indotti ad entrare e permanere in luoghi nascosti alla vista o privi di qualsiasi controllo (per es. ripostigli, seminterrati, locali poco frequentati, angoli dei cortili).

Vanno evitati luoghi troppo aperti e difficilmente controllabili per giochi dispersivi, così come i giochi notturni in spazi aperti per bambini troppo piccoli.

Anche nei momenti di informalità e aggregazione spontanea, i luoghi delle nostre parrocchie, missioni, centri di accoglienza vanno custoditi quando resi accessibili a un minore: è sempre raccomandabile la presenza almeno di un adulto che garantisca la custodia e la vigilanza, nonché la tempestività di intervento in caso di bisogno.

Anche una buona illuminazione può essere un valido deterrente da com-

portamenti non opportuni; come pure una minima e discreta vigilanza all'ingresso delle nostre strutture.

È chiaro poi che vi sono dei luoghi che non devono essere resi accessibili ai minori come, per esempio, gli spazi privati dell'abitazione del sacerdote o della comunità religiosa; la clausura comune nella casa religiosa esiste ancora (can. 667 § 1)!

Una costante ed attenta manutenzione deve essere messa in atto affinché edifici, strutture, impianti ed attrezzature siano mantenute in sicurezza, in modo che da esse non derivino danni a cose o persone.

1.4. Il consenso/autorizzazione scritta dei genitori

Un importante e necessario strumento di informazione dei genitori in relazione alla attività pastorali che coinvolgono i loro figli è dato dal loro consenso/autorizzazione alle specifiche attività proposte dalla parrocchia o dalla missione.

Non ci si deve dimenticare che i moduli autorizzativi che contengono dati personali vanno custoditi con attenzione e cura nel rigoroso rispetto delle normative vigenti per la tutela del diritto alla buona fama e alla riservatezza.

1.5. L'uso di strumenti tecnologici

I computer, i telefonini, le macchine fotografiche sono strumenti di grande utilità che tuttavia possono prestarsi per un utilizzo non corretto. È dunque necessario che vi sia un'educazione circa il modo di utilizzarli e che agli educatori, animatori e volontari venga fornita qualche regola puntuale. Su questo tema il buon esempio degli educatori è indispensabile.

Anzitutto non è prudente che nelle nostre strutture vi sia la disponibilità di una connessione internet liberamente accessibile.

In particolare, a proposito di cellulari, facebook, instagram, whatsapp e web social media, esiste tutta una fitta rete di web-contatti virtuale che può coinvolgere minori ed educatori adulti delle nostre comunità. Molto frequente l'uso di social da parte dei pastori, degli educatori e animatori in genere come canale di comunicazione con i minori in modo funzionale alle attività pastorali. Si pensi all'uso sempre più diffuso di creare gruppi whatsapp per dare avvisi organizzativi, ricordare scadenze di iscrizione, modalità di partecipazione, orari... In questi casi l'uso di gruppi whatsapp è comodissimo e molto funzionale. Tuttavia si raccomandano alcune importanti precauzioni:

- Meglio che i gruppi whatsapp siano creati tra adulti: quindi con genitori dei ragazzi, non con i minori stessi, soprattutto se si tratta di minori di 14 anni.

- In alternativa, ed in particolare per ragazzi che non hanno compiuto i 14 anni: chiedere sempre l'autorizzazione alle famiglie quando si crea un gruppo whatsapp con i figli minorenni, o comunque creare l'occasione in cui parlarne con i genitori del gruppo in modo da raccoglierne l'approvazione.

- Esplicitare che tali gruppi whatsapp non servono ad altro che a comunicare avvisi e informazioni inerenti le attività pastorali. Un adulto o animatore o catechista non deve intrattenersi a chattare con i ragazzi, e neppure tali gruppi devono servire perché i ragazzi chattino tra di loro.

- Raccomandare che un volontario che svolge attività con minori non pubblici mai in facebook, instagram, e neppure nei gruppi di whatsapp, fotografie di minori tanto più se non esiste un esplicito e informato consenso dei genitori in merito.

- Nel caso in cui uno dei minori pubblici sul gruppo whatsapp o facebook una foto o un testo non appropriato o/e offensivo, questo materiale venga immediatamente rimosso e, se del caso, il gruppo sospeso.

1.6. La pubblicazione di immagini di minori sul notiziario e su siti internet

Per pubblicare sul notiziario o siti o social network ufficiali della parrocchia, della missione, del centro di accoglienza... foto o immagini che ritraggono in modo riconoscibile dei minori è necessario che ambo i genitori o tutori abbiano espresso il loro preventivo e informato consenso scritto.

Il consenso deve essere espresso da entrambi i genitori, in forza della condivisa responsabilità genitoriale, nel modulo nel quale è autorizzata la partecipazione del minore a quella determinata attività.

Inoltre la richiesta del consenso deve essere rinnovata, di volta in volta, con riferimento ad ogni specifica iniziativa.

2. Nella scuola cattolica

Un ambito specifico che costituisce il cuore della cura e tutela dei minori è il mondo della scuola. La scuola in genere, e quella cattolica in specie, rappresenta una parte essenziale del compito educativo. Come ricordato dalla Congregazione per l'educazione cattolica, «la comunità educante è responsabile di assicurare il rispetto della vita, della dignità e della libertà degli alunni e degli altri membri della scuola, mettendo in atto tutte le necessarie procedure di promozione e tutela dei minori e dei più vulnerabili. Infatti, fa parte integrante dell'identità della scuola cattolica lo sviluppo di principi e valori per la protezione degli alunni e degli altri membri con la coerente sanzione di tra-

sgressioni e di delitti, applicando rigorosamente le norme del diritto canonico nonché del diritto civile»²³.

La Chiede deve rafforzare e migliorare la prassi educativa, servendosi di tutti gli strumenti a vantaggio della persona che cresce; e, pertanto, deve continuare a scommettere sull'educazione.

Educare, infatti, comporta l'inserimento in una comunità di persone che divengono compagni di viaggio e guide autorevoli, orientano al bene e aiutano a riconoscerlo.

Tale approccio preventivo coinvolge l'intera comunità educativa, nella pluralità delle sue figure e responsabilità. Un aspetto essenziale dell'impegno per la tutela dei minori è quello della formazione degli insegnanti e delle diverse figure educative.

Tutte queste dimensioni sono state raccolte ed esplicitate per la prima volta nel 2002, quando il Consiglio Nazionale della Scuola Cattolica ha pubblicato le linee guida per la tutela dei minori nelle scuole cattoliche²⁴.

Richiamo, di seguito, gli aspetti salienti su cui si fondano le linee guida.

2.1. Alcuni presupposti

L'educazione e la crescita della persona costituiscono impegno di tutta la comunità. L'educazione è sempre impresa di tutti, una responsabilità condivisa che si fonda sulla consapevolezza che i minori realizzano al meglio la loro crescita se un'intera comunità, con la sua cultura e la sua rete sociale, se ne prende cura.

a) La scuola è una comunità di persone che, collocando al centro l'alunno, se ne prende cura per far fiorire la sua unicità.

Pensare la scuola come comunità significa cogliere il senso più profondo dell'educare, che presuppone e richiede un contesto relazionale affettivamente positivo. Qui la scuola prende a cuore il benessere di ogni persona attraverso l'attenzione a tutte le dimensioni del minore, compresa quella affettiva ed emotiva.

Le scuole cattoliche e di ispirazione cristiana sono luoghi nei quali si propone un'educazione armonica e integrale di ogni alunno, proponendosi di seguire e accompagnare i delicati equilibri che delineano il suo percorso di vita.

²³ CONSIGLIO NAZIONALE DELLA SCUOLA CATTOLICA, *Istruzione L'identità della Scuola Cattolica per una cultura del dialogo*, 25 gennaio 2022, n. 40, in https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccatheduc/documents/rc_con_ccatheduc_doc_20220125_istruzione-identita-scuola-cattolica_it.html.

²⁴ CONSIGLIO NAZIONALE DELLA SCUOLA CATTOLICA, *La tutela dei minori nelle scuole cattoliche. Linee guida*, Conferenza Episcopale Italiana, Roma, 2022.

Per garantire e favorire relazioni autentiche, la scuola deve dimostrarsi attenta e pronta ad intervenire di fronte ad ogni comportamento illecito posto in essere dagli adulti (anche insegnanti, educatori e volontari) nei loro confronti.

b) La progettazione pedagogica, strumento imprescindibile per la professionalità del docente, deve avere come base fondativa una precisa idea di persona e di educazione. Il progetto educativo, dunque, è chiamato a corrispondere alla concezione di persona per la quale la scuola esplica la propria missione, fondata sull'umanesimo cristiano.

Coerente con questa ispirazione, la scuola è un luogo di promozione culturale; realizza il progetto educativo nella condivisione e nella stretta collaborazione con la famiglia, quale primo e principale attore attivo nel processo di crescita del bambino, e nella relazione con la comunità locale, ecclesiale e civile, in un atteggiamento di reciproca fiducia e rispetto.

In tale contesto di "alleanza educativa" si collocano i programmi di formazione affettiva e sessuale offerti dalle scuole cattoliche, elaborati sulla base della visione antropologica cristiana e volti ad armonizzare tutte le dimensioni che ne costituiscono l'identità fisica, psichica e spirituale.

c) Tra i protagonisti della scuola, l'alunno occupa un posto centrale. A lui si guarda come soggetto attivo, co-costruttore del proprio personalissimo percorso di crescita e di sviluppo. Da qui la scelta di porre al centro del progetto educativo i bambini e i ragazzi, le loro esigenze e i loro diritti. Ciò significa affermare che ogni bambino/studente è unico e irripetibile, con una storia che deve essere incontrata, riconosciuta e accolta. Ogni bambino deve essere rispettato in quanto persona e in virtù della sua unicità.

2.2. *La comunità educante*

«[...] la risorsa formativa più importante dell'istituzione scolastica è rappresentata dalla persona stessa dell'insegnante»²⁵. La tutela dei minori all'interno della scuola è responsabilità precipua del singolo insegnante e del collegio degli insegnanti. Tutto questo mette il professionista dell'educazione nella condizione di essere osservatore attento e responsabile di quanto succede nel contesto scolastico – oltre che all'interno delle dinamiche familiari e sociali – e, allo stesso tempo, di essere osservato in modo altrettanto attento e responsabile da parte dai componenti della stessa comunità educativa, dalle famiglie e dal contesto di appartenenza.

Nell'ambito delle componenti della scuola, il coordinatore pedagogico-

²⁵ CONSIGLIO NAZIONALE DELLA SCUOLA CATTOLICA, *Essere insegnanti di scuola cattolica, orientamenti operativi*, 28 gennaio 2008, p. 8.

didattico cura l'attuazione del progetto educativo ed è responsabile dell'organizzazione e dei rapporti con l'autorità e l'amministrazione scolastica. Promuove e controlla la programmazione educativo-didattica, segue lo sviluppo dei programmi e la realizzazione dei progetti scolastici ed extrascolastici. Promuove e verifica l'impegno professionale dei docenti e l'aggiornamento professionale degli stessi e, nelle scuole cattoliche, ne cura inoltre la formazione nell'ambito del processo di promozione del carisma.

Il ruolo del coordinatore pedagogico-didattico è altresì strategico nell'orientare, supportare e accompagnare l'azione educativa degli insegnanti e la loro formazione in servizio. Egli risulta dunque cruciale nel governare e supervisionare costantemente le relazioni tra gli adulti, tra gli adulti e gli alunni e tra gli stessi minori, nella prospettiva della loro tutela all'interno della scuola e, se del caso, anche nel contesto della famiglia.

Il personale scolastico, nell'esplicazione delle proprie mansioni, svolge attività di amministrazione, di vigilanza, di accoglienza, di assistenza e di collaborazione per un ambiente sano e armonioso. Altre persone offrono un contributo volontario o svolgono servizi in occasioni particolari.

Anche a queste figure è importante chiedere di assumere comportamenti accoglienti nei confronti dei minori e riconoscere una specifica responsabilità nella prevenzione e nella segnalazione di ogni forma di disagio. Quello del personale scolastico è un ruolo che ha una forte valenza educativa e va pertanto valorizzato in tal senso.

In questa complessa e differenziata rete di rapporti istituzionali e professionali il ruolo della famiglia risulta fondamentale.

Per sostenere ogni figura professionale deve necessariamente essere previsto un adeguato impianto formativo, ossia un insieme articolato e coerente di processi di qualificazione che si sviluppa all'interno di un circuito virtuoso tra ricerca scientifica-innovazione-sperimentazione-valutazione-documentazione. La formazione in servizio costituisce inoltre una leva essenziale per lo sviluppo e il mantenimento della qualità educativa offerta dalla scuola, compresa la sua capacità di prevenire e affrontare ogni forma di disagio e di abuso.

La scuola, *in primis* nella persona degli insegnanti, ma anche in ogni altra figura professionale che abita e vive la scuola, da un lato è custode che accoglie o coglie un "segreto" (esperienza traumatica); dall'altro agisce affinché l'evento di maltrattamento non possa riverificarsi, puntando sui fattori protettivi, aumentando la resilienza, attuando un contesto in cui il minore sperimenti e viva una condizione diversa connotata positivamente.

Gli insegnanti, e più in generale tutta la comunità scolastica, sono risorse fondamentali nel rilevamento precoce dei segnali di disagio del bambino, ragazzo, adolescente. Ciò richiede che, oltre alle competenze tipiche dell'inse-

gnamento, siano in possesso di quelle conoscenze indispensabili per rilevare tempestivamente le richieste di aiuto e riconoscere i segnali indicativi di una possibile esperienza di abuso. Gli insegnanti, inoltre, possono anche farsi promotori di interventi in rete con i servizi territoriali, mettendo in campo la parte di loro competenza a sostegno e tutela del minore.

Un'attenzione particolare va dedicata a evitare sottovalutazioni e sopravvalutazioni nei segnali di disagio e, quindi, dannosi ritardi nell'intervento oppure falsi allarmismi, nella consapevolezza che il primo rischio da evitare è che l'eventuale condizione di maltrattamento persista, ossia fino a quando non si verifica l'atto che ne consente la cessazione.

Agli insegnanti, infine, spetta il compito di vigilare affinché anche all'interno della scuola il minore non sperimenti esperienze di maltrattamenti o abusi nelle relazioni con gli adulti o con i coetanei. Nell'ipotesi in cui questo accada la comunità educante deve conoscere gli strumenti a disposizione per tutelare anzitutto il minore coinvolto e per preservare il clima accogliente all'interno della struttura scolastica.

2.3. Verso una cultura dei diritti dei minori

Al fine di tutelare al meglio i bisogni e l'integrità fisica e morale delle persone di minore età risulta sicuramente necessario conoscere gli strumenti che la legge mette a disposizione per la loro difesa e salvaguardia.

Solo negli ultimi decenni gli ordinamenti, nazionali ed internazionali, hanno iniziato a riconoscere le persone minori di età come soggetti di diritto, titolari di diritti non solo patrimoniali ma anche di quelli relativi alla personalità. Nel corso del tempo si è, infatti, accentuata l'attenzione verso le esigenze del minore e della sua personalità in formazione, e, pertanto, si è passati da un diritto improntato sui doveri dell'adulto ad una disciplina giuridica che riconosce diritti propri al soggetto di minore di età.

Abbiamo perciò assistito all'evoluzione da un "*diritto dei minori*" ad un "*diritto per i minori*", ovvero, un passaggio da un diritto che prende in considerazione il soggetto in età evolutiva per disciplinare esclusivamente il comportamento che gli adulti devono tenere nei suoi confronti, ad un diritto che ha interesse ai bisogni e alle esigenze di una personalità in formazione e che cerca di garantire istituti giuridici adeguati per offrire una efficace risposta alla sua tutela. Si è così arrivati, in un mutato quadro sociale e culturale, ad elaborare sia strategie politiche che strumenti normativi per la tutela e promozione della persona di minore età.

III. Prospettive per rafforzare la prevenzione ed evitare gli abusi

L'esperienza di questi ultimi anni ha evidenziato una maggiore attenzione alle attese delle vittime e dei sopravvissuti agli abusi, innanzitutto, poi ai loro familiari, alle comunità cristiane.

D'altra parte, siamo tutti consapevoli che il dramma degli abusi sui minori è presente in modo trasversale nell'intera società e sappiamo bene come più di tre quarti degli abusi avvengano nell'ambito familiare o nel cosiddetto 'circolo della fiducia'.

Il mercato della pedopornografia continua a crescere. Riteniamo importante e giusta l'azione repressiva della giustizia, ma a noi spetta soprattutto un grande sforzo educativo per consolidare una cultura del rispetto della dignità dei minori e delle persone vulnerabili. È la scelta formativa delle *Linee guida* approvate nel 2019.

1. Valorizzare la rete dei referenti e dei servizi

Si è potuto registrare che ogni diocesi ha un proprio referente. Ora la prima azione da perseguire è di valorizzare la rete dei referenti e dei relativi servizi diocesani o interdiocesani per la tutela dei minori e delle persone vulnerabili, sostenuti magari da piccole équipe.

Alla prima risposta positiva delle diocesi a nominare i referenti deve seguire l'impegno a formarli, insieme ai loro collaboratori e alle équipe, perché promuovano nella pastorale ordinaria attività di informazione, sensibilizzazione e di educazione e verifichino l'attuazione delle linee guida.

Diversi seminari regionali e diocesani, gli studi teologici e le facoltà teologiche hanno iniziato a inserire nei loro programmi formativi il tema degli abusi sui minori. L'attenzione alla formazione umana, invocata da tutti, deve portare ad assumere nella nuova *Ratio institutionis* le indicazioni presenti in uno dei Sussidi del SNTM sulla formazione iniziale²⁶.

Anche l'Unione delle Superiori maggiori d'Italia (USMI) e la Conferenza dei Superiori maggiori d'Italia (CISM) hanno promosso incontri di formazione e di sensibilizzazione sul fenomeno degli abusi.

²⁶ AMEDEO CENCINI, STEFANO LASSI (a cura di), *La formazione iniziale in tempo di abusi. Sussidio per formatori al presbiterato e alla vita consacrata e per giovani in formazione*, Servizio Nazionale per la tutela dei minori della CEI, Roma, 2021.

2. I centri di ascolto per la tutela dei minori

Il SNTM ha lanciato nel 2020 i Centri di ascolto per la tutela dei minori e delle persone vulnerabili, con il compito di essere una porta aperta, in luoghi vicini alle persone, con responsabili preparati e disponibili ad un primo ascolto. Il Centro di ascolto, diocesano o interdiocesano, può costituire uno strumento che permetterà di dare risposte immediate alle richieste di informazioni o alle segnalazioni di abusi, di tenere desta l'attenzione ecclesiale ad accogliere le vittime e i loro familiari, di offrire alle vittime di abusi in ambito ecclesiale accompagnamento e assistenza gratuita, psicologica, medica, oltre a quella spirituale, presso professionisti e realtà del territorio, che le vittime possono scegliere liberamente.

3. Primo report sulla rete territoriale per la tutela dei minori e ulteriori linee di azione

Nel 2022 è stato realizzato il primo report nazionale annuale sugli ultimi due anni (2020-2021) di attività di prevenzione e formazione e su eventuali casi di abuso segnalati alla rete dei servizi diocesani e interdiocesani. L'analisi dei dati è disponibile nel report pubblicato il 17 novembre 2022²⁷.

Altre linee di azione comporteranno lo studio dei dati riguardanti presunti o accertati delitti canonici perpetrati in Italia. Questa analisi permetterà di approfondire, dal punto di vista socio-psicologico, la conoscenza delle tipologie di coloro che commettono i crimini, delle conseguenze sulle persone vittimizzate, e di valutare le conseguenze degli abusi, che toccano la vita e la struttura della Chiesa. A ciò dovrebbe seguire una fase più analitica dei dati e una successiva fase valutativa, più sapienziale ed evangelica, per una lettura che dia indicazioni pastorali, educative, spirituali, canoniche e pratiche.

Infine, sia permessa una annotazione di *ius canonicum condendum*: chissà se in una futura revisione complessiva del codice di diritto canonico non sarà da considerarsi oramai maturo il tempo di esplicitare uno statuto giuridico organico del minore nell'ordinamento canonico.

²⁷ CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Proteggere, prevenire, formare. Primo report sulla rete territoriale per la tutela dei minori e delle persone vulnerabili*, Roma, 2022.

Considerazioni sull'eventuale trust ETS e il ramo ETS dell'ente religioso civilmente riconosciuto

Considerations on the possible ETS trust and the ETS branch of the civilly recognised religious entity

MARIANGELA GALIANO

RIASSUNTO

Prendendo spunto dalla circolare del Ministero del Lavoro e delle Politiche sociali n. 9/2022 del 21 aprile 2022, con cui è stata espressamente esclusa la presenza di soggettività giuridica in capo al Trust per la sua iscrizione nel Registro Unico del Terzo settore, lo scritto si sofferma sulla configurabilità di un possibile Trust ETS, auspicando un intervento normativo ad hoc per l'introduzione di uno strumento più flessibile rispetto a quelli previsti dal codice civile, per supportare gli enti, compresi quelli ecclesiastici, nello svolgimento di attività di interesse generale e garantire una perfetta segregazione patrimoniale.

PAROLE CHIAVE

Terzo settore; Enti ecclesiastici civilmente riconosciuti; Patrimonio; Trust; Trust Onlus.

ABSTRACT

Starting from the circular of the Ministry of Labor and Social Policies n. 9/2022 of 21 April 2022, through which the presence of legal subjectivity of the Trust was expressly excluded due to its registration in the Single Register of the Third Sector, we wondered about the configurability of a possible ETS Trust, hoping for a ad hoc regulatory intervention for the introduction of a more flexible instrument than those envisaged by the civil code, to support bodies, including Religious ones, in carrying out activities of general interest and guarantee perfect asset segregation.

KEYWORDS

Third sector; Religious bodies; Assets; Trust; Trust Onlus.

SOMMARIO: 1. Introduzione – 2. Il precedente: il trust Onlus – 3. La mancata previsione del Trust ETS nella riforma del Terzo settore – 4. La posizione di chiusura espressa dal Ministero del Lavoro – 5. L'auspicata previsione normativa del Trust ETS e il ramo ETS dell'ente religioso civilmente riconosciuto – 6. Conclusioni di attesa.

1. Introduzione

La neoriformata disciplina del Terzo settore¹, presupposta in questa sede, si propone quale momento di ulteriore rafforzamento del ruolo del c.d. “privato sociale”² (che ha conquistato nuovi spazi, prima di appannaggio esclusivo di Stato ed istituzioni) per mantenere adeguati livelli e standards di qualità di servizi di welfare³, producendo inevitabili ripercussioni anche sul rapporto tra Stato e confessioni religiose. Ciò tenendo conto dell’attuale collocazione del fattore religioso nel nuovo contesto multireligioso e multiculturale⁴, all’interno del quale le religioni sono legittimate a riacquistare un rilevante ruolo pubblico e chiamate ad applicare il criterio di collaborazione tra Stato ed istituzioni pubbliche.⁵

Mentre, infatti, l’accordo del 1984 e la L. 222/85 qualificano le attività solidaristiche e di assistenza tra le “attività diverse” rispetto a quelle di religione o di culto, svolte principalmente dall’ente ecclesiastico oggi la situazione è profondamente mutata non solo dal punto di vista sociale e culturale ma anche normativo⁶. Quelle di “interesse generale” invero sono diventate caratterizzanti la sfera di attività dell’ente e non più marginali sebbene con non poche difficoltà, in primis legate alla gestione di beni e patrimonio⁷.

¹ Le norme di riferimento sono la L. 6 giugno 2016, n. 106, recante «Delega al Governo per la riforma del Terzo settore, dell’impresa sociale e per la disciplina del servizio civile universale»; D.Lgs. 3 luglio 2017, n. 112 «Revisione della disciplina in materia di impresa sociale a norma dell’art. 2, comma 2, lett. c) della L. 6 giugno 2016, n. 106»; D.Lgs. 3 luglio 2017, n. 117 «Codice del Terzo settore, a norma dell’articolo 1, comma 2, lett. b), della L. 6 giugno 2016 n. 106».

² Si sta assistendo infatti ad una sorta di riconversione nel modo di concepire il ruolo del privato sociale, il quale sembra essere sempre più spinto ad abbandonare il terreno della solidarietà e della gratuità del proprio impegno, per assumere caratteri più impegnativo ed essere caratterizzato da forme di rilievo oggettivamente economico e imprenditoriale. Così GIUSEPPE D’ANGELO, *Nuovo Welfare sussidiario e fattore religioso. Ragioni, limiti, contraddizioni*, Giappichelli, Torino, 2021, p. 97

³ Cfr. GIUSEPPE CASUCELLI, *La crisi economica e la reciproca collaborazione tra le Chiese e lo Stato per “il bene del Paese”*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, Rivista telematica (www.statoechiese.it), ottobre 2011, pp. 1-33.

⁴ Il percorso di evoluzione del no profit, culminato nella riforma del Terzo settore, «esprime l’imporsi di un nuovo paradigma di relazioni, che vede coinvolti, sulla base del principio di sussidiarietà, autorità civili, confessionali e collettività in generale». Così ISABELLA BOLGIANI, *Gli effetti della riforma del Terzo settore in materia di «enti religiosi civilmente riconosciuti»*. *Normativa, buone prassi ed esigenze del tessuto sociale*, Giappichelli, Torino, 2021, p. 1.

⁵ In tal senso GIUSEPPE D’ANGELO, *Sul significato e le implicazioni ecclesiasticistico-canonistiche del Codice del Terzo settore. Questioni problematiche e considerazioni prospettiche a partire dalle prime riflessioni della dottrina*, in *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica*, 3, 2018, pp. 658-659.

⁶ Si veda a tal proposito ANDREA BETTINI, *Le attività dell’ente ecclesiastico a confronto con la normativa civile. Profili problematici*, in PATRIZIA CLEMENTI, LORENZO SIMONELLI, *L’ente ecclesiastico a trent’anni dalla revisione del Concordato*, Giuffrè, Milano, 2015, p. 405 ss.

⁷ La riforma del Terzo settore richiede all’ente ecclesiastico di operare la scelta di entrare o meno

Allo stato attuale, infatti, gli enti religiosi necessitano di patrimoni separati rispetto a quello istituzionale, potendo essi stessi svolgere, seppure nel rispetto della disciplina prevista dal Codice del Terzo settore (da ora in poi CTS) di qui a poco esaminata, attività di interesse generale⁸ attraverso un più ampio coinvolgimento di diversi soggetti, con i quali promuovere in modo armonico i diritti civili e sociali⁹. Attraverso l'analisi che mi accingo a svolgere, partendo dalle difficoltà nel tempo evidenziate per gli enti (che per loro stessa natura svolgono una funzione conservativa ed incrementale del patrimonio ecclesiastico¹⁰) nella gestione dei propri beni¹¹, si vogliono individuare gli strumenti più efficaci e duttili – non necessariamente tra quelli messi a disposizione dal codice civile – per garantire la segregazione patrimoniale dei patrimoni ecclesiastici, suggerendo il trust¹² come idoneo allo

nel sistema del Terzo settore, mediante l'iscrizione nel registro unico. Ciò impone a monte un'opzione di fondo circa il modo di intendere la Chiesa nella realtà contemporanea e nella società civile: «come azione di testimonianza di valori, con rischio di marginalizzazione, o come mera attività di assistenza tout court, con rischio di omologazione». Così PAOLO CAVANA, *Gli enti ecclesiastici nella riforma del Terzo settore*, Giappichelli, Torino, 2021, p.31.

⁸ Beneficiario delle agevolazioni previste per il Terzo settore attraverso la costituzione di un "Ramo Ets", come si vedrà *infra*.

⁹ In questo modo ANTONINO MANTINEO, *Il Codice del terzo settore: punto di arrivo o di partenza per la palingenesi degli enti religiosi?* in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, Rivista telematica (www.statoechiese.it), 27, 2018, p. 22.

¹⁰ Le norme confessionali hanno infatti disciplinato gli enti in modo da lasciare saldo ed indiviso il controllo proprietario sui beni ecclesiastici, facendo attenzione a non compromettere lo scopo ultimo di religione e di culto al cui perseguimento è finalizzato l'impiego delle ingenti forniture rientranti nel patrimonio delle Chiese. Così MARIA CRISTINA FOLLIERO, ANTONIO VITALE, *Diritto ecclesiastico. Elementi. Principi non scritti. Principi scritti. Regole. Quaderno 2 I principi scritti*, Giappichelli, Torino, 2013, pp. 153 e 154.

¹¹ Le diverse confessioni religiose stanno dimostrando infatti una crescente attenzione verso la trasparenza della gestione degli enti e dei loro beni al fine di prevenire eventi patologici sia nella vita confessionale che in quella civile dell'ente. In tal senso PIERANGELA FLORIS, *Gli enti religiosi civilmente riconosciuti*, in RITA BENIGNI (a cura di), *Diritto e religione in Italia principi e temi*, Roma Tre-Press, Roma, 2021, p. 179, la quale ad esempio individua a tal fine le linee guida adottate di recente all'interno della Chiesa cattolica in ordine alla gestione dei beni degli istituti di vita consacrata, attente alla tutela del «patrimonio stabile» dell'ente, distinguendolo da altre masse patrimoniale.

¹² In Italia oggi il termine "trust" non trova una traduzione puntuale, mancando una qualsiasi definizione normativa dello stesso. In questa sede, ci si limita a ricordare che tale strumento, viene introdotto con la legge n. 364 del 1989 di ratifica alla Convenzione dell'Aja del 1 luglio 1985, con la quale per la prima volta si utilizza l'allora poco conosciuto istituto del trust per realizzare a diversi scopi, attraverso un negozio unilaterale programmatico, recettizio e soggetto a rifiuto, una concreta segregazione patrimoniale, in virtù della quale un soggetto, c.d. disponente, trasferisce beni o diritti ad un altro c.d. trustee, il quale ottiene la titolarità del patrimonio oggetto di gestione, nell'interesse di un beneficiario o per uno scopo prestabilito, con l'effetto di creare un patrimonio separato da quello del trustee. Opzionale la possibilità di individuare il "guardiano", titolare assieme al trustee dei poteri relativi al trust. Mente però la figura del trustee, così come i suoi doveri e poteri, sono stati definiti nel corso del tempo dalla giurisprudenza delle Corti di Equity e hanno oggi confini precisi, per le

scopo¹³, sebbene esso non sia un ente dotato di distinta soggettività giuridica, quanto piuttosto un “insieme di beni e rapporti destinati ad un fine determinato, nell’interesse di uno o più beneficiari, formalmente intestati al *trustee*”¹⁴.

2. *Il precedente: il trust Onlus*

L’utilità del trust all’interno del Terzo settore (da intendersi quale soggetto autonomo legittimato ad iscriversi nel RUNTS) si è posta in più di un’occasione, tenuto conto del fatto che almeno fino alla fine dell’anno scorso si prospettava un automatico passaggio (al momento escluso, come si approfondirà *infra*, a seguito della circolare n.9/2022 del 21 aprile 2022 del Ministero del Lavoro e delle Politiche sociali) dalla riconosciuta disciplina del trust Onlus¹⁵ a quella (ancora eventuale) del “trust ETS”.

Il trust poteva infatti essere qualificato come Onlus e beneficiare dei trattamenti tributari riservati (o che erano riservati vista la recente abrogazione della disciplina Onlus¹⁶) a queste ulti-

altre figure non esistono regole giurisprudenziali capaci di garantirne una certezza normativa. Non per questo, il carattere duttile del trust ha dunque trovato applicazione in svariate materie: da quelle societarie, a quelle della famiglia, alla materia fallimentare, successoria o per scopi assistenziali. Per un’approfondita analisi sull’istituto del trust e le sue applicazioni si rimanda a MAURIZIO LUPOLI, *Istituzioni del diritto dei trust negli ordinamenti di origine e in Italia*, Wolters Kluwer, Milano, 2020; Id. *Trust e attività fiduciarie*, Wolters Kluwer, Milano, 2021; ID., *I diritti reali. 2: Il trust nel diritto civile*, Utet, Torino, 2004.

¹³ Dal momento che l’effetto proprio trust «non è quello di dare vita ad un nuovo soggetto di diritto, ma quello di istituire un patrimonio destinato ad un fine prestabilito». Così sentenza Corte di Cassazione 9 maggio 2015 n. 10105.

¹⁴ Così Corte di Cassazione sentenza n. 2043 del 27 gennaio 2017. Tipicamente i trust utilizzati in ambito di pianificazione patrimoniale non svolgono attività commerciale e le tipologie di reddito che conseguono sono redditi fondiari, di capitale o redditi diversi, a seconda della regolamentazione e della tipologia di trust (opaco o trasparente) utilizzata allo scopo. Per approfondimento sulla tassazione e sulle novità fiscali per il trust si rimanda ad ANDREA VASAPOLLI, *I patrimoni familiari*, Il Sole 24 Ore, 10 novembre 2022, Focus su norme e tributi.

¹⁵ Ipotesi, quella del trust Onlus, però non più possibile per via della abrogazione dell’anagrafe Onlus operata dalla c.d. “Riforma del terzo settore”, il cui scopo, come già si è anticipato, è quello di promuovere il terzo settore quale strumento di sussidiarietà orizzontale, solidarietà sociale ed eguaglianza sostanziale, e perciò il progresso umano e socio-economico. Per un’analisi dettagliata in merito neoriformata disciplina del Terzo settore, si rimanda tra gli altri ai contributi: GABRIELE SEPIO, *Terzo Settore*, Gruppo24ore, Milano, 2012; SEBASTIANO DI DIEGO, VIRGINIA TOSI, *La riforma del terzo settore*, Maggioli Editore, Rimini, 2019; DANIELA DI SABATO, OTTAVIO NOCERINO, *Il terzo settore*, Edizioni scientifiche italiane, Napoli, 2019; ANTONIO FICI, *La riforma del terzo settore e dell’impresa sociale una introduzione*, Editoriale scientifica, Napoli, 2018.

¹⁶ Con il D.Lgs. 3 luglio 2017, n. 117, cd. “Codice del Terzo Settore”, attuativo della Legge 6 giugno 2016, n. 106 recante la delega al Governo per il riordino della materia civilistica e tributaria del terzo settore, è stata introdotta una nuova disciplina per gli enti che perseguono finalità non lucrative,

me¹⁷. A sostegno di tale possibilità poteva addursi l'atto di indirizzo della soppressa Agenzia per il terzo settore¹⁸ del 25 maggio 2011¹⁹, nel quale si leggeva l'implicito riconoscimento della soggettività tributaria per il trust, purché fossero accertate determinate condizioni e rispettate definite formalità, quali ad esempio l'irrevocabilità, l'effettivo perseguimento di finalità solidaristiche, l'assenza tra i beneficiari del disponente, ed il divieto di distribuzione degli utili²⁰.

tra cui associazioni, fondazioni, Onlus, imprese sociali, e l'istituzione del Registro Unico Nazionale del Terzo Settore, "RUNTS". In particolare, tra le altre cose il CTS dispone (agli artt. 104, comma 2, e art. 101, comma 10, CTS) che la disciplina Onlus sarà definitivamente abrogata a partire dal periodo di imposta successivo quello in cui sarà operativo il registro unico nazionale del Terzo settore (attivo dal 23 novembre 2021. La data è stata individuata con il Decreto direttoriale n. 561 del 26 ottobre 2021 e comunicata in G.U. n. 269 dell'11 novembre 2021), e a quello in cui la Commissione europea avrà dato, previa richiesta a cura del Ministero del lavoro e delle politiche sociali, la propria autorizzazione al nuovo regime fiscale del Terzo settore, prevedendo che le disposizioni del titolo X dello stesso Codice si applichino «agli enti iscritti nel Registro unico nazionale del Terzo settore a decorrere dal periodo di imposta successivo all'autorizzazione e, comunque, non prima del periodo di imposta successivo di operatività del suddetto Registro». Nel periodo transitorio, e fino al termine appena menzionato, un ente iscritto all'anagrafe Onlus può continuare ad applicare le disposizioni fiscali contenute nel decreto legislativo n. 460 del 1997, sempre che sia in possesso dei requisiti richiesti per legge. Ciò significa che per la Onlus, perdendo tale qualifica, si rende inapplicabile l'art. 150 del Tuir, che decommercializza l'attività delle Onlus (rilevante soprattutto dal punto di vista del computo delle imposte sui redditi), senza però poter applicare la disciplina fiscale degli Enti del terzo settore, ai sensi dell'art. 79 del CTS, almeno in mancanza dell'iscrizione al Registro Unico. Sono state pertanto individuate delle procedure specifiche per l'iscrizione delle Onlus ai RUNTS e specificate nel decreto n. 106 del 15 ottobre 2020 del Ministero del Lavoro e delle Politiche sociali.

¹⁷ Sebbene l'art. 3 della Convenzione dell'Aja non richieda una particolare forma, se non quella "scritta", la prassi ormai consolidata è quella di ricorrere all'atto notarile. In ogni caso, l'atto istitutivo dovrà contenere espressamente le clausole di cui al comma 1, art.10 del D.Lgs 4 dicembre 1997, n.460 e, tenuto conto dell'assenza di una normativa italiana di riferimento in grado di disciplinare il trust, si dovrà prestare particolare attenzione al fatto che la legge straniera individuata dal disponente non sia contraria alla disciplina interna ai fini della qualifica ONLUS. Per un'analisi approfondita del Trust Onlus si invia a ALCESTE SANTUARI, *Il trust può ottenere la qualifica di ONLUS*, in *Trusts e Attività Fiduciarie*, 2011, p. 616; MATTEO MOLINARI, *Il Trust Onlus: vince ancora la prassi virtuosa dei trust interni*, in *Trusts e Attività Fiduciarie*, 21, 2012.

¹⁸ Soppressa dall'art. 8, comma 23 del D.L. 2 marzo 2012 n. 16, convertito con modificazioni, dalla Legge 26 aprile 2012 n. 44, e le sue funzioni trasferite al Ministero del Lavoro e delle Politiche Sociali.

¹⁹ Tale atto di indirizzo attuava (come specificato nel frontespizio) il d.p.c.m. del 21 marzo 2001, n. 329 ("Regolamento recante norme per l'Agenzia per le organizzazioni non lucrative di utilità sociale") ed è stato anticipato da altri provvedimenti a valenza normativa utilizzati per qualificare il trust come soggetto autonomo di imposta. Si ricordi ad esempio la L. n.296/2006, la Legge Finanziaria 2007, e le successive circolari dell'Agenzia delle Entrate n.48/E del 2007, n.3/E del 2008 e la n. 61/E del 2010.

²⁰ L'art. 10, comma 1, del D.Lgd n.460/1997, prevedendo che possono assumere la qualifica di Organizzazioni non lucrative di utilità sociale le "associazioni, i comitati, le fondazioni, e gli altri enti di carattere privato" non lasciava dubbi in merito alla fruibilità del regime Onlus da parte di tutti gli organismi di diritto privato dotati di una propria autonomia soggettiva tributaria, indipendentemente dalla forma giuridica rivestita, ivi compreso il trust. In questo caso ovviamente era necessario il soddisfacimento di una serie di elementi, che dovevano necessariamente essere specificati nello statuto: la previsione, all'interno dell'atto istitutivo del trust, del perseguimento esclusivo di una

In questa ipotesi il trust non veniva inquadrato quale ente dal punto di vista civilistico, bensì da quello tributario²¹, facendolo rientrare nel novero della più ampia categoria di “organizzazioni aventi autonoma soggettività sotto il profilo tributario”, atteso che l’iscrizione nell’anagrafe Onlus comportasse l’acquisizione di un’autonoma e distinta qualifica fiscale²². Tanto è vero che il riferimento agli “altri enti di carattere privato” di cui all’art. 10 del D.lgs n.460/1997 doveva essere inteso come concernente tutte le organizzazioni aventi autonoma soggettività sotto il profilo tributario, prescindendo dalla forma giuridica assunta e dalla qualificazione civilistica. Ne derivava che un soggetto giuridico, indipendentemente dalla sua natura, potesse ottenere la qualifica di Onlus perseguendo esclusivamente finalità di pubblica utilità in uno dei settori individuati dall’art. 10, sempre che non svolgesse attività diverse, ad eccezione di quelle connesse.

Dunque, nel trust Onlus emergeva la finalità prettamente patrimoniale (più che personale) e lo scopo solidaristico, elementi che rendevano assimilabile questa figura ad altri enti, quali ad esempio le associazioni o i comitati²³.

L’ammissibilità della fattispecie “trust Onlus” si muoveva sulla falsariga di quello che il diritto inglese individua come unica ipotesi lecita di trust di scopo²⁴:

finalità solidaristica, attraverso lo svolgimento di una o più attività indicate all’art. 10, comma 1, lett. a) del TUIR, il divieto di distribuzione degli utili, l’irrevocabilità, la stesura di un bilancio annuale, e l’obbligo, in caso di scioglimento, di devoluzione del patrimonio residuo ad altre Onlus o a fini di pubblica utilità.

²¹ Si ricordi che già con la Legge Finanziaria 2007, n.296/2006 si era inteso “entificare” dal punto di vista fiscale il trust. Infatti, l’art. 73, comma 1, del TUIR considera il trust come un ente, commerciale o meno, includendolo tra i soggetti passivi assoggettati ad IRES. Tuttavia, anche in questo caso lo stesso legislatore fiscale si riferiva al trust come “ulteriore” soggetto rispetto agli enti commerciali, non commerciali e non residenti. Sul tema si cfr. MATTEO MOLINARI, *Il trust Onlus: una applicazione pratica*, in *Trust e attività fiduciarie*, 5, 2010, p. 576.

²² Anche la legislazione Onlus non introduceva infatti all’interno del nostro ordinamento un nuovo tipo di ente, quanto piuttosto disciplinava una “categoria fiscale” nella quale far convergere i soggetti come quelli previsti dal libro I del codice civile (associazioni, comitati, fondazioni ecc.) e gli altri enti dotati dei requisiti richiesti dalla normativa Onlus.

²³ In questo senso ANDREA LEPORÉ, *Il trust autodichiarato e il trust Onlus. Regime di pubblicità e soggettività giuridica*, in *Actualidad Jurídica Iberoamericana*, 3, 2015, p. 283. In senso contrario: IGOR VALAS, *La responsabilità del trustee che contratta con i terzi, la sua successione e le controversie giudiziarie*, in *Trusts e Attività Fiduciarie*, 4, 2006, p. 549, il quale considera come “aberrante” la possibilità di considerare il trust come un ente.

²⁴ Tutte le altre ipotesi di trust di scopo sono infatti considerate nulle per il diritto inglese. Tale effetto è derivante dal fatto che in queste ipotesi l’atto istitutivo non designi alcun beneficiario ed il compito affidato al trustee va a vantaggio di una generalità di soggetti, senza però attribuire ad essi alcun diritto verso il trustee. Sul tema cfr. ANTONIO SEMPRONI, *Quando un trust benefico non è «charitable»* (*In the matter of the jim crerar charitable trust*, 14 gennaio 2022) in *Trust e attività fiduciarie*, 4, 2022, p. 466.

quelli *charitable*²⁵ o *public interest trust*²⁶. Trust costituiti cioè a fini di beneficenza o per scopi strettamente caritatevoli, i quali devono prevedere un obbligo di destinazione – in capo al *trustee* – dei beni del trust a uno scopo caritatevole (non necessariamente di pubblica utilità o di pubblico interesse).

Inoltre, la stessa Agenzia, con circolare n. 38/E del 1 agosto 2011, avente ad oggetto le “Organizzazioni non lucrative di utilità sociale (ONLUS). Decreto legislativo 4 dicembre 1997, n. 460. Indirizzi interpretativi su alcune tematiche rilevanti”, convalidava l’ascrivibilità del trust nell’anagrafe delle Onlus, presupponendo, in primo luogo, che il trust costituisse un autonomo soggetto passivo d’imposta²⁷, ed inquadrava tale fattispecie nella categoria del trust “opaco”²⁸.

²⁵ La peculiarità di questo tipo di trust risiede nella funzione caritatevole dell’istituto, rimanendo compresa nella nozione di beneficiario di “public trust” l’intera collettività, descritta quale “*public at large*”. Per una ricostruzione, anche giurisprudenziale, del tema si veda MARIO SERIO, *Profili del trust nel diritto inglese: uno studio per fattispecie*, in *Europa e Diritto Privato*, fasc.2, 1 giugno 2021, pp. 221 e ss., il quale, attraverso l’analisi di alcune decisioni particolarmente significative, evidenzia come siano la specialità e la meritevolezza dello scopo perseguito con il “*charitable trust*” a renderne ammissibile un’esecuzione contenutisticamente flessibile, purché compatibile con le originarie previsioni e diretta in sostanza ad assicurarne una più congrua e specifica attuazione.

²⁶ È in una decisione della House of Lord del 1981 che viene utilizzata per la prima volta la locuzione “*charitable*”, nella quale vengono anche individuate le prime quattro categorie di “scopo di utilità sociale”: sollievo ai poveri, promozione dell’istruzione, sostegno della religione e qualunque altro scopo benefico per la collettività. Con riferimento all’istituto inglese, la regola, affinché il trust possa essere considerato “*charitable*” è che possieda un “*public element*”. Bisogna però fare differenza tra i lasciti a gruppi o classi di persone povere, rispetto a quelli destinati a individui poveri specificati. In questa ultima ipotesi il trust non potrà avere la qualifica di *charitable*, in quanto vi è necessità di più individui, anche se il gruppo è poco numeroso e personalmente legato al *settlor*. Per approfondimento sul tema, che in questa sede si tratta solo incidentalmente, si vedano: VINCENZO BANCONE, *Trust ed enti non commerciali. Profili comparativi e potenziali applicazioni*, Maggioli editore, Santarcangelo di Romagna, 2009, p. 99. Ancora, sull’analisi dell’istituto anglosassone si rimanda a GEOFFREY CHEVALIER CHESHIRE, *Il concetto del “Trust” secondo la Common Law inglese*, Giappichelli, Torino, 1998.

²⁷ Al riguardo si fa presente che i trust sono inclusi tra i soggetti passivi IRES individuati dall’art. 73, comma 1, lettere b), c) e d) del TUIR, come modificato dall’art. 1, comma 74, della legge 27 dicembre 2006, n. 296. Con circolare n. 48/E del 6 agosto 2007 (con la quale sono stati forniti i primi chiarimenti sulla disciplina fiscale applicabile ai trust ai fini delle imposte sui redditi e delle imposte indirette) e con successiva circolare n. 61/E del 27 dicembre 2010 (che ha fornito ulteriori chiarimenti in merito alla disciplina fiscale dei trust) è stato precisato che il riconoscimento del trust nell’ambito dell’ordinamento nazionale si verifica esclusivamente nei confronti di quei trust che rispettano le condizioni e hanno gli elementi previsti dalla Convenzione di L’Aja del 1° luglio 1985, resa esecutiva in Italia con legge 16 ottobre 1989, n. 364. Così punto 3.2 Circolare n. 38/E del 1 agosto 2011.

²⁸ Gli aggettivi “opaco” e “trasparente” non sono agevolmente riferibili ai singoli trust, se non in casi limite. È opaco un trust di integrale accumulazione; è trasparente un trust il cui reddito sia integralmente sottoposto a interessi predeterminati. L’opacità o la trasparenza derivano dalle disposizioni dell’atto istitutivo riguardo specifici redditi o dall’esercizio dei poteri del trustee e vanno quindi riferite più alla destinazione di ciascun reddito che al trust in sé stesso. Da questa netta bipartizione prendono le mosse gli studi che palesano i vantaggi tributari di certe tipologie di trust. Così MAURIZIO LUPOI, *Istituzioni del diritto dei trust negli ordinamenti di origine e in Italia*, Wolters

Ciò in virtù del fatto che il sistema fiscale riservato alle Onlus prevedeva di non assoggettare a tassazione in capo all'organizzazione, ai fini delle imposte sui redditi, i proventi derivanti dall'esercizio, da parte delle ONLUS, delle attività istituzionali e delle attività connesse²⁹. In pratica, il regime di favore previsto per le ONLUS presupponeva la coincidenza fra l'ente che effettuava una determinata attività di solidarietà sociale alle condizioni e nei limiti previsti dal D. Lgs. n. 460 del 1997 e l'ente che, essendo possessore del reddito derivante da quell'attività, beneficiava della detassazione prevista dall'ordinamento³⁰.

Da tale considerazione discendeva un'automatica incompatibilità tra il sistema di tassazione proprio dei trust "trasparenti" (i cui redditi vengono tassati non in capo al trust ma ai beneficiari, quale reddito di capitale, secondo le aliquote IRPEF personali di ciascuno) e le modalità di tassazione delle ONLUS, che presupponevano invece l'imputazione direttamente ed esclusivamente in capo all'organizzazione dei redditi determinati secondo il regime di favore proprio delle ONLUS. In sostanza, si escludeva un possibile riconoscimento della qualifica di ONLUS in capo ad un trust trasparente, tenuto conto del fatto che ciò avrebbe comportato che a beneficiare del regime fiscale previsto per le ONLUS sarebbe stato un soggetto diverso rispetto all'organizzazione erogatrice di attività di utilità sociale agevolata ai fini IRES³¹.

Kluwer Italia S.r.l., Milano, 2010, p. 359. Ancora, in merito al regime fiscale del trust si rimanda a EMANUELE LO PRESTI VENTURA, *La disciplina del trust ai fini delle imposte sui redditi: la residenza; la determinazione e la tassazione del reddito; i profili di pianificazione*, in *Trusts e attività fiduciarie*, gennaio 2010; GABRIELE SEPIO, *Il trust come autonomo soggetto d'imposta e i criteri per la tassazione diretta dei beneficiari*, in GABRIELE SEPIO, SIMONE COVINO, *La regolamentazione del trust ai fini delle imposte sui redditi: luci e ombre*, in *Dialoghi di Diritto tributario*, 1, 2007, pp. 79-80.

²⁹ Tale regime fiscale presuppone, quindi, che l'ente riconosciuto come ONLUS sia possessore dei redditi per i quali si rende applicabile il regime di favore recato dal citato art. 150 del TUIR e che, conseguentemente, non solo la determinazione del reddito, ma anche la tassazione dello stesso, avvengano in capo al medesimo ente che ha ottenuto la qualifica di ONLUS.

³⁰ Relativamente all'individuazione del beneficiario e all'attribuzione allo stesso del diritto a pretendere l'assegnazione del reddito dei beni in trust si precisa che tali previsioni possono costituire oggetto sia di una manifestazione di volontà del disponente nell'ambito dell'atto di costituzione del trust o in documenti successivi, sia di una decisione del trustee qualora l'atto costitutivo riservi a quest'ultimo la possibilità di individuare uno o più beneficiari e di attribuire ad essi il diritto a pretendere l'assegnazione del reddito dei beni facenti parte del trust. Dalla disamina sopra effettuata emerge che, agli effetti dell'imposizione sui redditi, possono individuarsi le seguenti tipologie di trust: trust trasparente, nel quale i beneficiari, essendo espressamente individuati ed avendo il diritto di pretendere l'assegnazione dei redditi prodotti dal trust, esprimono, rispetto a tali redditi, autonoma capacità contributiva; trust opaco, nel quale non essendovi beneficiari di reddito individuati nel senso sopra precisato, i redditi prodotti dal trust sono imputati direttamente in capo al trust stesso. Così punto 3.2 Circolare n. 38/E del 1 agosto 2011.

³¹ In merito all'esclusione di preclusioni al riconoscimento della qualifica di ONLUS in capo ai trust opachi, la suddetta circolava precisava in fine che potevano mantenere tale qualifica solo i trust

Ancora, a sostegno della compatibilità tra la disciplina Onlus e quella del trust, si ricorda l'autorevole posizione in materia del Ministero del lavoro e delle Politiche Sociali, che, interpellato in merito ad un parere preventivo circa la cancellazione di una Fondazione all'interno dell'Anagrafe Onlus, ribadiva in data 02.10.2012 la compatibilità di tali figure con quella del trust, sottolineando come «l'attività di gestione di trust da parte della Fondazione non sia di ostacolo ai fini del legittimo godimento della qualifica di Onlus, purché tale attività conformemente alla legge consenta di realizzare finalità sociali e di tutela dei soggetti deboli».

Interessante anche il fatto che appariva possibile³² anche l'istituzione di un trust Onlus a tutela di un singolo soggetto debole³³ (sempre che l'atto istitutivo soddisfacesse i requisiti dell'art. 10 D.LGS 460/97) per il vantaggio di rendere applicabili le agevolazioni in materia di imposte su successioni e donazioni con la sola iscrizione del trust nell'anagrafe Onlus³⁴.

Inoltre, i benefici dell'impiego di tale fattispecie erano svariati: sia in ordine alla deducibilità delle erogazioni liberali effettuate a favore del trust da parte di persone fisiche o giuridiche, sia in merito al trattamento agevolato per quanto riguarda l'imposizione diretta³⁵.

che, sia al momento del riconoscimento, che durante tutta la vita del trust stesso, fossero totalmente privi di beneficiari di reddito individuati ed in ogni caso possedessero i requisiti previsti dall'art. 10 del D. Lgs. n. 460 del 1997.

³² Si veda a tal proposito la risoluzione del 4 ottobre 2007 n.278/E dell'Agenzia delle Entrate con la quale si era esaminata la possibilità di istituire un trust per la tutela di un soggetto disabile. In questo caso l'Agenzia ha ritenuto che il disabile non dovesse qualificarsi come beneficiario, bensì che dovesse prevalere lo scopo di assistenza del trust (che per l'effetto doveva essere qualificato senza beneficiari individuati), configurando così un trust di scopo, privo di beneficiari individuati, dal momento che il disabile non poteva qualificarsi come beneficiario dei beni del trust, quanto piuttosto essere l'oggetto dell'assistenza in cui risiedeva lo scopo costituzionale (nel caso di specie garantire l'assistenza in istituti ad hoc durante il corso della vita e dopo la sua morte far tornare i beni al disponente o al coniuge).

³³ Sull'utilizzo del trust a favore di soggetti deboli, quale prassi efficace ed alternativa agli strumenti messi a disposizione dal nostro ordinamento si vedano: GIAN FRANCO CONDÒ, *I trust interni e gli interessi della collettività: le funzioni sociali del trust, in Trust e attività fiduciarie*, 5, 2010, p. 478 ss.; CARLO COLAPIETRO, FEDERICO GIRELLI, *Persone con disabilità e Costituzione*, Editoriale Scientifica, Napoli, 2020.

³⁴ Resta invece sicuramente possibile la fattispecie ordinaria (volta al medesimo scopo, cioè quello assistenziale di un soggetto persona fisica svantaggiato) di trust assistenziale o di trust del Dopo di Noi. Per approfondimenti cfr. SERGIO RICCI, *Il "trust" a sostegno dei soggetti svantaggiati*, in *IlSole240re*, Terzo Settore, 1 novembre 2020, p.11.

³⁵ Tra gli altri benefici vi era inoltre la possibilità (oggi esclusa per via del travolgimento anche della disciplina del 5x1000 dalla Riforma del Terzo Settore) per il trust di essere beneficiario del 5x1000, quale forma di finanziamento diretta attuata attraverso la destinazione, da parte del contribuente, del cinque per mille delle sue imposte sui redditi in sede di dichiarazione annuale dei redditi. Sulle novità del 5x1000 introdotte con la riforma del Terzo Settore si rimanda a GIUSEPPE D'ANGELO, *La rilevanza ecclesiasticistica della riforma del Terzo settore. Il cinque per mille*, in *Stato, Chiese e pluralismo*

Dunque, sebbene il trust Onlus non venisse considerato quale soggetto di diritto autonomo, la dottrina ne aveva comunque evidenziato, probabilmente per via del perseguimento di interessi pubblici, una maggiore semplificazione nel suo utilizzo rispetto ad altri strumenti utilizzati per gli stessi scopi (si pensi ad esempio alla riduzione di costi e formalità) e ad una gestione sicuramente più agile, perché affidata ad un unico soggetto, seppur coadiuvato o controllato dal guardiano³⁶.

3. *La mancata previsione del Trust ETS nella riforma del Terzo settore*

Dunque, con la riforma del Terzo Settore si è proceduto a una riorganizzazione del mondo del “non profit” (il cui sistema è composto da una serie di organizzazioni di volontariato, associazioni di promozione sociale, enti filantropici, imprese sociali, reti associative, società di mutuo soccorso, e di ogni altro ente che persegue, senza scopo di lucro, finalità civiche, solidaristiche e di utilità sociale), anche attraverso la predisposizione di una nuova disciplina³⁷. Come detto, a tutto ciò si è accompagnata la revisione del sistema di registrazione degli enti, attraverso l’introduzione di un Registro Unico Nazionale del terzo settore c.d. RUNTS (al cui interno iscrivere gli ETS) istituito presso il Ministero del lavoro e delle Politiche sociali, suddiviso in diverse sezioni, volto a garantire la piena conoscibilità dei soggetti iscritti in tutto il territorio nazionale. Mentre però per l’iscrizione nel RUNTS per alcuni soggetti (come ad esempio le organizzazioni di volontariato o le associazioni di promozione sociale) esiste un automatico meccanismo di inserimento, non è invece prevista una trasmigrazione “forzata” per le Onlus (come invece stabilito dall’art. 54 CTS per OdV e le APS³⁸), che pertanto dovranno necessariamente effet-

confessionale, Rivista telematica (www.statoechiese.it), 41, 2018.

³⁶ A differenza ad esempio delle fondazioni, caratterizzate dalla presenza di organi collegiali più complessi e sottoposti a controllo da parte di altri organismi. In tal senso cfr. AMALIA CHIARA DI LEANDRO, *Trust Onlus*, in *Trust e attività fiduciarie*, 5, 2010, pp. 571-572.

³⁷ L’introduzione di una nozione legislativa di “Terzo settore” è stata decisiva per porre come principio fondamentale della delega il riordino e la revisione della disciplina degli enti del Terzo settore, con l’introduzione di disposizioni generali e comuni applicabili nel rispetto del principio di specialità (art. 4, comma 1, lett. a) Legge delega del 6 giugno 2016 n. 106). Così GABRIELE SEPIO (a cura di), *Terzo settore*, Gruppo24ore, Milano, 2023.

³⁸ A seguito del processo di trasmigrazione (comunicazione dai precedenti registri al RUNTS degli elementi informativi e documentali riguardanti le ODV e le APS ivi iscritte) ha avuto inizio il procedimento di verifica sulla sussistenza dei requisiti per l’iscrizione dell’ente nel RUNTS (art. 54 Codice Terzo Settore, artt. 31-33 D.M. 106/2020). Tale procedimento ha una durata di 180 giorni al netto di eventuali sospensioni o interruzioni predisposte dagli uffici del RUNTS e della sospensione

tuare una scelta non soltanto per eludere la sanzione in caso di violazione dei termini di adeguamento, quanto soprattutto per evitare che la perdita della qualifica determini l'obbligo di devoluzione dell'incremento patrimoniale realizzato attraverso il godimento del regime fiscale agevolato ai sensi dell'art. 10, comma 1, lett. f) D.Lgs. n. 460/1997³⁹.

Da questa mancata previsione, almeno in una fase iniziale successiva all'entrata in vigore del CTS discendeva una sorta di automatico passaggio da trust Onlus (il quale, come già anticipato, era un soggetto – seppur privo di personalità giuridica ma dotato di un'autonoma soggettività tributaria nonché di autonomia patrimoniale – legittimato a richiedere l'iscrizione nell'anagrafe Onlus acquisendo, per l'effetto, una serie di agevolazioni fiscali e semplificazioni) a trust ETS.

Tale possibilità – quella cioè di istituire un trust operante nel terzo settore – si assume sulla base del fatto che il codice, nell'elencare i suoi enti, introduca una categoria residuale, c.d. ETS “atipici”, composta dagli “altri enti di carattere privato diversi dalle società”⁴⁰ e dalla soggettività tributaria già riconosciuta dal

legislativa intervenuta ai sensi dell'art. 25-bis del D.L. n. 73 del 21.06.2022, come convertito con L. n. 122 del 04.08.2022. L'inutile decorso del suddetto termine senza che l'ufficio del RUNTS abbia adottato un provvedimento espresso, determina in applicazione del principio generale del silenzio-assenso ex art. 20 della L. 241/1990 e s.m.i., e in analogia con quanto previsto a regime dagli artt. 47 comma 4 del Codice Terzo Settore, l'effetto dell'iscrizione dell'ente al RUNTS nella sezione ODV o APS e la conseguente attribuzione allo stesso della relativa qualifica, in continuità con quella posseduta per effetto dell'iscrizione nei pregressi registri di provenienza dei dati comunicati mediante trasmigrazione. Così <https://www.lavoro.gov.it/temi-e-priorita/Terzo-settore-e-responsabilita-sociale-impresefocus-on/Riforma-terzo-settore/Pagine/ODVAPS-trasmigrazione-54-Codice-Terzo-Settore-iscritti-decorrenza-termini.aspx>.

³⁹ A partire dunque dal 24 novembre 2021 (data di inizio di iscrizione dei soggetti ETS al RUNTS) è iniziata una fase transitoria per le Onlus che vede coesistere il RUNTS con l'Anagrafe Onlus, sino al momento nel quale, con l'introduzione dei nuovi regimi fiscali da parte della Commissione Europea, non verrà meno quello disciplinato dal D.Lgs. 460/1997. In questo contesto le scelte che si potranno prospettare per le Onlus sono essenzialmente 4: a) deliberare di non voler iscriversi nel nuovo registro restando ente non profit e dunque rimare disciplinato agli articoli dal 14 al 42-bis del codice civile, dovendo necessariamente il proprio patrimonio; b) iscriversi ad una delle sezioni (elencate all'art. 46 CTS) del RUNTS, adeguando gli statuti e perdendo l'acronimo “Onlus”; c) diventare “Impresa sociale” iscrivendosi all'apposita sezione del Registro delle Imprese, assoggettata alle disposizioni civilistiche e fiscali contenute nel D.Lgs. n. 117/2017, ai sensi dell'art. 101, comma 2, CTS; d) non assumere nessuna decisione, anche per inerzia, perdendo il regime agevolato alla fine della fase transitoria. In merito ad i singoli aspetti del regime transitorio nell'attesa della piena operatività del Codice del Terzo settore e ai connessi profili civilistici si veda GIANLUCA ABBATE (a cura di), *Gli adeguamenti statutari e il diritto transitorio del terzo settore*, Giuffrè, Milano, 2021.

⁴⁰ Costituiti sempre per perseguire finalità civilistiche, solidaristiche e di utilità sociale, ma privi di specifiche qualifiche per trovare collocazione nelle sezioni precedenti. È il caso, ad esempio, delle associazioni riconosciute e non, o delle fondazioni semplici che non assumano la veste di Odv di Aps o di ente filantropico.

legislatore in capo al trust⁴¹. Ovviamente, le attività che in tale ipotesi i trust dovranno svolgere sono quelle enumerate dall'art. 5 del CTS⁴², in via esclusiva e principale, “in forma di azione volontaria o di erogazione gratuita di denaro, beni o servizi, o di mutualità o di produzione o scambio di beni o servizi” come previsto dall'art. 4, e sarà necessario, affinché il trust possa operare come trust di scopo, scegliere la legge regolatrice che lo consideri possibile⁴³.

Alla luce di tali considerazioni, ed in mancanza di una disciplina di raccordo tra le due fattispecie in grado di traghettare dal trust Onlus a quello Ets, almeno nella prassi questa ultima categoria sembrava ammissibile, sempre che nel rispetto di determinati requisiti: indicazione dell'acronimo di “Ets” nella denominazione del trust, scopo di utilità sociale⁴⁴, divieto di distribuzione degli utili, devoluzione in caso di naturale scadenza o di scioglimento anticipato (da individuare nell'atto istitutivo) del patrimonio ad altri ETS⁴⁵, obbligo di redazione di bilancio annuale di esercizio, previsione di una clausola di irrevocabilità per il perseguimento delle finalità sociali, ed impossibilità per il disponente di essere annoverato tra i beneficiari, iscrizione al RUNTS.

Inoltre, anche la volontà del legislatore di ammettere la legittimità del trust Ets pareva alle porte⁴⁶. A tal proposito si ricorda infatti che già durante i lavori parlamentari per la stesura dell'art. 4 del CTS, nella seduta del 14 giugno 2017 la Commissione Finanze e Tesoro del Senato, sulla scorta della possibilità per

⁴¹ Tenuto conto che con la Legge n. 296/2006 (modificativa dell'art. 73 del TUIR) si include il trust tra i soggetti passivi assoggettati ad IRES, differenziandoli rispetto agli altri enti, commerciali e non. Per un'analisi sui profili civilistici e di inquadramento generale sul trust di rimanda a ANDREA MOJA, *Trust*, in ALESSANDRO DRAGONETTI, VALERIO PIACENTINI (a cura di), *Manuale di fiscalità internazionale*, Wolters Kluwer, Milano, 2022, pp. 1113- 1238.

⁴² Il cui secondo comma prevede che l'elenco previsto dal primo comma possa essere aggiornato con decreto del Presidente del Consiglio dei Ministri da adottarsi ai sensi dell'art. 17, comma 3, L. n.400/1988, su proposta del Ministro del Lavoro e delle politiche sociali, di concerto con il Ministro dell'economia e delle finanze, previa intesa in sede di Conferenza Unificata, acquisito il parere delle Commissioni parlamentari competenti.

⁴³ Si esclude a tal proposito ad esempio l'applicabilità della legge inglese (secondo la quale le uniche ipotesi possibili di trust con durata illimitata sono quelli *charitable*), preferendo invece o la legge del Jersey (che diversamente ammette anche trust per scopi non caritatevoli se le disposizioni prevedono la nomina di un *enforcer* – una sorta di tutore con funzione di controllo e supervisione dell'operato del trustee e dei criteri per le nomine successive – o quelle del Guernsey o della Repubblica di San Marino che pure prevedono quest'ultima possibilità seppur richiedendo ulteriori criteri formali quali la forma scritta o la domiciliazione presso un agente ivi residente.

⁴⁴ Dovendosi infatti applicare la disciplina Terzo settore, e dunque dovendosi esercitare in via esclusiva o prevalente una delle attività di interesse generale di cui all'art. 5 del CTS, o una serie di attività secondarie o strumentali ad esse, il trust dovrà necessariamente essere “opaco” o “di scopo”.

⁴⁵ Previo parere dell'ufficio di registro ai sensi dell'art. 9 CTS.

⁴⁶ In tal senso MARIA NIVES IANACCONE, *Enti del terzo settore e trust. Atti del convegno tenutosi a Napoli il 17 ottobre 2018*.

i trust non commerciali di iscriversi nell'Anagrafe Onlus, invitava la Commissione di merito a tenere in considerazione la possibilità di inserire, integrando il titolo V capo terzo, espressamente i trust nell'elenco degli ETS⁴⁷.

Parimenti, la VI Commissione Finanze della Camera dei Deputati rilevava l'esigenza di far iscrivere i trust nel Registro Unico, prevedendo l'inserimento della formula già utilizzata dall'art. 10 del Decreto legislativo n. 460/1997 per le Onlus, suggerendo all'uopo di sostituire nell'art. 4 la dicitura "ed ogni altro ente costituito in forma associata, riconosciuta e non riconosciuta o di fondazione" con la versione definitiva poi adottata.

C'è però da rilevare un aspetto non di secondaria importanza: è vero che i termini usati dal D.Lgs. n. 460/97 per Onlus ("negli altri enti di carattere privato") e dall'art. 4 del CTS ("gli altri enti di carattere privato diversi dalle società") sono molto simili, ma trattasi di due norme ben distinte; nel primo caso la soggettività tributaria riconosciuta al trust era sufficiente affinché esso rientrasse nella categoria delle Onlus; nel secondo invece, essendo l'ETS una categoria non fiscale bensì civilistica, si rende necessario la verifica della natura o meno di ente da parte del trust, escludendo la possibilità di utilizzare solo figure fiscali⁴⁸.

Per alcuni tali differenze sarebbero superabili, o quanto meno il riferimento agli "enti" contenuto nell'art. 4 del CTS andrebbe interpretato come di apertura per l'accesso al Terzo settore anche per tutte quelle categorie rivolte al perseguimento di finalità solidaristiche e dotate di un patrimonio destinato allo scopo. In quest'ottica, al fine della creazione di un trust ETS anche in assenza di soggettività giuridica, sarebbe sufficiente l'autonomia patrimoniale del trust o, meglio, di alcune categorie di trust⁴⁹.

Possibilità al momento drasticamente esclusa dalla Circolare del Ministero del lavoro n. 9 dell'aprile 2022.

⁴⁷ In questa stessa occasione si proponeva inoltre di inserire specifiche disposizioni all'interno dell'art 4 volte a qualificare il Trust ETS quale ente provato costituito senza fine di lucro per il perseguimento di finalità di interesse sociale, oppure di inserire all'interno dell'art. 46 un'altra apposita sezione per contenerlo.

⁴⁸ Come già anticipato, si ricorda che secondo la giurisprudenza della Suprema Corte il Trust non è un ente dotato di personalità giuridica, ma un insieme di beni e rapporti destinati ad un fine determinato, nell'interesse di uno o più beneficiari, formalmente intestati al *Trustee*. Neppure la figura di quest'ultimo può essere considerata assimilabile a quella del rappresentante dell'ente (che di fatto non esiste), quanto piuttosto egli rappresenta il mero intestatario di un insieme di beni, in quanto "colui che dispone del diritto", essendo l'unica persona di riferimento con i terzi perché dispone in via esclusiva del patrimonio vincolato alla destinazione individuata dal Trust. In tal senso si vedano sentenza n. 25800 del 22/12/2015 e la n. 2043 del 27/01/2017.

⁴⁹ In tal senso GABRIELE SEPIO, *L'autonomia patrimoniale apre la strada al trust*, in *IlSole24Ore*, 7 ottobre 2020, focus norme e tributi, p. 11.

4. *La posizione di chiusura espressa dal Ministero del Lavoro*

Attraverso la circolare del Ministero del Lavoro e delle Politiche sociali n. 9 del 2022⁵⁰ si è infatti espressamente escluso l'accesso al trust nel Registro Unico del Terzo settore, non essendo il trust né un soggetto di diritto né un ente⁵¹. Il ragionamento seguito dal Ministero è semplice: dato il consolidato orientamento giurisprudenziale volto ad escludere soggettività giuridica al trust (il quale, si è avuto già modo di sottolinearlo è dotato unicamente di soggettività tributaria), essendo quest'ultimo inteso quale insieme di beni e rapporti con effetto segregativo del patrimonio, va esclusa la sua possibile qualificazione di "ente" e da qui affermata l'automatica esclusione al RUNTS atteso che l'art. 4, comma 1, del Codice TS prevede nella definizione generica di ETS gli "altri *enti* di carattere privato diversi dalle società".

La criticità di tale scelta attiene non soltanto all'esclusione *tout court* di suddetta fattispecie, quanto anche al fatto che essa comporta che i trust in possesso della qualifica Onlus dovranno rispettare gli artt. 101, comma 8, del CTS e 34, comma 14, del D.M. 106/2020, che prevedono necessariamente un obbligo di devoluzione del patrimonio a carico delle Onlus che non intendano iscriversi al Registro Unico Nazionale del Terzo settore entro il 31 marzo del periodo di imposta successivo all'autorizzazione europea sulla nuova disciplina fiscale. Per questo motivo risulta assai dubbia la sorte dei Trust Onlus già esistenti, dal momento che essi, non essendo "enti" non hanno il requisito per essere ETS (in virtù degli articoli dal 10 al 29 del D.Lgs 4 dicembre 1997 n. 460) sebbene potranno essere equiparati agli altri trust, senza potersi più avvalere delle agevolazioni fiscali sinora godute in virtù della qualifica Onlus⁵².

Perdendo la propria qualifica, dunque, il trust Onlus qualora si decidesse di mantenere la struttura del trust, non potrà perseguire la finalità iniziale per la quale era stato costituito. Si potrebbe al massimo valutare la sua trasfor-

⁵⁰ Emessa per chiarire il procedimento di iscrizione al Registro Unico Nazionale del Terzo settore per gli enti neo costituiti e per quelli già esistenti, dotati di personalità giuridica, nonché in merito alla trasmigrazione delle Organizzazioni di volontariato e delle associazioni di promozione sociale. Questioni chiarite anche con la successiva nota, sempre del Ministero del Lavoro e delle Politiche sociali n. 18655 del 2 dicembre 2022. Per approfondimenti sul contenuto della circolare n.9/2022 si veda DANIELE ERLER, *Registro unico Terzo settore, novità per iscrizioni, trasmigrazioni e trust*, in *Cantiere Terzo settore*, 29 aprile 2022.

⁵¹ Sulla natura del trust si rimanda a STEFANO LOCONTE, *Strumenti di pianificazione e protezione patrimoniale*, IV ed., 2022, Wolters Kluwer Italia, Milano, 2022, p. 252.

⁵² In tal senso ADRIANO PROPERSI, GIOVANNA ROSSI, *Gli enti del terzo settore. Gli altri enti non profit dopo la Riforma*, Giuffrè, Milano, 2022, p. 363.

mazione in un ente filantropico⁵³, in una fondazione o in un'associazione⁵⁴. Tutte soluzioni non sempre agevoli per l'organizzazione, che inevitabilmente, per continuare a svolgere la propria attività dovrebbe modificare il proprio sistema di *governance* e il modello organizzativo, rinunciando forzatamente a quello scelto precedentemente come trust Onlus proprio perché più agevole.

Interpretare, dunque, come non iscrivibile al RUNTS il trust è stato ritenuto assai imprudente⁵⁵.

Cosa servirebbe allora per garantire la certezza di poter istituire un trust ETS? Sicuramente il problema sarebbe definitivamente risolto dall'introduzione di una norma *ad hoc*, così come ad esempio è stato con il "negozio fiduciario" nella Legge c.d. sul dopo di Noi⁵⁶, il cui art. 1, comma 3, attribuisce espressamente la qualifica di soggetto fiduciario alle Onlus. Per la dottrina tale previsione fornirebbe lo spunto per applicare il contratto di affidamento fiduciario non soltanto per le finalità previste all'art. 1, comma 3, della legge, ma anche ad altri scopi meritevoli di tutela (sempre che nei limiti dell'art. 1332 c.c.⁵⁷), ma suggerirebbe anche, alla luce della recente riforma del Terzo settore, di attribuire la previsione di cui all'art.1 anche agli ETS non commer-

⁵³ Tale possibilità potrebbe rivelarsi una valida alternativa per coloro che fino ad oggi si sono affidati al trust Onlus per la gestione del proprio patrimonio, tenuto anche conto anche delle agevolazioni fiscali per tali figure. Basti pensare al fatto di poter considerare esenti le rendite mobiliari (art. 84) allo scopo di incentivare l'attività di natura prettamente erogativa svolta da tali enti che impiegano le proprie risorse per finanziare e sostenere progettualità che promuovono sviluppo sostenibile e comunità accoglienti e solidali. Sul tema dell'ente filantropico si cfr. PIETRO FERRARI BRAVO, *Iscrizione nella sezione «Enti filantropici»*, Modulo24 Terzo Settore, 24 giugno 2021, n. 3.

⁵⁴ Sebbene con qualche differenza: ad esempio il fatto che la fondazione necessita di un capitale minimo di euro 30.000 – al pari dell'associazione che richiede il rispetto del limite di capitale sociale di euro 15.000 – e che a differenza del trust è sottoposta a controllo e autorizzazione preventiva pubblicitaria.

⁵⁵ In tal senso PAOLO GAETA, *Il futuro dei trust Onlus nel CTS*, in *Modulo24 Terzo settore*, 17 maggio 2022, n. 3, p. 2, per il quale si ha la sensazione che il ragionamento della Circolare sia viziato dal continuare a ragionare di trust in astratto, senza prendere in considerazione la legge regolatrice e la diversa forma che la fattispecie concreta può raggiungere, perdendo il senso delle possibili soluzioni.

⁵⁶ Il contratto di affidamento fiduciario è stato utilizzato per la prima volta nella L. 22 giugno 2016 n. 112 recante "Disposizioni in materia di assistenza in favore delle persone con disabilità grave prive del sostegno familiare" (c.d. legge sul "Dopo di noi"), il cui scopo è quello di «favorire il benessere, la piena inclusione sociale e l'autonomia delle persone con disabilità (art. 1, comma 1)» attraverso «la costituzione di trust, di vincoli di destinazione di cui all'art. 2645-ter del codice civile e di fondi speciali, composti di beni sottoposti a vincolo di destinazione e disciplinati con contratto di affidamento fiduciario (art. 1, comma 3)» Per approfondimenti sull'affidamento fiduciario cfr. MAURIZIO LUPOI, *Istituzioni del diritto dei trust e degli affidamenti fiduciari*, Cedam, Padova, 2010.

⁵⁷ In tal senso NICOLA ATLANTE, LORENZO CAVALAGLIO, *I fondi speciali nel contratto di affidamento fiduciario previsto dalla legge "Dopo di noi": una nuova ipotesi di patrimonio separato?* In *Rivista del notariato*, 2, 2017, p. 227 ss.

ciali, iscritti nell'apposito Registro unico nazionale⁵⁸.

In alternativa si potrebbe forzatamente ipotizzare un'apertura, attraverso una "nuova" interpretazione dell'art. 4 CTS, in virtù dell'eccezione già prevista proprio nel comma 3 del medesimo articolo per i "rami" degli enti religiosi civilmente riconosciuti, ai quali, pur non essendo "enti" veri e propri (al pari del trust) è concesso iscriversi al RUNTS e beneficiare – seppur limitatamente allo svolgimento delle attività di interesse generale attinenti al ramo, con l'adozione di un regolamento, la tenuta di scritture contabili separate e attraverso la costituzione di un patrimonio destinato – delle agevolazioni previste per il Terzo settore.

Pertanto, creandosi in questo modo un "ramo ETS" all'interno dello stesso ente, si potrebbe prevedere anche la possibilità di aggiungere un vincolo segregativo proprio attraverso la scelta dell'utilizzo del trust, perché idoneo allo scopo, potendosi in questa prospettiva ipotizzare l'iscrizione nel RUNTS anche da parte del trust (all'interno del quale la segregazione dei beni in trust da quelli che costituiscono il patrimonio del *trustee* è già riconosciuta perché caratteristica insita nell'istituto). In questo caso appare ovvio che il trust dovrebbe perseguire unicamente finalità solidaristiche e di utilità sociale, prevedendo altresì il divieto di distribuzione degli utili, l'obbligo di reimpiego di utili o avanzi di gestione nell'attività, l'obbligo di devoluzione del patrimonio, l'obbligo di redazione del bilancio, l'uso dell'acronimo ETS nella denominazione, ecc.

Anche alla luce di tali ultime considerazioni le difficoltà riscontrate permangono per l'assenza di una norma espressa. In casi come questo saranno dunque gli operatori del diritto, anche al fine di garantire certezza ai cittadini, a dover basare le loro decisioni su fonti normative o quanto meno su giurisprudenza consolidata, che allo stato attuale non prevedono aperture circa la qualificazione di trust come un "ente", seppure la prospettiva di permettergli – in un prossimo futuro – l'iscrizione al RUNTS non sembra per forza da escludersi.

5. *L'auspicata previsione normativa di un Trust ETS e il ramo ETS dell'ente religioso civilmente riconosciuto*

Il comma terzo dell'art. 4 del Codice del Terzo settore nel prevedere che gli enti religiosi civilmente riconosciuti⁵⁹ non possano assumere direttamente la

⁵⁸ In tal senso ANTONIO FUCILLO, *Gli enti religiosi impresa sociale nella riforma del "terzo settore"*, in ANNA GIANFREDA, MIRIAM ABU SALEM (a cura di), *Enti religiosi e riforma del terzo settore*, Libellula Edizioni, Tricase, 2018.

⁵⁹ In una stesura iniziale sia il CTS sia la disciplina dell'impresa sociale, citavano unicamente gli

qualifica di ETS, consente di applicare la disciplina del Terzo Settore limitatamente allo svolgimento delle attività di interesse generale svolte dall'ente⁶⁰ attraverso la costituzione del c.d. "ramo"⁶¹, purché per tali attività venga adottato un regolamento in forma di atto pubblico⁶² o di scrittura privata autentica-

"enti ecclesiastici". Il Consiglio di Stato, con parere n. 1405/2017, ha indotto il legislatore a mutare tale locuzione con quella di "enti religiosi" in entrambi i testi, ritenendo il terzo comma dell'art. 4 CTS motivo di una questione di legittimità costituzionale. Difatti, secondo la Consulta: «[...] nel sistema costituzionale, le intese non sono una condizione imposta dai pubblici poteri allo scopo di consentire alle confessioni religiose di usufruire della libertà di organizzazione e di azione, o di giovare dall'applicazione delle norme, loro destinate, nei diversi settori dell'ordinamento. A prescindere dalla stipulazione di intese, l'eguale libertà di organizzazione e di azione è garantita a tutte le confessioni dai primi due commi dell'articolo 8 Cost. (sentenza n. 43 del 1988) e dall'articolo 19 Cost, che tutela l'esercizio della libertà religiosa anche in forma associata. La giurisprudenza di questa Corte è anzi costante nell'affermare che il legislatore non può operare discriminazioni tra confessioni religiose in base alla sola circostanza che esse abbiano o non abbiano regolato i loro rapporti con lo Stato tramite accordi o intese (sentenze n. 346 del 2002 e n. 195 del 1993)» (da ultimo, sentenza della Corte n. 52 del 2016). Per questo motivo, la Commissione suggerisce – onde evitare possibili criticità – di riconsiderare la disposizione, ad esempio modificandola come segue: «Agli enti religiosi civilmente riconosciuti [...] le norme del presente decreto si applicano ...». Sulla questione cfr. le osservazioni di ANTONIO GUARINO, *Gli enti religiosi nel Codice del Terzo settore*, in ID. (a cura di), *Enti religiosi e riforma del non profit*, Jovene Ed., Napoli, 2020, p. 61 ss.

⁶⁰ Gli enti ecclesiastici, dunque, ai sensi dell'art. 4, comma 3, CTS possono partecipare al regime promozionale del Terzo Settore, sempre che l'applicazione delle leggi dello Stato avvenga nel «rispetto della struttura e delle finalità» proprie della Chiesa cattolica, così come espressamente previsto dagli accordi concordatari (art. 7, par. 4, Accordo tra la Santa Sede e la Repubblica italiana del 18.2.1984). Anche per questo motivo occorre precisare nel regolamento quali siano i poteri di gestione e di rappresentanza inerenti alle attività di interesse generale, con specifica menzione agli eventuali limiti e ad i controlli canonici in conformità a quanto risulti dal registro delle persone giuridiche nel quale l'ente ecclesiastico è iscritto (art. 14, comma 2, D.M. 106/2020). Per lo stesso motivo il regolamento dovrà precisare le condizioni di validità ed efficacia degli atti giuridici previsti dall'ordinamento canonico, giacché tali condizioni abbiano rilevanza di legge (art. 14, comma 2, lettera h) D.M. 106/2020), dal momento che l'eventuale omissione dell'indicazione di limitazioni al potere di rappresentanza o dei controlli canonici, essendo opponibile ai terzi, comporterebbe l'invalidità dell'atto anche agli effetti civili. Sul regolamento del ramo ETS si rimanda ad ANDREA PERRONE, *I regolamenti dei rami ETS e IS degli enti religiosi civilmente riconosciuti nella riforma del Terzo settore*, in *IlSole24Ore*, Modulo24 Terzo settore, 30 maggio 2022, n. 3, p. 24 ss.

⁶¹ Si individua come precedente l'istituto del "Ramo Onlus dell'ente ecclesiastico", introdotto dall'art. 10 del D.Lgs. 460/1997. Per approfondimenti cfr. PIERLUIGI CONSORTI, *Il pasticciaccio brutto delle "Onlus parziali"*, in *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica*, 3, 2003, pp. 701-705. Nel caso di "Ramo ETS" però la riforma consente la costituzione del ramo solo agli enti religiosi e non più anche alle «Associazioni di promozione sociale ricomprese tra gli enti di cui all'art. 3, comma 6, lettera e) L. del 25 agosto 1991 n.287, le cui finalità assistenziali sono riconosciute dal Ministero dell'Interno». La stessa riforma riserva però l'applicazione della nuova disciplina non più soltanto ad enti appartenenti confessioni religiose che "hanno stipulato con lo Stato Patti, Accordi o Intese", ma anche agli enti religiosi civilmente riconosciuti tout court. In tal senso si veda il parere del Consiglio di Stato n. 01405/2017 del 14 giugno 2017.

⁶² La forma pubblica è una novità in quanto per i "rami Onlus" si richiedeva soltanto una scrittura registrata.

ta che recepisca le norme del Codice, che questo sia depositato nel RUNTS⁶³, che venga costituito un patrimonio destinato e che siano tenute separate le scritture contabili⁶⁴. Gli enti religiosi civilmente riconosciuti non possano pertanto assumere direttamente la qualifica di ETS (né di impresa sociale), ma solo ad un loro “ramo” potranno applicarsi le relative norme, ben inteso che quest’ultimo, per essere riconosciuto tale, dovrà depositare il regolamento per l’iscrizione al RUNTS⁶⁵ ed esercitare una o più delle attività elencate nell’art. 5, comma 1, CTS (o all’art. 2, comma 1, D.Lgs. 112/2017), non costituendo il “ramo” un ente autonomo, ma restando esso disciplinato in prima istanza dalla normativa confessionale di appartenenza⁶⁶.

Inoltre, come previsto all’ultimo comma dell’art. 4 (modificato ai sensi dell’art. 66, comma 01, del D.L. 31 maggio 2021, n. 77, convertito con modificazioni dalla Legge 29 luglio 2021 n.108) «Per le obbligazioni contratte in relazione alle attività di cui agli articoli 5 e 6, gli enti religiosi civilmente riconosciuti rispondono nei limiti del patrimonio destinato. Gli altri creditori dell’ente religioso civilmente riconosciuto non possono far valere alcun diritto sul patrimonio destinato allo svolgimento delle attività di cui agli articoli 5 e

⁶³ Tale onere non rappresenta una duplicazione rispetto quello già previsto per l’iscrizione degli enti ecclesiastici nel registro delle persone giuridiche ai sensi dell’art. 5, L.222/85 (il quale ha una funzione di pubblicità dichiarativa al fine di rendere noto ai terzi le regole del funzionamento interno dell’ente), quanto piuttosto svolge una funzione dichiarativa in ordine all’accesso dell’ente ai benefici previsti dalla neoriformata disciplina del Terzo settore. Per approfondimenti sul regime degli enti ecclesiastici si rinvia a PAOLO CAVANA, *Gli enti ecclesiastici nel sistema patrizio*, Giappichelli, Torino, 2011.

⁶⁴ Si precisa infatti che tanto la disciplina del Terzo Settore, quanto quella dell’impresa sociale (D.Lgs 112/2017) hanno previsto la possibilità per gli enti religiosi di assumere tali qualifiche, limitatamente allo svolgimento di attività di interesse generale art. 5 del CTS ed art. 2 del Decreto sull’impresa sociale). Per approfondimenti sul tema dell’impresa sociale, in questa sede dato per presupposto, si rimanda a ANTONIO FUCCILLO, *Gli enti religiosi nel «terzo settore» tra la nuova impresa sociale e le società di benefit*, in *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica*, 2, 2018, pp. 341 ss.

⁶⁵ La disciplina del regolamento non esclude però, anzi valorizza, l’esercizio di eventuali controlli confessionali a prescindere da quelli statali, prevenendo espressamente l’art. 14 del D.M. n. 106 del 2020 (istitutivo del RUNTS) le «condizioni di validità o di efficacia degli atti giuridici prescritte per gli enti religiosi civilmente riconosciuti dai relativi ordinamenti confessionali, ove tali condizioni abbiano rilevanza di legge». Così PAOLO CAVANA, *Gli enti ecclesiastici nel processo di riforma del Terzo settore. Profili ricostruttivi e applicazioni pratiche*, in ID. (a cura di), *Gli enti ecclesiastici nella riforma del terzo settore*, Giappichelli, Torino, 2021, p. 50.

⁶⁶ Si noti come nel Codice del terzo settore non viene espressamente affermato che il “ramo” dell’ente ecclesiastico sia considerato “ramo” ETS, come invece prevedeva la disciplina Onlus (“Gli enti ecclesiastici...sono considerati Onlus limitatamente all’esercizio...), in quanto tali tipi di enti non sono più una categoria fiscale, bensì civilistica. Si segnala però dottrina secondo cui, sebbene in assenza di indicazione espressa, questa “parte” dell’ente religioso assuma la qualifica di ETS. In tal senso ANTONIO FUCCILLO, RAFFAELE SANTORO, LUDOVICA DECIMO, *Gli enti religiosi ETS. Tra diritto speciale e regole di mercato*, in *Quaderni di studi notarili*, Edizioni scientifiche italiane, Napoli, 2019, p. 67 ss.

6⁶⁷».

La vera novità della riforma appare dunque il fatto che “deve essere costituito un patrimonio destinato”, tenuto conto del fatto che né la disciplina Onlus (D.Lgs 460/1997) né quella dell'impresa di utilità sociale (D.Lgs.155/2006), seppur riconoscendo il “ramo”, introducevano una previsione di questo tipo⁶⁸, sebbene già la dottrina avesse da tempo segnalato l'esigenza di prevedere un chiaro effetto segregativo alla costituzione del patrimonio destinato, tenuto conto del regime di pubblicità al quale quest'ultimo è sottoposto attraverso l'iscrizione al RUNTS⁶⁹. Tale previsione si rende infatti necessaria non soltanto per limitare la responsabilità patrimoniale nei confronti dei possibili creditori⁷⁰, ma anche per consentire la stabilità del patrimonio e per assicurare che i

⁶⁷ L'art. 4, comma 3, CTS è stato modificato attraverso la legge n. 108 del 29 luglio 2021, in sede di conversione del D.L.n. 77 del 31 maggio 2021, recante «Governance del Piano nazionale di ripresa e resilienza e prime misure di rafforzamento delle strutture amministrative e di accelerazione e snellimento delle procedure», al cui art. 66, con riferimenti ai decreti n. 112 e 117 del 2017, prevede che gli enti religiosi civilmente riconosciuti rispondono delle obbligazioni, contratte in relazione alle attività di interesse generale, nei limiti del patrimonio destinato, e che gli altri creditori dell'ente religioso non possono far valere alcun diritto sul patrimonio destinato. Attraverso tale modifica, per la dottrina, sarebbe stata rafforzata la tutela dei creditori dell'ente religioso, in quanto non sembrerebbe esserci il rischio di una responsabilità di “ritorno” dal patrimonio destinato verso l'ente religioso in quanto, in caso di insufficienza dei beni del patrimonio destinato, di tali obbligazioni non potrà essere chiamato a rispondere l'ente religioso disponente, in virtù della segregazione patrimoniale introdotta con l'art. 66 D.L. n. 77/2021. In tal senso ANTONIO GUARINO, *La destinazione patrimoniale degli enti religiosi*, in (a cura di ANTONIO FUCILLO, LUDOVICA DECIMO, *Gli enti religiosi tra diritto speciale, diritto comune e mercati*, Editoriale scientifica, Napoli, 2022, pp. 317-318.

⁶⁸ Si precisa inoltre che la nuova disposizione dell'art. 4 CTS interviene anche a superamento dei dubbi circa la possibilità per l'ente religioso di esercitare attività “diverse” strumentali e secondarie disciplinate dall'art 6 del CTS (meglio definite nel Decreto Ministeriale n. 148/2021). Con la nuova formulazione della norma infatti si prevede espressamente tale possibilità (“*Agli enti religiosi civilmente riconosciuti e alle fabbricerie di cui all'articolo 72 della legge 20 maggio 1985, n. 222, le norme del presente decreto si applicano limitatamente allo svolgimento delle attività di cui all'articolo 5, nonché delle eventuali attività diverse di cui all'articolo 6 a condizione che per tali attività adottino un regolamento, in forma di atto pubblico o scrittura privata autenticata, che, ove non diversamente previsto ed in ogni caso nel rispetto della struttura e della finalità di tali enti, recepisca le norme del presente Codice e sia depositato nel Registro unico nazionale del Terzo settore. Per lo svolgimento di tali attività deve essere costituito un patrimonio destinato e devono essere tenute separatamente le scritture contabili di cui all'articolo 13*”) sebbene le perplessità erano stata già di fatto superate con il decreto Ministeriale n. 106 del 15 settembre 2020 inerente l'art 53 CTS, nel quale, nel prevedere gli elementi necessari che devono essere indicati nel regolamento da parte degli enti religiosi, individuava in modo espresso sia le attività di interesse generale, sia lo svolgimento di attività diverse ai sensi dell'art. 6 del Codice.

⁶⁹ In tal senso ISABELLA BOLGIANI, *Gli effetti della riforma del terzo settore in materia di «enti religiosi civilmente riconosciuti» Normativa, buone prassi ed esigenze del tessuto sociale*, Giappichelli, Torino, 2021, p. 61.

⁷⁰ La norma permette infatti di escludere dunque che i creditori del “Ramo” possano rivalersi anche sulla parte di patrimonio diverso rispetto quello “destinato”. Un po' come già previsto esplicitamente all'art. 22, comma 7, D.Lgs. 117/2017, per il quale: «Nelle fondazioni e nelle associazioni riconosciute come persone giuridiche, per le obbligazioni dell'ente, risponde soltanto l'ente con il suo patrimonio»

proventi derivanti dallo svolgimento di attività di terzo settore rimangano vincolati all'interno del Ramo⁷¹. Tale schema, attraverso il quale l'ente religioso vincola un patrimonio al perseguimento di attività di interesse generale, trova per la dottrina, un suo antecedente nella prassi ecclesiasticistica tendente a gestire le attività caritatevoli e benefiche attraverso la costituzione di strutture autonome, spesso beneficiarie di cespiti dismessi dall'uso strettamente religioso⁷². Al fine di creare suddetto patrimonio, è richiesto all'ente di istituire per mezzo del regolamento⁷³ un vincolo (senza nulla dire la norma sulla forma che tale patrimonio destinato dovrà avere) ad una parte dei beni temporali di sua proprietà (indipendentemente dalla natura mobile o immobile) per lo svolgimento di attività di interesse generale, creando così una netta separazione di detti beni rispetto al patrimonio generale istituzionale⁷⁴.

Effetto conseguente di tale previsione, dunque, quello di creare una segregazione tale che il patrimonio destinato (necessariamente oggetto di pubblici-

e all'art. 2447 quinquies (richiamato all'art. 10 del CTS): «Dopo l'iscrizione nel registro delle imprese del provvedimento del tribunale ivi previsto, i creditori della società non possono far valere alcun diritto sul patrimonio destinato ad uno specifico affare né, salvo che la parte spettante alla società, sui frutti o proventi da esso derivanti»

⁷¹ La costituzione del patrimonio destinato dovrà riferirsi alle risultanze delle scritture contabili, che l'ente era già obbligato a tenere. Per questo motivo solo i beni assegnati al patrimonio destinato potranno beneficiare delle risorse destinate dalla riforma ai soggetti che svolgono, previo rispetto della disciplina Terzo settore, attività di interesse generale. Per l'ente religioso potrebbe però non risultare sempre agevole la dimostrazione che alcuni beni siano utilizzati per svolgere di fatto le attività del ramo se non inseriti direttamente nel patrimonio (e per questo esclusi dalle agevolazioni, fiscali e non solo, della riforma), viceversa c'è anche il rischio che questi beni possano essere attratti al vincolo di devoluzione qualora l'ente religioso non sia in grado di provare che la loro gestione sia avvenuta attingendo solo alle proprie risorse istituzionali. In tal senso LORENZO SIMONELLI, *Gli enti religiosi civilmente riconosciuti e la riforma del terzo settore*, in *La riforma del terzo settore e dell'impresa sociale. Una introduzione*, a cura di ANTONIO FICI, Editoriale scientifica, Napoli, 2018, p. 336 ss.

⁷² In tal senso ANTONIO GUARINO, *La destinazione patrimoniale degli enti religiosi*, cit. pp. 309 e 313, per il quale «I patrimoni destinati appaiono come una derivazione degli enti religiosi, in realtà la storia insegna che sono le persone giuridiche ecclesiastiche a essere un prodotto delle destinazioni patrimoniali».

⁷³ Si ricorda che dal punto di vista canonico l'adozione del regolamento (costituendo atto di straordinaria amministrazione necessariamente autorizzato dalla competente autorità canonica, vista la rilevanza civile riconosciuta ad i controlli canonici dalla disciplina concordataria) richiederà particolare attenzione da parte del notaio, il quale dovrà verificare la presenza di suddetta autorizzazione, o quanto meno della dichiarazione dell'autorità che l'autorizzazione non sia necessaria (art. 14, comma 3, D.M. 106/2020) comportandone la mancanza l'inefficacia dell'atto.

⁷⁴ Spetta pertanto all'ente religioso decidere quali delle proprie attività di interesse generale introdurre nel ramo, ben potendo ad esempio prevedere anche la costituzione di due rami diversi: uno di terzo settore (commerciale o non) e uno di impresa sociale. Per approfondimenti cfr. LORENZO SIMONELLI, *Il regolamento del Ramo dell'ente religioso. Disciplina e prospettive*, in *Questioni di particolare rilevanza nell'attività notarile. Atti dei convegni tenutisi nell'ambito del Pacchetto Formativo 2020, Relazione tenutasi nell'ambito del convegno telematico "Il Terzo Settore nella prospettiva degli Enti Ecclesiastici"*, online dal 3 luglio 2020 al 31 dicembre 2020.

tà) sia riservato ai soli creditori di quelle attività afferenti al “ramo”, e non a quelli delle attività istituzionali dell'ente, nonché quello, tenuto conto dell'effettiva libertà circa le modalità di costituzione del patrimonio, della salvaguardia del principio del “rispetto della struttura e finalità degli enti ecclesiastici” rinvenibile all'art. 7, n.3, comma 2, del Concordato di Villa Madama⁷⁵.

In merito a tale effetto segregativo vi è da dire che prima della intervenuta modifica all'art. 4, comma 3, del CTS, la dottrina era divisa tra chi riteneva che il patrimonio fosse già segregato anche in assenza di previsione espressa (onde evitare pregiudizio del patrimonio stabile dell'ente religioso)⁷⁶; e chi invece sosteneva che tale possibilità era esclusa dal principio generale della responsabilità patrimoniale del debitore ex art. 2740 c.c., le cui deroghe devono essere tassativamente previste dalla legge⁷⁷. Possibilità quest'ultima superata dalla nuova formulazione della norma che espressamente propende per la prima ipotesi.

Orbene, si badi al fatto che nel D.Lgs. n. 117 del 2017 la medesima espressione di “patrimonio” ritorna anche nell'art. 10 CTS. Mentre però in questo ultimo caso si fa riferimento ai “patrimoni destinati ad uno specifico affare ai sensi e per gli effetti degli artt. 2447 *bis* e ss. del codice civile”, il riferimento al “Ramo” degli enti religiosi, ex art. 4, comma 3, (e allo stesso modo all'art. 1, comma 3, del decreto legislativo 112/2017 sull'impresa sociale) non ne precisa né il fine (di tale destinazione) né individua una particolare disciplina applicabile.

Anche per questo motivo, per la dottrina le locuzioni di “patrimonio” contenute negli articoli 4, comma 3, e 10 del CTS non sarebbero sovrapponibili⁷⁸, in quanto la *ratio* del legislatore nella scelta di dotare un ramo dell'ente religioso civilmente riconosciuto di patrimonio destinato sarebbe quella di

⁷⁵ Cfr. sul punto ANDREA BETTINI, *Riflessi canonistici della riforma del Terzo settore*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, Rivista telematica (www.statoe_chiese.it), 20, 2018.

⁷⁶ In tal senso si vedano: PAOLO CAVANA, *Enti ecclesiastici e riforma del terzo settore. Profili canonistici*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, Rivista telematica (www.statoe_chiese.it) 22, 2018, p. 18; MARIO FERRANTE, *Enti religiosi/ecclesiastici e riforma del Terzo Settore*, Giappichelli, Torino, 2019, p. 128, il quale rilevava una «insanabile ontologica incompatibilità strutturale» tra il patrimonio destinato ad uno specifico affare ex art. 2645 *ter* e quello richiesto per gli enti religiosi.

⁷⁷ In tal senso: ANDREA PERRONE, VENERANDO MARANO, *La riforma del Terzo settore e gli enti ecclesiastici: un rischio, un costo o un'opportunità?* In *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, Rivista telematica (www.statoe_chiese.it), 35, 2018, p.6.

⁷⁸ In tal senso cfr. DANILA MILANI, *Patrimonio stabile e patrimonio destinato*, in *Atti Convegno Università Cattolica del Sacro Cuore*, Piacenza, 18 maggio 2018, la quale tra le altre cose ricorda a tal proposito che tale automatismo contrasterebbe con l'art. 2740 del Codice civile, il quale prevede che «Il debitore risponde dell'adempimento delle obbligazioni con tutti i suoi beni presenti e futuri. Le limitazioni alla responsabilità non sono ammesse se non nei casi stabiliti dalla legge».

individuare all'interno del patrimonio complessivo dell'ente una singola parte destinata esclusivamente all'applicazione della disciplina del terzo settore, identificando i beni rivolti allo svolgimento – scelto volontariamente dell'ente – di quelle attività di interesse generale ai sensi dell'art. 5 del CTS, senza necessariamente utilizzare la forma dettata dagli artt. 2447 bis e ss. del c.c.

Dunque, rimanendo pochi dubbi sul fatto che con l'espressione di “patrimonio destinato” la riforma non abbia inteso fare riferimento solo ad uno specifico istituto (quello, cioè, disciplinato dagli artt. 2447 bis e ss del codice civile, il quale ha la funzione di aiutare o stimolare a intraprendere nuovi affari o nuove iniziative ritenute più rischiose rispetto all'attività principale), né al “patrimonio stabile” del codice di diritto canonico⁷⁹, quanto piuttosto ampliare il raggio di azione anche a strumenti idonei allo stesso scopo (seppur attraverso una precisa perimetrazione di beni ed attività non lucrative svolte⁸⁰), tra questi ultimi sicuramente il trust sarebbe tra quelli meno complesso o comunque sottoposto a meno vincoli⁸¹, dal momento che anche qualora non si volesse far riferimento all'art. 2447 bis e ss c.c. (o non si potesse, visto il limite del 10% del patrimonio netto), si dovrà in ogni caso costituire un patrimonio destinato, dal momento che, come già visto, soltanto i beni in questo confluiti potranno beneficiare delle risorse e delle agevolazioni messe in campo dalla riforma⁸².

Ancora, a non essere del tutto chiara la possibilità che tale riformata di-

⁷⁹ Il “patrimonio stabile” è regolato dai canoni 1291/1295 del codice canonico ed ha lo scopo di creare un sistema di controlli sull'amministrazione e gestione dei beni posseduti dagli enti ecclesiastici. Di questa idea MARIA NIVES IANNACCONE, *Gli enti religiosi riconosciuti e le ultime novità in tema di patrimonio del “ramo ETS”*, in *Feder notizie, notariato innovazione società*, 8 settembre 2021, p. 7. Diverso lo scopo invece del “patrimonio destinato”, invece rivolto alla tutela dei terzi che entrano in contatto con l'ente per via delle attività sociali da esso svolte, costituendone una sorta di capitale di rischio. Sul patrimonio destinato si rimanda a CARLO FUSCO, *Il patrimonio stabile degli istituti religiosi*, in MASSIMO MERLINI (a cura di), *Carismi alla prova del tempo*, Aracne, Roma, 2017, p. 91 ss.

⁸⁰ In tal caso la definizione di “patrimonio destinato” non è univoca ma analoga. Così LORENZO SIMONELLI, *Gli enti religiosi civilmente riconosciuti e la riforma del terzo settore*, in *La riforma del terzo settore e dell'impresa sociale. Una introduzione*, a cura di ANTONIO FICLI, Editoriale scientifica, 2018.

⁸¹ Qualora infatti l'ente intenda costituire un patrimonio destinato ex art. 2447 bis e ss c.c. dovrà anzitutto rispettare il requisito della sua congruità e quello per il quale non potrà assegnare al patrimonio destinato beni il cui valore ecceda il 10%.

⁸² In merito alla “consistenza” del patrimonio destinato, nel silenzio della norma, si rinvia ad ANDREA PERRONE, *I regolamenti dei rami ETS e IS degli enti religiosi*, cit., p. 24 ss., per il quale non pare applicabile al caso di specie la disposizione dell'art. 22, comma 2, CTS, secondo cui per il conseguimento della personalità giuridica è richiesta «una somma liquida e disponibile non inferiore a 15.000 euro per le associazioni e a 30.000 euro per le fondazioni». Tale previsione normativa è infatti dettata per il conseguimento della personalità giuridica, di cui gli enti ecclesiastici sono già titolari. Non per questo sembrerebbe però ragionevole costituire un patrimonio destinato non proporzionato alla tipologia e alla dimensione dell'attività esercitata.

sciplina sia retroattiva, nel senso di poterla applicare anche ai crediti generati prima della costituzione del Ramo, e poi inseriti al suo interno, in quanto è assai diffuso nella prassi il fatto che gli enti religiosi costituiscono rami di terzo settore non tanto per dare inizio ad attività *ex novo*, quanto per applicare la disciplina del Codice ad opere già esistenti. Ci si potrebbe allora domandare se la segregazione dei beni contenuti nel patrimonio destinato si applichi anche ai crediti sorti prima della costituzione del Ramo (o dell'iscrizione di quest'ultimo nel RUNTS), in relazione ad opere poi però inseritevi successivamente.

La corrente maggioritaria sostiene che in tali ipotesi la segregazione sia bidirezionale e perfetta, in quanto i beni costituenti il patrimonio destinato sono riservati sia ai crediti sorti prima della creazione del ramo, sia a quelli successivi. In caso contrario si creerebbe un doppio regime in base al momento costitutivo del ramo, dal momento che (cosa pertanto esclusa) i beni sarebbero aggredibili da tutti i creditori, se sorti prima della costituzione, ma soltanto da quelli riferiti alle opere del ramo, se sorti successivamente⁸³.

Il punto da sottolineare è che si tratta di difficoltà che sembrerebbero superabili proprio attraverso la previsione della possibilità di iscrizione del Trust nel Registro unico. In questo caso, infatti, non si avrebbero dubbi circa il momento iniziale dell'effetto patrimoniale perfetto (individuato in quello dell'atto costitutivo), né si imporrebbe il limite della costituzione per un valore complessivamente superiore al 10%.

6. Conclusioni di attesa

I meccanismi del Trust Onlus/ETS avvicinandosi, almeno nella *ratio*, a quello del *charitable trust* di matrice inglese dovrebbero dunque quanto meno fornire soluzioni alternative e diverse rispetto agli strumenti civilistici⁸⁴, guardando insomma più all'attività del soggetto, partendo dagli interessi perseguiti⁸⁵. Per lo stesso motivo anche in Italia si stanno facendo spazio ipotesi

⁸³ In tal senso LORENZO SIMONELLI, *La riforma del terzo settore, le opere degli enti religiosi e la segregazione del patrimonio destinato*, in *Terzjus. Portale del terzo settore*, 6 settembre 2021.

⁸⁴ Anche la prassi internazionale è orientata in tal senso, ad esempio il *charitable trust* presuppone l'impossibilità di ottenere lo stesso risultato con gli istituti tradizionali, tenuto conto della nullità di tutti gli altri trust di scopo.

⁸⁵ Di questo parere ANDREA LEPORÉ, *Il trust autodichiarato e il trust onlus. regime di pubblicità e soggettività giuridica*, in *Actualidad Jurídica Iberoamericana*, núm. 3, agosto 2015, p. 286, il quale, trattando di trust autodichiarato e del trust Onlus, ritiene che il diritto non vada studiato per settori, ma per problemi.

di “trust di pubblico interesse” (nelle quali si potrebbe – forse – far rientrare il trust ETS ove legalizzato). Si pensi ad esempio all’ambito di tutela del patrimonio storico artistico, o al ricorso all’uso del trust per dotare un ospedale di un nuovo padiglione o per realizzare un asilo nido per un Comune o per gestire operazioni di microcredito⁸⁶.

Soluzioni di questo tipo, dunque, se debitamente strutturate dal punto di vista tecnico e qualora fosse riconosciuta l’iscrizione di un trust nel RUNTS (al pari del “Ramo” dell’ente religioso) potrebbero fornire soluzioni più flessibili (con meno formalismi) ed altrettanto efficienti, anche in ambiti di utilità sociale, garantendo non soltanto la segregazione patrimoniale e la destinazione del patrimonio, ma anche il godimento di incentivi fiscali.

Tale forma di destinazione patrimoniale potrebbe pertanto, se applicata anche nel campo degli enti religiosi (la cui scelta di creare un ente strumentale per lo svolgimento di attività di interesse generale non dovrebbe essere vista quale rischio di perdita del controllo, quanto piuttosto come opportunità di maggior efficienza della gestione⁸⁷), divenire un mezzo più semplice per il supporto e l’incremento delle attività solidaristiche svolte dall’ente religioso civilmente riconosciuto – diverse dalle attività religiose o di culto – senza stravolgerne la natura confessionale⁸⁸. Sebbene resterebbe problematica (indipendentemente dalla scelta dello strumento più idoneo a realizzare quanto previsto dall’art 4, comma 3, CTS) l’ipotesi di una estensione del beneficio della responsabilità limitata ad un soggetto che, pur operando sul mercato come ETS (o impresa sociale), resti in qualche modo indirizzato dall’esterno,

⁸⁶ Per gli utilizzi del trust per i pubblici interessi si rinvia a MAURIZIO LUPOLI, *Istituzioni del diritto dei trust negli ordinamenti di origine e in Italia*, Wolters Kluwer, Milano, 2020, p. 370, secondo cui la scelta di istituire trust per uno scopo è competitiva rispetto alla costituzione, ad esempio, di una fondazione per la maggiore snellezza della struttura e della operatività e per le assai più semplici operazioni di chiusura al momento della realizzazione dello scopo.

⁸⁷ In tal senso si veda ANTONIO FICI, *Appunti e spunti in tema di impresa sociale degli enti ecclesiastici*, in *Terz.Jus.*, 1° dicembre 2020, p. 12, per il quale «separando non soltanto il patrimonio ma anche la governance può rafforzarsi anche per effetto dell’intensificarsi dei rapporti con i beneficiari dell’attività (si pensi all’applicazione dell’art. 11, D.Lgs. n.112/17), il vincolo dell’agire nell’interesse altrui che connota la dimensione del terzo settore e dell’impresa sociale».

⁸⁸ Sebbene la questione di fondo determinante (anche al fine di applicare discipline fiscali di favore) resti sempre quella del rapporto tra finalità ideali perseguite dall’ente che aspira a godere del beneficio fiscale ed attività concretamente svolte dallo stesso ente per il raggiungimento di tali fini. In tal senso CARMELA ELEFANTE, *Fiscalità di vantaggio ed economia sociale religiosa nella dinamica dei rapporti tra diritto eurounitario e diritto interno. Principi consolidati ed applicazioni controverse*, in *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica*, 3, 2017, p. 677, la quale, attraverso l’analisi del contenzioso tributario, rileva la pratica della giurisprudenza a confermare la necessità di un accertamento concreto più rigoroso, circostanziato e dettagliato del presupposto oggettivo dell’agevolazione vale a dire sull’attività concretamente svolta dall’ente.

per via dei criteri confessionali e dei controlli dell'autorità ecclesiastica⁸⁹, che in sostanza beneficerebbe di suddetto beneficio⁹⁰.

⁸⁹ In realtà l'art. 4, comma 3, CTS non fa una esplicita menzione ai controlli confessionali, ma si limita a prevedere che il regolamento destinato a recepirne le norme debba in ogni caso rispettare la struttura e la finalità di tali enti, comportando per effetto l'intangibilità dei beni destinati ad assicurare l'esistenza dell'ente e delle attività rivolte alla realizzazione delle finalità istituzionali. Più specifico invece l'art. 14 del D.M. n. 106/2020 attuativo del CTS, prevedendo al punto n. 2, lett. g) ed h), che il regolamento dovrà «g) disciplinare, per lo svolgimento delle attività di cui alla lettera a), i poteri di rappresentanza e di gestione, con specifica indicazione delle eventuali limitazioni e dei relativi controlli interni, se previsti dall'ordinamento confessionale, in conformità alle risultanze del Registro delle persone giuridiche nel quale gli enti religiosi civilmente riconosciuti sono iscritti. h) prevedere espressamente, con riferimento alle attività di cui alla lettera a), le condizioni di validità o di efficacia degli atti giuridici prescritte per gli enti religiosi civilmente riconosciuti dai relativi ordinamenti confessionali, ove tali condizioni abbiano rilevanza ai sensi di legge», e che l'ente religioso dovrà allegare alla domanda di iscrizione l'atto di autorizzazione della competente autorità ecclesiastica, che dovrà pertanto approvare anche l'indicazione del patrimonio destinato rivolto alle attività di interesse generale, previa individuazione dei beni necessari alle attività istituzionali (così comma 3, art. 14 D.M. n. 106/2020: «Alla domanda di iscrizione al RUNTS dell'ente religioso civilmente riconosciuto, presentata dal soggetto cui è attribuita, ai fini di cui alla lettera a) del comma 2, la rappresentanza, o, su mandato di quest'ultimo, dal rappresentante legale della rete associativa cui l'ente aderisce, oltre al regolamento di cui al comma 1 ed eventualmente al mandato e all'attestazione di adesione alla rete associativa, deve essere allegato l'atto con il quale la competente autorità religiosa autorizza l'iscrizione al RUNTS o dichiara che tale autorizzazione non è necessaria. L'atto di autorizzazione può essere depositato anche in copia».

⁹⁰ Questo sarebbe un "falso problema" per PAOLO CAVANA, *Gli enti ecclesiastici nella riforma del Terzo settore*, Giappichelli, Torino, 2021, p. 43, in quanto l'espressa deroga alla regola generale della responsabilità del debitore con il suo intero patrimonio, è già prevista dall'ordinamento per gli altri enti religiosi civilmente riconosciuti ed è rappresentata dal principio supremo di laicità dello Stato, ed in modo particolare dal principio di distinzione degli ordini di cui all'art. 7, comma 1, Cost., che non consente allo Stato e ad i suoi organi di interferire nell'ambito proprio e riservato alle confessioni religiose, ossia quelle attività religiose o di culto.

Il Piano Nazionale di Ripresa e Resilienza per la tutela del patrimonio del Fondo Edifici di Culto

The National Recovery and Resilience Plan for the protection of the heritage of the “Fondo Edifici di Culto”

VITO GASSI

RIASSUNTO

Per la conservazione, il restauro, la tutela e la valorizzazione del patrimonio appartenente al Fondo Edifici di Culto (FEC) è emersa la necessità di individuare nuovi canali pubblici di finanziamento, superando i confini della auto-alimentazione dell'ente. Il Piano Nazionale di Ripresa e Resilienza rappresenta un'occasione concreta per la salvaguardia dei beni culturali di interesse religioso di proprietà dello Stato che permetterà il perseguimento delle finalità del FEC, con particolare riferimento alla fruibilità delle chiese per l'esercizio delle funzioni religiose.

PAROLE CHIAVE

FEC; PNRR; patrimonio culturale; culto; sostenibilità.

ABSTRACT

For the conservation, restoration, protection and enhancement of the heritage of the Fondo Edifici di Culto (FEC), the need emerged to identify new public funding channels, overcoming the boundaries of the institution's self-supply. The National Recovery and Resilience Plan represents a concrete opportunity for the safeguarding of cultural heritage of religious interest owned by the State which will allow the pursuit of the purposes of the FEC, with particular reference to the usability of churches for the exercise of religious functions.

KEYWORDS

FEC; PNRR; cultural heritage; cult; sustainability.

SOMMARIO: 1. Culto, patrimonio e gestione di un ente sui generis – 2. Il PNRR per il rilancio sostenibile del patrimonio culturale di interesse religioso – 3. Le modalità attuative del Programma relative agli interventi sul patrimonio del FEC

1. *Culto, patrimonio e gestione di un ente sui generis*

Il Fondo Edifici di Culto (FEC)¹, che riunisce a partire dal 1° gennaio 1987 i patrimoni delle principali Aziende di culto prima esistenti, rappresenta l’eredità di una dialettica Stato-Chiesa in materia di proprietà ecclesiastica, in realtà, mai del tutto estintasi. La gestione del patrimonio del FEC, infatti, continua a essere oggetto di un articolato dibattito dottrinale e giurisprudenziale animato da alcune questioni giuridiche, in particolare sui diritti reali e sulle forme di tutela del patrimonio. Dalla c.d. legislazione eversiva dell’asse ecclesiastico al tramonto del Fondo per il culto, si rinvengono i presupposti su cui sono sorte, nel tempo, molte delle problematiche ancora dibattute². Si pensi, *ex multis*, al contrasto tra le disposizioni concordatarie del 1929 e la legge 20 maggio 1985 n. 222 con precipuo riferimento alla retrocessione in proprietà all’Autorità ecclesiastica degli edifici del FEC all’ente chiesa o parrocchia³.

Le sue caratteristiche strutturali fanno del FEC un ente *sui generis*, a partire dalla sua costituzione. Invero, a differenza degli istituti che lo hanno preceduto nell’amministrazione del patrimonio suddetto, il FEC è uno dei prodotti del riaperto dialogo tra Stato e Chiesa e che porterà, nei primi anni ottanta del secolo scorso, alla revisione dei Patti lateranensi. Si presenta come un ente dotato di personalità giuridica, quindi autonomo, legalmente rappresentato dal Ministro dell’Interno e, pertanto, assoggettato alle norme che regolano il funzionamento delle pubbliche amministrazioni. In modo singolare, pur essendo un ente che gestisce un patrimonio dello Stato, viene diretto da un Consiglio di amministrazione costituito per un terzo da componenti designati dalla Conferenza Episcopale Italiana. Tali peculiarità hanno portato gli studiosi a descri-

¹ Il presente contributo si inserisce in un più ampio lavoro monografico, in corso di pubblicazione, sugli interventi di tutela del patrimonio del Fondo Edifici di Culto finanziati nell’ambito del Piano Nazionale di Ripresa e Resilienza (PNRR). Tale indagine è stata condotta in collaborazione con la Prefettura-U.T.G. di Bari, sulla base di uno specifico accordo quadro di collaborazione scientifica, stipulato tra quest’ultima e l’Università degli Studi di Bari Aldo Moro, in materia di rapporti giuridici tra lo Stato e le confessioni religiose. L’Accordo prevede la diffusione di dati, documenti e informazioni relativi, in particolare, all’operatività degli enti ecclesiastici e alla gestione del patrimonio culturale di interesse religioso. Il prodotto di questa attività di collaborazione è consultabile sulla piattaforma multimediale *open source* “Re.Te. – Religioni e Territorio” (www.rete-religionieterritorio.it).

² Per una ricostruzione storica dell’istituto GIUSEPPE DALLA TORRE, *Il Fondo per il Culto. Ascesa e declino di un Istituto giurisdizionalistico. Dal preresorgimento alle fasi concordatarie: evoluzione del quadro normativo nel clima storico*, in MINISTERO DELL’INTERNO DIREZIONE GENERALE DEGLI AFFARI DEI CULTI (a cura di), *Il fondo edifici di culto. Chiese Monumentali. Storia, immagini, prospettive*, Elio de Rosa Editore, Napoli, 1997, pp. 11-19.

³ Cfr. FRANCESCO FINOCCHIARO, *Il Fondo Edifici di Culto secondo la legge del 20 maggio 1985 n. 222. Un organo dello Stato finalizzato alla gestione di un ingente patrimonio artistico*, in MINISTERO DELL’INTERNO DIREZIONE GENERALE DEGLI AFFARI DEI CULTI, *op. cit.*, pp. 23-28.

verlo come un *unicum*. Sul punto rileva la nuova organizzazione degli Uffici centrali di livello dirigenziale generale del Ministero dell'Interno, introdotta recentemente con il decreto del Presidente del Consiglio dei Ministri dell'11 giugno 2019, n. 78. L'organigramma ha previsto un accorpamento delle precedenti "Direzione centrale degli affari dei culti" e "Direzione centrale per l'amministrazione del Fondo Edifici di Culto" in un'unica struttura denominata "Direzione centrale degli affari dei culti e per l'amministrazione del Fondo Edifici di Culto". Quest'ultima costituisce un'articolazione del Dipartimento per le libertà civili e l'immigrazione del Ministero dell'Interno.

Le specialità di tale ente si riflettono sulla gestione del suo patrimonio; ci si riferisce, in particolare, agli strumenti adoperati dal Ministero dell'Interno per tutelare, valorizzare, conservare e restaurare i beni di proprietà, garantendone l'apertura al pubblico e al culto cattolico, nei casi delle chiese. Ancora spinoso è il tema della qualificazione giuridica del patrimonio costitutivo del FEC. La natura dei beni in proprietà di questo ente è varia: vi sono beni rientranti nel patrimonio indisponibile, beni considerati un patrimonio disponibile nonché beni demaniali. In dottrina sono stati evidenziati i problemi giuridici attinenti all'amministrazione, in senso stretto, dei beni del FEC nelle opportune differenze tra patrimonio infruttifero e patrimonio fruttifero⁴. Con riferimento al patrimonio infruttifero del FEC, rileva la delicata questione relativa alla proprietà e alla gestione degli edifici sacri adibiti al culto cattolico. Come sopra accennato, l'accertamento della proprietà delle chiese *ex* conventuali e la retrocessione all'Autorità ecclesiastica di alcuni edifici del FEC hanno dato vita a un contenzioso politico e giudiziale a seguito del quale il Ministero dell'Interno ha avviato un'opera di ricognizione dell'intero complesso del patrimonio infruttifero. La Conferenza Episcopale Italiana, come ribadito nell'adunanza del 23 maggio 2017, anche alla luce degli ultimi orientamenti giurisprudenziali, considera tale questione ancora aperta.

Il FEC, in quanto ente dotato di personalità giuridica, è economicamente e strutturalmente autonomo nel perseguimento degli scopi istitutivi. Al fine di provvedere alla gestione del patrimonio infruttifero, questo ente si avvale delle rendite derivanti dal suo patrimonio fruttifero. Quest'ultimo, pur essendo costituito da beni immobili di vario genere non destinati al culto, si rende necessario e funzionale alla fruibilità degli immobili che, diversamente, sono destinati al culto, poiché ne garantisce la sostenibilità economica. I "frutti" di tale patrimonio, che permettono al FEC di auto-alimentarsi, provengono dalle rendite dei canoni di locazione o derivanti da altra tipologia di diritti reali di

⁴ Sulla cessione in uso e cessione in proprietà degli edifici del Fondo Edifici di Culto cfr. ANDREA BETTETINI, *Ente ecclesiastico, beni religiosi e attività di culto*, Giuffrè, Milano, 2019, pp. 123-131.

godimento, come pure dalla vendita degli stessi immobili. Anche la gestione del patrimonio infruttifero ha incontrato, soprattutto negli ultimi anni, alcune criticità. Tali beni sono stati oggetto di azioni di rivendica e accertamento della proprietà da parte di quanti sono stati titolari di diritti reali di godimento di questi ultimi. A seguito di prime pronunce giudiziali di usucapione su alcuni beni, il FEC, in concerto con l’Agenzia delle Entrate, ha avviato una ricognizione del patrimonio fruttifero per arginare il pericolo di ulteriori azioni a danno di quelle rendite utili alla sopravvivenza dello stesso ente.

Le questioni giuridiche ancora aperte che riguardano il patrimonio del FEC, sia infruttifero sia fruttifero, stimolano una riflessione attenta e completa sull’efficacia degli strumenti giuridici che le norme offrono a questo ente per tutelare i propri beni. In merito, in una prospettiva *de iure condendo*, sono da considerarsi auspicabili interventi normativi che definiscano i rapporti giuridici contesi sulla titolarità dei beni del FEC e garantiscano, a quest’ultimo, di continuare a perseguire gli scopi costitutivi. Sempre in virtù del perseguimento delle finalità del FEC, è emersa la necessità di individuare nuovi canali pubblici di finanziamento dello stesso che, superando i confini della auto-alimentazione, scongiurassero il rischio che i limiti di bilancio potessero condizionare il perseguimento dei fini dell’ente, soprattutto con riferimento alla fruibilità al culto cattolico degli immobili e alla conservazione dei beni culturali di interesse religioso in essi contenuti⁵. Fra tante, a quest’ultimo proposito, si segnala la nota questione sorta sul restauro degli stucchi settecenteschi di Giacomo Serpotta nella chiesa del Santo Rosario a Palermo.

⁵ L’art. 58, co. 1, della 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”) stabilisce che i proventi del patrimonio del Fondo Edifici di Culto, integrati nella misura di cui al co. 3 dell’art. 50 della stessa legge, vengano utilizzati per la conservazione, il restauro, la tutela e la valorizzazione degli edifici di culto appartenenti al Fondo, nonché per gli altri oneri posti a carico del Fondo. Tuttavia, dai rapporti sulla gestione del Fondo Edifici di Culto emerge l’inadeguatezza dei proventi derivanti dal patrimonio fruttifero del Fondo stesso a soddisfare, seppur integrati nella misura di cui al co. 3 dell’art. 50 l. 222/1985, i costi per la conservazione, il restauro, la tutela e la valorizzazione degli edifici di culto appartenenti al Fondo. Di qui la necessità di individuare nuovi canali di finanziamento. Un precedente esempio di finanziamento del FEC integrativo del sistema di auto-alimentazione è certamente rappresentato del 5 per mille. Dal 2018, infatti, il Ministero dei Beni e delle Attività Culturali e del Turismo ha inserito il FEC tra i soggetti ammessi al beneficio del 5 per mille dell’IRPEF (soggetti di cui all’art. 2, co. 2, del d.p.c.m. 28 luglio 2016); la destinazione del 5 per mille in favore del FEC può essere effettuata attraverso la compilazione dell’apposito riquadro della dichiarazione dei redditi, attribuendo la quota al finanziamento delle attività di tutela, promozione e valorizzazione dei beni culturali e paesaggistici.

2. *Il PNRR per il rilancio sostenibile del patrimonio culturale di interesse religioso*

Il Piano Nazionale di Ripresa e Resilienza⁶ rappresenta per il FEC un'occasione di finanziamento esterno senza precedenti, che ha appena aperto a una stagione definita "epocale" di restauri per immobili di interesse religioso di proprietà del Fondo⁷. Il PNRR, infatti, attraverso la Missione 1 (Digitalizzazione, innovazione, competitività, cultura e turismo), Componente 3 (Turismo e Cultura 4.0)⁸, intende ristrutturare gli *asset* chiave del patrimonio culturale italiano e favorire la nascita di nuovi servizi, sfruttando anche la partecipazione sociale come leva di inclusione e rigenerazione, con l'obiettivo di migliorarne l'attrattività, l'accessibilità (fisica e digitale) e la sicurezza, in un'ottica generale di sostenibilità ambientale⁹. Le misure si basano su un modello di *governance* multilivello e prevedono una forte cooperazione tra attori pubblici, in linea con la Convenzione di Faro¹⁰ e il Quadro di azione europeo per il patrimonio culturale¹¹.

⁶ Il Piano Nazionale di Ripresa e Resilienza (PNRR) si inserisce nel programma *Next Generation EU* promosso dall'Unione Europea in risposta alla crisi pandemica. Il Piano si sviluppa intorno a tre assi strategici condivisi a livello europeo (digitalizzazione e innovazione, transizione ecologica, inclusione sociale) e lungo sei missioni (digitalizzazione, innovazione, competitività, cultura; rivoluzione verde e transizione ecologica; infrastrutture per una mobilità sostenibile; istruzione e ricerca; inclusione e coesione; salute). Sul portale www.italiadomani.gov.it sono illustrati i contenuti del Piano, il percorso di attuazione, lo sviluppo degli interventi previsti.

⁷ MINISTERO DELL'INTERNO (a cura di), *PNRR/FEC: Un "intervento epocale" per il rilancio della cultura nel nostro Paese*, Roma, 2022, p. 3.

⁸ Il PNRR, nella cornice della Missione 1 "Digitalizzazione, innovazione, competitività e cultura" – Componente 3 "Turismo e Cultura 4.0" (MIC3), finanzia la realizzazione di interventi a titolarità del Ministero della Cultura volti a favorire la rigenerazione di piccoli siti culturali e del patrimonio culturale, religioso e rurale.

⁹ www.pnrr.cultura.gov.it.

¹⁰ La Convenzione di Faro è stata adottata dal Comitato dei Ministri del Consiglio d'Europa il 13 ottobre 2005 e aperta alla firma degli Stati membri a Faro (Portogallo) il 27 ottobre dello stesso anno. È entrata in vigore il 1° giugno 2011. Ratificata da 21 Stati membri del Consiglio d'Europa e firmata da 6 di loro, rappresenta oggi uno degli strumenti con cui il Consiglio d'Europa aiuta i suoi Stati membri ad affrontare le sfide della società, a livello individuale e collettivo. La Convenzione offre una struttura per coinvolgere la società civile nei processi decisionali e di gestione relativi al contesto del patrimonio culturale in cui operano e si evolvono le diverse parti interessate. Ciò si realizza attraverso la creazione di spazi per la discussione e il dibattito, con l'obiettivo di identificare valori condivisi e priorità del patrimonio culturale, promuovendo iniziative. In tale contesto rileva il coinvolgimento volontario di organizzazioni e enti non governativi (artt. 11, 12, 13 della Convenzione). Il PNRR grazie al coinvolgimento quali soggetti attuatori esterni di enti come, tra gli altri, le diocesi centra gli obiettivi della Convenzione di Faro; www.coe.int.

¹¹ Il Quadro d'azione europeo sul patrimonio culturale, presentato nel 2019, si basa sui risultati dell'Anno europeo del patrimonio culturale (2018) e ne assicura l'eredità, sviluppando ulteriori azioni concrete. Il Quadro mira a stabilire una direzione comune per le attività legate al patrimonio culturale

Nello specifico, la Misura 2 (Rigenerazione di piccoli siti culturali, patrimonio culturale religioso e rurale) è stata dedicata alla valorizzazione del patrimonio di storia, arte, cultura e tradizioni dei piccoli centri italiani e delle zone rurali, sostenendone il recupero, l’attivazione di iniziative imprenditoriali, rivitalizzando il tessuto socio-economico dei luoghi, contrastando lo spopolamento dei territori e favorendo la conservazione del paesaggio e delle tradizioni. Con la stessa Misura, si investe nella riqualificazione di parchi e giardini storici, nella sicurezza antisismica dei luoghi di culto, nel restauro del patrimonio del Fondo Edifici di Culto e nella realizzazione di siti di ricovero delle opere d’arte coinvolte in eventi calamitosi. Per l’investimento M1C3 – 2.4 “Sicurezza sismica nei luoghi di culto, restauro del patrimonio FEC e siti di ricovero per le opere d’arte (*Recovery Art*)”, sono state destinate risorse per 800 milioni di euro e sono state individuate, quali strutture delegate al processo di coordinamento dell’investimento, il Ministero dell’Interno (per gli interventi di restauro del patrimonio del Fondo Edifici di Culto e la Direzione Generale Sicurezza del Patrimonio culturale (per gli interventi antisismici sugli edifici di culto), nonché il Segretariato generale del Ministero della Cultura – Servizio VIII (per il *Recovery Art*).

Stando a quanto previsto dagli accordi operativi (*Operational Arrangements*) tra l’Italia e la Commissione Europea del 22 dicembre 2021, l’investimento M1C3 2.4 deve concorrere al soddisfacimento di *target* a rilevanza europea tra cui, in particolare, il completamento di 300 interventi per la sicurezza sismica nei luoghi di culto, il restauro del patrimonio FEC e i ricoveri di opere d’arte entro il 31 dicembre 2025 (M1C3-19). Inoltre, sono previsti due ulteriori obiettivi a rilevanza nazionale – sempre collegati all’investimento M1C3 2.4 – che consistono nel completamento degli interventi per il recupero di 50 beni entro il 31 dicembre 2023 (M1C3-19-ITA 1) e nel completamento dei lavori per il recupero di 500 beni entro il 30 giugno 2026 (M1C3-19-ITA 2). Trattandosi di un programma *performance based*, il PNRR è condizionato al rispetto delle *milestone* e al conseguimento dei *target* entro le scadenze temporali previste, pena la perdita del finanziamento assegnato.

a livello europeo, principalmente nel contesto delle politiche e dei programmi dell’UE. Funge da ispirazione per regioni e città in Europa, nonché per le organizzazioni e le reti che si occupano di patrimonio culturale nello sviluppo delle loro azioni in materia di patrimonio culturale. Con riferimento al patrimonio religioso, il Quadro menziona, tra le azioni intraprese nell’ambito dell’Anno europeo del patrimonio culturale, lo scambio di buone pratiche e l’apprendimento tra pari sul riutilizzo adattativo del patrimonio religioso, militare e industriale. Si segnala al riguardo l’iniziativa lanciata da *Future for Religious Heritage* (organizzazione non religiosa che riunisce coloro che lavorano per proteggere il patrimonio religioso in tutta Europa) che ha istituito una rete internazionale di esperti e parti interessate alla gestione del patrimonio religioso, grazie alla quale condividere informazioni, buone pratiche e individuare *partner* progettuali; www.frh-europe.org.

In merito alla *governance*, il decreto ministeriale 6 agosto 2021 del Ministero dell'Economia e delle Finanze ha indicato il Ministero della Cultura (MiC) quale "amministrazione centrale titolare dell'investimento", secondo la definizione datane dall'art. 1, co. 4, lett. l), del d.l. 31 maggio 2021, n. 77, convertito, con modificazioni, dall'art. 1 della legge 29 luglio 2021, n. 108 (di seguito "Amministrazione Titolare"). Con successivo decreto ministeriale del 20 gennaio 2022, rep. n. 10, del Segretariato generale è stato varato il "Modello di *Governance* per l'attuazione del Piano Nazionale di Recupero e Resilienza e del Piano nazionale per gli investimenti complementari al Piano Nazionale di Ripresa e Resilienza (PNC) a titolarità del Ministero della Cultura" il MiC, nella sua qualità di amministrazione titolare, ha individuato, quali strutture attuatrici per l'Investimento M1C3 2.4, la Direzione generale sicurezza del patrimonio culturale del Ministero della Cultura per gli interventi di adeguamento sismico dei luoghi di culto, torri e campanili e il Ministero dell'Interno per gli interventi di restauro del patrimonio del Fondo Edifici di Culto¹².

Sulla base delle proposte di interventi di sicurezza sismica di luoghi di culto, torri e campanili e di interventi di restauro del patrimonio del FEC proposti al MiC, rispettivamente, dalla Direzione generale Sicurezza del patrimonio culturale e dal Ministero dell'Interno – Dipartimento per le libertà civili e l'immigrazione – Direzione centrale per gli affari di culto e per l'amministrazione del Fondo Edifici di Culto, in qualità di soggetti attuatori, con decreto del Segretario Generale del MiC n. 455 del 7 giugno 2022 sono state assegnate le risorse secondo la seguente ripartizione: euro 240.000.000,00 destinati al finanziamento degli interventi di adeguamento e messa in sicurezza sismica di n. 257 luoghi di culto, torri e campanili ed euro 249.998.229,05 destinati al finanziamento degli interventi di restauro di n. 286 chiese del patrimonio del FEC. Il decreto del Segretario generale del Ministero della Cultura n. 455 del 7 giugno 2022 con cui sono state assegnate le risorse sopra precisata, ha permesso di conseguire il traguardo M1C3-15, in scadenza al 30 giugno 2022¹³.

¹² Il decreto ministeriale del 20 gennaio 2022, rep. n. 10, ha abrogato il precedente decreto del 7 luglio 2021, rep n. 528.

¹³ Gli interventi ammessi al finanziamento con il decreto n. 455/2022 sono individuati in due tabelle allegate allo stesso decreto che costituiscono parte integrante e sostanziale del provvedimento. Occorre evidenziare che gli interventi sui luoghi appartenenti al patrimonio del FEC che sono stati ammessi a finanziamento sono complessivamente 293, di cui 16 di 257 afferenti agli interventi torri e campanili e 277 afferenti agli interventi di restauro FEC. Con decreto n. 230 del 21 ottobre 2022, il Direttore Generale per la Sicurezza del Patrimonio Culturale del MiC, ai sensi dell'art. 9, co. 1, del d.l. n. 77/2021, ha assegnato alla Direzione centrale per gli affari di culto e per l'Amministrazione del Fondo Edifici di Culto del Ministero dell'Interno le risorse relative all'attuazione dei summenzionati 16 progetti afferenti agli interventi torri e campanili, rinviando espressamente a un successivo accordo

Con riferimento alla prima assegnazione di fondi, i beni interessati (luoghi di culto, torri e campanili) sono stati selezionati dalla Direzione generale Sicurezza del patrimonio culturale. Tra questi, si annoverano anche alcune chiese del FEC che si aggiungono a quelle oggetto del secondo specifico intervento. Relativamente agli interventi di messa in sicurezza antisismica di tali luoghi di culto, torri e campanili, la Direzione generale Sicurezza del patrimonio culturale, d'intesa con l'Unità di missione, ha individuato, ai sensi dell'art.1, co. 4, lett. o) del d.l. 31 maggio 2021, n. 77, convertito con modificazioni dalla legge 29 luglio 2021 n. 108 le diocesi e altri enti ecclesiastici¹⁴, nonché alcuni enti pubblici (comuni, segretariati regionali del Ministero, Agenzia del demanio) quali soggetti attuatori esterni. Nello specifico, la Direzione generale Sicurezza del patrimonio culturale, d'intesa con l'Unità di missione, ha concordato con le diocesi l'individuazione di queste ultime quali soggetti attuatori esterni, in modo da concentrare la stessa attuazione in un ristretto numero di soggetti (quali appunto le diocesi), poiché considerate "amministrativamente e tecnicamente più strutturate rispetto alle singole parrocchie". Allo stato attuale sono state assegnate le risorse ai soggetti attuatori per tutti i 257 interventi del programma e sono stati sottoscritti disciplinari d'obbligo e accordi per 254 interventi. Tutti gli atti sono stati approvati dagli organi di controllo. Sono finora pervenute alla Direzione generale Sicurezza del patrimonio culturale 142 richieste di accreditamento dell'anticipazione in misura massima del 10 per cento, di cui sono state approvate 111 disposizioni di pagamento per un totale di 12.208.000,00 euro. Per le restanti è in corso la verifica della documentazione in atti.

Diversamente, gli immobili oggetto della seconda assegnazione di fondi (chiese del patrimonio del FEC), sono stati selezionati dal competente Dipartimento del Ministero dell'Interno, che ha individuato Invitalia quale centrale di committenza per la definizione e conclusione di un apposito accordo quadro ai sensi dell'art. 54 del Codice dei contratti pubblici, al fine di accelerare l'avvio degli interventi e uniformare i principi e le priorità trasversali¹⁵. Per la

da perfezionarsi ai sensi e per gli effetti dell'art. 15 della l. n. 241/1990 per l'individuazione della predetta Direzione centrale quale soggetto attuatore esterno e per la regolamentazione delle modalità di realizzazione degli interventi e degli obblighi conseguenti all'accettazione del finanziamento.

¹⁴ Il coinvolgimento delle diocesi e di altri enti ecclesiastici nell'attuazione del PNRR risponde all'obbligo di "reciproca collaborazione" fra Italia e Santa Sede "per la promozione dell'uomo e il bene del Paese" posta a caposaldo dei rapporti fra le due potestà dall'Accordo 18 febbraio 1984 (legge n. 121 del 1985). Sul punto e, in particolare sull'art. 1 dell'Accordo di Villa Madama, cfr. CARMELA VENTRELLA, *Per una sintesi storico-giuridica del dualismo tra Stato e Chiesa in Italia: l'art. 1 dell'Accordo di Villa Madama e la dimensione collaborativa della laicità*, in MAURO PENNASILICO (a cura di), *Scritti in onore di Lelio Barbiera*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli, 2012, pp. 1499-1512.

¹⁵ Invitalia Spa, Agenzia nazionale per l'attrazione degli investimenti e lo sviluppo d'impresa, è

realizzazione degli interventi sono stati individuati i Provveditorati per le opere pubbliche (OO.PP.) e le competenti Soprintendenze Archeologia, Belle Arti e Paesaggio (ABAP). Sono già stati sottoscritti gli atti tra la Direzione centrale degli Affari dei culti e per l'amministrazione del Fondo Edifici di Culto e Invitalia affinché quest'ultima possa provvedere all'indizione, gestione, aggiudicazione delle procedure di gara per la conclusione degli accordi quadro (AQ1 e AQ2) con molteplici operatori economici, ai quali i soggetti attuatori potranno ricorrere per l'attuazione degli interventi di competenza¹⁶. La scelta dell'accordo quadro risulta la più idonea a contenere le tempistiche dell'intera fase della procedura di affidamento dei contratti pubblici, alla luce di una situazione in cui è doveroso tener conto di fattori quali l'elevata strategicità degli interventi, la ristrettezza dei tempi di realizzazione delle opere e le negative ricadute connesse all'eventuale mancato rispetto degli impegni assunti in sede europea.

In materia di semplificazione dei procedimenti amministrativi che riguardano i beni culturali, l'art. 46 del d.l. 24 febbraio 2023, n. 13¹⁷ prevede che per

una società *in house* ai sensi dell'art. 38 del decreto legislativo 18 aprile 2016, n. 50, che, nell'ambito del PNRR, procede quale centrale di committenza, all'indizione, alla gestione e all'aggiudicazione delle procedure, per conto del Ministero dell'Interno – Dipartimento per le libertà civili e l'immigrazione – Direzione centrale per gli affari di culto e per l'amministrazione del Fondo Edifici di Culto, ai sensi del combinato disposto dell'art. 3, co. 1, lett. l), n. 2), dell'art. 37, commi 6 e 7, lett. a), e dell'art. 38, co. 1, del Codice dei contratti.

¹⁶ Il Ministero dell'Interno – Dipartimento per le libertà civili e l'immigrazione – Direzione centrale per gli affari di culto e per l'amministrazione del Fondo Edifici di Culto, quale soggetto attuatore, in considerazione della consistenza numerica degli interventi dislocati su tutto il territorio nazionale, della diversificazione tipologica dei medesimi e della eterogeneità delle prestazioni necessarie al completamento degli stessi, nonché, al fine di garantire il rispetto degli obblighi temporali stringenti, ha individuato nell'accordo quadro, lo strumento più adeguato al raggiungimento degli obiettivi strategici stabiliti dal PNRR, nell'ambito specifico dell'intervento M1C3 2.4. A tal fine è stato pubblicato il Disciplinare unico "Procedura di gara aperta ai sensi degli artt. 54, 60 e 145 del d.lgs. n. 50/2016, da realizzarsi mediante piattaforma telematica, per la conclusione di accordi quadro con più operatori economici per l'affidamento di lavori (og2) e servizi di ingegneria e architettura (e.22 – s.04 – ia.04) – relativi alla sicurezza sismica e al restauro del patrimonio del fondo edifici di culto (FEC)", con scadenza al 20 gennaio 2023. Detto Disciplinare unico contiene le norme relative alle modalità di partecipazione degli operatori economici alla presente procedura aperta per la conclusione di accordi quadro con più aggiudicatari per l'affidamento di servizi tecnici di progettazione e indagini, del coordinamento della sicurezza in fase di progettazione ed esecuzione, della direzione lavori, delle verifiche *ex art. 26* del Codice dei contratti, dei lavori, nonché del servizio di collaudo. Trattasi di procedura di gara aperta, *ex art. 54, 60 e 145* del Codice dei contratti, per la conclusione di più accordi quadro con molteplici operatori economici, ai quali il soggetto attuatore o soggetto attuatore esterno potrà ricorrere per l'attuazione degli Interventi specificamente elencati nell'Allegato A al Disciplinare unico. Ai sensi dell'art. 58 del Codice dei contratti, la procedura di gara è gestita mediante apposito sistema telematico, accessibile attraverso il portale disponibile all'indirizzo ingate.invitalia.it, e conforme alle prescrizioni dell'art. 44 del Codice dei contratti e del d.p.c.m. 12 agosto 2021, n. 148.

¹⁷ Il d.l. 24 febbraio 2023, n. 13 convertito in legge 21 aprile 2023, n. 41 ("Disposizioni urgenti per l'attuazione del Piano Nazionale di Ripresa e Resilienza e del Piano nazionale degli investimenti complementari al PNRR, nonché per l'attuazione delle politiche di coesione e della politica agricola

gli immobili di proprietà pubblica e con destinazione d'uso pubblico, tutelati ai sensi del Codice dei beni culturali e del paesaggio (d.lgs. 42/2004) e interessati da interventi finanziati con le risorse previste dal PNRR, le opere di manutenzione ordinaria che non comportino modifiche delle caratteristiche architettoniche, morfo-tipologiche dei materiali o delle finiture esistenti, sono consentite previa segnalazione alla Soprintendenza competente. Inoltre, si prevede la possibilità, da parte della stessa Soprintendenza competente, in caso di accertata carenza dei requisiti e dei presupposti, di adottare provvedimenti di divieto di prosecuzione nel termine di 30 giorni dal ricevimento della segnalazione e la rimozione degli eventuali effetti dannosi generati dalle attività eseguite.

3. Le modalità attuative del Programma relative agli interventi sul patrimonio del FEC

La Direzione centrale degli affari dei culti e per l'amministrazione del Fondo edifici di culto – Dipartimento per le libertà civili e l'immigrazione del Ministero dell'Interno, in qualità di soggetto attuatore e di soggetto attuatore esterno, già prima dell'indizione delle procedure di gara mediante lo strumento dell'accordo quadro, con apposita informativa alle Prefetture competenti e alle Soprintendenze ABAP del 19 agosto 2022, aveva reso note le modalità attuative del Programma degli interventi sul patrimonio del FEC¹⁸. Secondo quanto previsto dalla Direzione centrale, gli accordi quadro aggiudicati all'esito delle procedure citate nel paragrafo precedente, sono stati sottoscritti dal soggetto attuatore, che vi darà esecuzione mediante l'emissione di un ordine diretto e la successiva stipulazione dei contratti specifici.

In considerazione della numerosità degli interventi nonché della loro dislocazione sull'intero territorio nazionale, al fine di assicurare il raggiungimento dell'obiettivo, si sta procedendo alla nomina di un Responsabile del procedimento per la gestione degli accordi quadro (RUP degli accordi quadro), individuato nell'ambito della predetta Direzione centrale, e di più Responsabili del procedimento per l'esecuzione degli appalti a valere su detti accordi quadro (RUP per l'esecuzione) che saranno designati, sulla base della relativa disponibilità, dalle Soprintendenze ABAP e dai Provveditorati per le opere

comune”), ha istituito la c.d. Struttura di missione PNRR, posta alle dirette dipendenze del Ministro per gli affari europei, il Sud, le politiche di coesione e il PNRR, che, tra le altre funzioni, assicura il coordinamento strategico con le amministrazioni titolari di interventi.

¹⁸ Inv. 10A1/25059, 3E/28105 “Modalità attuative del Programma degli interventi del Fondo edifici di culto” del 19 agosto 2022.

pubbliche, in coerenza con quanto previsto dall'art. 58, co. 2, della legge 20 maggio 1985, n. 222, oppure, qualora la situazione territoriale lo renda preferibile, da parte degli enti territoriali individuati dalle Prefetture sulla base della nota Inv. 10A1/25059 prot. n. 4007, in data 20 aprile 2022, Dipartimento per le libertà civili e l'immigrazione del Ministero dell'Interno.

Il RUP degli accordi quadro è competente per la gestione di detti accordi, in stretto e costante coordinamento con la Direzione centrale interessata del Ministero dell'Interno e con i RUP per l'esecuzione, ai fini del monitoraggio dello stato di avanzamento fisico ed economico-finanziario dell'attuazione degli accordi quadro, anche ai fini di verificarne l'eventuale anticipata cessazione di efficacia rispetto al termine della durata massima, nel caso in cui, a seguito dell'attivazione dei contratti specifici, l'importo massimo stimato dell'accordo quadro sia esaurito o, comunque, non più capiente. I RUP per l'esecuzione degli interventi, operando in attuazione degli accordi quadro stipulati dalla Direzione centrale e utilizzando, all'occorrenza, i *format* contemplati negli atti di gara relativi a ciascuna procedura sopra citata, procederanno preliminarmente all'emissione degli ordini diretti. La sottoscrizione dei conseguenti contratti specifici, ai sensi del sopra menzionato art. 58, co. 2, della legge 20 maggio 1985, n. 222, è curata dall'Ufficio che ha provveduto alla designazione del RUP per l'esecuzione. Al fine di agevolare i RUP per l'esecuzione nell'esercizio delle attività di loro competenza, gli stessi si sono potuti dotare, ai sensi dell'art. 31, co. 11, del Codice dei contratti pubblici, di un supporto al RUP per la supervisione e coordinamento della direzione dei lavori e del coordinamento della sicurezza in fase di esecuzione, come previsto dal d.m. Ministero della Giustizia del 17 giugno 2016 – Tavola Z-2 “Prestazioni e Parametri (Q) di incidenza”. A questo scopo, saranno emesse apposite linee guida che concerneranno, in particolare, le modalità di incarico e le azioni da assumere per evitare situazioni di conflitto di interesse, anche potenziale, con gli operatori economici partecipanti alle procedure di gara summenzionate. Infine, con riferimento alla predisposizione del Documento preliminare alla progettazione, necessario per l'emissione dell'ordine diretto per l'affidamento dei servizi di progettazione, i RUP per l'esecuzione potranno utilizzare uno specifico modello che sarà loro inoltrato dalla Direzione centrale.

Come emerge dalla Relazione sullo stato di attuazione del Piano Nazionale di Ripresa e Resilienza del 31 maggio 2023 la partecipazione a entrambi gli accordi quadro è stata corposa. L'interesse mostrato ha riguardato tutte le prestazioni oggetto dei lotti¹⁹. Le commissioni di gara per l'aggiudicazione

¹⁹ In ragione della differente dislocazione territoriale dei singoli interventi, questi sono stati suddivisi in 9 lotti geografici. Ogni lotto geografico è, a sua volta, suddiviso in un massimo di 4 sub-

dei sub-lotti prestazionali previsti dagli accordi quadro relativi agli interventi affidati a quell’Agenzia hanno terminato l’attività e si procederà all’aggiudicazione definitiva. Nelle more delle verifiche *ex art.* 80 e 83, il FEC ha avviato l’*iter* per la sottoscrizione dei verbali d’avvio d’urgenza dell’accordo quadro per il sub-lotto prestazione servizi tecnici a partire dal 26 aprile 2023²⁰. Allo stato, sono stati sottoscritti 10 verbali, rispetto a un numero totale pari a 18: 7 verbali per AQ1 relativi ai seguenti lotti geografici (Abruzzo-Marche, Lazio, Campania, Toscana-Umbria-Liguria, Puglia, Sicilia Orientale e Veneto); 3 verbali per AQ2 ai seguenti lotti geografici (Abruzzo-Marche, Lazio, Puglia e Basilicata). Prosegue l’attività di affidamento della progettazione dei 10 interventi direttamente seguiti dal Provveditorato interregionale OO.PP. per il Lazio e l’Abruzzo che svolgerà le funzioni di centrale di committenza e le attività di committenza ausiliarie²¹.

Il processo di attuazione del programma di interventi, finanziato dal Piano Nazionale per la Ripresa e la Resilienza, sui beni del patrimonio del FEC è ormai avviato ed esplica i suoi effetti sui territori interessati. Tra gli altri, la Direzione centrale degli Affari dei culti e per l’Amministrazione del Fondo edifici di Culto del Ministero dell’Interno ha stipulato il 2 novembre 2022 una convenzione con il Provveditorato interregionale per le opere pubbliche per il Lazio, l’Abruzzo e la Sardegna, che assume le funzioni di centrale di committenza per i lavori relativi agli interventi previsti nelle province di Pescara

lotti prestazionali aventi a oggetto differenti tipologie di prestazioni che rispondono ai fabbisogni manifestati dal soggetto attuatore o soggetto attuatore esterno, e così ripartiti: sub-lotto prestazionale 1: servizi tecnici di: progettazione; attività di supporto alla progettazione (rilievi, indagini e prove di laboratorio); coordinamento della sicurezza in fase di progettazione; direzione dei lavori; coordinamento della sicurezza in fase di esecuzione; sub-lotto prestazionale 2: servizi di verifica della progettazione di cui all’art. 26 del Codice dei contratti; sub-lotto prestazionale 3: lavori; sub-lotto prestazionale 4: servizi di collaudo: tecnico amministrativo, tecnico-funzionale, statico, ai sensi dell’art. 102 del Codice dei contratti.

²⁰ Il 26 aprile 2023, con alcuni degli operatori economici aggiudicatari dei servizi tecnici di progettazione, direzione lavori e coordinamento della sicurezza per le regioni Abruzzo, Lazio e Marche, sono stati firmati i verbali di consegna e di avvio dell’esecuzione in via d’urgenza delle prestazioni oggetto degli accordi quadro. Gli atti, sottoscritti per il FEC dal Direttore centrale, consentiranno a quegli operatori – in attesa che si perfezionino le procedure di gara – di stipulare con i responsabili unici del procedimento (RUP) di ognuna delle chiese interessate dai lavori, i contratti per l’esecuzione degli interventi. Con la stipula di questi contratti potranno partire in concreto le attività e i lavori per la valorizzazione e il restauro delle chiese di proprietà del Fondo coinvolte dall’investimento 2.4 del PNRR. La firma dei verbali assume un valore che va oltre l’aspetto tecnico-giuridico, consentendo di ottimizzare i tempi dei lavori per favorire il processo di conservazione e valorizzazione – principale *mission* del FEC – di luoghi d’arte e culto, patrimonio della collettività.

²¹ Relazione sullo stato di attuazione del Piano Nazionale di Ripresa e Resilienza (terza relazione del 31 maggio 2023, Sezione II), ai sensi dell’art. 2, co. 2, lettera e), del d.l. 31 maggio 2021, n. 77, convertito, con modificazioni, dalla legge 29 luglio 2021, n. 108, www.italiadomani.gov.it.

e Chieti²². In base alla convenzione, il provveditorato si occuperà, tra l'altro, di redigere la progettazione, espletare le procedure di scelta del contraente e stipulare i relativi contratti. Il Fondo edifici di Culto, in qualità di soggetto attuatore, rimane responsabile del raggiungimento di *milestone* e obiettivi previsti dal PNRR.

Il Prefetto di Teramo, a giugno 2023, ha sottoscritto, unitamente al Provveditore interregionale per le opere pubbliche per il Lazio, l'Abruzzo e la Sardegna, e al Soprintendente ABAP per le Province di L'Aquila e Teramo, un accordo di collaborazione per la realizzazione di interventi di messa in sicurezza e restauro della chiesa dei Cappuccini, di proprietà del FEC, da realizzare entro marzo 2026. L'immobile interessato risultava chiuso per inagibilità a mezzo di un'apposita ordinanza del Sindaco di Teramo²³, a causa di danni che avevano interessato il tetto e che, pertanto, ne impedivano la fruibilità e l'esercizio delle funzioni religiose. La Prefettura, in rappresentanza del FEC e come soggetto attuatore dell'intervento, ha affidato al Provveditorato le attività di responsabile del procedimento in fase di esecuzione, la direzione lavori e il coordinamento per la sicurezza.

Un Protocollo d'intesa è stato sottoscritto il 5 luglio 2023 anche tra il Prefetto di Matera, il Provveditore interregionale opere pubbliche per la Campania, il Molise, la Puglia e la Basilicata e il Soprintendente ABAP, Basilicata, per l'intervento PNRR sulla chiesa di San Francesco d'Assisi in Irsina (MT), di proprietà del FEC. Il Provveditorato indicherà la figura del RUP dell'intervento e in Prefettura sarà costituito un Tavolo tecnico permanente volto all'esame delle procedure istruttorie, consultive e deliberative finalizzate a conseguire il compimento dell'intero processo di attivazione degli interventi, nel rispetto della stringente tempistica imposta dalla fonte di finanziamento. Oltre ai soggetti firmatari, saranno invitati a partecipare al Tavolo tecnico tutti gli enti competenti all'espressione di pareri, nulla osta e concessioni.

Occorre evidenziare che la struttura governativa dedicata all'attuazione

²² Il piano degli interventi finanziati dal PNRR prevede lavori sulla chiesa di S. Francesco d'Assisi, successivamente dedicata a S. Maria del Monte, a Bolognano (PE), per un valore di 2 milioni e 965mila euro, sulla chiesa di S. Antonio di Padova ai Cappuccini a Tocco da Casauria (PE) e sulla chiesa di San Francesco d'Assisi a Loreto Aprutino (PE) per un valore di 1 milione e 500mila euro, nonché sulla chiesa della SS. Trinità a Ortona (CH) per un valore di 1 milione e 60mila euro.

²³ Con l'ordinanza n. 111 del 24 aprile 2023 contingibile e urgente ai sensi dell'art. 54 c. 2 del d.lgs. 267/2000, il Sindaco di Teramo ha disposto l'interdizione all'uso dell'immobile e ha ordinato al Fondo Edifici di Culto, proprietario della chiesa dei Cappuccini, entro il termine di 15 giorni dalla notifica della stessa ordinanza, di effettuare una verifica approfondita e, conseguentemente, un intervento di messa in sicurezza dell'immobile, di provvedere a mettere in atto tutti i lavori di assicurazione che il caso richiede a salvaguardia della pubblica e privata incolumità, di produrre idonea relazione di riscontro degli adempimenti posti in essere.

del PNRR come articolata dalla relativa decretazione ha aperto un dibattito sull'effettiva aderenza di quest'ultima alla normativa istitutiva del Fondo Edifici di Culto. Infatti, l'art. 58 della legge 20 maggio 1985, n. 222, co. 2, pone in capo al "Ministero dei lavori pubblici" la progettazione e l'esecuzione delle relative opere edilizie, salve le competenze del "Ministero per i beni culturali e ambientali". Tale disposizione impedisce al FEC di svolgere la funzione di stazione appaltante, ma solo di centro di costo²⁴. La stessa attuale configurazione della Direzione centrale per l'amministrazione del FEC, pur essendo quest'ultima titolare dei capitoli di spesa relativi agli interventi sul patrimonio del Fondo, non possiede una struttura tecnica idonea a programmare gli investimenti e a emanare i relativi bandi di gara. Ciò nonostante nell'attuazione del PNRR, il FEC, essendo definito quale soggetto attuatore, è chiamato a individuare il RUP e a costituire la struttura di supporto a quest'ultimo. Di qui la necessità di avvalersi del supporto tecnico operativo di Invitalia sulla base di specifici accordi. Le disposizioni del già citato art. 58, incidono, con riferimento all'attuazione del PNRR, anche sulla ripartizione delle competenze tra il Ministero dell'Interno e il Ministero della Cultura. Infatti, il FEC, nella sua qualità di soggetto attuatore, nell'ambito dello sviluppo dei progetti PNRR, dipende dal Ministero della Cultura, facendo capo alla relativa Unità di missione di quest'ultimo anziché a quella istituita presso il Ministero dell'Interno per altri progetti²⁵.

In conclusione, alla luce di queste prime considerazioni sulle modalità attuative del PNRR relative agli interventi di restauro del patrimonio del FEC, si può affermare che il Piano Nazionale di Ripresa e Resilienza rappresenti un'occasione concreta per la salvaguardia di beni culturali immobili di interesse religioso di proprietà dello Stato che permetterà di garantirne la fruibilità e l'esercizio, al loro interno, delle funzioni religiose. Allo stesso tempo, in una prospettiva *de iure condendo*, deve auspicarsi che la gestione degli investimenti PNRR porti il legislatore a riflettere sui limiti del sistema di auto-alimentazione del Fondo e sulla ripartizione delle competenze tra Ministeri nell'amministrazione del suo patrimonio.

²⁴ COSÌ ANTONIO TEDESCHI, *Fondi PNRR. Il ruolo del FEC nel finanziamento per il restauro del suo patrimonio*, in *Articolo 19*, Anno 2, numero 1, gennaio-marzo 2023, p. 22.

²⁵ *Ibidem*.

Le associazioni private di fedeli nella riforma del Terzo settore, fra profili canonici e implicazioni civili. Prime note

Private associations of the faithful in the reform of the Third Sector, between canonical profiles and civil implications. First notes

CESARE EDOARDO VARALDA

RIASSUNTO

Nel presente studio, dopo una presentazione dei profili canonici e degli accordi più significativi legati a queste realtà, si intende affrontare la questione relativa al loro adattamento alle disposizioni della riforma del Terzo settore.

PAROLE CHIAVE

Associazioni private di fedeli; riforma del Terzo settore

ABSTRACT

In the present study, following a presentation of the most significant canonical profiles and agreements linked to these realities, the intention is to address the question relating to their adaptation to the provisions of the reform of the Third sector.

KEYWORDS

Private associations of the faithful; Third Sector Reform

SOMMARIO: *1. Una questione aperta – 2. La configurazione canonica – 3. La configurazione pattizia – 4. Le associazioni private di fedeli e la Riforma – 5. Considerazioni conclusive*

1. Una questione aperta

Ad oggi non sono certo pochi i contributi monografici e pubblicati in riviste scientifiche e in opere collettanee che trattano il tema articolato dell'impatto della riforma del Terzo settore sugli enti ecclesiastici civilmente riconosciuti.

ti¹. Pare essere, invece, sostanzialmente eluso un tema altrettanto interessante, perlomeno quanto a livello di implicazioni pratiche, ovvero quello connesso all'adeguamento alle disposizioni della Riforma da parte del nutrito numero di realtà qualificate nell'ordinamento canonico nella categoria di associazioni private di fedeli². Nel presente studio, che si presenta come un primo approccio al tema suscettibile di ulteriori approfondimenti e sviluppi, si intende affrontare, a valle di una presentazione dei profili canonici e pattizi maggiormente significativi legati a queste realtà, *ex professo* la questione relativa al loro adeguamento alle disposizioni della riforma del Terzo settore.

2. La configurazione canonica

L'attuale disciplina canonica conosce due distinte tipologie di associazioni: le associazioni private di fedeli e le associazioni pubbliche. Siffatta distinzione trova già abbondanti riferimenti nei Commentatori del Concilio di Trento, dopo il quale, infatti, «era comune distinguere tra *confraternitates ecclesiasticae* cioè le associazioni erette dall'autorità ecclesiastica e sottomesse direttamente al governo del Romano pontefice e dei vescovi diocesani e le *confraternitates laicales*» queste ultime sovente «costituite dai fedeli stessi, senza erezione canonica, erano definite private»³. Il CIC 17 ponendosi in decisa discontinuità con la tradizione non disciplinò quasi per nulla le realtà laicali, limitandosi a menzionare

¹ Si veda a tale riguardo ANTONIO GIUSEPPE CHIZZONITI, *La riforma del Terzo settore: aspetti di diritto ecclesiastico*, in ANNA GIANFREDA e MIRIAM ABU SALEM (a cura di), *Enti religiosi e riforma del terzo settore*, Libellula Edizioni, Tricase (Le), 2018; MARIO FERRANTE, *Enti religiosi/ecclesiastici e riforma del terzo settore*, 2^a ed., Giappichelli, Torino, 2019; ANTONIO FUCCILLO, RAFFAELE SANTORO, LUDOVICA DECIMO, *Gli enti religiosi ETS. Tra diritto speciale e regole di mercato*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli, 2019; ISABELLA BOLGIANI, *Gli effetti della riforma del terzo settore in materia di «enti religiosi civilmente riconosciuti». Normativa, buone prassi ed esigenze del tessuto sociale*, Giappichelli, Torino, 2021; inoltre sempre sul tema si vedano i contributi di ANDREA PERRONE, VENERANDO MARANO, *La riforma del Terzo settore e gli enti ecclesiastici: un rischio, un costo o un'opportunità?*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, Rivista telematica (www.statoechiese.it), 35, 2018; PIERLUIGI CONSORTI, *L'impatto del nuovo Codice del Terzo settore sulla disciplina degli «enti religiosi»*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, Rivista telematica (www.statoechiese.it), 4, 2018; PIERANGELA FLORIS, *Enti religiosi e riforma del Terzo settore: verso nuove partizioni nella disciplina degli enti religiosi*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, Rivista telematica (www.statoechiese.it), 3, 2018; STELLA COGLIEVINA, *L'«ente religioso» e il terzo settore, tra conferme, problemi interpretativi e nuove opportunità*, in *Archivio giuridico Filippo Serafini*, vol. 1, fasc. 2, 2022, pp. 693-759. I contributi citati vanno intesi a mero titolo esemplificativo e non hanno pretesa di completezza.

² Da segnalare in merito l'eccezione di ALESSANDRO PEREGO, *Commento all'articolo 14*, in ANTONIO FICI, NICOLA RICCARDELLI (a cura di), *Il registro unico del terzo settore*, Editoriale scientifica, Napoli, 2021, p. 157 ss.

³ PATRICK VALDRINI, *Comunità, persone, governo*, LUP, Città del Vaticano, 2013, p. 222.

soltanto le associazioni erette o approvate dall'autorità.

Il codice del 1917 non prevedendo l'esistenza di associazioni private non disciplinava neppure il riconoscimento della personalità giuridica a realtà di natura non pubblica. Pareva, infatti, del tutto «impossibile, nel quadro normativo del codice pio-benedettino, parlare di una personalità giuridica di diritto privato nell'ordinamento canonico»⁴. Così, nella vecchia disciplina «“ecclesiasticità” e “pubblicità” dell'ente finivano per apparire sinonimi, in quanto personalità giuridica e partecipazione alla struttura organizzativa della Chiesa e alla sua missione si presentavano per l'ente medesimo in rapporto di consequenzialità necessaria: l'una non poteva darsi senza l'altra, e l'altra non poteva aversi senza l'una»⁵. Soltanto all'alba del Vaticano II si fece per la prima volta cenno a siffatte realtà in un documento preparatorio; a questa decisione conseguì una rilevante azione della canonistica che individuò i pregi di una scelta di questo tipo evidenziando in modo particolare la possibilità della nascita di un nuovo ente separato dai singoli componenti. Pur nella permanente conservazione dell'indole privata con la conseguenza che i beni appartenenti a questi sarebbero rimasti non ecclesiastici e che tali realtà sarebbero rimaste estranee alla costituzione gerarchica della Chiesa e alla sua struttura organizzativa essendo il frutto di un atto di costituzione dei singoli fedeli e non di un atto di erezione dell'autorità competente.

Ora, il codice vigente riconosce una piena distinzione tra associazioni private e associazioni pubbliche. È noto che la tipologia di associazione privata è di gran lunga la più diffusa: grazie a questa configurazione i fedeli possono raggrupparsi liberamente per perseguire determinate finalità che rientrino nella missione ecclesiale. Al fine di costituirsi in associazione privata i fedeli debbono, infatti, semplicemente presentare i loro statuti all'autorità ecclesiastica che provvede approvarli e, su richiesta dell'associazione medesima potrà conferirle la personalità giuridica. L'autorità eventualmente potrà lodare o raccomandare una certa associazione, ma questo non ne muterà la natura. Diversamente dalle private, le associazioni pubbliche – create – debbono essere erette dall'autorità competente. Si deve peraltro osservare che i concetti di pubblico e privato invero non appartengono al *proprium* del diritto canonico⁶, ma certamente hanno svolto e possono svolgere un ruolo significativo in termini

⁴ RAFFAELE BOTTA, *Persone giuridiche pubbliche e persone giuridiche private nel nuovo codice di diritto canonico*, in *Il diritto ecclesiastico*, 92, 1985, p. 341.

⁵ *Ivi*, pp. 340-341.

⁶ PIERO ANTONIO BONNET, *La distinzione tra pubblico e privato in ambito associazionistico e il problema della riqualificazione delle associazioni costituite anteriormente al Codice del 1983*, in *Periodica de re canonica*, 92, 2003, pp. 533-588.

funzionali. Tale suddivisione risponde, dunque, ad una esigenza di ordine, ma ancor più compiutamente alla fondamentale necessità di garantire una certa libertà ai fedeli di associarsi; lungi dall'essere una *deminutio* rappresenta quindi una valorizzazione piena della autonomia dei fedeli e una garanzia dell'opera dello Spirito Santo nella vita della Chiesa. È certo, cioè, che, al di là di qualsiasi perplessità, «l'introduzione della "persona giuridica privata" nel nuovo quadro normativo abbia il valore essenziale di aver stabilito la possibilità che nella Chiesa vivano enti di origine e struttura non istituzionale, e, quindi, di aver implicitamente riconosciuto un maggior spazio alla iniziativa autonoma dei singoli fedeli». Il che rappresenta una «conseguenza – o una particolare modalità di attuazione – di quel diritto, riconosciuto a tutti i fedeli, di partecipare responsabilmente al perseguimento del fine comune e che rappresenta il nodo della riforma, la più concreta testimonianza del passaggio dalla Chiesa gerarchica alla Chiesa comunitaria»⁷. In sintesi, la distinzione fra associazioni pubbliche e private «trova la sua ratio nella necessaria articolazione su piani diversi dell'esercizio del diritto di associazione – esplicitamente riconosciuto come fondamentale – nel quale si identifica una modalità della partecipazione dei fedeli alla missione della Chiesa»⁸. Esiste, però un *tertium genus* da considerare: nell'ambito delle c.d. associazioni private ve ne sono alcune prive di personalità giuridica, tali associazioni nascono dall'atto giuridico di fondazione realizzato da parte di un gruppo di fedeli con lo scopo di raggiungere fini ecclesiali avendo ricevuto la *recognitio* degli statuti dalle competenti autorità. Queste associazioni prive di personalità non sono, evidentemente, soggetti «di diritti e di doveri»⁹. Se questa è dunque la regola, vi sono rilevanti eccezioni in quanto «lo stesso Codice considera queste associazioni come enti unitari attribuendo alcuni diritti»¹⁰. Il riconoscimento della soggettività giuridica non implica, però, automaticamente il sorgere di una persona giuridica, infatti «la personalità è soltanto un tipo speciale di soggettività»¹¹. Ad ogni modo è vero che per un soggetto l'essere privo di personalità giuridica rappresenta un serio ostacolo in particolar modo in ambito patrimoniale e processuale. Con riguardo alle conseguenze patrimoniali di una tale configurazione giuridica risulta evidente l'assenza di un patrimonio indipendente da quello degli associati i

⁷ RAFFAELE BOTTA, *op. cit.*, pp. 342-343.

⁸ *Ivi*, pp. 343-344.

⁹ LUIS NAVARRO, *Diritto di associazione e associazioni di fedeli*, Giuffrè, Milano, 1991, p. 84

¹⁰ Si veda in proposito MARIO CONDORELLI, *Considerazioni problematiche sul concetto e sulla classificazione delle persone giuridiche nello "Schema De Populo Dei"*, in *Il diritto ecclesiastico*, 91, 1980, p. 451.

¹¹ LUIS NAVARRO, *Diritto di associazione e associazioni di fedeli*, Giuffrè, Milano, 1991, p. 87.

quali, dunque, potranno acquistare e possedere beni come comproprietari o compossessori ed acquisire diritti e doveri congiuntamente ai sensi del canone 310¹². Siffatta problematica trova una implicita soluzione nel fatto che non esiste un tipo di personalità giuridica privata ma soltanto realtà di natura privata, quali le associazioni private dotate o prive di personalità giuridica e realtà di natura pubblica, che, a norma del diritto sono sempre dotate di personalità giuridica. Per quanto riguarda le associazioni private munite di personalità giuridica dalla competente autorità ecclesiastica si è, evidentemente, di fronte ad un collegamento con la struttura ecclesiastica assai più solido ed organico rispetto alle realtà prive di personalità giuridica, anche se molto meno rilevante rispetto, ad una realtà dotata di personalità giuridica pubblica. Dunque, la natura e la funzione della personalità giuridica nell'ordinamento canonico «caratterizzano il suo regime patrimoniale che, a ragione, può essere definito un punto di equilibrio tra il regime dei beni ecclesiastici e il regime di totale disposizione dei beni privati non destinati a fini ecclesiali»¹³.

Dal punto di vista organizzativo, «queste associazioni possono essere così descritte: sono enti costituiti dai fedeli mediante un accordo privato tra di loro per perseguire, tramite l'azione comune, finalità di natura ecclesiale. Godono di una marcata autonomia di governo: la stessa associazione si dà gli statuti, nomina i moderatori, può scegliere un assistente spirituale, e amministra i propri beni. Tutte le associazioni private devono avere i loro statuti approvati o almeno esaminati dall'autorità ecclesiastica competente; alcune riceveranno la lode, la raccomandazione dell'autorità ecclesiastica o il titolo di "cattolica" o le verrà concessa la personalità giuridica privata. Tutte queste associazioni sono soggette alla vigilanza e al regime dell'autorità ecclesiastica competente»¹⁴.

Alcune notazioni paiono necessarie intorno ai profili patrimoniali delle associazioni private di fedeli, in quanto contribuiscono a chiarire in modo eminente le possibili implicazioni dell'identità poc'anzi delineata. A tutte le persone giuridiche viene riconosciuta la capacità patrimoniale (cf. can. 1255), la quale fa sì che i beni di cui è titolare la persona costituiscano un patrimonio indipendente (cf. can. 1256). Da ciò la conseguenza che tutti i negozi giuridici di natura economica a cui fa capo la persona si ripercuotono sul suo patrimonio, lasciando intatti i patrimoni propri delle persone che compongono la persona giuridica. I beni delle persone giuridiche private non sono dunque "ecclesiastici", tuttavia

¹² Vedasi ancora *Ivi*, pp. 87-88.

¹³ ALBERTO PERLASCA, *I beni delle persone giuridiche private (can.1257 § 2)*, in *Quaderni di diritto ecclesiale*, 12, 1999, p. 385.

¹⁴ LUIS NAVARRO, *Le forme tipiche di associazione dei fedeli*, in AA. VV., *Le associazioni nella Chiesa*, LEV, Città del Vaticano, 1999, pp. 25-44.

non sono neppure privi di una «dimensione ecclesiale»¹⁵. Questa “ecclesialità” *latu sensu* sussiste in ragione dei fini che istituzionalmente tali realtà perseguono ed altresì in ragione della stessa personalità giuridica della quale è titolare. Ad ogni modo, tali beni non rientrano nel novero dei beni ecclesiastici in quanto le persone giuridiche private «non agunt nomine Ecclesiae». Appare comunque scontato «che questi beni si trovano in una condizione giuridica diversa rispetto ai beni di proprietà dei fedeli in quanto tali, sui quali l’autorità ecclesiastica non ha, in pratica, quasi nessun potere, se non un forte richiamo al senso morale delle persone»¹⁶. Alle persone giuridiche private sono riconosciute le più: «ampie facoltà patrimoniali [...] in accordo con i propri statuti» e altresì un «ridotto intervento da parte dell’autorità ecclesiastica che consiste, fondamentale, in un diritto di vigilanza in ordine ad assicurare il compimento dei fini che la persona giuridica privata si è prefissa»¹⁷. Rispetto ai beni di queste associazioni occorre rilevare che il loro carattere privato «non impedisce il loro inserimento – funzionale – nell’area dell’ecclesiasticità, sia pure a livello più tenue e sfumato»¹⁸ ed è bene che si ricordi che i beni delle persone giuridiche private «vanno amministrati a norma degli statuti e l’autorità ecclesiastica deve vigilare perché essi siano destinati effettivamente per i loro fini»¹⁹. Più nel dettaglio, in relazione alle associazioni private non erette in persona giuridica, se non vi sono dubbi di sorta in merito alla non ecclesiasticità dei beni delle stesse, al contempo non si può ignorare il fatto che sussiste una vera “destinazione funzionale” di detti beni al fine *missioni Ecclesiae congruentem*. Ad ogni modo vale sia per le associazioni dotate, sia per quelle prive di personalità giuridica la norma dettata nel canone 325 § 1 in base alla quale deve essere lasciata a tali associazioni la più ampia libertà nel determinare l’indirizzo dell’amministrazione dei beni secondo le disposizioni degli statuti.

3. La configurazione pattizia

Le associazioni private di fedeli sono annoverate fra le associazioni di cui

¹⁵ VELASIO DE PAOLIS, *I beni temporali della Chiesa*, EDB, Bologna, 2011, p. 133.

¹⁶ ALBERTO PERLASCA, *I beni delle persone giuridiche private (can.1257 § 2)*, in *Quaderni di diritto ecclesiale*, 12, 1999, p. 384.

¹⁷ ALBERTO PERLASCA, *Il concetto di bene ecclesiastico*, Roma, 1997, p. 274.

¹⁸ ANGELA MARIA PUNZI NICOLÒ, *Il regime patrimoniale delle associazioni tra ecclesiasticità e non ecclesiasticità dei beni*, in *Das Konsoziative element in der Kirche*, a cura di WINFRIED AYMANS, KARL THEODOR GERINGER, HERIBERT SCHMITZ, St. Ottilien, EOS Verlag, 1989.

¹⁹ VELASIO DE PAOLIS, *Op. cit.*, p. 95.

all'art. 10 della L. 222 del 20 maggio 1985, le c.d. associazioni "con profili di ecclesiasticità", che sono costituite o approvate dall'autorità ecclesiastica, non sono enti ecclesiastici (art. 9 l. 222/85) e possono essere riconosciute alle condizioni previste dal codice civile, più in particolare a norma delle disposizioni contenute nel D.P.R. 10 febbraio 2000, n. 361. A tale riguardo Tommaso Mauro osserva: «Il riferimento esplicito alla disposizione dell'articolo 9 potrebbe indurre legittimamente a ritenere che, nella norma attualmente in esame, si siano volute prendere in considerazione solamente le associazioni ivi menzionate, ossia le società di vita apostolica e le associazioni pubbliche di fedeli, che non presentino i requisiti prescritti per il loro riconoscimento come enti ecclesiastici. Ma, mentre, da un lato, la formulazione della norma appare tale da non consentirne l'applicazione agli istituti religiosi, con particolare riferimento a quelli di diritto diocesano d'altro lato, viceversa, non sembra possa escludersi che, sia pure grazie ad una interpretazione estensiva ma legittima, la norma stessa valga anche nei confronti dell'associazione privata di fedeli, sempre che beninteso, esse siano state "costituite" o quantomeno "recognitae" dall'autorità ecclesiastica»²⁰. A norma dell'art. 10, co. 2, l. 222/85, tali associazioni restano in tutto regolate dalle leggi civili, salvi la competenza dell'autorità ecclesiastica circa la loro attività di religione o di culto e i poteri della medesima in ordine agli organi statutari. Alla fattispecie sono riconducibili: le Società di vita apostolica e le associazioni pubbliche di fedeli aventi carattere meramente locale e, come tali, non riconoscibili come enti ecclesiastici; le associazioni private e le confraternite di nuova costituzione. Alle associazioni con profili di ecclesiasticità si applica, dunque, la disciplina comune del Codice civile, ferma la competenza dell'autorità ecclesiastica circa le loro attività di religione e culto e la disciplina degli organi statutari. Inoltre è necessario l'"assenso" dell'autorità ecclesiastica per la presentazione della domanda di riconoscimento da parte del rappresentante dell'ente. Il processo di riconoscimento civile, a norma del diritto comune, avviene sulla base di statuti approvati dall'autorità ecclesiastica. Per quanto riguarda i poteri in ordine agli organi statutari, essi sono attribuiti alla medesima non potranno essere disattesi o modificati dall'Assemblea degli associati, o quanto meno tali modifiche, in forza della esplicita previsione pattizia, non potranno acquisire rilevanza civile. Questa tipologia di associazioni realizza, pertanto, una forma attenuata di ecclesiasticità, di livello inferiore rispetto a quella degli enti ecclesiastici. A differenza degli enti ecclesiastici ad esse non si applicano: (1) la rilevanza civile dei controlli canonici; (2) le limitazioni dei poteri degli

²⁰ TOMMASO MAURO, *Gli enti ecclesiastici tra i due Concordati*, in *Scritti di diritto ecclesiastico e canonico*, Vol. II, Cedam, Padova, 1991, p. 625.

organi di rappresentanza e (3) il peculiare sistema di pubblicità, ma solo un generico potere dell'autorità ecclesiastica in ordine agli organi statutari, che dovrà risultare dal registro delle persone giuridiche. A corollario di quanto sopra chiarito è bene evidenziare quanto disposto dall'art. 6 del D.P.R. 33 del 1987, relativo alle associazioni in oggetto: la domanda di riconoscimento delle associazioni con profili di ecclesiasticità è presentata all'autorità statale o regionale competente per il riconoscimento, corredata dai documenti richiesti dalle leggi civili per il riconoscimento delle persone giuridiche; alla domanda è altresì allegato l'atto di costituzione o approvazione dell'autorità ecclesiastica dal quale debbono risultare anche i poteri dell'autorità medesima in ordine agli organi statutari. A seguito di questo primo inquadramento della fattispecie, si intende ora proporre alcune considerazioni riguardanti il passaggio dell'art. 10 che recita «salvi la competenza dell'autorità ecclesiastica circa [...] i poteri della medesima in ordine agli organi statutari». Cosa significa questo passaggio e che implicazioni ha questa norma? Alcuni rilievi della dottrina possono contribuire a comprendere meglio. Anzitutto Finocchiaro osserva: «Questa riserva dei poteri consente all'autorità ecclesiastica di esercitare sugli organi dell'ente quei controlli e quella vigilanza che fossero previsti dallo statuto o, in mancanza da quanto prevede, in via generale, il diritto canonico. Essa, correlativamente esclude che la nomina dei commissari liquidatori spetti [...] al presidente del tribunale; spetterà, invece, all'autorità ecclesiastica»²¹. A tale riguardo Mirabelli evidenzia che questa norma legittima: «uno statuto che preveda delle limitazioni in ordine a controlli esterni e delle scelte esterne in ordine agli organi di governo che prefigurino degli interventi esterni anche demolitori degli organi di governo [...] E cioè, se vi sia una disciplina conforme a previsioni canonistiche che danno concretezza non solo al potere di vigilanza come potere autoritativo esterno sugli organi sociali, ma poteri che hanno derivazione statutaria di intervento o di concorso nella scelta degli amministratori per cui queste previsioni non siano di per sé in conflitto con la legge, non siano incompatibili con il fenomeno associativo che presenti queste caratteristiche»²². Ad avviso di Marano «Ne deriva la conclusione che anche nella fattispecie prevista dall'art. 10 il fenomeno associativo è stato ricondotto sotto il “controllo” dell'istituzione ecclesiastica, sia nel momento genetico, con la previsione della necessità dell'assenso alla domanda di riconoscimento, sia in relazione alla concreta gestione ed alla liquidazione degli enti con

²¹ FRANCESCO FINOCCHIARO, *Diritto ecclesiastico*, Zanichelli, Bologna, 2015, pp. 321-322.

²² CESARE MIRABELLI, *Associazioni di fedeli, regolamentazione civile e competenza dell'autorità ecclesiastica*, in *Amministrazione e rappresentanza negli enti diversi dalle società*, Giuffrè, Milano, 1990, p. 336.

il riconoscimento della competenza dell'autorità ecclesiastica circa le attività di religione e di culto e dei poteri esercitati dalla stessa autorità in ordine agli organi statutari»²³. La Giurisprudenza pare confermare questa ermeneutica dottrinale. In questa prospettiva occorre riportare un passo di una sentenza delle Sezioni Unite del 1993 – risalente certo, ma puntuale – ove si sottolinea che «la riserva di poteri prevista nella norma in esame deve interpretarsi nel senso che gli atti inerenti all'organizzazione degli organi statutari, o da questi emanati per regolare il vincolo che lega il fedele all'associazione, rientra nella competenza esclusiva dell'autorità ecclesiastica» Cass. Civ. SS.UU. n. 10300 del 18 ottobre 1993. Più in generale, appare ragionevole sottolineare che il legame con l'autorità ecclesiastica condiziona in modo significativo la vita e l'operatività di tali realtà, questo, a scanso di equivoci è confermato dall'elemento poc'anzi sottolineato della necessità del “previo assenso” da parte dell'autorità ecclesiastica per il riconoscimento come associazione civile, il che documenta in modo certo e tangibile «una dipendenza da siffatta autorità e, quindi, un collegamento con l'organizzazione ecclesiastica»²⁴.

4. *Le associazioni private di fedeli e la Riforma*

La legge 6 giugno 2016, n. 106 (“Legge Delega”), il d. lgs 3 luglio 2017, n. 117 (c.d. codice del Terzo settore: d'ora in poi, “CTS”) e il d. lgs. 3 luglio 2017, n. 112 (c.d. decreto sull'impresa sociale: d'ora in poi, “DIS”), il legislatore italiano ha riformato la disciplina degli enti che svolgono senza scopo di lucro attività di interesse generale (c.d. enti del Terzo settore: d'ora in poi, “ETS”). La nuova disciplina stabilisce «in modo organico le condizioni alle quali gli ETS possono godere del regime promozionale accordato dall'ordinamento in ragione della funzione sociale esercitata con la loro attività. [...] In tal modo il CTS e il DIS introducono un rapporto biunivoco tra ETS e norme agevolative: solo gli ETS possono beneficiare del *favor* previsto dalla legge e solo con riguardo agli ETS tale regime può essere configurato»²⁵. Occorre ora tornare al cuore della questione sollevata all'inizio del presente studio. Alla luce delle osservazioni sopra esposte e con riguardo alle Associazioni oggetto del presente contributo è bene rilevare che, rispetto all'ingresso nel sistema Terzo settore, tali realtà non rientrano nella categoria di ente ecclesiastico, quindi, in prima

²³ VENERANDO MARANO, *Le associazioni di fedeli fra enti ecclesiastici e persone giuridiche private*, Edisud, Salerno, 1995, p. 113

²⁴ TOMMASO MAURO, *op. cit.*, p. 626.

²⁵ Queste considerazioni sono tratte da ANDREA PERRONE, VENERANDO MARANO, *op. cit.*, pp. 1-2.

battuta ad esse non sembrano applicarsi *prima facie* le relative previsioni della riforma del Terzo settore (art. 4, co.3, CTS e art. 1, co. 3, DIS).

Ora, si intende, dunque, affrontare *ex professo* questa tematica prendendo spunto da un contributo apparso in rete di Daniela Boggiali, dell'Ufficio Studi del Consiglio nazionale del Notariato²⁶. L'articolo in oggetto prende le mosse dal caso di una associazione privata di fedeli, priva di personalità giuridica civile che voglia iscriversi al Registro Unico del Terzo settore. In merito, anzitutto, si osserva che: «gli enti religiosi privi di personalità giuridica, [...] non possono qualificarsi come enti religiosi civilmente riconosciuti, con conseguente impossibilità, per gli stessi, di accedere alla disciplina prevista dall'art. 4, comma 3, CTS» (p. 2). Nondimeno, in quanto enti associativi, potrebbero, a rigor di logica, aderire come associazioni non riconosciute, al limite, anche potendo acquisire la personalità giuridica ai sensi del 22 CTS (Cfr. p. 2)²⁷. A ben guardare, tuttavia, due paiono essere i limiti ipotizzabili all'applicazione tout court della disciplina del CTS a tali realtà: (1) anzitutto, quello legato alle finalità, tipicamente di natura religiosa, esercitate dalle associazioni private di fedeli (si veda a riguardo il can. 298 del Codice di diritto canonico), sicché a tali enti potrebbe applicarsi il CTS solo ove una determinata realtà sia stata costituita per il perseguimento di finalità caritatevoli rientranti in almeno una categoria fra quelle identificate nell'art. 5 CTS; (2) inoltre, quello connesso alle norme attinenti alla governance e alla democraticità (p. 2). In quest'ottica e come del resto confermato da Boggiali «occorre valutare, alla luce di quanto previsto nell'oggetto e nell'ordinamento dell'associazione, se in ciascun singolo caso concreto sussistano i requisiti per l'accesso alla disciplina degli ETS; ove tale valutazione, di natura fattuale, dia esito positivo, sarebbe possibile accedere alle modalità di acquisto della personalità giuridica prevista dall'art. 22 CTS e 18 d.m. 15 settembre 2020» (p. 3).

Ora, se appare quanto mai chiaro quanto osservato e sostenuto da Boggiali, nel contempo, la categoria utilizzata dalla Riforma di “ente religioso civilmente riconosciuto”²⁸ interpretata in senso rigoroso include – potenzialmente – un più nutrito numero di realtà rispetto alla categoria di ente ecclesiale civilmente riconosciuto: oltre agli enti riconosciuti in virtù del Concordato e delle Intese possono essere ricomprese in detta categoria le associazioni private di fedeli che hanno ottenuto personalità giuridica civile ex art. 10 della L. 222 del 20

²⁶ DANIELA BOGGIALI, *RUNTS: le associazioni private di fedeli possono iscriversi?*, in *Il Quotidiano giuridico*, 22 agosto 2022.

²⁷ Sembra propendere per questa lettura, PIERLUIGI CONSORTI, *op. cit.*, p. 14.

²⁸ Circa questa nozione e sulla sua potenziale “ambiguità” si veda PIETRO LO IACONO, *Gli enti ecclesiali e gli enti religiosi quale archetipo della personalità giuridica*, in PAOLO CAVANA (a cura di), *Gli enti ecclesiali nella riforma del Terzo settore*, Giappichelli, Torino, 2021, pp. 68-69 e bibliografia ivi riportata.

maggio 1985. A tal riguardo, già da parecchio tempo la dottrina più attenta ha osservato che nell'ambito della ampia categoria di "ente religioso civilmente riconosciuto" adoperata dalla Riforma, rientrano «alcune figure singolari di enti con radici pattizie, quali sono le "associazioni private di fedeli" che hanno personalità giuridica in base alle norme di diritto comune»²⁹. Questa prospettiva consentirebbe alle associazioni private di fedeli, nel contempo, di preservare la loro peculiare natura canonica e beneficiare, nella misura in cui svolgano attività di interesse generale, del regime promozionale previsto dalla Riforma. L'associazione privata di fedeli, dunque, potrebbe accedere alla Riforma istituendo un ramo, al pari di un ente ecclesiastico civilmente riconosciuto. Questo, tuttavia, scontrerebbe il fatto che quella determinata realtà debba aver ottenuto – previamente – il riconoscimento civile in virtù dell'art. 10 della L. 222 del 1985 che, nondimeno, non potrebbe derivare dall'applicazione dell'articolo 22 CTS³⁰, in quanto procedimento speciale e non generale, ma soltanto nelle more della disciplina comune contenuta ora nel d.P.R. 361 del 2000.

In questa prospettiva, al fine di ottenere il riconoscimento civile di tali realtà, dal punto di vista operativo, il procedimento prevede innanzitutto la presentazione della domanda, effettuata da parte di chi rappresenta l'ente a norma del diritto canonico, previo assenso della competente autorità, oppure su azione diretta della stessa autorità, alla prefettura nel cui ambito territoriale è ubicata la sede dell'ente associativo. La domanda, in bollo e datata, deve essere sottoscritta dal rappresentante e deve presentare in allegato copia autentica dell'atto costitutivo e dello statuto. L'azione che viene intrapresa ai fini del riconoscimento deve necessariamente soddisfare «le condizioni previste da norme di legge o di regolamento per la costituzione dell'ente»³¹. In particolare deve risultare lo scopo prefissato, possibile e lecito, e la presenza di un patrimonio adeguato alla realizzazione dello scopo. Una documentazione idonea dovrà dimostrare la consistenza del patrimonio. In questa procedura l'assenso dell'autorità ecclesiastica può essere apposto in calce all'istanza oppure risultare da un atto idoneo. Ovviamente l'assenso si dimostra superfluo qualora l'istanza sia sottoscritta direttamente dalla stessa autorità ecclesiastica. La particolarità delle figure associative trattate e il loro carattere straordinario nella sistematica civile si rivela ulteriormente nel momento in cui la norma

²⁹ PIERANGELA FLORIS, *op. cit.*, p. 15.

³⁰ Così pure PIERANGELA FLORIS, *op. cit.*, p. 15, nota 59; sui potenziali profili problematici della moltiplicazione di procedimenti per l'attribuzione della personalità giuridica in connessione con l'art. 10 della L. 20 maggio 1985, n. 222 si veda CHIARA MINELLI, *Norme speciali, in Il riconoscimento delle persone giuridiche*, Ipsos, Milano, 2001, p. 157.

³¹ Art. 1, d.P.R. 10 febbraio 2000, n. 361.

richiede di allegare «l'atto di costituzione o approvazione della autorità ecclesiastica dal quale risultano anche i poteri dell'autorità medesima in ordine agli organi statutari»³². Il prefetto dispone di centoventi giorni, a partire dalla data di presentazione della domanda, per provvedere all'iscrizione³³.

5. Considerazioni conclusive

Il cammino che si è voluto percorrere ha preso le mosse da una riflessione di natura canonica specialmente incentrata sulle associazioni private di fedeli, nel contempo si è condotto un esame su una figura, se non sconosciuta nella prassi, perlomeno assai poco “frequentata”, le associazioni costituite *ex art.* 10 della 222 del 1985, realtà peculiari dell'ordinamento ove si profila una speciale forma attenuata di ecclesiasticità. Questo ha contribuito allo sviluppo di un ragionamento intorno all'adeguamento di tali realtà alle disposizioni della riforma del terzo settore e ha consentito l'identificazione della più adeguata configurazione in questo senso, quella, cioè, quella di ente religioso civilmente riconosciuto.

Si è dunque voluto sondare questo terreno, sicuri che la riforma del Terzo settore tanta parte avrà, nel corso dei prossimi anni, nella potenziale ridefinizione del ruolo e, forse anche, dell'identità degli enti ecclesiastici civilmente riconosciuti e, più in generale, delle realtà sorte nell'alveo degli ordinamenti religiosi e operanti nell'ordinamento dello Stato. In questa prospettiva, si è stabilito un ideale ponte fra la riforma del terzo settore, la configurazione canonica delle associazioni private di fedeli e la disciplina pattizia relativa a tali realtà che ha portato a valorizzare possibili nessi fra ordinamento civile e canonico che la recente riforma ha permesso che emergessero con singolare evidenza.

Da questo punto di vista, nell'alveo del lento ma graduale sfumare di un sistema incentrato sulla prevalenza del soggetto a discapito dell'attività e quindi, in particolare, al tramonto di un modello di diritto ecclesiastico incentrato sulla protezione peculiare a favore della figura dell'ente ecclesiastico – a cui anche la riforma stessa sollecita, seppur indirettamente e forse involontariamente – non devono essere misconosciute tutte quelle forme di tutela comuni che l'ordinamento offre e che possono consentire un ordinato raggiungimento delle finalità proprie delle realtà ecclesiali, così contribuendo al bene comune di cui la società intera può beneficiare.

³² Art. 6, d.P.R. 13 febbraio 1987, n. 33.

³³ Cfr. ALBERTO FABBRI, *Gli articoli 9 e 10 della legge 222/85: piani paralleli per diverse tipologie giuridiche di associazioni cattoliche, in Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, Rivista telematica (www.statoecliase.it), gennaio 2007.

Introduzione

Introduction

ANDREA BETTETINI

Introduco brevemente questa sezione monografica della Rivista che riporta gli atti della Giornata di studio organizzata dalle Cattedre di Diritto canonico e di Diritto ecclesiastico dell'Università Cattolica, sede di Milano, il giorno 13 dicembre 2022, e dedicate a "Il patrimonio degli enti ecclesiastici".

Penso non sia inutile ricordare come il legislatore della riforma concordata abbia previsto una categoria omogenea e unitaria, quella -appunto- dell'ente ecclesiastico civilmente riconosciuto. Tale tipologia unitaria è caratterizzata e individuata, essenzialmente, dalla necessaria presenza di due elementi: a) il legame organico dell'ente con la Chiesa, che si esprime nella sua debita approvazione o costituzione da parte dell'autorità ecclesiastica competente, nonché nell'assenso che questa presta alla richiesta di riconoscimento civile presentata dai legittimi rappresentanti dell'ente medesimo; b) il fine di religione o di culto dell'ente, che deve essere costitutivo ed essenziale, e che si manifesta nelle attività realmente e concretamente svolte dai suoi organi.

Per i singoli enti possono poi essere richiesti elementi che integrano i suddetti requisiti generali, ma si tratta di previsioni che costituiscono eccezioni a un sistema che recepisce una fattispecie disciplinata dall'ordinamento canonico e che, all'avvenuta verifica dell'esistenza di tale fattispecie, fa discendere l'acquisto della personalità giuridica civile.

Gli enti ecclesiastici si trovano cioè in una posizione di indubbia specialità, dovuta alla loro finalizzazione e strutturazione religiosa. Epperò, tale connotazione riguarda solo la loro struttura e la loro attività costituiva ed essenziale, e a queste è limitata. Non implica pertanto un regime privilegiario (o, viceversa, discriminatorio) riguardo ad altre libertà costituzionalmente garantite, come quella di associazione; comporta semmai, in ragione della loro natura religiosa, una tutela più analitica di quella prevista per gli enti in generale. Così, quando un ente ecclesiastico legittimamente agisce al di fuori degli ambiti di azione individuati e delimitati dalle norme di derivazione pattizia, la legislazione "speciale" viene meno, e l'ente o, a essere precisi, l'attività da questo compiuta rientra nell'alveo del diritto comune. Le attività diverse da quelle di religione o di culto che l'ente, senza perdere la propria identità, svolge, sono

sottoposte alla disciplina di diritto comune a tutte le persone giuridiche private. L'ente ecclesiastico si trova così ad agire in una delicata ponderazione fra norme generali di settore e norme che hanno in sé elementi di differenziazione rispetto a queste.

Tale principio generale assume poi particolare rilevanza nell'ambito dei beni attraverso i quali l'ente esercita la propria attività, poiché, in base all'art. 831 c.c., "i beni degli enti ecclesiastici sono soggetti alle norme del presente codice, in quanto non è diversamente disposto dalle leggi speciali che li riguardano".

E il discrimine fra applicazione della normativa "comune" e applicazione della normativa "speciale" (in quanto tendente a un fine, appunto, speciale) è dato proprio dalla natura dell'attività compiuta dall'ente, così che le operazioni e le deliberazioni di un ente ecclesiastico diverse da quelle di religione o di culto sono soggette alle leggi civili che le riguardano, e al regime tributario previsto per esse, per quanto nel rispetto della natura e della finalità degli enti medesimi. Questo, e non altro, è poi il senso profondo della tutela prestata dall'art. 20 Cost., così come anche richiamato dall'art. 7 dell'Accordo del 1984 fra Stato e Chiesa cattolica modificativo del Concordato del 1929, tale per cui la soggettività di un ente è riconosciuta essenzialmente a motivo della sua caratterizzazione religiosa.

In piena armonia con la Costituzione si è così ribadito che nel nostro sistema vi sono formazioni sociali che ottengono la soggettività in ragione della loro qualificazione religiosa, e che pertanto vi sono enti in cui le condizioni di esistenza vengono a coincidere con le proprie finalità.

Questo giustifica il sistema "ad aquila bicipite" che caratterizza il regime degli enti religiosi: l'ente ha una sola sostanza, quella religiosa che ne costituisce la ragion d'essere, ma la sua capacità è anche civile, e tale capacità deve essere resa compatibile con la sua sostanza.

Le due tornate di questa nostra giornata di studio hanno permesso di comprendere meglio i profili giuridici del patrimonio degli enti ecclesiastici, prendendo le mosse dalla realtà normativa esistente, spronati dalla giurisprudenza e dai casi sempre nuovi che la Chiesa e la società pongono, e aprendoci quindi alle prospettive future, prossime e remote.

Infine, poche ma vere parole di ringraziamento a tutti coloro che hanno permesso la buona organizzazione e la buona riuscita di questa giornata di studi. Grazie al Preside per l'aiuto che la Facoltà di Giurisprudenza dell'Università Cattolica, sede di Milano, e il Dipartimento di Giurisprudenza hanno offerto. Grazie a tutti i relatori. Grazie alla Direzione della Rivista Diritto e religioni che si è offerta di pubblicare gli atti. Un grazie particolare ai dottori Alessandro Perego e Leonardo Caprara, appoggio essenziale.

Enti ecclesiastici e atti di destinazione patrimoniale

Ecclesiastical entities and deeds of patrimonial destination

ACHILLE ANTONIO CARRABBA

RIASSUNTO

Il contributo considera e analizza l'obbligo di costituzione di un patrimonio destinato da parte degli enti religiosi civilmente riconosciuti che intendano accedere al regime del Terzo settore. Dopo aver inquadrato la previsione nel più ampio contesto dei fenomeni di destinazione e specializzazione della responsabilità nell'ordinamento italiano, l'Autore si sofferma sulla struttura, la gestione e i vincoli del patrimonio destinato nonché sugli elementi negoziali e sugli effetti della destinazione.

PAROLE CHIAVE

Enti religiosi; Terzo settore; patrimonio destinato

ABSTRACT

The contribution considers and analyzes the obligation of the civilly recognized religious entities that intend to access the Third sector regime to set up a patrimony destined for it. After having framed the provision in the broader context of the destination and specialization of responsibility phenomena in the Italian legal system, the Author focuses on the structure, management and constraints of the destined assets as well as on the negotiating elements and on the effects of the destination.

KEYWORDS

Religious bodies; Third sector; earmarked assets

SOMMARIO: *1. Terzo settore, enti religiosi e figure di esercizio – 2. Destinazione e specializzazione della responsabilità – 3. Struttura, gestione e vincoli. – 4. Elementi negoziali – 5. Opponibilità degli effetti.*

1. Terzo settore, enti religiosi e figure di esercizio

Il tema che mi è stato assegnato merita a mio avviso una riflessione di peso monografico in quanto tanti sono i profili problematici del connubio tra enti e patrimoni destinati ancor più con riferimento agli istituti religiosi, in parti-

colare ecclesiastici, peraltro, relativamente a questi ultimi, in ragione delle specificità presenti nella regolamentazione canonica¹.

Reputo pertanto opportuno, da un lato, dichiarare sin da subito che l'argomento verrà trattato con attenzione alle previsioni portate dal codice del terzo settore, avuto riguardo all'art. 4, comma 3, cts ovvero alla possibilità di costituire da parte dei richiamati istituti un patrimonio destinato² per l'esercizio di attività di interesse generale ex art. 5 stesso codice, dall'altro, richiamare inizialmente alcuni aspetti, che pur meritevoli di analisi non saranno oggetto di approfondimento.

E così, non mi occuperò di definire il perimetro degli «enti religiosi civilmente riconosciuti» e di indagare la portata della definizione utilizzata nello scritto legislativo dopo una riflessione che ha visto coinvolto il Consiglio di Stato³, anche se sul punto farò alcune precisazioni attinenti al profilo organizzativo e al dato strutturale in grado di supportare destinazioni patrimoniali.

Qualora, partendo dall'art. 20 cost. (dall'impedimento a porre in essere per associazioni e istituzioni in ragione della finalità di culto speciali limitazioni legislative o gravami fiscali a proposito di costituzione, capacità e ogni forma di attività)⁴, si dovesse coniugarlo, quale articolazione del principio fondamentale in tema di uguaglianza sostanziale⁵, con l'art. 2 della Carta, sulla strumentalità delle formazioni intermedie per la realizzazione del valore prioritario, e qualora, assunta la imprescindibile connotazione pluralistica, propria del dettato fondamentale, prerogativa assoluta dell'ordinamento interno, raccogliendo i riferimenti alla libertà e al profilo organizzativo, declinati nei successivi artt. 18, quanto al tema generale, e 19, quanto alla fede religiosa, si dovesse apprezzare l'intreccio di siffatti dati e, conseguentemente, si dovesse rilevare la sussistenza di un diritto costituzionalmente posto in ordine alla scelta della figura di esercizio da parte dei protagonisti del vivere, si sarebbe necessariamente spinti a dare ampia portata alla richiamata definizione e alla conformazione del medio utilizzabile per il perseguimento delle divise finalità.

¹ V. ANDREA BETTETINI, *Gli enti e i beni ecclesiastici*, in *Il Codice civile. Commentario*, fondato da PIERO SCHLESINGER, diretto da FRANCESCO D. BUSNELLI, Giuffrè, Milano, 2013, pp. 309. Lo scritto ripropone la relazione svolta dall'Autore alla Giornata di studio su «Il patrimonio degli enti ecclesiastici» – Milano, Università Cattolica del Sacro Cuore, 13 dicembre 2022.

² Eventualità questa disciplinata anche dall'art. 1, comma 3, d. lgs. n. 112/2017.

³ CONSIGLIO DI STATO, Comm. spec., 14 giugno 2017, n. 1405 (parere reso su richiesta del Ministero del Lavoro e delle Politiche Sociali con nota del 24 maggio 2017).

⁴ V. ANTONINO MANTINEO, *Il Codice del terzo settore: punto di arrivo o di partenza per la palingenesi degli enti religiosi?*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, Rivista telematica (www.statoechiese.it), 27, 2018, p. 8 ss.

⁵ V. art. 3 cost.

Si dovrebbe essere propensi a ricomprendere nell'ambito della evocata dizione enti ecclesiastici ovvero enti appartenenti a qualunque confessione, incluse pure espressioni di queste che non abbiano concluso patti con lo Stato italiano⁶, ed enti più semplicemente manifestazione della autonomia privata e indirizzati al perseguimento di scopi religiosi, i cui statuti pongano propositi di tal fatta quale obiettivo – se si crede – principale dell'ente e – se si crede – effettivamente perseguito⁷.

Si dovrebbe al contempo riconoscere, quale dato non solo teoricamente ormai acquisito, ma del tutto praticabile da parte dei soggetti interessati, quello della tendenziale neutralità delle tipologie organizzative⁸.

Le concrete opzioni sul punto non sarebbero in linea di principio da reputarsi limitate e non si dovrebbe ritenere *a priori* preclusa la sovrapposibilità tra enti osservanti ed enti del terzo settore, in presenza di una compatibilità tra il profilo religioso e il binomio costituito dalle finalità civiche/solidaristiche/socialmente utili⁹ e dalle individuate attività di interesse generale¹⁰, ed ancora non si dovrebbe escludere la utilizzazione da parte degli enti devoti di ogni "forma" utile al perseguimento, attraverso la gestione di attività, dei propri

⁶ V. art. 8 cost. e CORTE COSTITUZIONALE, 10 marzo 2016, n. 52, in *De jure*, per la quale «nel sistema costituzionale, le intese non sono una condizione imposta dai pubblici poteri allo scopo di consentire alle confessioni religiose di usufruire della libertà di organizzazione e di azione, o di giovarsi dell'applicazione delle norme, loro destinate, nei diversi settori dell'ordinamento. A prescindere dalla stipulazione di intese, l'eguale libertà di organizzazione e di azione è garantita a tutte le confessioni dai primi due commi dell'articolo 8 Cost. (sentenza n. 43 del 1988) e dall'articolo 19 Cost, che tutela l'esercizio della libertà religiosa anche in forma associata. La giurisprudenza di questa Corte è anzi costante nell'affermare che il legislatore non può operare discriminazioni tra confessioni religiose in base alla sola circostanza che esse abbiano o non abbiano regolato i loro rapporti con lo Stato tramite accordi o intese (sentenze n. 346 del 2002 e n. 195 del 1993)».

⁷ Cfr. PIERLUIGI CONSORTI, *Il nuovo "Codice del Terzo settore", con particolare attenzione alla disciplina degli enti ecclesiastici (o religiosi?)*, in GIUSEPPE D'ANGELO, GIUSEPPE FAUCEGLIA (a cura di), *Rigore e curiosità Scritti in memoria di Maria Cristina Folliero*, Giappichelli, Torino, 2018, I, p. 283 ss.; GIUSEPPE D'ANGELO, *Sul significato e le implicazioni ecclesiastico-canonistiche del Codice del Terzo settore. Questioni problematiche e considerazioni prospettive a partire dalle prime riflessioni della dottrina*, in *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica*, 3, 2018, p. 662 ss.; ANTONIO FUCCILLO, *Dagli enti ecclesiastici agli enti religiosi nella disciplina del Terzo Settore*, in ID., RAFFAELE SANTORO, LUDOVICA DECIMO, *Gli enti religiosi ETS Tra diritto speciale e regole di mercato*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli, 2019, p. 46 ss.; ALESSANDRO PEREGO, *Commento all'art. 14*, in ANTONIO FICI e NICOLA RICCARDELLI (a cura di), *Il registro unico nazionale del terzo settore Commento al d.m. 15 settembre 2020, n. 106*, Editoriale Scientifica, Napoli, 2021, p. 157 ss.; LORENZO SIMONELLI, *La riforma del Terzo Settore, le opere degli enti religiosi e la segregazione del patrimonio destinato*, in *Terzjus Osservatorio di diritto del Terzo settore, della filantropia e dell'impresa sociale*, www.terzjus.it, 6 settembre 2021.

⁸ Sia permesso di rinviare a ACHILLE ANTONIO CARRABBA, *Scopo di lucro e autonomia privata. La funzione nelle strutture organizzative*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli, 1994.

⁹ V. art. 4 cts.

¹⁰ V. art. 5 cts.

disegni istituzionali¹¹.

Non pare potersi rinvenire nella disciplina portata dall'art. 4, comma 3, cts, relativa alla costituzione per lo svolgimento delle attività di interesse generale di un patrimonio destinato, un aggravio per gli enti religiosi civilmente riconosciuti almeno per un triplice ordine di ragioni: si permette a siffatti enti di fare quanto consentito ad altre persone giuridiche, si concede agli stessi per le medesime situazioni poste in essere da soggetti laici di indirizzarsi verso regimi tributari di "favore", si sostiene attraverso l'articolazione patrimoniale la salvaguardia di quanto economicamente indirizzato all'esclusivo perseguimento di finalità sacre. Vero è che la scelta di politica legislativa potrebbe di fatto comportare a carico del singolo operatore un peso eccessivo. Sul punto, però, deve essere apprezzata l'assenza di un impedimento a realizzare la vicenda, che altrimenti risulterebbe non proporzionatamente regolata, per ottenere buoni risultati in altro modo, fuori dal sistema del terzo settore, evitandosi così ogni peso.

Restano esclusi dalla trattazione altri profili della costituzione del c.d. ramo ETS, pure con complessità, di là dal direttamente interessante il lato patrimoniale, e specificatamente gli ulteriori elementi non economici all'uo-
po necessari per dare nascita alle relative fattispecie e altresì la fattibilità di un esercizio da parte degli enti religiosi di una pluralità di rami, dovendosi, avuto riguardo a quest'ultimo tema, comunque non escludere la facoltà per un medesimo ente di negoziare un ramo ETS e un ramo IS. Pare ipotizzabile, infatti, che un soggetto di tal natura, oltre allo svolgimento di quanto afferente alle finalità-attività di religione, di quanto diretto all'esercizio del culto e alla cura delle anime, alla formazione del clero e dei religiosi, alla catechesi, alla educazione del credo¹², pratici, in aggiunta ad attività da queste diverse, quali quelle di assistenza, beneficenza, istruzione, formazione, cultura, commerciali¹³, attività di interesse generale ai sensi dell'art. 5 cts e attività riconducibili all'area delle imprese sociali *ex art. 2 d. lgs. n. 112/2017*.

Con riferimento agli elementi dei quali si trova l'indice nell'art. 14 del decreto Ministro del lavoro e delle politiche sociali 15 settembre 2020, n. 106, in ordine al contenuto del dovuto regolamento e della domanda di iscrizione al RUNTS, si farà mente, soprattutto in assenza di una specifica normazione primaria, a taluni di essi e precisamente alla denominazione e alla potestà gestionale, reputati in stretta rilevanza con la ricostruzione che si tenterà di offrire.

¹¹ V. ANTONIO FUCCILLO, *Società di capitali, enti religiosi e dinamiche interculturali*, in ID. (a cura di), *Esercizi di laicità interculturale e pluralismo religioso*, Giappichelli, Torino, 2014, p. 1 ss.

¹² Cfr. art. 16, lett. a), l.n. 222/1985.

¹³ Cfr. Art. 16, lett. b), l.n. 222/1985.

2. Destinazione e specializzazione della responsabilità

L'avvio, per quanto ovvio, è il principio, consacrato nell'art. 2740 c.c., in tema di responsabilità patrimoniale, notoriamente ritenuto espressione di una scelta capace di soffrire particolari regolamentazioni, di portata diversa da quella direttamente conseguente alla sua stratificazione, solo in presenza di un espresso riconoscimento normativo. V'è la necessità di effettuare una riflessione sulla tutela delle ragioni dei creditori, dei (potenziali) creditori del soggetto disponente.

Deve essere oggetto di valutazione se la destinazione patrimoniale in qualunque modalità organizzata comporti una lesione di interessi superindividuali tale da indurre a una configurazione restrittiva dell'autonomia dei privati e, quindi, tale da spingere verso una "lettura" dei dati sul tema decisamente prudente. Occorre verificare se effettivamente la vicenda ipotizzata concreti una deroga al richiamato principio del quale sarebbe espressione il primo comma del citato art. 2740 c.c.

Sul punto, a ben vedere, non è possibile rilevare disallineamenti: la destinazione patrimoniale non comporta alcuna eccezione al posto principio in quanto essa non produce nessuna limitazione di responsabilità (del conferente nei confronti dei suoi creditori), operando, rispetto all'interesse oggetto di attenzione, al più come un qualunque atto dispositivo¹⁴. Il relativo negozio non incide sulla regola della responsabilità ovvero sulla responsabilità generica dell'autore dello stesso ma incide semplicemente sulla "composizione" del suo patrimonio, così come inciderebbe sulla composizione del suo patrimonio un eventuale, ad esempio, suo atto di donazione avente ad oggetto i medesimi beni¹⁵. L'atto di destinazione peraltro potrebbe non comportare alcun trasferimento di beni. In quest'ultima evenienza i beni non sarebbero definitivamente al di fuori della sfera patrimoniale del soggetto disponente pure ai fini di una successiva esecuzione da parte dei suoi creditori¹⁶.

L'art. 2740 c.c., quanto alla responsabilità patrimoniale del debitore, fa riferimento ai beni presenti e futuri¹⁷ del debitore medesimo, ai «suoi beni»

¹⁴ V. GIANFRANCO PALERMO, *Ammissibilità e disciplina del negozio di destinazione*, in *Destinazione di beni allo scopo Strumenti attuali e tecniche innovative*, Giuffrè, Milano, 2003, p. 249 ss.

¹⁵ V. ANGELO FALZEA, *Introduzione e considerazioni conclusive*, in *Destinazione di beni allo scopo Strumenti attuali e tecniche innovative*, cit., p. 23 ss.; AURELIO GENTILI, *Le destinazioni patrimoniali atipiche. Esegesi dell'art. 2645 ter c.c.*, in *Rassegna di diritto civile*, 1, 2017, p. 118 ss.; SALVATORE MAZZAMUTO, *Trust interno e negozio di destinazione*, in *Europa e diritto privato*, 3, 2005, p. 803 ss.

¹⁶ V. CORTE DI CASSAZIONE, Sez. III pénale, 23 settembre 2015, n. 42605, in *De jure*.

¹⁷ Quanto ai beni futuri «le nuove disposizioni dettate dalla riforma della legge fallimentare per il fallimento, e quelle più recenti per il concordato preventivo hanno fortemente ampliato i meccanismi

presenti e futuri¹⁸, senza imporre né un divieto di disposizione né una necessaria cristallizzazione del patrimonio di questi¹⁹, avendo peraltro il “mitico personaggio” predisposto per le “limitazioni” del patrimonio, dunque non della responsabilità del debitore, altri, noti a tutti²⁰, rimedi a tutela delle richiamate ragioni²¹.

La disciplina dei mezzi di conservazione della garanzia patrimoniale lascia trasparire con tutta evidenza l'assenza di vincoli sul patrimonio del debitore, considerato che non necessariamente l'atto dispositivo importa l'impossibilità di soddisfare i creditori e che per l'azione revocatoria *ex art. 2901 c.c.* e per il sequestro conservativo *ex art. 2905 c.c.* ed *ex art. 671 c.p.c.* sono richiesti rispettivamente l'*eventus damni*²² e il «pericolo di perdere la garanzia del [...] credito»²³.

esdebitatori del debitore che accede ad una procedura concorsuale, permettendo allo stesso di precludere ai creditori l'esercizio delle azioni esecutive su una parte del patrimonio. In particolare, l'art. 142 l. fall. [ora art. 278 (in vigore dal 1° settembre 2021) d.lgs. 12 gennaio 2019, n. 14, meglio noto con l'acronimo c.c.i. (*Codice della crisi d'impresa*)] permette al debitore-persona fisica di ottenere l'esdebitazione per i debiti non soddisfatti all'esito della procedura di fallimento, così da delimitare la sua responsabilità patrimoniale verso i creditori ai soli beni presenti nel suo patrimonio a quel momento, e perciò escludendo» appunto i beni futuri (DOMENICO SPAGNUOLO, *Fondo patrimoniale e nuove forme di limitazione della responsabilità patrimoniale: azione revocatoria e tutela dei creditori del disponente*, in *Banca borsa e titoli di credito*, 1, 2015, p. 7 ss., in nota a CORTE DI CASSAZIONE, 18 luglio 2014, n. 16498.

¹⁸ V. ROSARIO NICOLÒ, *Della responsabilità patrimoniale, delle cause di prelazione e della conservazione della garanzia patrimoniale*, in *Commentario del codice civile* Scialoja e Branca, Zanichelli, Bologna-Roma, 1954, p. 10 ss.; DOMENICO RUBINO, *La responsabilità patrimoniale. Il pegno*, in *Trattato di diritto civile*, a cura di FILIPPO VASSALLI, XIV, 1, Utet, Torino, 1956, p. 11. V. anche LUIGI CARIOTA FERRARA, *Effetti del fallimento sulle situazioni apparenti e fiduciarie*, in *Diritto fallimentare*, 1, 1972, p. 343.

¹⁹ V. PIETRO RESCIGNO, *Obbligazioni (diritto privato)*, in *Enciclopedia del diritto*, XXIX, Giuffrè, Milano, 1979, p. 206; CESARE MASSIMO BIANCA, *Diritto civile*, 5, *La responsabilità*, Giuffrè, Milano, 1994, p. 415.

²⁰ V. artt. 2900 e ss. c.c., 2929 *bis* c.c. nonché artt. 64 e ss. r.d. 16 marzo 1942, n. 267, e artt. 163 e ss. d.lgs. 12 gennaio 2019, n. 14.

²¹ V. FRANCESCO MACARIO, *Gli atti di destinazione ex art. 2645 ter c.c. nel sistema della responsabilità patrimoniale: autonomia del disponente e tutela dei creditori*, in *Atti di destinazione. Guida alla redazione*, Studio civilistico n. 357-2012/C approvato dal Consiglio nazionale del notariato il 13 settembre 2012, in *CNN Notizie* 17 settembre 2012.

²² «Nell'azione revocatoria ordinaria il presupposto costituito dal pregiudizio alle ragioni del creditore include anche il pericolo di danno» (CORTE DI CASSAZIONE, 22 dicembre 2015, n. 25733, in *De jure*) e «ricorre non solo nel caso in cui l'atto dispositivo comprometta totalmente la consistenza patrimoniale del debitore, ma anche quando lo stesso atto determini una variazione quantitativa o anche soltanto qualitativa del patrimonio [v. CORTE DI CASSAZIONE, 13 settembre 2019, n. 22886, *ivi*] che comporti una maggiore incertezza o difficoltà nel soddisfacimento del credito» (CORTE DI CASSAZIONE, 18 giugno 2019, n. 16221, *ivi*).

²³ V. GIANLUCA SICCHIERO, *Le obbligazioni*, 2, *La responsabilità patrimoniale*, in RODOLFO SACCO, *Trattato di diritto privato*, Utet, Torino, 2011, p. 40 ss.

La controprova sul punto è data dalla rimessione al singolo creditore, peraltro sotto controllo giudiziale, dell'esercizio dei predetti rimedi e dalla incidenza sull'attività negoziale posta in essere dal debitore loro conseguente in termini di inefficacia relativa²⁴: l'interesse generale «è quello di lasciare al singolo, eventualmente attinto in senso negativo dall'altrui attività altrimenti lecita e legittima, la valutazione di convenienza della reazione alla medesima; ma l'interesse generale è di tanto soddisfatto, lasciando lecito e legittimo l'atto e solo abilitando il danneggiato a reagirvi»²⁵.

²⁴ Per GIANFRANCO PALERMO, *Configurazione dello scopo, opponibilità del vincolo, realizzazione dell'assetto di interessi*, in MIRZIA BIANCA (a cura di), *La trascrizione dell'atto negoziale di destinazione L'art. 2645-ter del codice civile*, Giuffrè, Milano, 2007, p. 79, non si rinviene «nella Carta repubblicana una configurazione degli interessi del ceto creditorio, che possa far ritenere tali interessi – sia nell'ottica dell'art. 2 sia in quella dell'art. 41 secondo comma – in assoluto intangibili (la stessa legge fallimentare ne dà conferma: v. artt. 51 e ss. r.d. 16 marzo 1942, n. 267 [ora artt. 150 e ss. c.c.i. in vigore dal 1° settembre 2021] ...); mentre le esigenze del mercato, alle quali si è oggi tanto sensibili, non sembrano richiedere, in vista di un migliore assetto dei rapporti intersoggettivi, un sacrificio del potere di disposizione, che, condotto all'estremo limite, sia suscettibile di tradursi addirittura nel freno di quella stessa iniziativa privata, che l'art. 41 Cost. vuole libera, in linea di principio». Si legge in AURELIO GENTILI, *Gli atti di destinazione non derogano ai principi della responsabilità patrimoniale*, in *Giurisprudenza italiana*, 2016, p. 227 ss., che «i beni destinati non sfuggono alla responsabilità (né alla garanzia). [...] Un esperimento mentale lo dimostra: se il creditore constatasse che il patrimonio del destinante, capiente al momento della destinazione, è divenuto incapiente in seguito, e poi anche scoprisse che quest'ultimo si accinge a cedere ad estranei la titolarità del bene destinato – così come si vende la nuda proprietà – cosicché il bene non rientrerà, frustrando definitivamente le ragioni creditorie, gli negheremmo la revocatoria della cessione? o il sequestro della titolarità del bene? Io penso di no. E se invece si accorgesse che, scaduta la destinazione, il destinante è inerte nel recuperare, gli negheremmo la surrogatoria? Neppure, direi. Ma se così è, è evidente che la responsabilità patrimoniale sul bene destinato ha continuato a sussistere. Tutte le azioni conservative sono possibili. Certamente si obietterà: ma, *contro le regole*, almeno fino alla modifica recentissima, e tuttora se non la riteniamo pertinente al caso, non erano, non sono, possibili le esecutive e soddisfattive. Ebbene: ciò – sempre che sia vero (e per ragionare l'ipotesi) – non è affatto *contro le regole*. Non bisogna dimenticare che il nostro sistema di responsabilità patrimoniale si articola secondo che si tratti di beni presenti o di beni futuri. Sui beni presenti sono possibili subito sia azioni conservative sia esecutive. Sui futuri solo conservative. Tutta la particolarità (ma particolarità del caso, non delle regole, che restano quelle comuni) è che nella destinazione il 'bene' è contemporaneamente presente e futuro. La titolarità è bene presente. Il recupero del bene e del valore destinato è bene futuro. Il bene soggiace interamente alla responsabilità ed alla garanzia, ma nelle forme usuali per l'uno e l'altro tipo di beni. Infatti, la garanzia patrimoniale *per la parte conservativa* opera senza limiti, e *per la parte soddisfattiva* sussiste almeno in potenza, *certus an et quando*, come d'uso, perché è del tutto secondo le regole che per procedere all'esecuzione su un bene che non appartiene attualmente al debitore occorra prima che esso rientri nel suo patrimonio. [...] Se 'alienando' al beneficiario il valore destinato il destinante rende sin dal momento della destinazione il suo patrimonio incapiente nessuno dubita che – fermo l'*eventus damni* e la *scientia fraudis* – i creditori possano agire in revocatoria [...]. In concreto: la revocatoria non è l'unica tutela dei creditori generali. Essi godono della possibilità di sequestrare la titolarità. E al caso dell'azione di simulazione. E naturalmente della surrogatoria se il disponente sia inerte nel recuperare il bene conferito al termine della destinazione. Possono inoltre proporre azione di nullità, per le cause ordinarie, illegalità, illiceità, purché pregiudicati dall'atto, o meglio dalla sua trascrizione che lo rende opponibile».

²⁵ Così Cass., 31 ottobre 2014, n. 23158, in *De jure*.

Nella stessa direzione, questa volta con riferimento alla limitazione di responsabilità, si potrebbe altresì rilevare che, alla luce dei vari interventi legislativi pure nel tessuto normativo del codice civile, sarebbe da reputare bisognosa di una diversa interpretazione proprio la previsione portata dall'art. 2740 c.c.²⁶.

Di fronte all'ammissibilità di una società a responsabilità limitata unipersonale, alla possibilità che una siffatta società abbia un capitale veramente minimo, per fare alcuni esempi, non ci si può non rendere conto che quanto disposto dal citato ultimo articolo deve essere valutato nell'ottica di una specializzazione della responsabilità patrimoniale.

Non ci si può non rendere conto che è necessario superare una valutazione in termini di regola ed eccezioni delle diverse articolazioni del regime di responsabilità nondimeno in rapporto a uno stesso soggetto²⁷ e tanto soprattutto se si dovessero apprezzare efficienza dei beni e dinamicità del patrimonio in ragione delle attività per le quali essi sono impiegati²⁸, come sembra aver fatto il legislatore, sempre a voler esemplificare, con la previsione dei patrimoni destinati ad uno specifico affare di cui all'art. 2447 *bis* c.c.²⁹, ed ancora se si dovesse considerare l'evoluzione dei criteri di concessione del credito, i quali risultano basati non più o non solo sulla capacità del soggetto debitore di produrre ricchezza ma sulla disponibilità di garanzie³⁰.

²⁶ V. VINCENZO ROPPO, *La responsabilità patrimoniale del debitore*, in PIETRO RESCIGNO, *Trattato di diritto privato*, 19, I, Utet, Torino, 1997, p. 510. V. CARLO CASTRONOVO, *Trust e diritto civile italiano*, in *Vita not.*, 1998, p. 1329 s. V. anche PIETRO PERLINGIERI, *Equilibrio normativo e principio di proporzionalità nei contratti*, in PIETRO PERLINGIERI, *Il diritto dei contratti fra persona e mercato Problemi del diritto civile*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli, 2003, p. 441 ss.

²⁷ V. MARIO NUZZO, *Il principio di indivisibilità del patrimonio*, in GIOVANNI DORIA (a cura di), *Le nuove forme di organizzazione del patrimonio*, Giappichelli, Torino, 2010, p. 31 ss.; VINCENZO ROPPO, *Responsabilità patrimoniale*, in *Enciclopedia del diritto*, XXXIX, Giuffrè, Milano, 1988, p. 1050.

²⁸ V. FRANCESCO ALCARO, *Unità del patrimonio e destinazione dei beni*, in *La trascrizione dell'atto negoziale di destinazione L'art. 2645-ter del codice civile*, cit., p. 105 ss.

²⁹ V. PAOLO FERRO LUZZI, *La disciplina dei patrimoni separati*, in *Rivista delle società*, 1, 2002, p. 131 ss.; GIORGIO OPPO, *Le grandi opzioni della riforma e le società per azioni*, in *Rivista di diritto civile*, 2003, p. 474 ss.; ANDREA ZOPPINI, *Autonomia e separazione del patrimonio nella prospettiva dei patrimoni separati della società per azioni*, in *Rivista di diritto civile*, 1, 2002, p. 545 ss.; RAFFAELE LENZI, *I patrimoni destinati: costituzione e dinamica d'affare*, in *Rivista del notariato*, 2, 2003, p. 543 ss.

³⁰ Altresì v. art. 1938 c.c. nel testo modificato dall'art. 10 l. 17 febbraio 1992, n. 154; art. 11 *quaterdecies*, comma 12 e comma 12 *quater*, d.l. 30 settembre 2005, n. 203 – convertito dalla legge 2 dicembre 2005, n. 248 – come modificato dalla l. 2 aprile 2015, n. 44; art. 120 *quinquiesdecies* d.lgs. 1 settembre 1993, n. 385, inserito nel richiamato decreto legislativo dall'art. 1, comma 2, d.lgs. 21 aprile 2016, n. 72; art. 2 d.l. 3 maggio 2016, n. 59 (convertito con modificazioni dalla l. 30 giugno 2016, n. 119), che ha introdotto nel citato decreto legislativo 1 settembre 1993, n. 385, l'art. 48 *bis* (v. STEFANO PAGLIANTINI, *L'art. 2744 e le alchimie del legislatore: per una prima lettura (ragionata) dell'art. 48 bis t.u.b.*, in *Le nuove leggi civili commentate*, 5, 2016, p. 931 ss.). Peraltro nella *Relazione del Ministro Guardasigilli preceduta dalla relazione al disegno di legge sul "valore giuridico della carta del lavoro"*, Roma, 1943, passo n. 1124, p. 788, è dato leggere che la regola posta nell'art. 2740,

È stata peraltro ormai da tempo interrotta dallo stesso legislatore la corrispondenza (biunivoca) tra soggetto/persona giuridica e autonomia patrimoniale perfetta, come arguibile dalla disciplina in tema di consorzi con attività esterna e in particolare dall'art. 2615 c.c.³¹, e ancora tra soggetto/persona fisica/persona giuridica e responsabilità illimitata relativamente alle intraprese del medesimo soggetto, come è apprezzabile dalla disciplina dedicata alla società a responsabilità limitata unipersonale³² e dalla disciplina prevista per i patrimoni destinati ad uno specifico affare³³.

L'esigenza di tutela del credito trova soluzione, in presenza di una intrapresa con autonomia patrimoniale perfetta, attraverso la previsione di una dotazione minima o di forme di copertura sulla dotazione o comunque con l'imposizione di un patrimonio adeguato allo svolgimento della stessa intrapresa, attraverso regole sul rapporto tra esposizione debitoria e patrimonio, mediante regole sulla trasparenza dell'attività, sulla contabilità, sulla rendicontazione, sul controllo e sulle responsabilità di chi amministra.

Le vicende proprie della società unipersonale e dei patrimoni destinati ad uno specifico affare pongono in evidenza che in siffatti casi le condizioni per una particolare definizione della responsabilità dell'(unico soggetto) agente dipendono da specifiche forme di pubblicità e, quindi, dalla conoscibilità di determinate circostanze da parte della generalità dei terzi³⁴.

La valutazione di quanto disposto con l'art. 2740, comma 2, c.c., rispetto all'argomento all'attenzione³⁵, deve allora essere conseguentemente effettuata in termini di opponibilità delle situazioni che realizzano una destinazione patrimoniale³⁶.

comma secondo, c.c. trova ragione nell'interesse dell'economia.

³¹ V. MIRZIA BIANCA, *La destinazione patrimoniale nella disciplina dei contratti di rete*, in Id. e ALESSANDRO DE DONATO (a cura di), *Dal trust all'atto di destinazione patrimoniale. Il lungo cammino di un'idea, Quaderni della Fondazione italiana del notariato*, 2013, p. 161 ss., e, per un quadro più ampio sul punto, ANGELO BARBA, *Soggettività metaindividuale e riconoscimento della personalità giuridica*, in *Rivista di diritto civile*, 3, 2018, p. 647 ss.

³² V. LELIO BARBIERA, *Responsabilità patrimoniale Disposizioni generali, Il Codice civile. Commentario*, fondato da PIERO SCHLESINGER, diretto da FRANCESCO D. BUSNELLI, Giuffrè, Milano, 2010, p. 44 ss.

³³ V. GIANLUCA SICCHIERO, *Le obbligazioni, 2, La responsabilità patrimoniale*, Torino, 2011, p. 152 ss.; ANTONIO JANNARELLI, *Brevi note a proposito di «soggetto giuridico» e «patrimonio separato»*, in *Rivista trimestrale di diritto e procedura civile*, 4, 2009, p. 1253 ss.; EMANUELA MIGLIACCIO, *Parità di trattamento e concorso dei creditori*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli, 2012, p. 83 ss.

³⁴ V. artt. 2470, 2462, 2447 *quater* e 2447 *quinquies* c.c. Ma v. pure art. 2447 *decies* c.c.

³⁵ Ovvero le destinazioni patrimoniali e non le limitazioni quantitative alla esecuzione: v. 545 c.p.c. e MARIA PORCELLI, *Le limitazioni convenzionali della responsabilità patrimoniale del debitore*, in DOMENICO RUBINO, I, *Interessi e rapporti giuridici*, a cura di PIETRO PERLINGIERI e STEFANO POLIDORI, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli, 2009, p. 619 ss., cui si rinvia per ulteriori indicazioni.

³⁶ Vi è più: con la disciplina dei patrimoni destinati ad uno specifico affare il legislatore ha rimesso

Si è oggi assolutamente lontani, anche a causa del diverso scenario socio-economico, dalla storica ricostruzione della responsabilità patrimoniale in chiave di proiezione della persona sui beni mediata dal diritto soggettivo e dal connesso corollario sulla unicità del patrimonio del soggetto³⁷.

In via sistematica per i casi di destinazione patrimoniale la responsabilità *ex art.* 2740 c.c. dovrebbe – a voler giocare con le parole – con maggiore aderenza all’attualità essere valutata nell’ottica della proiezione dello scopo, mediata dal soggetto, sul diritto.

Anche per questo, onde favorire l’affidamento del ceto creditorio, come già rimarcato, si è sempre più attenti a garantire una giusta informazione³⁸.

Quanto a eventuali esternalità negative³⁹ del fenomeno separativo, poi, è possibile evidenziare che i tipi organizzativi si presentano in relazione alle attività tramite essi gestite e agli scopi con essi perseguiti tendenzialmente come modelli neutri e che i fattori di produzione di eventuali costi a carico della collettività non sono afferenti all’adozione del modello organizzativo in sé, che pur comporta l’applicazione del regime di responsabilità per lo stesso legislativamente determinato⁴⁰.

Per i creditori qualunque impiego del patrimonio da parte del soggetto disponente e non solo la destinazione patrimoniale, peraltro di là dalle finalità assunte⁴¹, può risultare pregiudizievole, qualunque impiego dei proventi dell’attività

al soggetto interessato all’anzidetta destinazione la scelta del relativo regime di responsabilità (contrattuale) stante quanto previsto nell’art. 2447 *quinquies*, comma 3, c.c. (v. GIOVANNA VOLPE PUTZOLU, *Fattispecie di “separazione patrimoniale” nell’attuale quadro normativo*, in *La trascrizione dell’atto negoziale di destinazione L’art. 2645-ter del codice civile*, cit., p. 186 s.).

³⁷ V. ADOLFO DI MAJO, *Responsabilità e patrimonio*, Giappichelli, Torino, 2005, p. 10 ss.; V. MARIO TRIMARCHI, *Patrimonio (nozione generale)*, in *Enciclopedia del diritto*, XXXII, Giuffrè, Milano, 1982, p. 274 ss.

³⁸ V. MARIO NUZZO, *L’evoluzione del principio di responsabilità patrimoniale illimitata*, in MIRZIA BIANCA, GIUSEPPINA CAPALDO (a cura di), *Gli strumenti di articolazione del patrimonio Profili di competitività del sistema*, Giuffrè, Milano, 2010, p. 313 ss.; MIRZIA BIANCA, *Atto negoziale di destinazione e separazione*, in *Colloqui in ricordo di Michele Giorgianni*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli, 2008, p. 356 ss.

³⁹ Sul punto in particolare v. GIACOMO ROJAS ELGUETA, *Autonomia privata e responsabilità patrimoniale del debitore*, Giuffrè, Milano, 2012, p. 123 ss. «In termini di *eal* (*economic analysis of the law*) [...] si riconosce che la responsabilità generale del debitore facilita gli scambi» (ELIANA MORANDI, *Gli atti di destinazione nell’esperienza degli Stati Uniti d’America*, in *Quaderni della Fondazione italiana del notariato*, 1, 2007, p. 48).

⁴⁰ Ai diversi modelli organizzativi «corrispondono livelli diversi di separazione del patrimonio, che sono tracciati dal codice in maniera dettagliata, proprio per far sì che i creditori siano sempre posti in condizione di sapere su quale “schema di responsabilità” contare» (FEDERICO STEIDL, *Gli interessi riferibili ad imprese e ad altri enti*, in *Negozio di destinazione: percorsi verso una espressione sicura dell’autonomia privata*, in *Quaderni della Fondazione italiana del notariato*, 2007, p. 318).

⁴¹ V. DISLANO PREITE, *La destinazione dei risultati nei contratti associativi*, Giuffrè, Milano, 1988, p. 65.

svolta risulta abbastanza indifferente, e, dunque, come per qualsiasi atto dispositivo e/o attività, vi sarà da parte dei creditori una necessaria attenzione, che non determinerà però un maggiore costo di monitoraggio o un maggiore costo del credito rispetto alle altre vicende in senso lato circolatorie, comportando la destinazione patrimoniale e quanto conseguente alla stessa, al pari delle prime vicende, peraltro un movimento di utilità apprezzabile positivamente⁴².

Con la stessa chiave di lettura, in una diversa direzione logica, la specializzazione della responsabilità è stata addirittura apprezzata quale spinta allo sviluppo socio-economico e alla crescita del mercato⁴³.

Né inoltre vi sarebbe la possibilità di reputare la destinazione quale vicenda in grado di comportare un cattivo sfruttamento della ricchezza e per tal via di ritenere le “funzionalizzazioni” patrimoniali in contrasto con l’esigenza di garantire la libera circolazione dei beni e l’efficienza del mercato. A tacer d’altro, il cattivo utilizzo delle risorse economiche e il pericolo di una disutile immobilizzazione di risorse non dipendono dalla destinazione patrimoniale in quanto tale, ma potrebbero – trattandosi comunque e in ogni caso di eventualità – essere il risultato di una non ottimale gestione dei beni “conferiti” allo scopo.

Né nel segnalato senso può essere rilevata una funzionalizzazione del patrimonio al perseguimento degli obiettivi programmati e, conseguentemente a siffatta funzionalizzazione, un vincolo di indisponibilità del patrimonio medesimo. In linea di principio i beni destinati, come quelli di un qualsiasi tipo di ente, possono essere movimentati in aderenza – ovviamente – agli obiettivi programmati e in ragione delle attività esercitate.

Voler leggere una inerenza delle finalità perseguite ai beni alle stesse finalità destinati è frutto di una preconcepita lettura, non avallata da dati di regolamentazione, dati che invece con riferimento a particolari fattispecie⁴⁴ finiscono per negare la sussistenza su un piano generale di una indisponibilità del patrimonio destinato.

⁴² V. AURELIO GENTILI, *Le destinazioni patrimoniali atipiche. Egesi dell’art. 2645-ter c.c.*, in *Studi in onore di Nicolò Lipari*, I, Giuffrè, Milano, 2008, p. 1145.

⁴³ V. GIOVANNI DORIA, *Vincoli di destinazione e patrimonio del soggetto*, in *Le nuove forme di organizzazione del patrimonio*, cit., p. 6 ss.; CARLO GRANELLI, *La responsabilità patrimoniale del debitore fra disciplina codicistica e riforma in itinere del diritto societario*, in *Rivista di diritto civile*, 2, 2002, p. 513; DANIELE UMBERTO SANTOSUOSSO, *Libertà e responsabilità nell’ordinamento dei patrimoni destinati*, in *Giurisprudenza commerciale*, 3, 2005, p. 363 s. V. art. 11 *quaterdecies*, comma 12 *quater*, d.l. 30 settembre 2005, n. 203 (convertito dalla l. 2 dicembre 2005, n. 248, come modificato dalla l. 2 aprile 2015, n. 44), art. 120 *quinquiesdecies*, comma 3, d.lgs. 1 settembre 1993, n. 385 (inserito nel richiamato decreto legislativo dall’art. 1, comma 2, d.lgs. 21 aprile 2016, n. 72), e GIOVANNA MARCHETTI, *Meritevole o immeritevole? Questo (non) è il problema. Riflessioni sull’art. 2645-ter c.c. nel sistema moderno della responsabilità patrimoniale*, in *Studium iuris*, 6, 2018, p. 583.

⁴⁴ Si pensi, a voler esemplificare, al fondo patrimoniale.

3. *Struttura, gestione e vincoli*

Gli ultimi frantumi normativi in tema di destinazione patrimoniale legittimano il privato o, meglio, presuppongono la legittimazione del privato a destinare⁴⁵, espressione questa del richiamato diritto alla scelta della figura di esercizio, al pari, a voler rimanere nell'ambito codicistico, di quella portata dagli artt. 36 e ss. c.c., disposizioni con le quali il "mitico personaggio" similmente a quanto effettuato in relazione ai patrimoni destinati, si è premurato di disciplinare i profili, come quello relativo alla responsabilità, sottratti all'autonomia privata.

L'esercizio dell'anzidetto diritto si traduce in particolare (ma non solo) nella possibilità di conformare negozialmente il modello gestionale dei beni vincolati e, dunque, nel determinare il complesso delle regole relative alla guida degli stessi beni nonché – con essa – nel graduare il livello di separatezza tra patrimonio e soggetti agenti e, quindi, di specificare la misura di autonomia del patrimonio medesimo.

Non può sottacersi l'importanza, tra le altre, della funzione amministrativa, di là da chi ne sia il titolare, e della funzione contabile⁴⁶. La definizione del momento gestionale finirà per essere espressiva del grado di separazione del patrimonio (e dei relativi costi). Non può che essere rilevata sul punto l'intima connessione tra modello organizzativo e "destinazione" di beni: se il disponente, titolare delle entità individuate per far fronte alla realizzazione di determinati interessi, e il gestore dovessero essere la stessa persona ci si dovrebbe trovare in presenza di un patrimonio separato; se l'anzidetto disponente dovesse aver posto in essere una diversa formula organizzativa, con una gestione – per così dire – terza, ci si dovrebbe trovare in presenza di un patrimonio autonomo⁴⁷.

Tenuto conto della evoluzione del sistema, con particolare riferimento alla "lettura", da un lato, dei dati relativi alle strutture organizzative e, dall'altro, della disciplina in tema di responsabilità, si deve riconoscere ai privati non più solo la possibilità di scegliere per la "funzionalizzazione" di beni (al perseguimento di uno scopo) tra i noti modelli codicistici ma, con la strutturazione del patrimonio, la possibilità di convenire il livello di separazione del diritto (e

⁴⁵ V. RAFFAELE LENZI, *Le destinazioni tipiche e l'art. 2645-ter c.c.*, in GIUSEPPE VETTORI (a cura di), *Atti di destinazione e trust (Art. 2645 ter del codice civile)*, Cedam, Padova, 2008, p. 199.

⁴⁶ Cfr. RAFFAELE DI RAIMO, *Considerazioni sull'art. 2645 ter c.c.: destinazione di patrimoni e categorie dell'iniziativa privata*, in *Rassegna di diritto civile*, 2007, p. 976 ss.

⁴⁷ Sulla qualificazione del patrimonio come separato (v. AUGUSTO PINO, *Il patrimonio separato*, Cedam, Padova, 1950) o autonomo v. LINA BIGLIAZZI GERI, *Patrimonio autonomo e separato*, in *Enciclopedia del diritto*, XXXII, Giuffrè, Milano, 1982, p. 280 ss., e ivi ulteriori indicazioni.

della sua destinazione) rispetto alla titolarità, a prescindere da una eventuale “entificazione”⁴⁸, e, pertanto, di stabilire la estensione della autonomia del patrimonio medesimo.

Quanto al ramo ETS (o IS) di enti religiosi civilmente riconosciuti, qualora si dovesse effettuare per la configurazione di patrimoni destinati una interpretazione del richiamo al «rispetto della struttura ... di tali enti»⁴⁹ tale da imporre di tenere ferma nella relativa negoziazione la organizzazione dei predetti soggetti, si dovrebbe conseguentemente giungere alla conclusione che le destinazioni di beni a tal fine poste in essere non potrebbero che concretare casi di patrimoni separati.

V'è però, nel più ampio contesto normativo, in presenza di una sostanziale ridefinizione del rapporto tra attività religiose e attività diverse da queste comportante una perimetrazione delle prime⁵⁰, da prendere atto della ormai indiscutibile possibilità da parte dei considerati soggetti, strumentalmente al perseguimento dei propri scopi istituzionali, di costituire altri centri veicolo, società, o di effettuare destinazioni *ex art. 2645 ter c.c.*⁵¹ in ragione delle attività da porre in essere. V'è da prendere atto della utilizzabilità da parte degli organismi religiosi delle “forme” civilistiche in un quadro mutato, tendenzialmente proteso alla attrazione dell'esercizio di intraprese non direttamente sacre nel diritto comune, giusta la polifunzionalità dei tipi codicistici e la calibratura del livello di autonomia delle intraprese medesime, in particolare attraverso il profilo gestionale, nel modo reputato maggiormente consono per il caso di specie in relazione al tipo di attività programmata, alla dimensione della stessa e alle inerenti complessità.

Il richiamo all'osservanza dei profili strutturali degli enti religiosi per le c.dd. attività diverse finirebbe altrimenti per porre una limitazione alla scelta del modello di organizzazione, condurrebbe a una sostanziale impossibilità di usufruire di gestioni aderenti a quanto da realizzare, di conseguire competenze

⁴⁸ Sull'equivalenza funzionale dei diversi strumenti cfr. PAOLO SPADA, *Persona giuridica e articolazioni del patrimonio: spunti legislativi recenti per un antico dibattito*, in *Rivista di diritto civile*, 1, 2002, p. 837 ss.; MIRZIA BIANCA, *Atto negoziale di destinazione e separazione*, cit., p. 341 s. V. anche MARCELLO MAGGIOLÒ, *Il tipo della fondazione non riconosciuta nell'atto di destinazione ex art. 2645 ter c.c.*, in FRANCESCO RUSCELLO (a cura di), *Studi in onore di Davide Messinetti*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli, 2008, p. 545 ss., in particolare nota 16.

⁴⁹ Art. 4, comma 3, cts, art. 1, comma 3, d. lgs. n. 112/2017, ma ancor prima art. 15 l.n. 222/1985 giusta il richiamo all'art. 7, comma 3, dell'Accordo del 18 febbraio 1984.

⁵⁰ V. GIUSEPPE D'ANGELO, *Fattore religioso e Costituzione economica. A proposito di enti ecclesiastici-religiosi e impresa sociale*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, Rivista telematica (www.statoechiese.it), 9, 2022, p. 18 ss.

⁵¹ LUDOVICA DECIMO, *La tutela giuridica dei luoghi di culto: riflessioni applicative sull'art. 2645-ter c.c.*, in *Diritto e Religioni*, 1, 2016, p. 153 ss.

specifiche a livello manageriale, se utile di snellire i procedimenti e i controlli, con contraccolpi non positivi non solo sul piano individuale.

Ed allora, il noto lemma normativo, così come altri volti a far emergere la rilevanza di limitazioni ai poteri gestori⁵² o la sussistenza di condizioni di validità o di efficacia degli atti giuridici proprie dei relativi ordinamenti confessionali⁵³, deve essere apprezzato quale proposizione sistematicamente indirizzata alla razionalizzazione della singola esperienza, soprattutto per quanto concerne i profili gestionali/contabili e i controlli, specificatamente quelli rivenienti dall'ordinamento canonico, quelli richiamati dall'art. 18 l.n. 222/1985, il cui eventuale superamento in relazione alle attività del ramo, del patrimonio destinato, comporterà verosimilmente la previsione di altre verifiche e l'attivazione di altre linee di responsabilità ovvero della *culpa in eligendo* e della *culpa in vigilando*. Tanto peraltro alla luce di un tendenziale scivolamento quanto allo svolgimento di attività economiche da parte degli enti religiosi verso il diritto comune e sulla base della normativa posta nella Carta fondamentale della Repubblica, che promuove la libertà di scelta della figura di esercizio.

A voler indicare un riflesso applicativo in merito, i creditori involontari, i quali potranno agire sui beni destinati in presenza di una sussistente relazione tra il fattore causativo del danno e l'attività del ramo⁵⁴, data la discriminante insita nel modello operativo e nella (conseguente) determinazione del livello di separazione patrimoniale, in presenza di una marcata autonomia del patrimonio (destinato) non potranno in linea di principio far ricadere eventuali responsabilità per fatti illeciti su un soggetto, quello disponente, non direttamente responsabile degli stessi né responsabile, quale gestore, della situazione causativa dei fatti medesimi⁵⁵.

4. Elementi negoziali

Sulle scelte che devono essere effettuate per giungere alla destinazione patrimoniale, ricordato che l'ente religioso dovrà dotarsi del necessario per la relativa negoziazione, dalla deliberazione o determinazione di chi ha il potere

⁵² V. art. 18 l.n. 222/1985, art. 52, comma 1, cts e art. 14, let. g), d.m. n. 106/2020.

⁵³ V. art. 14, let. h), d.m. n. 106/2020.

⁵⁴ Se pur relative al fondo patrimoniale v. CORTE DI CASSAZIONE, 26 agosto 2014, n. 18248, in *Riv. not.*, 2014, p. 979; CORTE DI CASSAZIONE, 18 luglio 2003, n. 11230, *ivi*, 2004, p. 155; CORTE DI CASSAZIONE, 5 giugno 2003, n. 8991, *ivi*, 2003, p. 1563.

⁵⁵ V. art. 2055 c.c. e GIANLUCA SICCHIERO, *Le obbligazioni*, 2, *La responsabilità patrimoniale*, cit., p. 236.

gestorio alle autorizzazioni stabilite dal proprio ordinamento pure statutario⁵⁶, quanto al contenuto del regolamento, richiamate le riflessioni sulla amministrazione/rappresentanza ovvero, in sostanza, la circostanza che avrebbero poca ragion di essere le previsioni normative, indotte dalla legislazione primaria, di cui alle lettere g) e h) dell'art. 14, comma 1, d.m. n. 106/2020, qualora le stesse con riferimento alle attività di interesse generale (e alle altre diverse) dovessero essere intese come meramente ripropositive di quelle statutarie e di quelle previste in sede codiciale⁵⁷, peraltro con possibili problematiche connesse a eventuali difformità o conseguenti a modificazioni di legge, rimarcberei la utilità di definire per il ramo, se patrimonio autonomo, una apposita denominazione. La esigenza rinviene da una lettura sistematica dei diversi profili interessati e specificatamente da quella relativa alla pubblicità del fenomeno separativo, quando lo stesso coinvolga beni per i quali siano previste particolari azioni, come, per gli immobili, la trascrizione⁵⁸.

Si dovrà procedere alla esatta individuazione dei beni parte del compendio destinato, potendovi nello stesso rientrare qualunque entità o situazione in grado di recare utilità. Si dovranno formulare descrizioni adeguate in ragione delle singole specificità, essendoci in virtù delle peculiari nature diversificate evidenze e formalità⁵⁹.

Considerata la grande varietà di quanto potrebbe far parte del patrimonio finalizzato, ma al contempo la eventualità che lo stesso possa essere composto da una sola unità, pare opportuno circa la redazione di un iniziale formale inventario delle sue componenti non adagiarsi su una decisione astratta, magari fondata su letture a volte forzate di alcune indicazioni normative⁶⁰, bensì indirizzarsi verso una valutazione concreta, rimessa all'operatore di diritto, la quale tenga conto della reale fattispecie e dunque delle effettive entità, della loro essenza e della portata del compendio, a fronte in ogni caso della permanente necessità di una descrizione puntuale – per così dire – del conferimento.

Altro, quantunque collegato, aspetto è quello inerente alla debenza di una perizia di stima, fattore questo per il quale si potrebbe riproporre la notazione appena effettuata in merito all'inventario, la cui essenzialità risulta dipendente

⁵⁶ V. artt. 638, 1281 e 1291 cic.

⁵⁷ V. PAOLO CAVANA, *Enti ecclesiastici e controlli confessionali*, I, in *Gli enti ecclesiastici nel sistema pattizio*, Giappichelli, Torino, 2002, p. 70; CESARE EDOARDO VARALDA, *Enti ecclesiastici e procedure concorsuali. La rilevanza del "patrimonio stabile" nella gestione della crisi*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, Rivista telematica (www.statoeChiese.it), 28, 2015, p. 29 ss.

⁵⁸ Si pensi altresì ai beni mobili registrati e alle aziende.

⁵⁹ Si considerino esemplificativamente i marchi.

⁶⁰ Del tipo artt. 8, comma 1, e 9 cts.

dalla soluzione del problema relativo alla sussistenza, pure per le ipotesi oggetto di attenzione, di un livello minimo di patrimonializzazione, che se non conseguente alla assegnazione di valuta legale comporterebbe una apposita certificazione.

Le indicazioni normative provenienti dal settore degli enti del primo libro del codice civile, utilizzabili sul punto⁶¹, permettono di spaziare dall'imporre una capitalizzazione non inferiore a euro 30.000, come per le fondazioni ETS, destinazioni patrimoniali organizzate, al richiedere la congruità dei fondi – con ogni probabilità – in rapporto all'esercizio delle attività programmate.

Volgendo lo sguardo fuori dalle dinamiche di detti enti si deve prendere atto che, pur in presenza di un effetto segregativo bidirezionale o di una autonomia patrimoniale perfetta, di là dallo schermo della personalità giuridica, l'ordinamento interno ormai propone regimi con siffatta autonomia con riferimento a vicende per le quali non è previsto alcuna soglia minima di patrimonio⁶² o per le quali risulta possibile una capitalizzazione simbolica⁶³, senza voler pensare, per altro verso, alla destinazione di un compendio dal saldo attivo vicino o pari allo zero, ma in grado di generare valore economico.

La individuazione della decisione in merito comporterà conseguenze in ordine alla eventuale riduzione del presunto valore minimo durante il corso della gestione, anche in relazione alla condotta degli amministratori delle entità destinate, mentre, a prescindere dalla quantificazione di un iniziale determinato patrimonio (positivo) liquido e disponibile⁶⁴, dovrebbe comunque trovare applicazione nei limiti di compatibilità la regolamentazione di detto patrimonio per il caso di sopravvenuta insufficienza dello stesso⁶⁵.

Il profilo è strettamente correlato con quanto sotteso alle ragioni del credito e, dunque, alla tutela dei creditori. A ben valutare con lenti di portata sistematica, si deve propendere per la non debenza di un numericamente definito originario patrimonio: la dialettica tra l'interesse ad agire, a esercitare attività economiche, nella specie peraltro di utilità generale, e ciò che è sotteso alla esigenza della richiamata tutela, in grado di indurre il “mitico personaggio” a conformare sulla base della previsione portata dall'art. 41 cost. (persino) il momento costitutivo di determinate intraprese, trovasi risolta, non già con la

⁶¹ V. art. 1, comma 3, d.p.r. 10 febbraio 2000, n. 361 e artt. 20, 22 e 48 cts.

⁶² Si rifletta sui consorzi con attività esterna.

⁶³ Si ponga mente alle società a responsabilità limitata a capitale ridotto/esiguo e alle società a responsabilità limitata semplificate.

⁶⁴ V. MARGHERITA MALTONI, PAOLO SPADA, *Patrimonio minimo e capitale minimo alla ricerca di norme nell'art. 22 del Codice del Terzo Settore*, Studio n.1-2022/CTS Consiglio Nazionale del Notariato.

⁶⁵ V art. 22, comma 5, cts.

adozione di una minima unità economica, ma attraverso il medio della pubblicità⁶⁶.

La riflessione, è opportuno precisare, non esclude che in sede di formazione della vicenda si debba prescindere del tutto da una disamina di proporzionalità necessaria per evitare di immettere nei traffici giuridici realtà in grado sin dal loro momento embrionale di produrre negatività.

Questo ultimo aspetto conduce il pensiero verso altri due problemi. Uno relativo al ruolo dell'operatore di diritto chiamato a rogare quanto necessario per la costituzione del ramo ETS, l'altro interessante la tutela dei creditori del soggetto disponente.

Con riferimento al primo, evidenziato che la sua definizione inciderà sui controlli di spettanza all'Ufficio del RUNTS in sede di iscrizione del ramo⁶⁷, non può che rimarcarsi il come la figura del notaio sia al contempo volta a una valutazione di legalità, di non contrarietà all'ordine pubblico, al buon costume e a norme imperative, e il tramite per effettuare apprezzamenti di stampo positivo anche in funzione di un alleggerimento dei compiti in teoria eseguibili da organi dell'amministrazione giudiziaria o pubblica. Al notaio, figura istituita per far sì che il desiderato individuale sia inserito con la relativa produzione effettuale nel contesto proprio di una comunità ordinamentale, si chiede di vagliare le conseguenze di detto inserimento e di esserne il filtro.

Ci si deve pertanto orientare, malgrado qualche frangia normativa contraria⁶⁸, a ritenere che sia compito di detto pubblico ufficiale omologare l'intrapresa e (al pari della costituzione di enti del terzo settore⁶⁹) di valutare tutto quanto necessario allo scopo⁷⁰ ovvero la legalità e la razionalità dell'operazione pure per quanto concerne le risorse disponibili giusta parametri di congruità se del caso mediante una apposita perizia di stima, onde evitare di permettere la introduzione nel sistema di un centro di imputazione immeritevole o non in grado sin dalla sua origine di prospettarsi come sostenibile⁷¹.

In ordine al secondo aspetto, come già ricordato in punto di responsabilità

⁶⁶ In particolare v. artt. 2463 *bis*, comma 4, 2470, comma 4, e 2497 *bis* c.c.

⁶⁷ V. ANTONIO FICI, *Il registro unico del terzo settore: profili generali*, in *Riforma in movimento 1° Rapporto sullo Stato e le prospettive della legislazione sul terzo settore in Italia, Terzjus Report 2021*, p. 199 ss.; ID., *Iscrizione al RUNTS, ruolo del Notaio e poteri degli Uffici: a proposito della circolare ministeriale n. 9 del 21 aprile 2022*, in *Terzjus Osservatorio di diritto del Terzo settore, della filantropia e dell'impresa sociale*, www.terzjus.it, 24 aprile 2022.

⁶⁸ V. art. 15 d.m. n. 106/2020: il riferimento però è agli enti religiosi civilmente riconosciuti.

⁶⁹ Sulla attestazione della sussistenza del patrimonio minimo degli Ets v. Circolare Ministero del Lavoro e delle Politiche sociali 21 aprile 2021, n. 9.

⁷⁰ V. anche art. 14 d. lgs. 28 febbraio 2021, n. 39.

⁷¹ V. artt. 14, comma 4, e 16 d.m. n. 106/2020.

patrimoniale, i creditori del soggetto disponente potranno utilizzare i rimedi generali previsti per la tutela dei loro interessi, mentre si dovrebbe escludere l'applicazione del regime previsto dall'art. 2447 *quater* c.c. relativamente alla costituzione di patrimoni destinati a uno specifico affare in ambito societario, di opposizione a una deliberazione, che finirebbe per limitare la difesa di siffatti creditori.

Le riflessioni sino ad ora poste all'attenzione tengono conto degli effetti degli atti di destinazione patrimoniale e in particolare del tipo di "vincolo" agli stessi conseguente. Il loro riconoscimento da parte del "mitico personaggio" ha prodotto (quanto meno) il superamento del dibattito sulla legittimazione da parte del privato a un esercizio del potere di disporre nel senso di separare/veicolare beni per la soddisfazione di individuati interessi senza dover necessariamente dare esistenza a qualcosa di soggettivo, soluzione questa che in verità avrebbe potuto non aspettare l'introduzione di alcuni nuovi dati qualora ci si fosse posti di là dalla logica causale del trasferimento⁷² e precisamente dello scambio e della liberalità⁷³.

Essendo stato l'intervento del legislatore essenziale e informato alla regolamentazione di elementi sottratti all'autonomia privata, la ricostruzione della vicenda destinataria deve essere effettuata in modo coerente alle direttive di sistema, tenendo presente che l'ordinamento, quello interno, pur sensibile alla nascita di nuovi "beni", non rimette, salva la eccezione costituita dallo schema della servitù⁷⁴, ai privati di utilizzare la caratteristica dell'inerenza. Anzi in alcuni casi, pur quando pone vincoli con valenza generale ed espressione di interessi non individuali, l'ordinamento ne affida spesso il rispetto al rimedio della nullità e non all'utilizzazione della predetta caratteristica⁷⁵.

Non si può dunque pensare a una traduzione giuridica del patrimonio de-

⁷² Come apprezzabile nell'ipotesi di fondo patrimoniale costituito dai coniugi e avente ad oggetto beni in loro proprietà. V. MIRZIA BIANCA, *Novità e continuità dell'atto negoziale di destinazione*, in *La trascrizione dell'atto negoziale di destinazione L'art. 2645-ter del codice civile*, cit., p. 31 ss.

⁷³ V. UBALDO LA PORTA, *Il problema della causa del contratto I. La causa e il trasferimento dei diritti*, Giappichelli, Torino, p. 2000, p. 51 ss.; GIANFRANCO PALERMO, *Contributo allo studio del trust e dei negozi di destinazione disciplinati dal diritto italiano*, in *Rivista di diritto commerciale*, 2001, p. 391 ss.; SALVATORE TONDO, *Appunti sul vincolo di destinazione. L'art. 2645-ter c.c.*, in *Negozi di destinazione: percorsi verso una espressione sicura dell'autonomia privata*, cit., p. 169 ss.; LUCILLA GATT, *La destinazione patrimoniale di fonte negoziale quale caso emblematico del dilemma di Jørgensen. L'art. 2645-ter c.c.: una questione di «ragionamento giuridico»*, in MIRZIA BIANCA, *La destinazione del patrimonio: dialoghi tra prassi notarile, giurisprudenza e dottrina*, cit., p. 247 ss.

⁷⁴ V. DAVIDE BARBERO, *Tipicità, predialità ed indivisibilità nel problema della identificazione delle servitù*, in *Foro padovano*, I, 1957, c. 1042; PAOLO VITUCCI, *Utilità e interesse nelle servitù prediali. La costituzione convenzionale di servitù*, Giuffrè, Milano, 1974, p. 47 ss.

⁷⁵ Si pensi, a voler esemplificare, alle vicende relative ai parcheggi c.dd. Ponte (v. art. 18 l. 6 agosto 1967, n. 765) Tognoli (v. art. 9 l. 24 marzo 1989, n. 122).

stinato in termini di proprietà conformata⁷⁶, che, a ben vedere, finirebbe per porsi in contrasto con la tutela di interessi almeno generali⁷⁷, come quelli sottesi alla certezza dei traffici giuridici⁷⁸, e per spingere verso situazioni non produttive⁷⁹.

Il bilanciamento dei principi favorisce l'apprezzamento delle vicende oggetto di esame quale vincolo di scopo e non già quale vincolo di modo⁸⁰, come patrimonio separato/autonomo, con quanto di riflesso su altri profili oggetto di valutazione.

4. *Opponibilità degli effetti*

Si è giunti al punto di individuare il momento in cui la segregazione dipendente dalla costituzione di un patrimonio debba reputarsi opponibile alla generalità dei terzi.

Indicazioni normative al riguardo pervengono in particolare dagli artt. 48, commi 1 e 2, e 52 cts, indicazioni che spingono a considerare rilevanti per i fini richiamati la esecuzione di formalità presso il Registro unico nazionale del Terzo settore, divenendo così risolutiva la pubblicazione nel registro medesimo con alcune salvezze per un verso relative alla possibilità per l'ente interessato di provare la conoscenza degli atti da parte dei terzi e per altro verso relative alla possibilità per i terzi di provare, quanto alle operazioni compiute entro il quindicesimo giorno dalla pubblicazione nel RUNTS, di essere stati nella impossibilità di averne conoscenza.

Data la possibile varietà delle componenti del compendio destinato, v'è però da soppesare in merito l'intreccio tra la ricordata formalità (o quella relativa al registro delle imprese per il ramo IS)⁸¹ e altre di piano generale sempre

⁷⁶ O di segregazione economica: v. BRUNO INZITARI, *Destinazioni patrimoniali, trust e patrimoni separati*, in *Le nuove forme di organizzazione del patrimonio*, cit., p. 186 s.

⁷⁷ Si veda, infatti, ROBERTO CALVO, *Fiducia, situazioni gestorie e opponibilità. Contributo allo studio della proprietà destinata*, in *Rivista di diritto privato*, 1, 2016, p. 87 ss.

⁷⁸ V. FRANCESCO ROMANO, *Diritto e obbligo nella teoria del diritto reale*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli, 1967, p. 63 ss.

⁷⁹ V. MICHELE GRAZIADEI, *Il trust: una pagina nella storia della proprietà funzionalizzata*, in *Il contributo della prassi notarile alla evoluzione della disciplina delle situazioni reali*, in *Quaderni della Fondazione italiana del notariato*, 2015, p. 50 ss.

⁸⁰ V. ANDREA FUSARO, *Le modificazioni convenzionali al contenuto della proprietà e dei diritti reali di godimento*, in *Il contributo della prassi notarile alla evoluzione della disciplina delle situazioni reali*, cit., p. 73 ss.

⁸¹ V. CARLO IBBA, *La pubblicità degli enti del terzo settore*, in *Rivista di diritto civile*, 3, 2019, p. 622 ss.

volte alla opponibilità delle situazioni. V'è da valutare se reputare sufficiente per il considerato effetto l'esecuzione della sola pubblicazione di specie o se richiedere allo scopo l'espletamento di tutte le forme di conoscibilità di regola predisposte⁸² o ancora se rinvenire nel sistema, relativamente ai casi ipotizzabili, una disciplina prevalente. Si dovrebbe altresì determinare di fronte al compimento di tutte le formalità, la incidenza che ne conseguirebbe sulla salvezza – come detto – disposta in favore dei terzi.

Richiamata la disposizione di cui all'art. 2915 c.c. e preso atto dei meccanismi predisposti dal “mitico personaggio” per le negoziazioni codicisticamente più significative, quali precisamente quella relativa ai beni mobili (non registrati), con il disegno posto negli artt. 1153 e 1155 c.c., quella relativa ai crediti, secondo quanto è dato apprezzare da una lettura degli artt. 1264 e 1265 c.c., e quella propria dei diritti reali su immobili, dato il ruolo assegnato alla trascrizione di cui agli artt. 2643 e ss. c.c., senza per questo voler trascurare il portato dell'art. 1380 c.c. sull'eventuale conflitto in presenza di concessioni a diversi contraenti di diritti personali di godimento sul medesimo bene, sembra non pragmaticamente affidante, per quanto teoricamente possibile, ma di segno contrario pure alle più recenti discipline incidenti sul tessuto codicistico, far dipendere, ad esempio, la opponibilità della destinazione avente oggetto immobili dalla sola pubblicazione della relativa vicenda presso il RUNTS.

Ed infatti, alla luce delle modifiche introdotte, tradottesi nelle previsioni portate dal numero 12 *bis* dell'art. 2643 c.c. e dagli artt. 2645 *bis*, 2645 *ter* e 2645 *quater* c.c., e della loro incidenza nel quadro sistematico, in particolare in ordine alla “lettura” dell'art. 2645 c.c., si deve reputare apprezzabile positivamente la tendenza a valutare come superata una connotazione dell'istituto della trascrizione in termini di eccezionalità⁸³ e al contempo parimenti calibrata quella volta a considerare lo stesso come *medium* per render noto lo “statuto” della *res*⁸⁴, efficace per assicurare una informazione funzionale alla trasparenza e alla affidabilità del sistema dei traffici immobiliari.

I recenti interventi legislativi hanno ampliato il novero degli esiti in ragione dei quali, di là dalla natura che si intende riconoscere alla specifica pubblicità⁸⁵, può reputarsi utile o deve essere eseguita la trascrizione degli

⁸² V. ANGELO CHIANALE, *I patrimoni destinati degli enti religiosi per l'impresa sociale e il Terzo settore*, in *Rassegna di diritto civile*, 2020, p. 1209 ss.

⁸³ Sul punto v. GAETANO PETRELLI, *L'evoluzione del principio di tassatività nella trascrizione immobiliare* *Trascrizioni, annotazioni, cancellazioni: dalla «tassatività» alla «tipicità»*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli, 2009, p. 23 ss.

⁸⁴ V. ANDREA FUSARO, *Vincoli temporanei di destinazione e pubblicità immobiliare*, in *Contratto e impresa*, 1993, p. 815 ss.

⁸⁵ V. art. 2929 *bis* c.c.

atti, interventi relativi a vicende semplicemente prodromiche al trasferimento (o alla costituzione) di diritti reali⁸⁶ o a destinazioni patrimoniali o a vincoli che prescindono o che potrebbero prescindere dalla veicolazione dei predetti diritti.

Si deve favorire, pure avuto riguardo a nuove vicende, una ricostruzione sicuramente coerente alle direttive di sistema, senza preclusioni fondate su astratte categorie o presunte eccezionalità, come del resto emerge da una lettura degli artt. 2447 *quater* e 2447 *quinquies* c.c.⁸⁷, i quali propongono sia la iscrizione della deliberazione costitutiva del patrimonio destinato nel registro delle imprese, che di per sé si sarebbe potuta reputare sufficiente⁸⁸, sia, qualora nella operazione dovessero essere coinvolti immobili (o mobili registrati), la trascrizione⁸⁹.

Si deve convenire con specifico riferimento al tema in oggetto che il completamento di tutte le formalità comporterà (a dir poco ulteriori) effetti e quindi, quanto alla presenza di immobili nel patrimonio destinato, ma la riflessione sarebbe riproponibile per beni di diversa natura per i quali siano dettate generali discipline di soluzioni di conflitti, che la trascrizione del “vincolo” ne permetterà la opponibilità, superandosi al contempo la possibile sottrazione alla stessa disposta in favore dei terzi con prova a loro carico dall’art. 52 cts.

Quanto alle concrete modalità di attuazione della pubblicità immobiliare, la costituzione con atto non di ultima volontà di un patrimonio separato comporterà la trascrizione⁹⁰ con riferimento al solo soggetto disponente. La relativa nota, di là dalle altre dovute informazioni⁹¹, presenterà una compilazione del quadro relativo alle parti limitata a detto soggetto e specificatamente a tale soggetto nella veste di parte *contro* la quale la stessa trascrizione deve essere presa⁹². La costituzione di un patrimonio autonomo dovrebbe essere

⁸⁶ V. art. 2645 *bis* c.c.

⁸⁷ V. anche art. 10 d.lgs. 3 luglio 2017, n. 117.

⁸⁸ Come pure si ritiene per fusioni e scissioni: v. GENNARO MARICONDA, in ID., ALESSIA FACHECHI, *Il sistema delle pubblicità legali tra incertezze e contraddizioni*, in *Rassegna di diritto civile*, 2015, p. 523 ss.; in giurisprudenza v. TRIBUNALE DI LECCE, 12 luglio 2016, in *De jure*. Sulla valenza della pubblicità nel registro delle imprese v. NICOLA ATLANTE, *La pubblicità nel registro delle imprese*, in GENNARO MARICONDA, CAMILLO VERDE, GIUSEPPE RAPANI, GIUSEPPINA CAPALDO, NICOLA ATLANTE, *Le pubblicità*, in PIETRO PERLINGIERI, *Trattato di diritto civile*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli, 2009, p. 391 ss.

⁸⁹ V. artt. 16, comma 2, 17, comma 2, 45 e 88, comma 2, r.d. 16 marzo 1942, n. 267, artt. 49, comma 4, 145 e 197, comma 2, d.lgs. 12 gennaio 2019, n. 14, ed ancora artt. 10, comma 2, lett. a) e b), e 12, comma 2, l. 27 gennaio 2012, n. 3.

⁹⁰ V. artt. 2671 e 2666 c.c.

⁹¹ Come quelle relative al campo dei dati della convenzione e al campo dell’oggetto.

⁹² In tale direzione la circolare n. 5/2006 dell’Agenzia del Territorio del 7 agosto 2006, ove si identifica la fattispecie in termini di «massa patrimoniale che, pur restando nella titolarità giuridica

effettuata invece pure con l'indicazione della denominazione del patrimonio⁹³ e con la indicazione delle generalità del soggetto o dei soggetti deputati a compiere nei confronti dei terzi gli atti di gestione del patrimonio medesimo⁹⁴. La particolarità della vicenda sarà in ogni caso segnalata dal codice relativo al negozio⁹⁵.

La gestione (dinamica) del patrimonio destinato può comportare l'alienazione dei beni parte di detto patrimonio e l'ingresso nel compendio medesimo di beni diversi da quelli inizialmente riservati alla realizzazione della intrapresa. Fermo quanto dovuto relativamente alle pubblicazioni sul RUNTS⁹⁶, qualora in presenza di un patrimonio separato si dovesse procedere alla cessione di un immobile, la conseguente trascrizione sarà effettuata a favore dell'avente causa e contro il soggetto disponente, che risulterà essere il dante causa del diritto oggetto di trasferimento; qualora in presenza di un patrimonio autonomo si dovesse procedere alla cessione di un immobile, la conseguente trascrizione sarà effettuata sempre a favore dell'avente causa ma contro l'anzidetto denominato patrimonio, con la indicazione delle generalità del soggetto o dei soggetti deputati a compiere nei confronti dei terzi gli atti di gestione del patrimonio medesimo. L'acquisizione nel patrimonio destinato, se patrimonio autonomo, di un bene comporterà quanto alla relativa trascrizione una esecuzione della formalità contro il dante causa e a favore del denominato patrimonio con la indicazione delle generalità del soggetto o dei soggetti deputati a esternare nei confronti dei terzi gli atti di gestione del patrimonio medesimo. L'acquisizione di beni nel patrimonio destinato, se patrimonio separato, sarà formalizzata in termini di pubblicità attraverso una duplice trascrizione, una contro il dante causa e a favore del titolare del patrimonio destinato e una (de-

del "conferente", assume, per la durata stabilita, la connotazione di massa patrimoniale "distinta" (separata)».

⁹³ Quindi con la compilazione e utilizzazione nel Quadro C anche della parte "a favore". Con riferimento ai fondi immobiliari v. CONSIGLIO DI STATO, 11 maggio 1999, n. 608, in *De jure*, e Circolare Dipartimento del territorio 11 novembre 1999, n. 218/T/C4/1499.

⁹⁴ V. art. 2659, comma 1, n. 1, c.c.

⁹⁵ Precisamente dal codice 161. Peraltro, onde rimarcare la particolarità della vicenda, si potrebbe prospettare l'utilizzazione di una specifica dicitura (come, ad esempio, "patrimonio destinato") pure con riferimento al diritto negoziato. La indicazione delle generalità del soggetto o dei soggetti, come detto, deputati a compiere nei confronti dei terzi atti di gestione non comporterà a séguito del mutamento delle persone di cui alle anzidette generalità la necessità di particolari annotamenti nei pubblici registri. La richiamata indicazione serve a rendere noto quale sia in un determinato momento, ovvero quello in cui si procede alla trascrizione dell'atto di destinazione, il segnalato e particolare aspetto relativo alla gerenza del patrimonio, profilo che in tal modo finisce per essere cristallizzato, ma che proprio per questo dovrà essere successivamente oggetto di verifica specificatamente da parte del notaio rogante (v. art. 54 r.d. 10 settembre 1914, n. 1326).

⁹⁶ V. art. 20, commi 4 e 1, d.m. n. 106/2020.

dicata) contro quest'ultimo soggetto⁹⁷.

Nel caso di estinzione della vicenda destinataria si potrebbe reputare inevitabile procedere ai sensi dell'art. 2655 c.c. con un annotamento di inefficacia a margine della originaria trascrizione ovvero potrebbe essere prospettata la cancellazione della formalità medesima sulla scia di quanto disposto per la trascrizione del contratto preliminare dall'art. 2668, comma 4, c.c. Siffatte soluzioni sembrano calzanti in presenza di una gestione statica dei beni destinati. L'evento estintivo, però, ha rispetto a quanto oggetto di attenzione un effetto non semplicemente risolutivo. Restano fermi, infatti, gli atti di amministrazione dei beni, i quali potrebbero anche comportare una modificazione della composizione del compendio, una sua alienazione, totale o parziale, che verrebbe conseguentemente pregiudicata. Si deve allora reputare preclusa l'applicazione della disposizione dettata in tema di annotamento dall'art. 2655 c.c. cit., essendo quest'ultima posta per atti i cui profili effettuali, per diverse e ivi previste ragioni, vengono a mancare. Il richiamato evento ha un effetto diverso dalla semplice caducazione, aspetto questo che al contempo induce a ritenere inapplicabile alla situazione pure la disciplina prevista dal succitato art. 2668 c.c. L'annotazione e la cancellazione non renderebbero noto ciò di cui si deve dar conto ai terzi, anche ai fini dell'opponibilità delle situazioni, o meglio non renderebbero noto il fatto che in specie produce un effetto diverso da quello disposto con l'atto trascritto, formalizzando una incidenza solo su quest'ultimo o sulla sua pubblicità⁹⁸.

Il suggerimento relativo alla trascrizione dovrebbe essere di interesse altresì avuto riguardo al patrimonio stabile dell'ente ecclesiastico⁹⁹. Tale patrimonio può essere composto da beni parimenti variegati e tra questi da beni immobili, entità che potrebbero essere direttamente strumentali per natura alle finalità religiose¹⁰⁰ ovvero strumentali alle stesse solo indirettamente, anche per semplice volontà del dante causa. L'ambito di siffatto patrimonio può essere influenzato da aspetti di ordine quantitativo¹⁰¹ e può essere definito solo in concreto. La massa dei beni che lo compongono non è necessariamente statica e non è aggredibile per le obbligazioni contratte per attività non orientate

⁹⁷ Come suggeriscono gli artt. 2447 *quinquies* e 2647 c.c. rispettivamente per gli immobili destinati a uno specifico affare e per quelli oggetto di fondo patrimoniale. Si reputa opportuno in una tale situazione menzionare nell'atto di acquisto la destinazione.

⁹⁸ Una riprova dell'assunto si ha riflettendo sulle conseguenze che produrrebbero la cancellazione della trascrizione e l'annotazione presa per la perdita di efficacia dell'atto sulla posizione dei creditori per debiti contratti per la realizzazione del fine della destinazione patrimoniale.

⁹⁹ V. artt. 1285 e 1291 c.c.

¹⁰⁰ Si pensi a una chiesa e altresì a quanto dispone l'art. 831 c.c.

¹⁰¹ Si consideri il numero di persone impiegate.

ad assicurare il supporto finanziario per il perseguimento dei fini istituzionali dell'ente cui afferisce¹⁰².

Della natura stabile del patrimonio dell'organismo religioso dovrebbe allora reputarsi utile offrire massima conoscibilità. In tale direzione deve essere soppesata la pubblicità nella apposita sezione del Registro delle persone giuridiche sulla base di alcuni passi normativi del d.P.R. 10 febbraio 2000, n. 361¹⁰³.

Tuttavia, di là da quanto collegato al riconoscimento della personalità giuridica, si dovrebbe, onde favorire sicurezza e certezza dei traffici, fornire relativa notizia con formalità nella sede ritenuta maggiormente idonea per apprendere la sussistenza di “vincoli” ovvero si dovrebbe utilizzare quella pubblicità, pertanto se immobili la trascrizione, che, a prescindere dalla valenza alla stessa attribuibile per la situazione ipotizzata, sia in grado di garantire, oltre alla corretta formale intestazione delle singole entità in ambito civilistico, la intelligibilità dello “statuto” della singola entità.

¹⁰² V. TRIBUNALE DI ROMA, sez. fall., 30 maggio 2013, n. 432, in *Giurisprudenza commerciale*, 2, 2014, p. 1082.

¹⁰³ Nella specie i dati legislativi ai quali si intende far riferimento sono contenuti nell'art. 3 e nell'art. 4 del richiamato Decreto del Presidente della Repubblica n. 361/2000. Siffatte norme regolano in particolare la strutturazione del Registro delle persone giuridiche, registro che consta di due parti, l'una generale e l'altra analitica, con la prima volta a dare notizia minima sulla esistenza del soggetto giuridico e a fornire un “indice” della seconda. In quest'ultima devono essere segnalati gli elementi (*ex art. 4 cit.*) espressamente individuati e tra questi il patrimonio dell'ente nonché, al contempo, tutti gli altri fatti che incidono su quelli oggetto di iscrizione. V. art. 52 d.lgs. 3 luglio 2017, n. 117, e artt. 14 e 20 d.m. n. 106/2020.

Il ramo del Terzo settore degli Enti ecclesiastici: profili contabili e di rendicontazione

The third sector branch of ecclesiastical bodies: accounting and reporting profiles

MARCO COTOGNI

RIASSUNTO

Il contributo, dopo aver illustrato le norme della Riforma del Terzo settore dedicate agli enti religiosi civilmente riconosciuti, si sofferma sui requisiti di accesso degli stessi al regime giuridico del Terzo settore; in particolare vengono analizzate le modalità di tenuta delle scritture contabili e gli obblighi di rendicontazione economica e sociale.

PAROLE CHIAVE

Enti religiosi civilmente riconosciuti; Terzo settore; contabilità separata; bilanci

ABSTRACT

The contribution, after illustrating the rules of the Third Sector Reform dedicated to civilly recognized religious entities, focuses on the access requirements of the same to the legal regime of the Third Sector; in particular, the methods of keeping accounting records and the economic and social reporting obligations are analysed.

KEYWORDS

Civilly recognized religious bodies; Third sector; separate accounting; balance sheets

SOMMARIO: 1. Quadro normativo e ratio delle disposizioni in materia di enti religiosi – 2. La definizione del ramo: regolamento e patrimonio destinato – 3. Contabilità e rendicontazione separate – 4. Libri obbligatori, organo di controllo e revisione legale

1. Quadro normativo e ratio delle disposizioni in materia di enti religiosi

Si desidera analizzare, con questo contributo, le ricadute giuridiche, contabili e di rendicontazione sugli Enti ecclesiastici (di seguito anche “Enti”) che aderendo alla riforma del Terzo settore si pongono la domanda: quali sono gli obblighi che gravano sugli Enti ecclesiastici al momento della costituzione di

un ramo o di un'impresa sociale?

Per poter rispondere dobbiamo innanzitutto guardare alla normativa di riferimento, qui di seguito richiamata:

- legge 20 maggio 1985, n. 222 in materia di “Disposizioni sugli Enti e beni ecclesiastici in Italia e per il sostentamento del clero cattolico in servizio nelle diocesi”;
- Legge delega n. 106 del 6 giugno 2016;
- Decreto legislativo 3 luglio 2017, n. 112 “Revisione della disciplina in materia di impresa sociale”, (DIS) artt. 2, 6, 11, 12;
- Decreto legislativo 3 luglio 2017, n. 117 “Codice del Terzo settore”, (CTS) artt. 4, 8, 11, 12, 13, 14, 15, 30 e 31;
- Decreto del Ministero del lavoro e delle politiche sociali n.106/2020, artt. 9, 14.

In conseguenza dei due decreti legislativi del 2017 (di seguito la riforma), si sono emanati diversi decreti attuativi che ancora oggi non completano tutti gli aspetti per l'introduzione totale del Codice del Terzo settore. Siamo di fronte ad una normativa in continua evoluzione, dove il Ministero del lavoro e delle politiche sociali (d'ora in poi, “MLPS”), attraverso una serie di circolari o mediante le classiche FAQ, cioè le risposte ai quesiti che vengono posti di volta in volta, cerca di colmare una serie di lacune, anche lessicali ed interpretative, che sono un po' manchevoli nelle definizioni della riforma.

Qual è la ratio delle fonti normative sopra riportate per gli Enti ecclesiastici?

Si deve ricordare che i principi generali dell'ordinamento italiano fanno sì che per le attività degli Enti ecclesiastici, diverse da quelle di religione e di culto, le norme pattizie subordinano l'applicabilità della legge italiana al rispetto della struttura e delle finalità di tali Enti, proprio in considerazione della loro specificità e autonomia. In tale contesto, la determinazione legislativa della fattispecie del “ramo” determina la preminenza della disciplina canonica in ordine alle regole sulla gestione e controllo nell'ordinamento civile anche quando l'Ente ecclesiastico svolge attività di interesse generale.

La riforma interviene, sancendo la separazione tra l'intero complesso patrimoniale dell'Ente religioso civilmente riconosciuto e quella parte di patrimonio dell'Ente ecclesiastico che, attraverso uno specifico atto volontario di destinazione, si qualifica come “patrimonio destinato” a dette attività di interesse generale, stabilendo per il ramo definito, che aderisce al Registro del Terzo settore, la preminenza delle norme civiliste.

La stessa riforma stabilisce il necessario rispetto delle finalità di religione e di culto e della struttura degli Enti ecclesiastici, la quale è disciplinata dall'ordinamento confessionale di riferimento. Dobbiamo quindi escludere l'idea

che la riforma degli Enti del Terzo settore voglia, in qualche modo, definire ed inglobare gli Enti religiosi civilmente riconosciuti e più in generale gli Enti ecclesiastici. Gli Enti ottengono ed hanno già ottenuto il loro inquadramento giuridico per effetto della normativa del 1985 sopracitata. Se gli Enti, ritengono di voler partecipare a quella che è la normativa promozionale del codice del Terzo settore, ne possono fare richiesta di partecipazione, ma identificando non l'Ente ecclesiastico, ma solamente l'attività/il ramo che vogliono far entrare all'interno delle prescrizioni definite nel codice del Terzo settore.

È pertanto importante ben definire la denominazione del ramo che deve essere ben identificato e ben distinto dalla denominazione dell'Ente religioso civilmente riconosciuto da cui promana. Affinché non si crei confusione e sia chiaro che non si tratta di un inglobare l'Ente religioso nella sua interezza tra gli Enti del Terzo settore, in analogia a quanto già previsto, quando gli Enti religiosi civilmente riconosciuti potevano aderire al regime delle Onlus (d. lgs 460/1997), accedendo solo parzialmente, mediante la costituzione di un ramo.

La riforma del Terzo settore ha introdotto alcune rilevanti disposizioni, superando il modello in precedenza stabilito in via esclusiva per le Onlus di provenienza laica, e riconoscendo la specificità degli Enti ecclesiastici (art. 4 comma 3 CTS). Tuttavia è bene qui ricordare che gli eventuali rami Onlus, comunque già costituiti, non spariranno con la riforma. Le Onlus potranno accedere alla trasformazione in Enti del Terzo settore. Tale scelta dovrà avvenire entro un anno dal riconoscimento dei benefici fiscali concessi oggi alle Onlus, ma non ancora accordati dalla Commissione europea agli Enti del Terzo settore. Pertanto anche qui occorrerà fare delle valutazioni alla luce dei reali futuri benefici, considerando tra i benefici anche quello che qualifica come ci si vuole rappresentare nei confronti dei terzi che entrano in relazione con esso. Aspetto non meno rilevante della convenienza fiscale.

2. La definizione del ramo: regolamento e patrimonio destinato

Vediamo ora come si realizza la definizione di un ramo.

È infatti previsto che, laddove gli Enti religiosi civilmente riconosciuti svolgano una delle attività di interesse generale previste dalla riforma, possono beneficiare del regime promozionale per gli Enti del Terzo settore e per le imprese sociali. Preliminarmente occorre definire l'inquadramento dell'attività del ramo tra quelle attività che sono di disposizione generali, esempio socio assistenziali, piuttosto che scolastiche educative, piuttosto che sanitarie, piuttosto che di assistenza e volontariato. Quindi parliamo di attività, non mai di culto o di religione, poiché nella riforma del Terzo settore, ribadisco, l'atti-

vità di culto o di religione non è assolutamente codificata.

Successivamente occorre che ricorrano i seguenti requisiti (art. 4 comma 3 CTS) per la determinazione del ramo di attività che andrà iscritto al Registro Unico Nazionale degli Enti del Terzo settore (Runts):

- l'adozione di un regolamento che, nel rispetto della struttura e della finalità di tali Enti ecclesiastici, recepisca le norme della riforma, sia adottato nella forma dell'atto pubblico o della scrittura privata autenticata, sia oggetto di iscrizione al Runts;
- la costituzione di un patrimonio destinato per lo svolgimento dell'attività di interesse generale;
- la tenuta di scritture contabili separate.

La riforma prevede l'adozione di un regolamento quale primo requisito necessario.

Perché adottare un regolamento? Perché il legislatore ha sentito la necessità di dover chiedere agli Enti religiosi civilmente riconosciuti di adottare un regolamento?

Il Codice del Terzo settore persegue come uno dei suoi pilastri cardine della riforma la definizione di una chiara governance. Quindi anche il ramo all'interno degli Enti religiosi civilmente riconosciuti, deve esplicitare in forma chiara la sua governance. Non perché assente, anzi essa è già stabilita secondo i dettami del codice di diritto canonico, ma perché si vuole definire la responsabilità oggettiva degli organi gestori del ramo al fine del perseguimento delle attività d'interesse generale, preservando il patrimonio destinato ed i terzi che entrano in relazione con esso.

La riforma ci spinge a creare un regolamento che rappresenti anche un modello organizzativo. Un modello organizzativo che, in qualche modo, possa essere anche ricalcato a somiglianza di quel modello esimente di gestione e controllo (MOGC) fissato dal decreto legislativo 8 giugno 2001, n.231. Un regolamento che costituisca un modello organizzativo in cui gli Enti del Terzo settore, e quindi anche i rami degli Enti religiosi civilmente riconosciuti, possano proteggere, prevenire e formare il loro patrimonio destinato in maniera ordinata.

L'Ufficio degli studi giuridici della Conferenza episcopale italiana ha realizzato un modello come linea guida da poter applicare per redigere il richiesto regolamento. È un ottimo lavoro, che aiuta dal punto di vista tecnico e pratico a colmare tutta una serie di vuoti, che sostanzialmente ci sono nella riforma¹.

In particolare, si rileva una prima parte di indicazioni circa le attività eser-

¹ Cfr. <https://giuridico.chiesacattolica.it/modelli-di-regolamento-per-la-costituzione-di-un-ramo-ente-del-terzo-settore-o-impresa-sociale-da-parte-di-un-ente-ecclesiastico/>.

citare dal ramo, distinguendo tra le attività di interesse generale, le attività diverse e le attività di raccolta fondi (artt. 2, 3 e 14 del modello), per poi proseguire con le norme in tema di divieto di distribuzioni degli utili, nonché in tema di gestione del patrimonio (artt. 4, 5, 6 e 10 del modello). Gli ulteriori articoli del modello sono poi dedicati al bilancio ed alla tenuta delle scritture contabili e dei libri sociali obbligatori, con l'indicazione del bilancio sociale laddove normativamente richiesto (artt. 7, 8 e 9 del modello). Di estrema rilevanza sono le disposizioni del modello che indicano i poteri di gestione e di rappresentanza (art. 12 del modello), per la quale deve essere indicato il soggetto che esercita i poteri di ordinaria e straordinaria amministrazione del ramo. Gli Enti ecclesiastici devono individuare tale soggetto sulla base delle disposizioni in materia di autorizzazioni e controlli previsti dal Codice di diritto canonico e dalla Conferenza episcopale italiana (delibera n. 38 del 21 settembre 1990; delibera n. 20 del 6 settembre 1984, con aggiornamento del 27 marzo 1999; n.75 dell'istruzione in materia amministrativa della Conferenza Episcopale Italiana del 1° settembre 2005).

Con queste indicazioni si potrà agevolmente redigere un regolamento che ponga delle regole che possano essere riconosciute non solo dagli utenti del Codice del Diritto Canonico, ma abbiano una lettura anche da parte degli utenti del Codice civile. L'adozione del regolamento fa sì che in maniera chiara si possano dire quali sono le regole organizzative con cui affrontare il funzionamento e la gestione del ramo, come vengono prese le decisioni, quali sono i ruoli separati tra chi gestisce e chi controlla, definendo così la governance. Regole di governance, che definiscono i comportamenti individuali dei soggetti che operano all'interno del ramo. Se tali soggetti, poi, opereranno con modalità contrarie al regolamento stabilito, tali azioni, potranno essere ascritte esclusivamente alla persona che le pone in essere, senza coinvolgere l'Ente, che è anche esso danneggiato da un comportamento illegittimo, contro le sue stesse regole di governance formalizzate.

L'impianto dei modelli si struttura in via quasi simile tra quello riferito agli Enti del Terzo settore e quello delle imprese sociali, tenendo conto delle peculiari diversità dettate dalla normativa per le due qualifiche soggettive, anche se non dobbiamo qui sottacere la volontà generale della riforma di "societarizzare" gli Enti del Terzo settore.

La riforma prevede, quale secondo requisito, per creare il ramo da costituire per accedere all'iscrizione al Runts tra gli Enti del Terzo settore, l'identificazione e la costituzione del patrimonio destinato, che deve essere impiegato per lo svolgimento dell'attività d'interesse generale prescelta (art.8 CTS). Occorre, dunque, identificare un patrimonio destinato che rappresenti sostanzialmente la materialità attraverso cui l'attività si esercita. La norma

non stabilisce quanti e quali debbano essere i beni destinati. Per esempio non è assolutamente necessario trasferire la proprietà degli immobili dove viene esercita l'attività del ramo. La proprietà potrebbe rimanere in capo all'Ente ecclesiastico, mentre andrà identificato il contratto che in qualche modo ne disciplinerà l'uso in favore del ramo.

3. Contabilità e rendicontazione separate

Il terzo requisito per accedere al Runtz è una diretta conseguenza del principio di trasparenza, perseguito come altro pilastro dalla riforma. Se attraverso il regolamento si adotta il principio di governance, con le scritture separate si adotta il criterio di trasparenza, ossia la formale rendicontazione del patrimonio destinato sopra identificato. Risponde in modo trasparente e strutturato a descrivere la gestione ed il suo patrimonio destinato: ossia "i soldi e i beni" che possiede il ramo, quanti "i soldi e i beni" che riceve il ramo e quanti "soldi e beni" impiega nello svolgere la sua attività d'interesse generale. Lo strumento di questa trasparenza è la tenuta di un sistema di scritture contabili separate dall'Ente religioso civilmente riconosciuto da cui promana.

La norma non ci dice come devono essere queste scritture contabili, dice solo che devono essere separate dalle rilevazioni del resto dell'Ente. Il legislatore solamente distingue da un punto di vista dimensionale. Riportiamo estensivamente dall'art. 13 commi 1, 2 e 3 CTS:

- con riferimento alle attività di interesse generale e alle attività diverse, l'Ente tiene una contabilità separata e rendiconta i risultati della gestione mediante la redazione del bilancio di esercizio, formato da stato patrimoniale, rendiconto gestionale e relazione di missione, in conformità alla modulistica definita dal MLPS;
- nel caso in cui i ricavi, le rendite, i proventi o le entrate comunque denominate siano inferiori a € 220.000, l'Ente può redigere un rendiconto per cassa, in conformità alla modulistica definita dal MLPS;
- la norma sottende l'utilizzo del principio di competenza economica per la redazione del bilancio degli Enti del Terzo settore con ricavi, rendite, proventi o entrate comunque denominate non inferiori a € 220.000, mentre consente l'utilizzo del principio di cassa per gli Enti con dimensione economica inferiore a tale soglia.

Nelle raccomandazioni di novembre 2022 del MLPS si dice che, sebbene l'Ente sia sotto la soglia dei € 220.000 e possa avere una normativa semplificata di rendicontazione, deve, comunque, tenere sotto controllo l'erosione del patrimonio destinato. L'adozione di una rendicontazione semplificata che non

monitori sufficientemente l'erosione del patrimonio è una responsabilità unica dell'organo gestorio. Questo lascia intendere come la normativa voglia molta trasparenza e conferma la necessità per l'Ente religioso civilmente riconosciuto di accedere convintamente al Registro solo in presenza di effettivi benefici. Poco significherebbe entrarci, per svolgere un'attività inferiore a € 220.000 ed essere ancora a redigere rendiconti di cassa, dove la competenza va per cassa e non per competenza economica, quando poi per l'Agenzia dell'Entrate necessitiamo di ulteriori adempimenti di trasparenza per competenza, alimentando possibili confusioni. Anche alla luce di quello che sottolinea il Ministero vigilante (MLPS), mi sento di suggerire di accedere alla definizione del ramo solo se siamo in presenza di proventi superiori ai € 220.000, poiché oltre quella soglia troverebbero copertura economica anche tutti gli sforzi economici ed organizzativi che si devono sostenere per l'adesione al Registro.

Approfondendo il tema dell'organizzazione della tenuta della contabilità, in assenza di una previsione normativa, possiamo riferirci in prima analisi ai criteri stabiliti dal Codice civile ex art. 2214, espressamente richiamata all'art.13 comma 4 CTS per le attività di natura commerciale. Ancor di più, seguendo la logica della volontà "societarizzante" della riforma, possiamo riferirci all'Organismo Italiano della Contabilità, massima autorità sul tema, che ha emanato il principio OIC 35, giusto nel febbraio del 2022, in linea con quanto previsto dalla riforma. Il principio contabile emanato si prefigge lo scopo di disciplinare i criteri per:

- la presentazione dello stato patrimoniale, del rendiconto gestionale e della relazione di missione degli Enti del Terzo settore, con particolare riguardo alla loro struttura e al loro contenuto;
- la rilevazione e valutazione di alcune fattispecie tipiche degli Enti del Terzo settore.

L'ambito di applicazione del principio si applica agli Enti del Terzo settore che redigono il bilancio in base alle disposizioni dell'articolo 13 comma 1 e 3 del decreto legislativo n° 117 del 2017. Come previsto nell'introduzione al Decreto n.39 del Ministero del lavoro e delle politiche sociali (MLPS) del 5 marzo 2020 (di seguito anche "decreto ministeriale"): "la predisposizione del bilancio d'esercizio degli Enti di cui all'art. 13 comma 1 del codice del Terzo settore è conforme alle clausole generali, ai principi generali di bilancio e ai criteri di valutazione di cui, rispettivamente, agli art. 2423, 2423 bis e 2426 del Codice civile e ai principi contabili nazionali, in quanto compatibili con l'assenza dello scopo di lucro e con le finalità civiche e solidaristiche e di utilità sociale degli Enti del Terzo settore."

Gli Enti del Terzo settore, pertanto, osservano le regole, di rilevazione e valutazione, contenute nei principi contabili nazionali OIC, ad eccezione delle

previsioni specifiche previste dal principio OIC35 medesimo, che riportano le denominazioni delle specificità proprie del Terzo settore. Dobbiamo essere grati all'opera di chiarificazione emanata dal MLPS con il decreto ministeriale, con delle voci contabili che finalmente rispecchiano le diverse e peculiari attività del Terzo settore. Fino all'emanazione del decreto ministeriale si era costretti a far rientrare le attività del Terzo settore nelle denominazioni della quarta direttiva, sacrificando non poco il principio della trasparenza.

Per la rendicontazione finale di bilancio la normativa ci dice chiaramente a seconda di come si definirà il ramo quale norma occorre seguire. Nel caso in cui i ricavi, le rendite, i proventi o le entrate, comunque denominate, relative allo svolgimento delle attività di interesse generale e delle attività diverse siano superiori a € 1 milione, l'Ente redige e deposita presso il Runts il bilancio sociale (art. 14 CTS), in conformità alle Linee Guida adottate dal MLPS sopra citate. Ricordo che anche al di sotto della soglia sopra citata, il bilancio è obbligatorio redigerlo, ed è prevista come forma di pubblicità alternativa il sito internet dell'Ente, dove dovranno comparire gli eventuali emolumenti, compensi o corrispettivi a qualsiasi titolo attribuiti ai componenti degli organi di amministrazione e controllo, ai dirigenti, nonché agli associati.

Se invece non si decide di costituire un ramo del Terzo settore, ma si decide di creare un'impresa sociale, cioè un'impresa non diversa dalle imprese del tipo delle società di capitali (cooperativa a r.l. o società a responsabilità limitata), la tenuta della contabilità, gli adempimenti amministrativi e la rendicontazione finale, a quel punto, devono seguire le norme civilistiche con i bilanci ordinari civilistici accompagnati dalla nota integrativa e dalla relazione sulla gestione, definita dalla quarta e della settima direttiva ed andranno comunque depositati al Registro delle Imprese.

Ecco pienamente compiuta la "societarizzazione" desiderata dalla riforma, nella libera e facoltativa adozione di qualunque metodo di rilevazione di una contabilità separata, purché siano mantenuti quei criteri che il solo metodo stabilito per i rami che esercitano la propria attività esclusivamente o principalmente in forma di impresa commerciale naturalmente realizza, unitamente alle forme di rendicontazione definite dal decreto ministeriale che ne preserva le specificità delle attività.

Anche la Cassazione fa la stessa scelta di campo sulla contabilità separata negli Enti ecclesiastici non commerciali: Cass. civ., Sez. V, Sent. 14 gennaio 2021, n. 526. Qui la Corte Suprema ribadisce il principio di diritto per gli Enti ecclesiastici per cui l'apprestamento di un impianto di conti unico è facoltativo, in modo tale da lasciare all'organo amministrativo degli Enti la scelta circa il modello di impianto contabile da adottare, permettendo di spaziare da una contabilità per così dire minimalista, entrate ed uscite, fino alla messa

a punto del metodo della partita doppia, alla stregua di quanto avviene per la contabilità ordinaria degli enti commerciali. La giurisprudenza di legittimità si è mantenuta coerente al proprio indirizzo interpretativo, perseverando nel ritenere sufficiente, per adempiere all'obbligo legale della separazione contabile, una chiara distinzione tra i fatti amministrativi (monetario-finanziari ed economici) relativi all'attività istituzionale e quelli riguardanti l'attività commerciale, in quanto sarebbe, comunque, garantita la ratio legis di assicurare la trasparenza e la divisione tra le differenti attività. Altra sentenza richiama l'impianto della contabilità lasciato facoltativo, ma che nei fatti per rispondere al dettato della riforma auspica l'adozione di un sistema contabile rigoroso: Cass. civ., Sez. trib., 03 luglio 2015, n. 13751. Leggiamo nei motivi della decisione che *«pure a fronte della contabilità unica (integrata) è sempre possibile separare la sfera di attività commerciale dalla sfera di attività istituzionale allo scopo di farne confluire il risultato in dichiarazione. La separazione invero può avvenire oltre che mediante l'adozione di due sistemi contabili (tale è l'effetto dell'obbligo di contabilità separata di cui anche all'articolo 144, comma 2 Testo Unico I.R.) anche mediante l'individuazione di appositi conti o sottoconti in seno alle risultanze contabili complessive dell'ente, conti o sottoconti evidenzianti la natura della posta contabile sottesa»*. Infine come non possiamo non citare la stessa Agenzia delle Entrate, che già nella sua Risoluzione del 13 marzo 2002, n. 86/E, quesito n. 7, riportava tenendo in conto dell'intento della legge di *«rendere più trasparente la contabilità commerciale degli enti non commerciali ed evitare ogni commistione con l'attività istituzionale»*, considera, ad ogni modo, congruo allo scopo *«la tenuta di un unico impianto contabile e di un unico piano dei conti, strutturato in modo da poter individuare in ogni momento le voci destinate all'attività istituzionale e quelle destinate all'attività commerciale»*. Così, *«la tenuta di una contabilità separata non prevede, infatti, l'istituzione di un libro giornale e un piano dei conti separato per ogni attività, essendo sufficiente un piano dei conti, dettagliato nelle singole voci, che permetta di distinguere le diverse movimentazioni relative ad ogni attività»*.

4. Libri obbligatori, Organo di controllo e revisione legale

In tema di libri obbligatori la riforma prevede che, oltre alla separazione delle scritture contabili previste, l'Ente per lo svolgimento delle attività di interesse generale e delle attività diverse, tenga (art. 15 CTS):

- il libro delle adunanze e delle deliberazioni dell'organo di gestione: dove occorre abituarsi a formalizzare le deliberazioni degli organi di gestione;

- il registro dei volontari che svolgono la loro attività in modo non occasionale: sempre in ottica di trasparenza, per una chiara relazione tra il rapporto di dipendente ed il rapporto di volontariato che può solo che far migliorare le relazioni con i terzi che entrano in relazione con l'Ente stesso;
- il libro delle adunanze e delle deliberazioni dell'Organo di controllo eventuale: ma che si suggerisce di adottare in ogni caso.

Seguendo quest'ultimo aspetto, seppure in assenza di una specifica disposizione di legge, è opportuno valutare con attenzione l'eventualità che l'attività sia vigilata da un Organo di controllo applicando le condizioni previste (art. 30 CTS), seguendo anche il suggerimento presente nella Nota di accompagnamento ai modelli di regolamento dell'Ufficio giuridico della Conferenza episcopale italiana, precedentemente già analizzati, dove l'Ente può provvedere a istituire un Organo di controllo, composto da un sindaco unico o da un collegio sindacale, aventi i requisiti di cui all'art. 2397, comma 2, e 2399 Codice civile.

L'Organo di controllo vigila sull'osservanza della legge e del regolamento e sul rispetto dei principi di corretta amministrazione, anche con riferimento alle disposizioni del d.lgs. 8 giugno 2001, n. 231, nonché sull'adeguatezza dell'assetto organizzativo, amministrativo e contabile e sul suo concreto funzionamento.

L'Organo di controllo esercita, inoltre, compiti di monitoraggio dell'osservanza delle finalità sociali da parte dell'Ente, avuto particolare riguardo alle disposizioni di cui agli artt. 5, 6, 7 e 8 CTS, e attesta che il bilancio sociale sia stato redatto in conformità alle linee guida adottate dal MLPS.

Il bilancio sociale dà atto degli esiti del monitoraggio svolto dall'Organo di controllo.

La riforma impone la presenza di un Organo di controllo agli Enti del Terzo settore diversi dai rami degli Enti ecclesiastici al superamento di due parametri su tre, per due esercizi consecutivi (art. 30 CTS): attivo patrimoniale da € 110.000 in su, componenti positivi di gestione da € 220.000 in su e dai 5 dipendenti in su. L'art. 31 CTS poi obbliga a nominare un Revisore Legale quando si superano due parametri su tre, per due esercizi consecutivi: attivo patrimoniali da € 1.110.000 in su, componenti positivi di gestione da € 2.200.000 in su e da 12 dipendenti in su.

Adottare un Organo di controllo, indipendentemente dalle soglie di legge, aiuta proprio nell'istituzione di quel modello di regolamento che possa essere presente per un efficace ed equilibrato sistema di governance del ramo, anche nell'ottica di quei benefici derivanti dalla trasparenza. Non da ultimo, si suggerisce di valutare con attenzione l'eventualità che l'attività sia vigilata

da un Organo di controllo di carattere tecnico (per es.: un organo monocratico costituito da un dottore commercialista, un avvocato, un ragioniere o perito commerciale, un consulente del lavoro o un professore universitario in materie economiche o giuridiche).

Le considerazioni di opportunità sino ad ora formulate non valgono, invece, nel caso in cui l'Ente ecclesiastico intenda svolgere attività di impresa sociale di interesse generale. In conformità alle previsioni dell'art. 10 DIS delle imprese sociali, infatti, si richiede l'obbligatorietà della presenza di un Organo di controllo indipendentemente da qualsiasi soglia dimensionale. Tale applicazione ci rafforza ancor di più l'opportunità per analogia di adottare un Organo di controllo anche per i rami degli Enti ecclesiastici aderenti al Terzo settore, indipendentemente da soglie.

In conclusione mi riporto nuovamente alla stessa Nota di accompagnamento ai modelli di regolamento dell'Ufficio giuridico della Conferenza episcopale italiana, già citata in precedenza, che sollecita un'importante attenzione: *“Occorre ricordare che l'adesione alle previsioni della riforma comporta costi significativi per il rispetto della relativa disciplina, tanto nella fase iniziale quanto nel periodo successivo. Va, pertanto, evitata un'adesione giustificata esclusivamente dalla volontà di accedere alle risorse del cinque per mille, occorrendo, piuttosto, un adeguato confronto con la competente autorità ecclesiastica, al fine di identificare le soluzioni più idonee a un'intelligente partecipazione al sistema del Terzo settore”*.

Costituire un Ramo non è indispensabile!

Nessuna legge impone a un Ente religioso civilmente riconosciuto che gestisce un'attività di interesse generale di assoggettarsi alla disciplina del Terzo settore. Non è cogente che un Ente ecclesiastico costituisca un ramo, ben potendo continuare a gestire l'attività come ha fatto fino ad oggi. Per gli Enti ecclesiastici rimane sempre la possibilità di stringere accordi o convenzioni con gli Enti Pubblici (L. 8 novembre 2000, n. 328 art. 1 comma 4).

Qualora si decidesse di costituirlo, occorre farlo prevedendo, sin da subito, la piena attuazione di tutte le norme di governance e di trasparenza qui richiamate dalla riforma per gli Enti del Terzo settore.

Patrimonio stabile e destinazione patrimoniale nell'ordinamento canonico

Stable patrimony and patrimonial destination in the canonical system

PAOLO GHERRI

RIASSUNTO

Il concetto di "patrimonio stabile" utilizzato nel CIC del 1983 risulta molto fragile sia dal punto di vista teoretico che pratico: poco individuabile in Diritto canonico e poco difendibile in Diritto civile. Per contro gli ordinamenti giuridici statuali offrono molte possibilità per proteggere speciali destinazioni dei beni, soprattutto immobiliari. I cann. 22 e 1284 §2,2° permettono e impongono di usare in modo pienamente 'canonico' il Diritto civile in materia di tutela dei beni.

PAROLE CHIAVE

Patrimonio stabile; beni ecclesiastici; canonizzazione legge civile

ABSTRACT

The concept of "stable patrimony" used in the 1983 CIC is very fragile both from a theoretical and a practical point of view: difficult to identify in canon law and difficult to defend in civil law. On the other hand, state legal systems offer many possibilities for protecting special destinations of assets, especially real estate. The canons 22 and 1284 §2,2° allow and impose the use of civil law in the matter of protection of goods in a fully 'canonical' way.

KEYWORDS

Stable patrimony; ecclesiasticals goods; civil law canonization

SOMMARIO: *1. Il patrimonio stabile – 1.1 Concetto ed elementi – 1.2. Presupposti del patrimonio stabile – 1.3. Ineffettività del concetto – 1.4. Diritto canonico in materia di beni – 2. Destinazione patrimoniale nell'ordinamento canonico – 2.1. Strumenti civilistici disponibili – 2.2. Aziendalizzazione delle attività – 2.3. Controllo degli Enti strumentali e delle attività aziendalizzate – 3. Per concludere.*

1. *Il patrimonio stabile*

Le presenti riflessioni in tema di patrimonio stabile e destinazione patrimoniale nell'ordinamento canonico saranno animate principalmente dalla consapevolezza che, nel contesto in cui vengono proposte, l'attenzione principale non debba essere quella espressamente sistematico-canonistica quanto, invece, le concrete problematiche che *una parte* (soltanto) del patrimonio ecclesiastico si trova – innovativamente – a dover affrontare nel suo sempre più inevitabile interfacciamento con la *realtà commerciale, tributaria, giuslavoristica, previdenziale e risarcitoria* statale¹ che ormai lo egemonizza, oltre a rischiare di assorbirlo completamente al proprio interno, sino alla sua completa dissoluzione pratica, almeno in alcuni peculiari ambiti.

Non ci si soffermerà, pertanto, sulle questioni – quasi esclusivamente teoretiche, oltre che pressoché sempre *incidentali*² – che da decenni appesantiscono la dottrina in tema di «patrimonio stabile», si cercherà invece di offrire qualche prospettiva più concreta sugli effettivi strumenti giuridici di efficace «tutela del patrimonio» delle persone giuridiche canoniche, partendo dalla consapevolezza che la problematica in oggetto non nasce *dall'interno* del Diritto canonico – e non appartiene al Diritto canonico come tale (*sic!*) – ma *si impone* al Diritto canonico *dall'esterno*, nel tentativo di «salvare» qualcosa dalle vicende giuridiche (italiane, *in primis*) che coinvolgono persone giuridiche pubbliche nella Chiesa, a partire dagli Istituti di vita consacrata.

¹ In merito è necessario *non ridurre* l'intera materia, e le problematiche connesse, al solo aspetto «concorsuale» dominante in dottrina (significativo in merito è lo studio, con ampia bibliografia: CESARE EDOARDO VARALDA, *Enti ecclesiastici e Procedure concorsuali. La rilevanza del 'patrimonio stabile' nella gestione della crisi*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, Rivista telematica (www.statochiese.it), 9, 2015, poiché molte occasioni di perdita del patrimonio ecclesiastico provengono da altre origini, tendenzialmente molto meno propense a tutelare la parte convenuta in Giudizio: tali sono l'ambito civilistico del risarcimento di danni (per esempio, a seguito di Processo penale), sempre più spesso milionari, e quelli pubblicistici connessi all'area tributaria e contributiva. Ambiti nei quali ben difficilmente è possibile conseguire gli stessi esiti che, qualche volta, possono risultare accettabili in ambito di obbligazioni contrattuali tra privati (v. *infra*). Sarà questa consapevolezza, al tempo stesso articolata e globale, a reggere l'approccio delle presenti considerazioni e proposte.

² Il tema va infatti necessariamente trattato ogni qualvolta si debbano presentare i Cann. 1285 e 1291, come ben dimostrano tutti i manuali e trattati di Diritto canonico sul Libro V del *CIC*: JEAN-PIERRE SCHOUPE, *Elementi di Diritto patrimoniale canonico*, 1 ed., Giuffrè, Milano, 1997, pp. 130-132; IGNACIO PÉREZ DE HEREDIA Y VALLE, *Libro V del CIC. Bienes temporales de la Iglesia*, Siquem, Valencia, 2002, pp. 182-185; CRISTIAN BEGUS, *Diritto patrimoniale canonico*, Lateran University Press, Roma, 2007, pp. 222-223; VELASIO DE PAOLIS, *I beni temporali della Chiesa*, nuova ed., a cura di ALBERTO PERLASCA, EDB, Bologna, 2011, pp. 256-259; JESÚS MIÑAMBRES, JEAN-PIERRE SCHOUPE, *Diritto patrimoniale canonico*, EDUSC, Roma, 2022, pp. 176-180.

1.1 Concetto ed elementi

Il primo rilievo da farsi in tema di patrimonio stabile – tanto più utile poiché generalmente trascurato dagli autori per motivi funzionali (v. *infra*) – è l'impossibilità d'ignorare che ogni tema economicamente rilevante dal punto di vista canonico non può essere compreso, anche oggi, al di fuori della storia di ciò di cui si tratta. Una storia che ha una precisa identità e nome: «sistema beneficiale»³; una storia che rispondeva ad un *solo* principio costitutivo: la *proprietà*. Una storia che conosceva la «mercatura» anziché il commercio; una storia nella quale i beni venivano «creati» anziché manipolati e trasportati; una storia caratterizzata da una grande assenza: quella dei «servizi»; una storia nella quale la «*oikonomia*» riguardava il «*particolare*» di ciascuno anziché il globale (falsamente) di tutti.

In questa prospettiva, sebbene il patrimonio stabile venga ordinariamente presentato come un'innovazione del *CIC* del 1983⁴, ciò può affermarsi solo dal punto di vista legislativo, visto che in dottrina se ne trovano tracce certe almeno dal 1932 (quindici anni dopo la promulgazione del *CIC*)⁵. Si tratta, in fondo, di un modo *più evoluto* per esprimere elementi e concetti propri del

³ Cfr. VELASIO DE PAOLIS, *Il sistema beneficiale e il suo superamento dal Concilio Vaticano II ai nostri giorni*, nel vol. ARCISODALIZIO DELLA CURIA ROMANA (a cura di), *Il sostentamento del clero*, Coll. *Studi giuridici*, n. XXVIII, LEV, Città del Vaticano, 1993, pp. 21-31; PIERLUIGI CONSORTI, *La remunerazione del clero. Dal sistema beneficiale agli Istituti per il sostentamento del clero*, Giappichelli, Torino, 2000; JEAN-PIERRE SCHOUPE, s. v. *Beneficio eclesiástico*, in JAVIER OTADUY, ANTONIO VIANA, JOAQUÍN SEDANO (a cura di), *Diccionario general de Derecho canónico*, I, Aranzadi, Cizur Menor (Navarra), 2012, pp. 656-662.

⁴ Cfr. JEAN-PIERRE SCHOUPE, *Elementi di Diritto patrimoniale canonico*, cit., p. 130; DIEGO ZALBIDEA, *Patrimonio estable de la persona jurídica*, in *Diccionario general de Derecho canónico*, V, Aranzadi, Cizur Menor (Navarra), 2012, p. 979; VELASIO DE PAOLIS, *I beni temporali della Chiesa*, cit., pp. 256-257; VELASIO DE PAOLIS, *La vita consacrata nella Chiesa*, a cura di VINCENZO MOSCA, Marcianum press, Venezia, 2010, p. 422.

⁵ Cfr. ADRIEN CANCE, *Le Code de Droit canonique. Commentaire succinct et pratique*, III, Gabalda et Fils, Paris, 1932, p. 264, n. 163b, ripreso in ambito spagnolo poco dopo (nel 1934) in una collaborazione dello stesso autore: «*Sin embargo, es menester que estos bienes formen parte del patrimonio estable de la persona moral; tales son ordinariamente los inmuebles, y, entre los muebles, los constituídos en capital*» (ADRIEN CANCE, MIGUEL DE ARQUER, *Il Código de Derecho canónico*, I, Liturgica Española, Barcelona, 1934, p. 967, n. 1013 b; enfasi originarie). Chiarissima in merito la prospettiva degli autori espressa nelle note nn. 2 e 3: «*Una cosa inmueble puede non formar parte del patrimonio estable de la persona moral; si por ejemplo, ésta recibe como legado fincas rústicas, cuya gestión ocasionaría más dispendios que provecho, las puede vender sin autorización y emplear el producto de la venta, de conformidad con las intenciones del donante. ¿Cómo se conoce que los bienes muebles (dinero, títulos) forman parte de un capital? Lo que los constituye en capital, es la intención: la del bienhechor que lega una cantidad para que se emplee en dotar o en fundar una obra y, sobre todo, la de los Superiores, que deciden que tal limosna, tal parte de las rentas se destine a aumentar el capital*» (*ibidem*). Per contro in: RAOUL NAZ, s. v. *Patrimoine*, in ID. (dir.), *Dictionnaire de Droit canonique*, VI, Letouzey et Ané, Paris-VI, 1957, coll. 1265-1268, non s'incontra alcun cenno al concetto né alla formula testuale.

precedente linguaggio beneficiale, ormai non più utilizzabile dopo la decisione di PO 20⁶ di abolire tale sistema di sostentamento del clero.

In effetti: il patrimonio stabile rappresenta un modo per riferirsi alla *parte statica* dell'ex Beneficio ecclesiastico⁷, al suo nucleo patrimoniale – intangibile⁸, poiché concesso sempre e solo *ad tempus* in funzione dell'Ufficio svolto – che assicurava in modo permanente la base economica del Beneficio stesso (= la sua rendita) a prescindere dai diversi diritti di stola⁹, o di altro tipo, che integravano la rendita fondiaria di base. La cosa è ben visibile nei lavori del *Cætus* di studio per la revisione codiciale che, il 13 maggio 1968, introdusse la nuova formula senza che in tale occasione nulla sia emerso ad illustrare o giustificare il cambio testuale rispetto al Codice pio-benedettino sebbene, secondo gli autori, si sia inteso «trovare un'espressione più comprensibile e precisa, nel linguaggio moderno»¹⁰. In quella sede, infatti, non si svolse alcun confronto teoretico sulla nuova nozione ma, semplicemente, si trattò della proposta del «primo Consultore» per una differente formulazione del testo della norma precedente, senza che alcuno abbia eccepito alcunché dal punto di vista concettuale¹¹, mentre si discusse – così come si continua oggi – di altri elementi quali la «legittimità» di tale assegnazione¹². In tale occasione, per di più, la formula proposta non parlava affatto di uno «*stabile patrimonium*» quanto, invece, di «*bona ad patrimonium stabiliter et legitime pertinentes*», con espresso riferimento della *stabilitas* ai beni e non al patrimonio come tale, visto che gli avverbi «*stabiliter*» e «*legitime*» non lo coinvolgono affatto, essendo connessi al verbo. Fu in chiusura di quella stessa discussione che il Relatore propose – come spesso accaduto¹³ – una *propria formulazione* del

⁶ Cfr. CONCILIUM ŒCUMENICUM VATICANUM II, *Decretum de Presbyterorum ministerio et vita: Presbyterorum Ordinis*, in AAS, LVIII (1966), 991-1024, n. 20.

⁷ Cfr. JEAN-PIERRE SCHOUPE, *Beneficio eclesiástico*, in *Diccionario general de Derecho canónico*, I, Aranzadi, Cizur Menor (Navarra), 2012, pp. 656-662.

⁸ «*Alienatio bonorum ecclesiasticorum generatim prohibita est, publice enim interest ut perpetuo conservetur ea quae ad divinum cultum, clericorum sustentationem, pauperum subsidium requiruntur; hinc ait Devoti (I): vetus regula est, Ecclesiae res alienari non posse, quam regulam et sacri Canones et civiles Leges ratam firmam haberi voluerunt*». GUIDO COCCHI, *Commentarium in Codicem Iuris canonici ad usum scholarum. Liber III. De rebus*, 3 ed. recognita, P. Marietti, Torino, 1933, p. 413.

⁹ Cfr. JOSÉ LIUS KAUFMANN, «Derechos de estola», in *Diccionario general de Derecho canónico*, III, Aranzadi, Cizur Menor (Navarra), 2012, *DGDC*, pp. 204-205.

¹⁰ VELASIO DE PAOLIS, *La vita consacrata nella Chiesa*, cit., p. 423.

¹¹ Consci, probabilmente, della miglior dottrina in materia (v. *supra*).

¹² Cfr. PONTIFICIA COMMISSIO CODICI IURIS CANONICI RECOGNOSCENDO, *Cætus studii De bonis Ecclesiae temporalibus, Sessio V (diebus 13-17 maii 1968 habita)*, in *Communicationes*, XXXVII, 2005, pp. 120-121.

¹³ È accaduto varie volte, infatti, che le formulazioni dei Canonici di studio siano mutate da una

testo che recepisce l'idea proposta, seppure in modo differente e generico. Ne sortì la formulazione «*quæ [...] patrimonium stabile constituunt*»¹⁴, approvata all'unanimità dei presenti e così sostanzialmente rimasta fino al testo promulgato. Si noti, in merito, l'uso dei verbi «*pertinere*» e successivamente «*constituere*», ad indicazione di una situazione consolidata, diversa da quella sancita nell'attuale Can. 1291 che, invece, pone espressamente l'accento sulla «assegnazione»¹⁵. Non pare trascurabile neppure il fatto che il precedente Can. 1530 CIC-17 utilizzasse il verbo «*potere*» (*quæ [...] possunt*), cosicché, qualunque sia la traduzione/comprendimento da utilizzare per l'espressione «*servando servari*»¹⁶, non risulti immediato affermare che tali beni «non possono e non devono essere alienati»¹⁷... tanto più che il Can. 1530 CIC-17 rientrava nel Titolo VI – *De contractibus* anziché nel Titolo V – *De Beneficiis*.

Sul salto di specie operato dai cambi testuali tra i due Codici non è difficile cogliere l'assoluta incorrispondenza concettuale e sostanziale – più che soltanto semantica – tra «*quæ servando servari possunt*» (CIC-17, Can. 1530¹⁸) e uno «*stabile patrimonium*» (CIC-83, Cann. 1285 e 1291).

Non va trascurato neppure il fatto che la problematica, seppure conosciuta nella prima codificazione (come testimonia il Can. 1530 pio-benedettino), era già allora «recente», mentre per almeno quindici secoli le proprietà ecclesiastiche erano state comunemente ritenute *quasi extra commercium* e, anzi,

Sessione all'altra di lavori senza alcuna illustrazione o giustificazione; ciò sia per intervento (esterno) del Segretario che convocava i Consulitori per lavorare su testi diversi da quelli approvati nella Sessione precedente, sia per intervento autonomo di qualcuno degli stessi Consulitori che nella discussione proponeva una propria specifica prospettiva. In entrambi i casi le nuove formulazioni adottate nelle Sessioni di lavoro spesso hanno proceduto disinvoltamente, senza spiegazioni né eccezioni, fino alla stesura definitiva del dettato codiciale, subendo a volte interventi linguistici o sintattici non sempre adeguatamente fondati.

¹⁴ *Ivi*, p. 121.

¹⁵ E, di fatto, in tale prospettiva si è sviluppata la maggior parte della dottrina sino ad oggi.

¹⁶ La consultazione degli ordinari strumenti linguistici non dà adito a particolari problematiche interpretative, a carico del verbo «*servare*», saldamente collocato nell'area semantica della conservazione, custodia, tutela (cfr. EGIDIO FORCELLINI, *Lexicon totius latinitatis*. Secunda impressio anastatica confecta quarta editionis aa. 1864-1926, IV/1, Forni Editore, Bologna, 1965, pp. 338-339).

¹⁷ VELASIO DE PAOLIS, *I beni temporali della Chiesa*, cit., p. 257.

¹⁸ «Can. 1530 §1. *Salvo præscripto Can. 1281, § 1, ad alienandas res ecclesiasticas immobiles aut mobiles, quæ servando servari possunt, requiritur...*». Le note del Gasparri al Can. 1532 della fase redazionale (poi Can. 1530) indicano Fonti soltanto in riferimento alla necessità della licenza (§1, 3°) e non per la formulazione dell'*incipit* del Canone (cfr. *Codex Iuris canonici cum notis Petri Card. Gasparri*, Romæ, 1916, 658 – *sub secreto pontificio*). Nondimeno in dottrina si trovano riferimenti più strutturati, come quello del Blat che ricorda come nelle *Extravagantes* di Paolo II esistesse l'esplicito riferimento a frutti e beni «*quæ servando servari non possunt pro instantis temporis exigentia*» (ALBERTO BLAT, *Commentarium textus Codicis Iuris canonici. Liber III/2. De rebus*, 2 ed., Institutum Pontificium Internationale Angelicum, Roma, 1934, p. 613).

proprio l'attribuzione di proprietà alla Chiesa costituiva una delle loro maggiori tutele anche in ambito civilistico, al punto che nell'XI sec. il titolo di proprietà ecclesiastica – anche del singolo chierico – valeva come indiscusso titolo originario di proprietà, al pari del *primus possessor*¹⁹. Senza entrare nel merito delle questioni connesse alla tutela rigidissima del patrimonio ecclesiastico lungo la storia, basti ricordare i presupposti del Can. 100 del Codice pio-benedettino, fondati sul principio della equiparazione della Chiesa ai minori (*personae morales minoribus aequiparantur*), cosicché alle persone morali ecclesiastiche fosse accordata la stessa *tutela patrimoniale* dei minori soggetti a curatela²⁰.

1.2 Presupposti del patrimonio stabile

Al di là delle varie tautologie utilizzate ordinariamente dagli autori sul tema, sembrano essere due i presupposti sostanziali e concettuali da considerare: 1) la natura espressamente beneficiale di tutto l'impianto teoretico e normativo canonico in tema di beni ecclesiastici giunto al Vaticano II, 2) la nascita su base costitutiva, cioè attraverso apposito Atto fondativo, della maggioranza assoluta delle persone morali/giuridiche implicate nelle norme in oggetto.

In questa prospettiva, al di là della distinzione dei beni in mobili ed immobili (da almeno un secolo non più decisiva per qualificare il patrimonio di una persona morale/giuridica) è importante segnalare altre qualificazioni, maggiormente dinamiche o funzionali, dei beni stessi, direttamente discendenti dai due presupposti sostanziali indicati. Sarà proprio il percorso concettuale che si snoda tra tali qualificazioni che, al termine, farà percepire con chiarezza che cosa indichi anche in modo tecnico il concetto di patrimonio stabile, vista

¹⁹ Cfr. PAOLO GHERRI, *Sichelmo maestro di Diritto romano (giustiniano) a Reggio nel secolo precedente Bologna*, in *Rivista di storia del Diritto italiano*, LXXXIV, 2011, p. 268.

²⁰ «*Hoc principium invocabat iam Alexander III in cap. I De in integr. restitut. X dicens "et Ecclesia iure minoris debeat semper illæsa servari"; illudque repetit Innocentius III in cap. 3° eiusd. tit. dicens: "nos attendentes quod utraque Ecclesia fungatur iure minoris"; et ita sæpe in Iure. Exinde autem deducitur, quod ea, quæ in minorum favorem in Iure disposita sunt, etiam ipsis censeantur indulta. Hoc autem obtinet, quia, sicut minor ob fragilitatem et infirmitatem ætatis lædi potest ex negligentia aut imperitia tutoris; ita etiam personæ morales, quum debeant iura sua per alios tueri, per syndicos, ex. gr., vel administratores, ob eorum negligentiam aut prodigalitatem aut aliam simile causam, damnum vel læsionem pati possunt. Hinc quemadmodum Ius minoribus consulit, ita etiam personis moralibus consuler debuit*». BENEDETTO OJETTI, *Commentarium in Codicem Iuris canonici*, apud Ædes Universitatis Gregorianæ, Romæ 1928, pp. 125-126.

«la poca utilità del dato normativo»²¹ in merito.

- La prima e maggiore qualificazione, già utilizzata dalla dottrina protocodificiale, è quella dei «*bona quae servando servari non possunt*»²² a cui facevano riferimento gli autori tradizionali. In un'economia sostanzialmente agraria era costante il rapporto con i raccolti, i frutti e prodotti della campagna in genere, gli animali, il legname... ciò che, genericamente, può ricondursi alla categoria dei «beni fungibili» (più che «mobili»): quelli, cioè, che si consumano col loro uso (= *quae servari non possunt*), oltre – nondimeno – a ricrearsi ciclicamente anno dopo anno o, comunque, in tempi abbastanza brevi, come gli animali adulti e il legname.
- Altra grande categoria da considerarsi sono i beni gravati da specifico *modus adimplendi* (= pie volontà): beni che vanno non tanto «*servati*» ma anche gestiti ed utilizzati «*secundum intentionem offerentis*», pertanto non a vantaggio della persona giuridica come tale e delle sue finalità proprie, ma per le finalità peculiari imposte dal donante e legittimamente accettate. Con evidenza tali beni non possono essere confusi con quelli «propri» della persona giuridica, né da essa «acquisiti», tanto più che lo stesso Diritto canonico ne esige ancor oggi l'erezione in specifica pia Fondazione non autonoma proprio per proteggerli da sviamenti di utilizzo ed indebiti incameramenti (cfr. Cann. 1303-1304).
- Esistono poi beni individuabili come «avventizi», che pervengono, cioè, alla persona giuridica in modo occasionale senza alcuna specifica finalizzazione, come accade per eredità, donazioni, legati, ecc. che, lungo lo scorrere del tempo, spesso per debito di riconoscenza, entrano nella libera disponibilità e fruibilità della persona giuridica stessa, la quale potrà utilizzarli senza alcun specifico ulteriore vincolo rispetto alle finalità già proprie dei beni ecclesiastici.
- Vanno poi considerate le offerte, le raccolte, le rendite, i canoni di Locazione, i «livelli», le tasse, i «transiti», i diritti di sfruttamento, gli altri proventi economici ripetitivi/ciclici derivanti dalla gestione dei beni dei quali la persona giuridica abbia la fruizione, seppur non necessariamente la proprietà (= frumentarie, legnatici, ed altre servitù di sfruttamento di beni di terzi). Tutti beni finalizzati a sostenere la vita stessa e le attività istituzionali delle persone giuridiche. Ciò che oggi ricade nell'ambito del c.d. finanziamento.
- Finalmente esistono i *beni conferiti* alla persona giuridica al momento e

²¹ CRISTIAN BEGUS, *Diritto patrimoniale canonico*, cit., p. 222.

²² Che ancora nel terzo millennio si riconducono ai beni «mobili» (cfr. VELASIO DE PAOLIS, *La vita consacrata nella Chiesa*, cit., p. 423).

in occasione – e spesso in funzione – della sua erezione: per secoli ciò che costituiva la *dote patrimoniale* del Beneficio stesso (ecclesiastico o laicale che fosse, in base alla sua provenienza), i cespiti²³ dai quali avrebbe tratto le risorse economiche necessarie al sostentamento del titolare del Beneficio in oggetto, secondo la logica del *Beneficium pro Officio*. Era questa *massa bonorum*, nondimeno, che veniva eretta in soggetto canonico puramente patrimoniale, chiamato variamente: *Prebenda*, *Beneficium*, *Institutum*, *Fundatio*... È questo – e solo questo – che, a rigor di logica, costituisce il patrimonio stabile della persona giuridica. In quest’ottica va oggi riconosciuto che, in realtà, la questione si pone in modo limitatissimo per quanto riguarda le Diocesi e le Parrocchie come tali, poiché la loro inesistenza giuridica fino al *CIC* del 1983, che le ha create *ex nihilo* senza che mai prima avessero avuto una «propria» reale consistenza, permette con certezza di ricostruire quale sia stata per ciascuna di esse la *dote* costitutiva formalizzata al momento della loro «prima» erezione canonica. Ciò avviene a maggior ragione per l’Italia in riferimento al Concordato del 1984 che ha «creato» anche civilmente tali Enti²⁴ (e non solo quelli) attraverso un vero e proprio *reset* giuridico-patrimoniale, col trasferimento *ex Lege* dell’intero patrimonio ormai ex-beneficiale agli Istituti diocesani per il sostentamento del clero e, in seconda battuta, al c.d. *ritrasferimento* dei beni – soprattutto immobili – strumentali a Diocesi e Parrocchie²⁵; ritrasferimenti effettuati con specifici Decreti episcopali, puntualmente riscontrabili, tra il 1986 e il 2000²⁶. Tutto ciò *non vale*, invece, per gli IVC ed i loro beni patrimoniali in ragio-

²³ «Cespite. Ogni bene materiale e immateriale che, pur non essendo destinato a tradursi in denaro, direttamente attraverso la vendita, concorre alle prospettive di profitto futuro di un’Impresa, mediante il contributo determinante che esercita nella creazione di valore dell’Impresa stessa». “Cespite”, in URL: < [https://www.treccani.it/enciclopedia/cespite_\(Dizionario-di-Economia-e-Finanza\)/](https://www.treccani.it/enciclopedia/cespite_(Dizionario-di-Economia-e-Finanza)/) > (al 03/12/2022).

²⁴ 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, 3 giugno 1985 – s.o. 48, Artt. 21-31.

²⁵ «Con provvedimenti del Vescovo diocesano gli edifici di culto, gli episcopi, le case canoniche, gli immobili adibiti ad attività educative o ad altre attività pastorali, i beni destinati interamente all’adempimento di oneri di culto ed ogni altro bene o attività che non fa parte della dote redditizia del beneficio, trasferiti all’Istituto a norma dell’Articolo 28, sono individuati e assegnati a Diocesi, Parrocchie e Capitoli non soppressi». *Ivi*, Art. 29.

²⁶ Con Scambio di Note verbali tra Santa Sede e Repubblica Italiana, nel dicembre 2000, si è deciso di comune accordo che doveva *ritenersi terminata* la fase di ritrasferimento dei beni ex-beneficiale alle Diocesi e Parrocchie stabilito e normato dalla L. 222/85 e prevista per la fine del 1989, sebbene in vari casi protrattasi fino al 2000 inoltrato (cfr. SECRETARIA STATUS, *Nota verbale*, 13 novembris 2000, in AAS, XCIII [2001], 474; REPUBBLICA ITALIANA. MINISTERO PER GLI AFFARI ESTERI, *Nota verbale*, 14 dicembre 2000, in *Gazzetta Ufficiale della Repubblica Italiana*, CXLI [2000], n. 90, 18 aprile 2001, p. 251).

ne della loro sostanziale estraneità al sistema beneficiale, oltre che alla loro formale pre-esistenza canonica rispetto a Diocesi e Parrocchie. Nondimeno gli Istituti di vita *non attiva* sparsi per l'Europa avevano conosciuto durante il XIX sec. un'amplissima spoliazione dei loro patrimoni a vantaggio dei nuovi Stati, prima rivoluzionari e poi liberali, attraverso la c.d. liquidazione dell'asse ecclesiastico. Il quadro è comunque complesso a questo livello poiché molti Istituti lungo il Novecento sono rientrati in possesso dei propri beni, mentre altri Istituti sono nati proprio nella seconda metà dell'Ottocento dovendo assumere forme e modalità patrimoniali «adatte» all'esistenza e permanenza in tale contesto politico ben poco favorevole. Ne deriva una situazione di grande complessità che rende pressoché impossibile standardizzare la tematica, esigendo per ciascun Istituto la puntuale verifica dei cambi di assetto patrimoniale per comprendere e documentare i peculiari criteri d'individuazione del loro patrimonio stabile.

1.3 *Ineffettività del concetto*

A chi intraprenda l'analisi del tema, l'attuale dottrina sul patrimonio stabile appare sostanzialmente focalizzata su *due aspetti*, uno più tradizionale e *teorico* ed uno più innovativo e *pratico*: 1) la necessità (scientifica) di trattare il tema dell'amministrazione straordinaria, alienazione *in primis*, 2) l'inattesa necessità della difesa del patrimonio delle persone giuridiche canoniche sempre più esposto ad erosione, fino alla perdita completa, soprattutto per motivi «legali», quali risarcimento di danni, Azioni legali in ambito tributario e giuslavoristico, oltre a veri e propri fallimenti di attività (come scuole o cliniche) divenute ormai inevitabilmente «imprenditoriali» e, come tali, economicamente insostenibili.

Due sono anche i punti di *accesso* alla materia: 1) quello *generale* del Libro V del *CIC*, che utilizza la formula «patrimonio stabile» in due Canoni (cfr. Cann. 1285 e 1291), 2) quello più *specifico* delle vicende del patrimonio degli IVC (cfr. Cann. 634-640)²⁷ spesso messo in crisi da veri «assalti», attuati a partire dalla gestione di attività a forte rilievo economico e soprattutto commerciale e giuslavoristico.

Due aspetti e due *accessi* che costituiscono *due binari* sostanziali: 1) quello *intra-canonico* riguardante specifiche *alienazioni* e 2) quello *extra-cano-*

²⁷ Cfr. VELASIO DE PAOLIS, *La vita consacrata nella Chiesa*, cit., pp. 422-425; AGOSTINO MONTAN, *La gestione dei beni negli Istituti di vita consacrata e nelle Società di vita apostolica dopo l'Anno della vita consacrata (2015-2016)*, in *Ius Ecclesiae*, 29, 2017, pp. 397-398.

nico riguardante la *non aggredibilità* dei beni ecclesiastici. Due binari che non corrono per nulla paralleli ma indirizzano a finalità radicalmente diverse, se non addirittura opposte, poiché ciò che interessava al legislatore canonico cinquant'anni fa non è quanto interessa oggi ai tecnici del Diritto impegnati in questa materia. Al legislatore di mezzo secolo fa, infatti, interessava contrastare – *ad intra* – eventuali malversazioni ed attività inadeguate da parte degli amministratori dei beni istituzionali delle persone giuridiche pubbliche; ai tecnici attuali, invece, interessa contrastare – *ad extra* – le vere e proprie espropriazioni di tali beni da parte di terzi, cosicché il concetto di patrimonio stabile, pur nella sua inconsistenza formale, viene oggi approcciato (come sta accadendo nel presente contesto) in modo *assolutamente strumentale* a questo specifico fine, del tutto *estraneo* sia alla *ratio* delle norme che alla *mens* del loro autore.

Evitando in questa sede (inutili) analisi dottrinali finalizzate a collocare concetti e loro autori o paladini nell'una o nell'altra delle quattro prospettive su indicate, gioverà invece prendere coscienza dello *slittamento da sostanziale a formale*, progressivamente assunto dal concetto stesso di patrimonio stabile: uno slittamento sempre meno capace di dire «che cosa» esso sia, per arrestarsi alla sua semplice «legittima fissazione»²⁸, come ben evidenzia la constatazione che

«le nuove norme codiciali non definiscono che cosa si intenda per patrimonio stabile, limitandosi ad affermare che esso è costituito da quei beni che sono individuati da una legittima assegnazione. Per tale ragione ancor oggi il concetto rimane privo di una esatta definizione»²⁹.

Ed è proprio la generale difficoltà a superare l'approccio formalistico che continua ad ostacolare un'adeguata percezione e concettualizzazione di questa

²⁸ «Alcune questioni possono rivelarsi particolarmente problematiche: la prima riguarda la determinazione dei beni che costituiscono il “patrimonio stabile” della persona giuridica, ovvero dei beni “legittimamente assegnati” (cfr. Can. 1291) alla persona giuridica come dote permanente – siano essi beni strumentali o beni redditizi – per agevolare il conseguimento dei suoi fini istituzionali e garantire l'autosufficienza economica. Al fine di garantire la tutela dell'Ente stesso e di evitare incertezze sulla disponibilità o meno dei beni e sulla necessità di autorizzazioni da parte dell'Autorità tutoria, è opportuno non solo che l'Atto costitutivo o lo Statuto indichi con precisione quali beni facciano parte della dote fondazionale dell'Associazione, ma che ogni incremento o modifica del patrimonio stabile sia formalizzato con delibera del Consiglio direttivo». MAURO RIVELLA, *Beni temporali e Associazioni di consacrati*, in *Quaderni di Diritto ecclesiale*, 12, 1999, pp. 367-368.

²⁹ CARLO FUSCO, *Il patrimonio stabile degli Istituti religiosi*, nel vol. Id. (a cura di), *Carismi alla prova del tempo. La gestione dei beni e delle opere degli Istituti di vita consacrata*, Aracne, Ariccia (Roma), 2017, p. 93.

«formula tecnica»³⁰, poco più che virtuale³¹. D'altra parte, sia gli amministratori che le Autorità di governo difficilmente si sentono sollecitati o interrogati da questa categoria formale, procedendo ordinariamente alla richiesta o concessione della necessaria autorizzazione tutoria³² per l'esecuzione di qualsiasi atto di alienazione patrimoniale; tanto più che il Can. 1291 pare indicare proprio quella direzione, ponendo di fatto come *irrilevante* l'appartenenza o meno dei beni al patrimonio stabile³³. Non sfugga a nessuno, infatti, che l'«*et*» posto nel Can. 1291 tra le due condizioni di soggiacenza all'autorizzazione tutoria rende la prima di esse (= patrimonio stabile) affatto *superflua*, poiché basta la seconda (= il valore) a rendere *necessaria* oppure del tutto *inutile* l'autorizzazione per l'alienazione, considerato che l'importo inferiore alla somma stabilita dal Diritto non vincola l'alienazione di patrimonio stabile ad alcun adempimento³⁴, mentre in realtà l'intero sistema delle alienazioni di beni ecclesiastici, soprattutto immobili, opera comunque in base al Can. 1295, in modo sostanzialmente indipendente e disconnesso dalla categoria di patrimonio stabile, visto che la norma parla di «patrimonio» *tout-court*³⁵. Ulteriormente: la maggior parte delle limitazioni alle attività di alienazione, ed assimilabili, viene ormai posta a livello di Diritto particolare e proprio in modo ben più restrittivo rispetto al Diritto universale/comune.

³⁰ Cfr. FRANCESCO GRAZIAN, *I beni ecclesiastici: patrimonio stabile, beni strumentali, beni redditizi*, in *Quaderni di Diritto ecclesiale*, 30, 2017, pp. 97-103.

³¹ Nella ricognizione degli Schemi codiciali inviati dalla Commissione di revisione alla consultazione «esterna», nella Sessione del 13 novembre 1979, lavorando sul Can. 29 (l'attuale 1285) dopo aver messo in discussione la locuzione «*Patrimonium stabile*» poiché non più adatta ai tempi, i Consultori concordarono comunque sulla necessità di assumere tale dicitura come «*notio aliqua conventionalis*»; nulla invece emerse sul Can. 36 (l'attuale 1291) che pure conteneva la stessa formula testuale (cfr. PONTIFICIA COMMISSIO CODICI IURIS CANONICI RECOGNOSCENDO, *Cætus studiorum de bonis Ecclesie temporalibus*, in *Communicationes*, XII [1980], pp. 420; 422).

³² Sul concetto di autorizzazione tutoria, si veda: PAOLO GHERRI, *Diritto amministrativo canonico. Attività codiciali*, Giuffrè, Milano, 2021, pp. 325-329.

³³ «*La licencia que ha de otorgar la Autoridad competente sólo se exige si el valor del bien o los bienes afectados supera la cantidad determinada por el Derecho*». JOAQUÍN MANTÉCON, «Can. 1291», in INSTITUTO MARTIN DE AZPILCUETA FACULTAD DE DERECHO CANONICO UNIVERSIDAD DE NAVARRA, *Comentario exegetico al Código de Derecho canónico*, IV/1, 2 ed., EUNSA, Pamplona, 1997, p. 155.

³⁴ «*No entran en el supuesto contemplado los bienes que, aunque tengan un valor superior a la cantidad establecida per el Derecho, non formen parte del patrimonio estable de la persona [...]; ni los que perteniendo a ese patrimonio, no superen la cantidad establecida*». JOAQUÍN MANTÉCON, «Can. 1291», cit., p. 155.

³⁵ Significativa in materia è la constatazione dell'effettiva *irrilevanza* dell'istituto presso la quasi totalità delle Conferenze episcopali (cfr. DIEGO ZALBIDEA, *La Legislazione particolare di alcune Conferenze episcopali sull'alienazione dei beni appartenenti al patrimonio stabile*, nel vol., JUAN IGNACIO ARRIETA [a cura di], *Enti ecclesiastici e controllo dello Stato. Studi sull'Istruzione CEI in materia amministrativa*, Marcianum press, Venezia, 2007, pp. 141-142; DIEGO ZALBIDEA, *Patrimonio estable de la persona jurídica*, cit., p. 981).

1.4 Diritto canonico in materia di beni

Spostando l'attenzione dal mero concetto di patrimonio stabile alla realtà di cui effettivamente si tratta, soprattutto nell'ottica della sua *non aggredibilità* giuridica da parte di terzi, occorre prendere atto di come, canonicamente, si debba distinguere in materia tra un *Diritto canonico primario* ed un *Diritto canonico secondario* o, se si preferisce, un *Diritto canonico originario* ed uno *derivato*, come emerge dal combinato disposto dei Cann. 22, 1284 e 1290.

È sotto gli occhi di tutti che le norme codiciali si limitano soltanto ad *alcuni* elementi di cornice – e non di struttura (!) – riducibili, alla fine, alla necessità dei c.d. *controlli canonici previ*, mentre tutto ciò che riguarda l'*effettivo utilizzo* dei beni dipende quasi esclusivamente dal Diritto civile del luogo in cui tali beni si trovano (cfr. Can. 1284 §2,2°). Un *Diritto civile* che – ex Can. 22³⁶ – diventa *canonico* ad ogni effetto³⁷, poiché è con gli stessi effetti previsti all'interno dei diversi ordinamenti giuridici statuali che dovranno applicarsi le stesse norme anche in ambito canonico, *servatis servandis*.

In questa prospettiva occorre riconoscere che la maggior parte della *Normativa canonica* in materia genericamente economica è, ad ogni effetto, *derivata*. Se questo potrebbe non suscitare particolari reazioni in sé e per sé, a livello generale, tuttavia non è alla portata ordinaria dei canonisti l'affrontare le questioni patrimoniali ed economiche attraverso l'applicazione del Diritto societario o di quello commerciale o del lavoro, vigenti nei singoli Stati. La mentalità canonistica consolidata, infatti, presume che quanto si opera in sede civile sia solo una sorta di rivestimento, di *guscio, formale* di quanto è invece sostanziale a livello canonico. È difficile per un canonista ragionare in termini di Società cooperative, o di Società di capitali, nella piena consapevolezza che – ad ogni effetto – si tratta di Diritto canonico vero e proprio! Eppure è così che stanno le cose: non si tratta di un mero *Diritto suppletorio* (ex Can. 1290) ma di un vero *Diritto canonico* (ex Cann. 22 e 1284): sempre secondario e derivato, ma sempre anche canonico. Secondo la disposizione del Can. 22, infatti, il Diritto *privato, societario, commerciale, del lavoro*, propri di ciascuno

³⁶ Cfr. VINCENZO DEL GIUDICE, *Canonizatio*, in *Scritti giuridici in onore di Santi Romano*. IV. *Diritto privato – Diritto ecclesiastico altre Scienze giuridiche*, CEDAM, Padova, 1940, pp. 223-230.

³⁷ «Deve infatti essere adeguatamente sottolineato il fatto che, mediante la canonizzazione, la legge civile acquista valore nell'ordinamento canonico non in quanto legge civile, ma in quanto diventa una legge della Chiesa». ALBERTO PERLASCA, *Beni e Opere. La visione del Libro V del Codice di Diritto canonico e il Magistero pontificio*, in CARLO FUSCO (a cura di), *Carismi alla prova del tempo. La gestione dei beni e delle opere degli Istituti di vita consacrata*, cit., pp. 57-58.

Stato diventano Diritto canonico «particolare», al pari di quello della correlata Conferenza episcopale.

Se così stanno le cose – ma: le cose stanno così (*sic!*) – occorre trarne due conseguenze immediate:

1) lo pseudo-concetto di «patrimonio stabile» non ha alcun tipo di portata né di rilievo effettivi (cfr. istituto giuridico virtuale) a livello giuridico esterno³⁸,

2) l'unico vero modo di obbedire al mandato storico e tradizionale canonico rispetto a «*quae servando servari possunt*» è quello di applicare le norme civilistiche vigenti Stato per Stato, e ciò in ragione della piena canonicità delle norme secondarie/derivate, ex Can. 22.

In tale prospettiva: se da un lato diventa del tutto inutile perdere tempo coi retaggi di dottrine – e disposizioni – ormai implausibili e, comunque, inefficaci dal punto vista operativo e teleologico, dall'altro lato diventa utilissimo – e necessario – cominciare quanto prima a far tesoro di quanto previsto e disposto da questo *ramo secondario* del Diritto canonico (non universale/comune, ma particolare).

Ciò, tuttavia, non prima di aver sollecitato alcune consapevolezza già capaci per se stesse d'indirizzare le problematiche lungo efficaci vie di soluzione.

- Occorre, innanzitutto, evidenziare la differenza sostanziale che passa tra i *patrimoni* e le *attività*³⁹ che ciascuna persona giuridica canonica di fatto ha svolto e continua a svolgere. Nonostante, infatti, la sostanziale reciprocità operativa che si realizza tra *strumenti* e *finalità*, è pregiudiziale riconoscere che, in realtà, il loro legame è solo *fattuale* e *circostanziale*⁴⁰, potendosi conseguire le stesse finalità (istituzionali o carismatiche)

³⁸ Di parere diverso è l'esito del *ragionamento* secondo cui: «L'utilizzo dell'istituto canonico del patrimonio stabile presenta tutti i requisiti formali e sostanziali per offrire una soluzione pratica a un problema rilevante come quello dell'applicazione delle Procedure concorsuali agli Enti ecclesiastici, garantendo i terzi creditori e al contempo evitando una radicale capitolazione dell'Ente o una sua sottoposizione a misure afflittive incompatibili con la sua ontologica specialità» (CESARE EDOARDO VARALDA, *Enti ecclesiastici e Procedure concorsuali. La rilevanza del 'patrimonio stabile' nella gestione della crisi*, cit., p. 31).

³⁹ «Le Opere non coincidono con l'Istituto, essendo quest'ultimo una realtà più ampia, né con il carisma, inteso quale dono divino che perdura nel tempo, del quale l'Opera è solo un'attualizzazione legata a un momento storico, culturale e sociale». ALBERTO PERLASCA, *Beni e Opere. La visione del Libro V del Codice di Diritto canonico e il Magistero pontificio*, cit., p. 54.

⁴⁰ «Si potrebbe riflettere se la gestione di un'Opera debba sempre portare con sé anche la proprietà dell'immobile in cui essa si svolge. In alcuni casi, potrebbe risultare più conveniente per l'Ente svolgere la propria attività in una struttura altrui, per esempio di una Parrocchia o di una Diocesi, atteso, altresì, che il carisma si sviluppa e diventa fecondo non in forza delle strutture, ma soprattutto della testimonianza resa da coloro i quali l'abbracciano». ALBERTO PERLASCA, *Beni e Opere. La visione del Libro V del Codice di Diritto canonico e il Magistero pontificio*, cit., p. 55.

anche con altri strumenti, così come gli stessi strumenti (in realtà: patrimoni) possono essere utilizzati per conseguire anche finalità differenti, soprattutto quando si tratti di patrimoni finanziari.

- È poi necessario prendere atto della non proficuità di realizzare un approccio unitario alla materia poiché, nei fatti, i patrimoni dei quali si tratta sono molto differenti tra loro, dovendosi differenziare tre sostanziali soggetti patrimoniali di riferimento tipologico: *Diocesi*, *IVC*, *Parrocchie*, ognuno dei quali impegnato in attività differenti sia per natura che per dimensioni.
- In questa stessa linea occorre anche differenziare per ciascuna persona giuridica canonica le *attività* strettamente *istituzionali* rispetto a quelle comunque *accessorie*, sebbene complementari a pieno titolo: si pensi al diverso rilievo che una scuola ha per una Parrocchia, per una Diocesi, per un Istituto di natura educativa, oppure missionaria, oppure di assistenza o di sanità.
- Da ultimo, il *CIC* ha già fatto una scelta di base – trasversale e pertanto non immediatamente percettibile – per la *separazione* dei patrimoni tra persone giuridiche e per la completa ed esclusiva loro assegnazione a ciascuna persona giuridica, in modo che patrimoni «unitari» nelle loro finalità (come quelli degli *IVC*) vengano di fatto *ripartiti* tra diverse persone giuridiche (= singole Province o Case religiose) che li utilizzino per la finalità comune ma in completa indipendenza giuridica, cosicché, p.es., il fallimento di una scuola o di una clinica coinvolga soltanto la persona giuridica titolare dell'attività ma non l'intero Istituto⁴¹.

Ne derivano tre principi guida di facile espressione ed immediata operatività: 1) *separazione* tra i patrimoni istituzionali, 2) *separazione* tra patrimoni ed attività, 3) *separazione* tra soggetti patrimoniali e soggetti operativi (v. *infra*).

⁴¹ «Ogni soggetto giuridico – soprattutto se impegnato in un'attività commerciale – deve avere, senza ovviamente far venir meno il necessario riferimento al governo centrale, la propria autonomia istituzionale e patrimoniale rispetto ad altre articolazioni dell'Ente o dell'Istituto, impedendo in tal modo che i debiti e, in genere, le obbligazioni contratte da un Ente, ricadano su di un altro. Ciò comporta che ciascuna articolazione, nei limiti del possibile, abbia una propria personalità giuridica, abbia propri organi di governo e di controllo, e compili propri Bilanci, sia preventivo che consuntivo, i quali confluiranno poi nei corrispettivi Bilanci consolidati dell'Istituto o dell'Ente, qualora vi siano». ALBERTO PERLASCA, *Beni e Opere. La visione del Libro V del Codice di Diritto canonico e il Magistero pontificio*, cit., p. 56-57. È in quest'ottica che gli Statuti delle singole persone giuridiche (= Province e Case religiose, *in primis*) devono indicare e qualificare espressamente il loro patrimonio e sue eventuali destinazioni d'uso vincolate (cfr. PAOLO GHERRI, *Elementi di teoria e tecnica statutaria civile e canonica*, Tab Edizioni, Roma, 2021, pp. 305-307; CRISTIAN BEGUS, *Diritto patrimoniale canonico*, cit., p. 223).

2. Destinazione patrimoniale nell'ordinamento canonico

La difficoltà già intra-canonica di mettere a fuoco in modo adeguato il concetto di patrimonio stabile non aiuta certo la sua diretta esportabilità in ambito statale, dovendosi tuttavia conseguire comunque il risultato prescritto dal legislatore: la tutela, cioè, di quanto gli Enti canonici⁴² possiedono per la loro stessa identità e ragion d'essere e per lo svolgimento della propria missione ecclesiale, sia *nella Chiesa che per la Chiesa*.

Dovrà pertanto essere questo fine generale ad indirizzare la ricerca e suggerire i criteri d'individuazione e selezione degli strumenti che maggiormente si prestino a conseguire lo scopo, secondo il disposto – di principio – del Can. 1284 §2,2° che impone «che sia messa al sicuro la proprietà dei beni ecclesiastici in modi validi civilmente».

Ciò rende necessario (1) innanzitutto chiedersi *se esistano* strumenti civilistici in grado di conseguire tali finalità, oltre che (2) riscontrarne l'eventuale maggiore o minore *compatibilità* con l'ordinamento canonico come tale.

Non risulta invece strutturale né strutturante *ex ante* il pur positivo esito *ex post* di qualche vicenda in ambito fallimentare – ed in esso soltanto (*sic!*) – in cui qualche Giudice civile abbia riconosciuto e argomentato che

«“i beni necessari al funzionamento delle attività istituzionali, non possono costituire oggetto di liquidazione concorsuale per il pagamento dei debiti dell'Ente ecclesiastico, non facendo essi parte del patrimonio posto a garanzia generale delle obbligazioni assunte”; infatti, prosegue la sentenza, l'assoggettamento dell'Ente ecclesiastico alla procedura fallimentare può incidere solamente “sul segmento propriamente economico-imprenditoriale dell'attività dall'Ente stesso esercitata; senza quindi comprimere la sua identità giuridica e in alcun modo impedirgli lo svolgimento delle attività di natura confessionale”»⁴³.

⁴² In questa seconda parte si userà la formula generica (e parzialmente impropria) «Ente canonico», più agevole soprattutto in termini civilistici rispetto alla più corretta dizione «persona giuridica pubblica canonica» utilizzata sino ad ora.

⁴³ TRIBUNALE DI ROMA, Sezione fallimentare, 30 maggio 2013 (*est. Lucia Odello*), riportata da: CESARE EDOARDO VARALDA, *Enti ecclesiastici e Procedure concorsuali. La rilevanza del 'patrimonio stabile' nella gestione della crisi*, cit., p. 11. Dello stesso Tribunale viene segnalato in dottrina anche l'espreso riferimento al «patrimonio stabile» effettuato in un Decreto di omologazione del Concordato preventivo emesso nel luglio 2013, ove si legge che «nell'ordinamento canonico tali immobili vengono annoverati nel c.d. “patrimonio stabile” dell'Ente religioso e non possono essere pertanto liberamente alienati in quanto secondo l'ordinamento canonico destinati ad assicurare la sussistenza e le finalità dell'Ente» (citato da CESARE EDOARDO VARALDA, *Enti ecclesiastici e Procedure concorsuali. La rilevanza del 'patrimonio stabile' nella gestione della crisi*, cit., p. 13). Quale e quanta sia, in effetti, la stabilità e la spendibilità di questo genere di «precedenti» rimane tuttavia oggetto di forti dubbi, sia in campo dottrinale che giurisprudenziale.

2.1 *Strumenti civilistici disponibili*

Cercando un indirizzo operativo strutturale e strutturante (indipendente dalla momentanea benevolenza di qualche raro Giudice), tenendo conto della portata dei patrimoni dei quali si tratta (soprattutto per Diocesi ed IVC), in considerazione di quanto illustrato in tema di Diritto canonico primario e secondario (oppure originario e derivato), può pacificamente ritenersi che, in forza dei Cann. 22 e 1284 §2 del *CIC*, al fine di assicurare la *non aggredibilità* giuridica dei patrimoni ecclesiastici, sia possibile ricorrere all'utilizzo di *strumenti* di natura *privatistica* e *societaria* propri degli ordinamenti statuali, fino al punto di poter – e dover – affermare e sostenere che «nel Diritto canonico esistono le Cooperative», così come pure le S.r.l. o le Società di capitali.

Per quanto riguarda specificamente l'Italia, esistono alcuni istituti giuridici – di per sé generici e pertanto teoricamente accessibili anche agli Enti canonici – volti a porre limitazioni opponibili ai terzi circa la disponibilità di beni immobili e/o comunque «registrati» (oltre che di crediti), come si realizza, p.es., con l'iscrizione di specifica *destinazione d'uso* di un fabbricato o altri vincoli reali che lo riguardino. È quanto viene ordinariamente imposto dalla pubblica Amministrazione o anche da privati (solitamente Istituti bancari) a fronte di un finanziamento in conto capitale, oppure per un'Ipoteca a favore del finanziatore di un Mutuo, ecc. L'iscrizione di tali vincoli nei pubblici Registri immobiliari, oppure semplicemente la loro «registrazione» presso specifici gestori, come l'Agenzia per le Entrate⁴⁴, risulta *opponibile ai terzi* in caso di richieste economiche (principalmente crediti) anche giudiziarie, rivelandosi però inefficace sotto il profilo giuslavoristico e, spesso, tributario.

In modo più specifico si può far riferimento all'Art. 2645^{ter} del *Codice civile* che dall'anno 2006 rende⁴⁵ opponibile ai terzi, con la trascrizione nei Registri immobiliari, la destinazione di un immobile o altri «beni registrati» ad uno specifico scopo; al tempo stesso, in derivazione di prassi dall'Art. 32 dello stesso *Codice civile*, è possibile la creazione di Fondazioni fiduciarie⁴⁶. Trattasi tuttavia di istituti giuridici poco utilizzati dagli Enti in generale in ragione soprattutto della loro peculiare finalizzazione alla vita «privata» anziché economico-commerciale e del rigore esigito dalla legge (e sua applicazione ed

⁴⁴ Cfr. *Trascrizione e iscrizione*, in <https://www.agenziaentrate.gov.it/portale/web/guest/agenzia/amministrazione-trasparente/servizi-erogati/carta-servizi/i-nostri-servizi/area-registri-immobiliari/trascrizione-e-iscrizione> (al 20/11/2022).

⁴⁵ Cfr. REPUBBLICA ITALIANA, *Decreto legge 30 dicembre 2005, n. 273*, in *Gazzetta Ufficiale della Repubblica Italiana*, CXLVI (2005), n. 49, 28 febbraio 2006, s.o. n. 47.

⁴⁶ Cfr. LORENZO CAVALAGLIO, *La fondazione fiduciaria: struttura e funzione della destinazione patrimoniale*, CEDAM, Padova, 2017.

interpretazione), visto che si tratta di sostanziali «eccezioni» al normale regime di utilizzo dei beni, con forte penalizzazione delle dinamiche economiche, commerciali e di responsabilità coinvolte.

Nulla vieta, per contro, d'indirizzare l'interesse verso istituti giuridici «ordinari» quali sono: Fondazioni, Cooperative, S.r.l., Società di capitali, ecc. Per di più le Fondazioni (e solo esse) potrebbero anche nascere in ambito canonico ed ottenere successivamente il riconoscimento civile ex Artt. 1-3 della legge 222/85; le Fondazioni, inoltre, potrebbero avere come patrimonio anche soltanto diritti reali (come un Usufrutto pluridecennale⁴⁷), non richiedendosi la concreta cessione del bene (con perdita della sua «ecclesiasticità» canonica e depauperamento del patrimonio dell'Ente) ma solo la sua messa in *stand-by* da parte della proprietà⁴⁸ e la sua diretta fruizione da parte di terzi, come accadde per lunghi secoli con le c.d. «precarie»⁴⁹ attraverso le quali già il Diritto bizantino intese proteggere le proprietà ecclesiastiche da indebiti depauperamenti⁵⁰.

In fondo: si tratta di *riconoscere e distinguere* bene – e successivamente *separare rigorosamente* dal punto di vista giuridico – *patrimoni* (e capitali) rispetto al loro utilizzo strumentale alla realizzazione di specifiche *attività*. Ciò, infatti, in cui consiste l'*attività* da svolgere è radicalmente diverso rispetto a ciò che le è solo strumentale, soprattutto a livello immobiliare e patrimoniale in genere. Sono però questi beni e diritti che rischiano di venire compromessi ed andare persi a causa dello svolgimento dell'*attività* stessa (cfr. Procedure concorsuali, risarcimento danni, accollo di personale dipendente non più destinabile all'*attività* originaria). Ciò soprattutto nella presente situazione di assoluto *privilegio statale* per le *attività lavorative, tributarie e contributive*

⁴⁷ Facilmente quantificabile nel proprio valore economico e come tale iscrivibile tra i cespiti della Fondazione stessa.

⁴⁸ Con identificazione e valorizzazione nello «Stato patrimoniale» del Bilancio dell'Ente, ma senza connessi costi di mantenimento né oneri tributari o di altro genere.

⁴⁹ «La necessità della tutela del loro patrimonio aveva originata la limitazione della durata al tempo della vita del primo concessionario e dei suoi due primi eredi successivi, figli e nipoti, limitazione sanzionata dalla Novella settima di Giustiniano, con esclusione quindi della Enfiteusi perpetua; tale disciplina particolare fu però revocata in seguito tranne che per la Chiesa di Costantinopoli; a tutte le altre fu consentita la pratica del Diritto comune con la Novella 120 dell'anno 544. Tuttavia nel Medioevo [...] gli Enti ecclesiastici ritornarono all'applicazione dell'antica regola della Novella di Giustiniano che vietava con l'alienazione dei beni delle chiese anche l'Enfiteusi perpetua». PIETRO VACCARI, s. v. *Enfiteusi (storia)*, in *Enciclopedia del Diritto*, XIV, Giuffrè, Milano, 1958, pp. 917-918.

⁵⁰ Si permetta in merito di evidenziare come proprio tal genere di impostazione giuridica sia stato alla radice delle donazioni con le quali Matilde di Canossa trasferì al Pontefice le proprietà allodiali di famiglia, riservandosi l'utilizzo materiale e lo sfruttamento economico, ed impedendo al contempo che potessero esserle sottratte dai cugini Imperatori germanici (cfr. PAOLO GHERRI, *Sichelmo maestro di Diritto romano (giustiniano) a Reggio nel secolo precedente Bologna*, cit., pp. 241-248; 267).

rispetto a quelle meramente *patrimoniali*, di maggior interesse per i privati.

Non per nulla si è ormai consolidata da tempo in ambito commerciale ed economico la *separazione* strutturale tra *strumenti* ed *attività*, esattamente attraverso la costituzione, seppure all'interno dello stesso Gruppo industriale (= *Holding*⁵¹), (1) da una parte di uno specifico ramo immobiliare⁵² e spesso anche uno finanziario, (2) dall'altra di rami meramente operativi finalizzati alla produzione o alla distribuzione di beni o servizi⁵³. Tutto all'interno dell'*unico indirizzo di governo* che partiziona, proporziona e bilancia elementi di forza e di debolezza dell'intero sistema imprenditoriale non solo massimizzandone la resa, ma anche minimizzandone i rischi, soprattutto patrimoniali.

2.2 Aziendalizzazione delle attività

Quanto ordinariamente realizzato a norma di Diritto civile a livello economico generale potrebbe – e dovrebbe! – servire da modello anche per la tutela della destinazione (originaria) del patrimonio – stabile o no, non importa nulla – delle persone giuridiche canoniche.

In fondo ciò che occorre fare non è altro che l'*aziendalizzazione delle attività*⁵⁴, indicando con questa formula il processo attraverso cui un'*attività*

⁵¹ «Termine utilizzato per indicare una Società (denominata capogruppo o Società madre) che, per effetto dell'entità delle partecipazioni azionarie possedute in altre Società del Gruppo, ha il potere di controllarne la gestione. Il controllo sull'amministrazione di tali Società (che perdono l'autonomia economica, pur conservando quella giuridica) deriva dal possesso (diretto, indiretto, tramite Società a loro volta partecipate o reciproco) di una partecipazione che può essere: totalitaria, se riguarda l'intero capitale sociale; maggioritaria, se la quota posseduta supera il 50%; minoritaria, se la quota posseduta non supera il 50% ma riguarda comunque una congrua parte delle quote del capitale della partecipata, tale da permettere alla capogruppo di esercitare un'influenza dominante». «Holding», in [https://www.treccani.it/enciclopedia/holding_\(Dizionario-di-Economia-e-Finanza\)](https://www.treccani.it/enciclopedia/holding_(Dizionario-di-Economia-e-Finanza)), (al 03/12/2022).

⁵² Costituito, spesso, in vera Società immobiliare (anche per Azioni) o anche in Fondo immobiliare.

⁵³ Si pensi alla modalità attraverso la quale le maggiori Aziende multinazionali operano all'interno delle economie e mercati di singolo Stati, spesso addirittura senza strutture fisiche né personale, impostando l'intera attività in termini di sola vendita di servizi che l'Agency nazionale dovrà pagare all'Azienda «madre» quali servizi ricevuti e rivenduti, senza neppure generare imponibile tributario (cfr. GIANNI RUSCONI, *Ecco come Amazon elude il fisco inglese. Il "trucco"? Le controllate pagano Royalty sui Brevetti e oneri di vendita alla filiale lussemburghese*, in URL: <https://st.ilsolo24ore.com/art/tecnologie/2012-12-12/ecco-come-amazon-elude-125247.shtml> ; Netflix, *pace fatta con il Fisco italiano: versati 55,8 milioni di Euro*, in URL: <https://www.rainews.it/articoli/2022/05/netflix-pace-fatta-con-il-fisco-italiano-versati-558-milioni-di-euro-8485228e-c359-4dc8-bf35-7eabffe5c1bb.html>, al 03/12/2022).

⁵⁴ Cfr. PAOLO GHERRI, *Diritto amministrativo canonico. Attività codiciliari*, cit., 211-212, originariamente suggerito in: PAOLO GHERRI, *Amministrazione e gestione dei beni temporali della Chiesa: primi elementi di concettualizzazione*, nel vol., JESÙS MIÑAMBRES (a cura di), *Diritto canonico e culture giuridiche. Nel centenario del Codex Iuris canonici del 1917*, EDUSC, Roma, 2019, pp. 399-400.

come tale viene trasformata in una vera e propria *Azienda/Impresa* che produce e distribuisce beni e/o servizi secondo la propria specifica identità, senza per questo necessitare della proprietà diretta di risorse patrimoniali, immobili *in primis*, ad ogni effetto soltanto strumentali. Infatti: dove sta scritto che per «fare scuola» sia necessario «possedere scuole»? Non basterebbe, invece, «utilizzarle» soltanto? Nondimeno: per «fare scuola» occorrono fabbricati oppure insegnanti?

Al tempo stesso è necessario tener pure conto di alcuni «postulati» di derivazione esperienziale (= c.d. massime d'esperienza) da adottarsi proprio in vista della preservazione della destinazione (originaria) del patrimonio degli Enti canonici, tanto più in prospettiva di *Terzo Settore*: (1) le attività *fiscalmente agevolate*, (2) le attività svolte attraverso *lavoro dipendente*, (3) le attività che *offrono servizi* di qualunque natura a chiunque, sono in se stesse *pericolose per la perdita del patrimonio*, e vanno pertanto *isolate* al massimo grado giuridicamente possibile.

Sul tema si permetta una voce controcorrente rispetto all'*affanno* ormai pluridecennale di molte attività/Enti ecclesiali o para-ecclesiali nel volersi «accampare» all'interno dello spazio tributario agevolato così da «pagare meno Tasse» o ricevere qualche offerta deducibile o poche centinaia di Euro del 5% dell'I.R.P.E.F. Se infatti l'attività/Ente in questione non realizza Utili di sorta ma opera in strutturale perdita, che altri poi intervengono a ripianare (come avviene endemicamente per scuole, cliniche, centri di assistenza, ecc.): quale vera necessità esiste di vincolare pregiudizialmente (alle volontà dello Stato) il proprio patrimonio, con la certezza di non poterlo comunque più recuperare né riscattare⁵⁵, mentre – comunque – non ci saranno imposte dirette da pagare? Al contrario: chi paga imposte e tributi secondo i normali regimi tributari – qualora, nondimeno, esistano concretamente i presupposti dell'imposizione stessa (= Utili) – rimane del tutto padrone delle proprie risorse e cose... come avviene, ordinariamente, per una S.r.l. o una Società di capitali. Nondimeno: operare in regime di esenzione IVA significa pagarsela tutta come costo di esercizio. Che dire, poi, dell'ampio spazio degli ammortamenti ed investimenti e della loro diversa ricaduta sull'Utile di Esercizio e sulle imposte nelle Aziende/Imprese a regime commerciale ordinario?

Al di là, infatti, di una più che discutibile istanza *puramente estetica*: perché una scuola privata o una casa di riposo non possono essere gestite da una

⁵⁵ La problematica si pone strutturalmente per le Fondazioni poiché il loro patrimonio, a differenza di quello delle Società commerciali, non può essere retrocesso; nel caso, tuttavia, di non conferimento della proprietà degli immobili ma solo della loro fruizione pluridecennale, tale patrimonio si autoestinguerebbe lasciando all'Ente proprietario la piena disponibilità degli immobili in oggetto.

S.r.l.? Per quale motivo le religiose che gestiscono una scuola materna o una casa di riposo non potrebbero costituirsi in Cooperativa (di gestione) e così svolgere la loro attività, casomai pagando pure l'affitto all'Istituto proprietario del fabbricato? O perché la Casa religiosa stessa non potrebbe costituire una S.r.l. allo stesso scopo?

Palesamente l'*aziendalizzazione delle attività* – canonicamente ammissibile senza alcun tipo di limitazioni di principio – risolverebbe alla radice l'istanza sostanziale da cui prese corpo l'istituto giuridico virtuale del patrimonio stabile: 1) i beni patrimoniali degli Enti canonici restano blindati *fuori dall'esercizio* di qualsiasi attività con risvolti anche solo indirettamente imprenditoriali/commerciali/tributari/giuslavoristici; 2) se ne contrattualizza la messa a disposizione di soggetti meramente funzionali/operativi privi di qualsiasi intenzionalità espressamente economica⁵⁶; 3) eventuali improbabili eccedenze di gestione – pagate le imposte – vengono re-investite nell'attività stessa o si utilizzano, nei limiti legali, per manutenzioni e migliorie dei fabbricati, a sostanziale beneficio dell'Ente proprietario, oppure vengono addirittura trasferite ai soci (= l'Ente canonico) anziché capitalizzate⁵⁷.

A completamento e concretizzazione del quadro così delineato è bene esplicitare, a causa della sua innovatività (canonica), che l'*aziendalizzazione* può realizzarsi in modo *diretto*, oppure *indiretto*.

- Si ha *aziendalizzazione diretta* quando il patrimonio (soprattutto immobiliare) da utilizzare per la specifica attività viene separato dalla proprietà e disponibilità dell'Ente canonico originario, diventando a sua volta un nuovo Ente canonico autonomo. È quanto può realizzarsi, p.es., con la creazione di una Fondazione oppure con la erezione di una specifica Casa religiosa, o altra persona giuridica canonica, specificamente finalizzata alla realizzazione dell'attività in oggetto (= scuola, ospizio, clinica, centro pastorale, ecc.). In questi casi si opera una vera Alienazione del patrimonio (anche stabile) dell'Ente originario per trasferirlo ad un nuovo Ente canonico di portata patrimoniale inferiore ed effettivamente proporzionata all'attività da svolgere sempre all'interno dello «spazio» istituzionale dell'Ente originario. È quanto può realizzarsi più facilmente per un Ente Diocesi o per il livello generale o provinciale di un IVC. A sua volta il nuovo Ente potrà decidere per la gestione

⁵⁶ Che, pertanto, possono strutturalmente operare in sostanziale pareggio economico senza coinvolgere alcuna componente patrimoniale.

⁵⁷ L'ordinamento italiano infatti, non solo permette di creare S.r.l. anche *unipersonali* (cfr. REPUBBLICA ITALIANA, *Codice di Diritto civile*, Artt. 2250 co.4 e 7; 2331 co.2; 2462 co.2; 2463 co.1; 2464 co.4 e 7; 2470 co.4-7; 2478 co.3; 2481-bis co.5), ma ne ha pure reso progressivamente più agevole la creazione (cfr. REPUBBLICA ITALIANA, *Legge 9 agosto 2013, n. 99*, in *Gazzetta Ufficiale della Repubblica Italiana*, CLIV [2013], n. 196, 22 agosto 2013).

diretta dell'attività in oggetto (mettendo tuttavia a rischio il proprio patrimonio) o per la sua aziendalizzazione indiretta (v. *infra*).

- Si ha *aziendalizzazione indiretta* quando il patrimonio (soprattutto immobiliare) da utilizzare rimane tutto e comunque nella proprietà e disponibilità del solo Ente canonico (originario o derivato, v. *supra*), mentre si distaccano le attività, come avviene in caso di mera *Locazione* dell'immobile ad un soggetto «altro» che svolga le attività in oggetto. In tale assetto la Società (cooperativa o a responsabilità limitata, o altra che sia) che viene creata per gestire le attività pagherà un canone di *Locazione* all'Ente canonico originario in ragione della fruizione dell'immobile, apportando risorse economiche alla proprietà ma senza coinvolgerla in alcuna delle conseguenze connesse alla gestione dell'attività stessa sotto i profili principalmente tributario, contributivo e giuslavoristico. Temi a parte rimangono quello della sicurezza e correlate responsabilità connesse alla mera proprietà degli immobili, così come quello delle imposte sugli immobili stessi ed il loro utilizzo non diretto da parte di Enti di per sé non commerciali, quali sono gli Enti canonici in Italia.

Decidere per l'una o l'altra modalità dipende in modo significativo non solo dalla separazione delle responsabilità di gestione delle attività che s'intende perseguire, ma pure dalle prospettive di adeguamento strutturale e di manutenzione, soprattutto straordinaria, dei fabbricati coinvolti in questi assetti e dall'aspetto tributario. La *Locazione*, infatti, mantiene a carico del proprietario sia le imposte sui fabbricati (*IMU et similia*), sia i costi di sicurezza, restauro, impiantistica e manutenzioni straordinarie di vario genere. Il trasferimento pieno dell'Uso degli immobili a nuovo soggetto giuridico, invece, libera la proprietà originaria da qualunque costo futuro, riconducendo ogni intervento e costo alla gestione dell'attività in oggetto.

In merito potrebbe pure delinarsi una via «mista» che preveda la costituzione di nuovo Ente (anche solo civile) al quale si trasferisca in modo pluridecennale come patrimonio di fondazione soltanto l'Uso (o la Superficie) degli immobili interessati⁵⁸. In tal modo all'Ente canonico originario rimane la mera nuda proprietà, senza costi né imposte né responsabilità civili, che invece vengono completamente trasferiti al nuovo Ente, mentre lo svolgimento delle attività viene affidato a terzi (= Società cooperativa o a responsabilità limitata), normalmente mediante appalto. Tra l'Ente proprietario e il soggetto che rea-

⁵⁸ Indispensabile in questo caso è la cessione dell'immobile nello stato in cui si trova e la sua restituzione senza alcun ripristino (in realtà: smantellamento) dei lavori di miglioria ed adeguamento effettuati negli anni ma, soprattutto, con espressa esclusione (ora per allora!) di qualsiasi forma di indennizzo per le migliorie apportate; ciò soprattutto se il costo della cessione dell'Usufrutto sia pressoché gratuita.

lizza le attività s'interpone così un altro soggetto – puramente patrimoniale e «a tempo» – che costituisce un ulteriore ostacolo alla possibile aggredibilità del patrimonio originario. Alla cessazione della fruizione del diritto reale in oggetto, il proprietario rientrerà nel pieno possesso e disponibilità dei propri immobili, tendenzialmente mantenuti ed efficienti, dopo non essersene curato per svariati decenni: prospettiva non disprezzabile dal punto di vista economico.

2.3 *Controllo degli Enti strumentali e delle attività aziendalizzate*

Una volta progettata la necessaria separazione patrimoniale e giuridica tra *Ente originario* ed *attività svolte*, occorre dare corpo al *controllo* dei nuovi Enti strumentali destinati a gestire l'attività cosicché, alla fine, non emergano differenze *ed extra* (pastorali, sociali, ecc.) rispetto all'assetto tradizionale in cui l'Ente canonico gestiva direttamente le stesse attività.

Sulla base del già richiamato *assoluto privilegio* statutale per le attività *lavorative, contributive e tributarie* rispetto a quelle *patrimoniali*, anche a questo livello non esistono difficoltà di ordine giuridico canonico ad utilizzare norme e prassi civilistiche adatte ad assicurare un adeguato controllo delle attività di cui si tratta.

L'ambito tecnico-giuridico di pertinenza è, ancora una volta, il Diritto societario, dalla cui sistematica generale emerge che il controllo di un Ente si realizza in due modalità sostanziali: controllo di Diritto o di fatto, con diversi presupposti e conseguenze.

- Il *controllo di Diritto* si esercita in modo preferibilmente statutario, vista la natura comunque volontaria degli Enti dei quali si tratta (= Fondazioni, Cooperative, S.r.l.). Saranno proprio adeguati Statuti a fissare, entro i limiti della legge civile, chi esercita *de Iure* l'attività di indirizzo dell'Ente⁵⁹: più semplice

⁵⁹ «Laddove non sia in nessun modo possibile costituire un Ente canonico, bisognerà prestare particolare attenzione nella redazione degli Statuti dell'Ente civile, non solo ottemperando a quanto prescritto dal Can. 1295 per le persone giuridiche canoniche, ma anche cercando di fare in modo che la *governance* rimanga effettivamente sotto il controllo e la vigilanza dell'Autorità ecclesiastica competente, quanto a composizione del Consiglio di amministrazione e nomina suoi membri, nomina dei membri degli organismi di controllo interno e esterni, obbligo di presentare i Bilanci, destinazione finale del patrimonio residuo in caso di estinzione o soppressione dell'Ente, determinazione del Foro competente in caso di controversie». ALBERTO PERLASCA, *Beni e Opere. La visione del Libro V del Codice di Diritto canonico e il Magistero pontificio*, cit., p. 51. «Il principio fondamentale, in questo ambito, è che il governo delle Opere, la vigilanza sulle stesse e la conseguente responsabilità deve indiscutibilmente essere in capo ai Superiori dell'Istituto, a norma delle Costituzioni, o ai responsabili dell'Ente, a norma dello Statuto». ALBERTO PERLASCA, *Beni e Opere. La visione del Libro V del Codice di Diritto canonico e il Magistero pontificio*, cit., p. 59.

ed immediata laddove si possano designare direttamente gli amministratori (= Fondazioni e Società a socio unico); più articolata e delicata laddove debbano esistere assemblee deliberative ed elettive (= Cooperative, Associazioni), situazioni nelle quali sarà indispensabile fissare strettissime condizioni di adesione, onde evitare «scalate» alla decisionalità sull'Ente⁶⁰.

- Più labile è il *controllo di fatto*, seppure non meno efficace al lato pratico: chi finanzia, infatti, può esigere in modo stringente l'adeguamento a *esigenze/ richieste politiche* anche molto penetranti e dettagliate il cui inadempimento porterebbe al collasso economico del soggetto che divenisse non più adeguatamente strumentale, oltre che alla sua estromissione dal raggio operativo del finanziatore⁶¹. Il controllo di fatto attraverso contratti di appalto, o la partecipazione a «progetti», o altre forme e modalità contrattuali che portino l'attività da eseguire a dipendere completamente sotto il profilo economico dall'Ente finanziatore, appare oggi di grandissima efficacia poiché permette di estromettere qualunque soggetto (che non si configuri come lavoratore subordinato) da qualsiasi attività, anche per sola inadempienza contrattuale... in nome della libera concorrenza! Sarà poi l'estromesso a doversela sbrigare coi «propri» creditori, lavoratori dipendenti *in primis*. Ciò che costituisce un indubbio deterrente e strumento di effettivo «controllo».

A questo approccio puramente «societario» possono unirsi, sotto il profilo espressamente «ideale», gli indirizzi ormai fissati – anche in sede europea⁶² – per i c.d. *Enti di tendenza* legati alle Confessioni religiose, ai quali viene ordinariamente riconosciuta (qualche) possibilità di esigere specifiche condotte, sia lavorative che extra lavorative, in accordo con l'esplicita ed espressa natura confessionale dell'attività di cui si tratta⁶³. Anche questa risulta, ad ogni effetto, una possibile modalità di «controllo».

⁶⁰ Cfr. PAOLO GHERRI, *Elementi di teoria e tecnica statutaria civile e canonica*, cit., pp. 108; 141.

⁶¹ Si pensi ai differenti Contratti in *Franchising* o di sfruttamento di *Royalties* o di Marchi o di Concessione che i maggiori *brand* commerciali utilizzano per rendersi presenti sul territorio *senza* impegnare nulla di se stessi ma, al contrario, esigendo adempimenti minuziosi e controllando in modo strettissimo le attività in oggetto.

⁶² Cfr. CONSIGLIO D'EUROPA, *Direttiva 2000/78/CE*, in *Gazzetta Ufficiale delle Comunità Europee*, XLIII (2000), L 303, 02 dicembre 2000, pp. 16-22.

⁶³ «La Direttiva in parola (Art. 4, 2°) ha di fatto creato un regime speciale in forza del quale gli Stati membri dell'Unione Europea hanno la facoltà di prevedere che alcune categorie di datori di lavoro possono legittimamente licenziare coloro che aderiscono (o meno) a una determinata *Weltanschauung* allorché tali scelte siano in grado di pregiudicare irrimediabilmente lo svolgimento della prestazione in considerazione della natura o del contesto in cui essa viene espletata». ALBERTO PERLASCA, *Conferimento e cessazione dell'Ufficio ecclesiastico. Problemi di rapporto con l'ordinamento civile*, in *Quaderni di Diritto ecclesiale*, 19, 2006, pp. 151-152. Per l'intera tematica si veda: JEAN-PIERRE SCHOUPPE, *La libertà religiosa istituzionale nella Giurisprudenza della Corte Europea dei Diritti dell'Uomo: una rilettura canonica*, in *Apollinaris*, 88, 2015, pp. 132-133.

3. *Per concludere*

Il percorso sommariamente delineato, all'interno di un contesto canonicamente piuttosto insolito, poiché sostanzialmente estraneo alla *mens* del legislatore (almeno codiciale), mette in evidenza come, alla fine, la maggior parte della problematica si riduca ad un sostanziale «strabismo plurimo» che costringe a guardare le cose da un *unico* punto di vista (= il patrimonio stabile) senza accorgersi che, in realtà, le direzioni da tenere d'occhio sono almeno *quattro*: le già indicate *patrimoniale, tributaria, giuslavoristica* e di *responsabilità civile*, nessuna delle quali ancora adeguatamente percepita in ambito né di scienza, né di governo canonici.

I delitti dell'amministratore di beni ecclesiastici nel nuovo Libro VI del Codice di diritto canonico

The crimes of the administrator of ecclesiastical goods in the new Book VI of the Code of Canon Law

JESÚS MIÑAMBRES

RIASSUNTO

La riforma del Libro VI del Codice di diritto canonico realizzata da Papa Francesco con la Costituzione apostolica "Pascite gregem Dei" del 2021 ha ridisegnato alcuni tipi di reato e ha introdotto altri nuovi. In questo lavoro sono presentati i delitti che possono derivare dall'attività di amministrazione dei beni temporali della Chiesa o che sono connessi con tale attività, sottolineando le innovazioni nei confronti dei canoni promulgati nel 1983.

PAROLE CHIAVE

Beni temporali; amministrazione delle risorse; alienazione; delitti

ABSTRACT

The penal law of Book VI of the Code of Canon Law as renewed by Pope Francis with the Apostolic Constitution "Pascite gregem Dei" in 2021 has redesigned some descriptions of crimes and introduced new ones. This work presents the crimes that may derive from the administration of the temporal goods of the Church or that are connected with this activity, underlining the innovations compared to the canons promulgated in 1983.

KEYWORDS

Temporal Goods; Asset Management; Alienation; Crimes

SOMMARIO: 1. Introduzione – 2. L'alienazione illegittima – 3. L'amministrazione senza i previsti controlli – 4. L'abuso d'ufficio e la negligenza nell'esercizio delle funzioni pubbliche – 5. L'impedimento dell'uso legittimo dei beni – 6. La profanazione di cose sacre – 7. La corruzione – 8. La concussione – 9. L'usurpazione d'ufficio – 10. Il falso – 11. Altri reati relativi ai beni temporali della Chiesa – 12. Considerazioni conclusive

1. Introduzione

Nella nuova formulazione dei canoni su “Le sanzioni penali nella Chiesa”, contenuta nel Libro VI del Codice di diritto canonico¹, sono state apportate alcune modifiche alle fattispecie che riguardano delitti in ambito economico. In queste pagine, cercherò di fare una rapida rassegna di quelli che può commettere un amministratore di beni ecclesiastici.

Nella conferenza stampa di presentazione del nuovo Libro VI del Codice di Diritto canonico, mons. Iannone, presidente del Dicastero per i Testi legislativi, citando un discorso del Papa, sottolineava che «sono [...] previsti nuovi delitti in materia economico-finanziaria affinché “l’assoluta trasparenza delle attività istituzionali della Chiesa, soprattutto in questo campo, sia sempre perseguita e rispettata e sia sempre esemplare la condotta di tutti i titolari di incarichi istituzionali e di tutti gli operatori impegnati nell’amministrazione dei beni” (cf. *Discorso d’Inaugurazione dell’Anno Giudiziario del Tribunale dello Stato della Città del Vaticano*, 27 marzo 2021)»². Anche il Segretario del Dicastero, nella medesima occasione, faceva riferimento a nuove fattispecie in questa materia: «sono stati tipizzati reati di tipo patrimoniale come l’alienazione di beni ecclesiastici senza le prescritte consultazioni; o i reati patrimoniali commessi per grave colpa o grave negligenza nell’amministrazione»³. In effetti, il nuovo Libro VI del Codice manifesta un maggiore interesse per i delitti⁴ di carattere patrimoniale di quello che traspariva nella legge del 1983.

Per affrontare con ordine la questione, partiamo dai tipi di reati previsti per chi amministra beni ecclesiastici. Evidentemente, se nell’esercizio delle sue funzioni un amministratore di beni ecclesiastici commette un illecito penale, ne risponde davanti alla Chiesa, ed è quindi soggetto alle punizioni previste per il reato commesso⁵. Le pene canoniche in senso proprio hanno la triplice finalità

¹ FRANCESCO, Costituzione apostolica “*Pascite gregem Dei*” con cui viene riformato il Libro VI del Codice di Diritto Canonico, 23 maggio 2021.

² FILIPPO IANNONE, O.CARM., intervento alla Conferenza Stampa sulle modifiche al Libro VI del Codice di Diritto Canonico, 1 giugno 2021 (<https://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2021/06/01/0349/00760.html>).

³ JUAN IGNACIO ARRIETA, intervento alla Conferenza Stampa sulle modifiche al Libro VI del Codice di Diritto Canonico, 1 giugno 2021 (<https://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2021/06/01/0349/00760.html>).

⁴ Adopereremo i termini “delitto” e “reato” come sinonimi: come si vede nel testo, anche i vertici del Dicastero per i Testi legislativi li usano in questo modo.

⁵ Com’è noto, la Chiesa afferma il suo «diritto nativo e proprio di costringere con sanzioni penali i fedeli che hanno commesso delitti» (can. 1311 §1). Non possiamo entrare qui nella discussione dei termini e del perimetro entro i quali questo diritto è esercitato. Papa Francesco ha ribadito uno dei “diritti nativi” della Chiesa nel recente documento Lettera Apostolica in forma di «motu proprio» *Il*

di ristabilire la giustizia, riparare il danno e correggere il reo (cfr. can. 1341)⁶. Vediamo brevemente quali sono i principali delitti previsti dal CIC in materia patrimoniale, iniziando da quelli che richiedono l'esercizio di funzioni di amministrazione dei beni ecclesiastici, che sono sostanzialmente l'alienazione e l'amministrazione illegittime; poi ci soffermeremo su altri tipi di reato che possono essere commessi dagli amministratori di beni ecclesiastici e menzioneremo anche altri delitti che riguardano la gestione di risorse materiali nella Chiesa.

2. *L'alienazione illegittima*

Le cose sacre erano considerate dal diritto romano come appartenenti alla divinità e perciò *extra commercium*. Per un'assimilazione dei beni ecclesiastici alle *res sacrae*, con una certa frequenza ancora oggi si sente parlare di una inalienabilità dei beni temporali della Chiesa⁷. Su questa scia, il legislatore canonico ha tipizzato (già nel can. 2347 CIC17) il delitto di alienazione illegittima di beni ecclesiastici, oggi descritto come l'alienazione fatta «senza la prescritta consultazione, consenso o licenza, oppure senza un altro requisito imposto dal diritto per la validità o per la liceità» (can. 1376 §1, 2°).

La formulazione del tipo legale è frutto di una modifica del testo precedente, introdotta con l'ultima riforma del Libro VI del Codice (2021). La vecchia norma, infatti, parlava esclusivamente di «chi senza la debita licenza aliena beni ecclesiastici» (vecchio can. 1377 CIC). Alcuni autori avevano osservato che, per compiere legittimamente alcune alienazioni, non fosse richiesta propriamente una licenza, ma fosse sufficiente il consenso di alcuni organi,

diritto nativo, circa il patrimonio della Sede Apostolica, 20 febbraio 2023 (https://www.vatican.va/content/francesco/it/motu_proprio/documents/20230220-il-diritto-nativo.html). Per una descrizione dottrinale e riferimenti bibliografici, cfr. VELASIO DE PAOLIS, DAVIDE CITO, *Le sanzioni nella Chiesa. Commento al Codice di Diritto Canonico Libro VI*, Urbaniana University Press, Città del Vaticano, 2000, pp. 87-90; ANTONIO CALABRESE, *Diritto penale canonico*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 1990, pp. 91-99; ÁNGEL MARZOA, *sub can. 1311*, in ÁNGEL MARZOA, JORGE MIRAS, RAFAEL RODRÍGUEZ-OCAÑA, *Comentario exegético al Código de derecho canónico*, EUNSA, Pamplona, 1996, vol. IV/1, pp. 247-252.

⁶ Negli ultimi anni si sta sviluppando una nuova sensibilità nel Diritto canonico che cerca di distinguere le sanzioni penali da quelle disciplinari. In argomento vi è una tesi recente con riferimenti bibliografici: CRISTIAN LANNI, *Provvedimenti amministrativi disciplinari e "ius defensionis"*, Pontificia Università Lateranense, Roma 2021. Vedi anche il fascicolo monografico di «Quaderni di diritto ecclesiale», 3, 2018, con contributi di G. Paolo Montini, Paolo Bianchi e Mauro Rivella; MARINO MOSCONI, *Diritto penale canonico e diritto sanzionatorio a tutela della comunione nella Chiesa particolare: la responsabilità del Vescovo diocesano*, in GRUPPO ITALIANO DOCENTI DI DIRITTO CANONICO (a cura di), *Il diritto penale al servizio della comunione della Chiesa*, Glossa, Milano, 2021, pp. 153-197.

⁷ Cfr. JEAN-PIERRE SCHOUPPE, *Elementi di diritto patrimoniale canonico*, Giuffrè, Milano, 1997, pp. 134-135 e VELASIO DE PAOLIS, *I beni temporali della Chiesa*, EDB, Bologna, 1995, p. 184.

soprattutto per quanto riguarda i beni delle diocesi (cfr. can. 1292). Il nuovo can. 1376 ha risolto eventuali dubbi, in quanto il legislatore ha introdotto non soltanto la “licenza”, ma anche la mancanza del “consenso” nella configurazione della fattispecie. Inoltre, è menzionata anche una eventuale “prescritta consultazione”, che, pur non essendo prevista dalle norme codicili sulle alienazioni, potrebbe essere richiesta da qualche disposizione extra-codiciale contenuta negli statuti di associazioni pubbliche o di fondazioni, nelle costituzioni di qualche istituto di vita consacrata, ecc.

Per questo reato doloso sono previste «le pene di cui al can. 1336 §§2-4, fermo restando l’obbligo di riparare il danno».

Il secondo paragrafo dello stesso canone 1376 prevede che sia punita anche l’alienazione illegittima pure in assenza di dolo, quando commessa per «grave colpa propria». In questo caso, però, la pena è indeterminata.

Il can. 1291 richiede la licenza «per alienare validamente i beni che costituiscono per legittima assegnazione il patrimonio stabile di una persona giuridica pubblica». Sembra lecito ritenere che il canone descriva la nozione di alienazione in senso legale. Di conseguenza, il delitto di alienazione illegittima si avrebbe solo quando l’atto è compiuto su beni che costituiscono il patrimonio stabile⁸ della persona giuridica, e solo quando essi sono beni ecclesiastici perché di titolarità di un soggetto con personalità giuridica pubblica.

In dottrina si è discusso circa l’eventuale estensione di questa norma penale ai negozi che possono “intaccare la situazione patrimoniale della persona giuridica peggiorandone la condizione”, per i quali il can. 1295 richiede che siano osservati gli stessi requisiti previsti per l’alienazione. Prima della riforma del 2021, la maggior parte degli autori negava la possibilità di tale estensione, in ragione della stretta interpretazione cui deve essere sottoposta la legge penale (cfr. can. 18). Oggi, invece, la frase «o esegue su di essi un

⁸ Sulla delimitazione di questo concetto, cfr. FRANCESCO GRAZIAN, *La nozione di amministrazione e di alienazione nel Codice di diritto canonico*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma, 2002, in particolare a pp. 264-267; ID., *Patrimonio stabile: istituto dimenticato?*, in *Quaderni di diritto ecclesiale*, 16, 2003, pp. 282-296; DIEGO ZALBIDEA, *El patrimonio estable en el CIC de 1983*, in *Ius canonicum*, 94, 2007, pp. 553-589; ID., *El control de las enajenaciones de bienes eclesiásticos*, EUNSA, Pamplona, 2008; ID., *Patrimonio estable de la persona jurídica*, in JAVIER OTADUY, ANTONIO VIANA, JOAQUÍN SEDANO (eds.), *Diccionario General de Derecho Canónico*, V, Aranzadi, Pamplona, 2012, pp. 979-982; JOHN A. RENKEN, *The Stable Patrimony of Public Juridic Persons*, in *The Jurist*, 70, 2010, pp. 131-162; CESARE EDOARDO VARALDA, *L’istituto del patrimonio stabile tra norme canoniche e disciplina concordataria per l’Italia*, in *Ephemerides Iuris Canonici*, 55, 2015, pp. 467-502; CARLO FUSCO, *Il patrimonio stabile degli Istituti religiosi*, in MASSIMO MERLINI (a cura di), *Carismi alla prova del tempo*, Aracne, Ariccia (RM), 2017, pp. 91-112; DANIELA MILANI, *Il patrimonio stabile*, in ANNA GIANFREDA, MIRIAM ABU SALEM (a cura di), *Enti religiosi e riforma del terzo settore*, Libellula Edizioni, Tricase (Le), 2018, pp. 223-242; JESÚS MIÑAMBRES, JEAN-PIERRE SCHOUPPE, *Diritto patrimoniale canonico*, EDUSC, Roma, 2022, pp. 176-180.

atto di amministrazione», introdotta nel numero 2 del primo paragrafo del can. 1376, e l'inclusione della mancata «consultazione» tra i comportamenti che configurano il delitto, consentono di presumere che il legislatore intenda riferirsi anche agli atti di cui al can. 1295. A rigore, però, la fattispecie di cui al can. 1295 costituisce appunto un nuovo reato, quello di amministrare beni ecclesiastici senza i controlli previsti dalla legge.

3. L'amministrazione senza i previsti controlli

In effetti, il can. 1376 prevede anche che sia punito chi, «senza la prescritta consultazione, consenso o licenza, oppure senza un altro requisito imposto dal diritto per la validità o per la liceità (...) esegue su [i beni ecclesiastici] un atto di amministrazione». Si tratta di un reato nuovo, che non esisteva nelle leggi precedenti. Come l'alienazione illegittima, il delitto è «punito con le pene di cui al can. 1336 §§2-4», e come per l'alienazione, anche in questo caso, oltre al delitto per dolo, è contemplato quello commesso per «grave colpa propria» (can. 1376 §2, 1°). Inoltre, il canone commina anche una giusta pena a «chi è riconosciuto in altra maniera gravemente negligente nell'amministrazione dei beni ecclesiastici» (can. 1376 §2, 2°).

L'amministrazione cui fa riferimento questo tipo penale è quella che potremmo denominare “amministrazione in senso stretto”, che esclude l'acquisto dei beni e la loro alienazione, seguendo la divisione dei Titoli del Libro V del Codice di Diritto canonico⁹. Non si tratta di un concetto descrittivo, ma di una nozione puramente legale che serve ad individuare meglio le eventuali condotte delittuose. In essa rientrano, comunque, tutti gli atti di amministrazione, inclusi non soltanto quelli di amministrazione straordinaria (cfr. can. 1281), ma anche quelli di maggiore importanza (cfr. can. 1277) e quelli che possano peggiorare la situazione patrimoniale della persona giuridica (cfr. can. 1295).

A proposito di questo nuovo delitto, soprattutto nella fattispecie colposa, è stato scritto: «Si è assistito a una lievitazione dei delitti colposi specie di chi è tenuto a rispettare e a far rispettare la legge, a baluardo dei fedeli, a contenimento degli scandali e a riparazione del danno causato: si pensi proprio alla previsione della grave negligenza nell'amministrazione dei beni ecclesiastici (l'appena citato can. 1376, § 2, n. 2)»¹⁰. In effetti sembra si possa scorgere in

⁹ Sull'argomento si sofferma il documento interpretativo del PONTIFICIO CONSIGLIO PER I TESTI LEGISLATIVI, *Nota “La funzione dell'autorità ecclesiastica sui beni ecclesiastici”*, 12 febbraio 2004, in *Communicationes*, 36, 2004, pp. 24-32.

¹⁰ GERALDINA BONI, *Il Libro VI De sanctionibus poenalibus in Ecclesia: novità e qualche spigo-*

questa fattispecie una volontà di rinnovata fermezza nella ricerca di proteggere l'amministrazione dei beni ecclesiastici. Ci si chiede però se lo strumento penale sia il più adeguato.

Per valutare la gravità della colpa non vi sono elementi espliciti nella legge. Alcuni autori hanno esaminato l'argomento e hanno espresso opinioni che ora devono essere applicate anche all'alienazione e all'amministrazione illegittime colpose. Scriveva Calabrese: «La colpa è *lata*, cioè grave, se non è stata usata in nessun modo la diligenza solita ad essere usata dagli uomini prudenti in cose gravi. Nella colpa *lata* poi, possono esserci vari gradi, fino ad arrivare alla *massima* o *dolo proxima*. È questo grado di colpa che in genere è preso in considerazione e fa scattare le pene quando la legge o il precetto prevedono esplicitamente anche l'imputabilità per colpa. Nell'ambito della colpa *lata* va fatto particolare accenno all'*imperizia* nell'attività professionale. Il soggetto non possiede bene, nella misura comune o nella misura che possiedono generalmente gli altri professionisti della categoria, i principi, la dottrina, la tecnica della professione. Se si rende conto dei suoi limiti, e dovrebbe rendersene conto, non dovrebbe esercitarla. Se la esercita è responsabile per colpa di quanto potrà accadergli nell'esercizio»¹¹. Il riferimento minimo di queste considerazioni sulla colpa grave nel caso dell'amministrazione di beni ecclesiastici dovrebbe essere il can. 1284, che richiede «la diligenza di un buon padre di famiglia». Il testo della norma del can. 1376 §2, soprattutto nel suo secondo comma, «configura il delitto in termini che paiono eccessivamente sfumati, i quali lasciano larghissimo spazio a valutazioni soggettive diverse sul livello di negligenza che raggiunga la qualifica di reato»¹².

4. *L'abuso d'ufficio e la negligenza nell'esercizio delle funzioni pubbliche*

L'amministrazione dei beni ecclesiastici comprende un insieme di compiti che possono facilmente configurare un vero ufficio ecclesiastico. Il legislatore stabilisce che «l'amministrazione dei beni ecclesiastici spetta a chi regge

latura critica, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, Rivista telematica (www.statoechiese.it), 11, 2022, p. 71.

¹¹ ANTONIO CALABRESE, *Diritto penale canonico*, II ed., Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 1996, p. 53. Papa Francesco, in un altro contesto, ha indicato un criterio di gravità nell'agire dei Vescovi: «Con la presente Lettera intendo precisare che tra le dette "cause gravi" è compresa la negligenza dei Vescovi nell'esercizio del loro ufficio» (PAPA FRANCESCO, *Come una madre amorevole*, 4 giugno 2016, introduzione).

¹² BRUNO FABIO PIGHIN, *Il nuovo sistema penale della Chiesa*, Marcianum Press, Venezia, 2021, p. 363.

immediatamente la persona cui gli stessi beni appartengono» (can. 1279 §1). Gli uffici di presidenza nell'organizzazione ecclesiastica sono quindi amministratori: i vescovi, i parroci, i superiori di istituti di vita consacrata, ecc. Nella maggioranza dei casi, questi uffici sono dotati di vera e propria potestà ecclesiastica. Ma anche nell'ipotesi in cui non si possa parlare di potestà in senso proprio¹³, indubbiamente l'amministrazione dei beni ecclesiastici costituisce un "incarico" (*munus*) nella Chiesa.

La legge penale canonica punisce l'abuso d'ufficio, vale a dire le azioni e le omissioni illegittime, con conseguente danno altrui o scandalo, poste in essere abusando dell'esercizio della potestà ecclesiastica o del proprio ufficio o incarico. Nello stesso canone aggiunge anche il reato di negligenza colpevole nell'esercizio di tale potestà, del ministero o dell'ufficio (can. 1378). Si tratta, ovviamente, di due delitti diversi: l'abuso di potestà o d'ufficio (§1) e la negligenza nell'esercizio dell'una o dell'altro (§2). Ai fini del nostro tema, per precisare meglio i confini del tipo legale, va rilevato che il delitto può essere commesso sia per azione sia per omissione, e non soltanto per dolo, ma anche per negligenza o colpa. Gli amministratori di beni ecclesiastici, quindi, possono incorrere in questo tipo di reati.

La negligenza colpevole, per configurare la fattispecie di questo reato, deve cagionare danno o scandalo. Alcuni autori hanno rilevato che il danno richiesto deve essere un danno qualificato, esterno e con possibilità di prova, non basta il generico danno sociale o ecclesiale che ogni ingiustizia comporta, ma non serve che sia necessariamente economico, potrebbe anche essere d'altra natura¹⁴. Ad ogni modo è un danno che origina dalle azioni o dalle omissioni dell'amministratore. Lo scandalo si produce quando la negligenza costituisce incoraggiamento di condotte delittuose sia per imitazione, sia anche per disprezzo della condotta contraria al reato. Nel contesto dell'amministrazione dei beni ecclesiastici potrebbe essere scandalosa la mancanza di *accountability*¹⁵ dell'amministratore, ad esempio quando non renda «conto ai

¹³ In dottrina si discute se il parroco eserciti vera potestà ecclesiastica.

¹⁴ Cfr. ÁNGEL MARZOA, *commento al can. 1389*, in ÁNGEL MARZOA, JORGE MIRAS, RAFAEL RODRÍGUEZ-OCAÑA (coord.), *Comentario Exegético al Código de Derecho canónico*, vol. IV, EUNSA, Pamplona, 1996, p. 562.

¹⁵ Sulla nozione di *accountability* e sulla sua applicazione in diritto canonico, cfr. ALESSANDRO ASTE (a cura di), *La trasparenza nella gestione dei beni ecclesiastici: dalla governance alla accountability. La sfida della rendicontazione tra pastoraltà e contabilità*, Marcianum Press, Venezia, 2019; JESÚS MIÑAMBRES, *Rilevanza canonica dell'accountability degli amministratori di beni ecclesiastici*, in *Ius Ecclesiae*, 31, 2019, pp. 135-149; WILLIAM L. DANIEL, "Accountability" and the Juridical Responsibility of the Public Ecclesiastical Administration, in *Ius Ecclesiae*, 30, 2018, pp. 33-54; TIMOTHY D. LYTTON, *Holding Bishops Accountable. How Lawsuits Helped the Catholic Church Confront Clergy Sexual Abuse*, Harvard University Press, Cambridge-London 2008; ROBERT J. KASLYN, *Accountability of*

fedeli dei beni da questi stessi offerti alla Chiesa» (can. 1287 §2)¹⁶.

5. *L'impedimento dell'uso legittimo dei beni*

Il can. 1372, 1° prevede che «siano puniti a norma del can. 1336 §§2-4: 1° coloro che impediscono [...] l'uso legittimo delle cose sacre o di altri beni ecclesiastici». Le “cose sacre” sono quelle destinate al culto pubblico mediante la dedicazione o la benedizione liturgica (cfr. can. 1171 e 1205), indipendentemente da chi sia il titolare dei diritti su di esse. I “beni ecclesiastici”, invece sono «tutti i beni temporali appartenenti alla Chiesa universale, alla Sede Apostolica e alle altre persone giuridiche pubbliche nella Chiesa» (can. 1257 §1)¹⁷. Il delitto, dunque, potrebbe essere inteso nel senso di ricomprendere non soltanto l'impedimento all'uso dei beni ecclesiastici in senso tecnico, ma anche quello delle cose sacre, siano o meno “beni ecclesiastici”. Così sembra dovere essere letto il testo latino che commina la pena a chi impedisce «*legitimum rerum sacrarum vel bonorum ecclesiasticorum usum*». La traduzione italiana¹⁸, invece, aggiunge un “altri” che, secondo l'interpretazione stretta della legge in materia penale richiesta dal can. 18, porterebbe a ritenere che il legislatore abbia inteso punire soltanto l'impedimento del legittimo uso dei beni *ecclesiastici*, tra i quali menzionerebbe esplicitamente quelli che sono anche beni sacri. Ne conseguirebbe l'esclusione dalla fattispecie del reato di chi

Diocesan Bishops: A Significant Aspect of Ecclesial Communion, in *The Jurist*, 67, 2007, pp. 109-152; FRANCIS OAKLEY, BRUCE RUSSETT (eds.), *Governance, Accountability, and the Future of the Catholic Church*, Continuum, New York, 2004.

¹⁶ Cfr. ROBERT TOBILLAS YOUNG, *The Obligation of Transparency in the Administration of Temporal Goods of the Church in Canon 1287 §2*, Pontificia Università della Santa Croce, Roma, 2016; JESÚS MIÑAMBRES, *Il rendere conto della gestione dei beni temporali come garanzia di comunione e di corresponsabilità*, in GRUPPO ITALIANO DI DOCENTI DI DIRITTO CANONICO, *I beni temporali nella comunione ecclesiale*, Glossa, Milano, 2016, pp. 119-133; DIEGO ZALBIDEA, *La rendición de cuentas en el ordenamiento canónico: transparencia y misión*, EUNSA, Pamplona 2018; LUCA CATTALANO, *La ratio administrationis del can. 1284 § 2, n. 8 come strumento per la trasparenza nella amministrazione dei beni ecclesiastici*, Marcianum Press, Venezia, 2020; FERNANDO GIMÉNEZ BARRIOCANAL, ESTER MARTÍN DOMÍNGUEZ, *Una casa de cristal. El camino de la transparencia y el buen gobierno en la Iglesia*, EDICE, Madrid, 2021.

¹⁷ Recentemente è stata pubblicata una norma che mette in discussione questa definizione legale dei beni ecclesiastici perché descrive la natura “pubblica ecclesiastica” dei beni della Santa Sede come derivante dalla loro destinazione universale e non dalla titolarità da parte della Sede Apostolica (cfr. PAPA FRANCESCO, *Lettera Apostolica in forma di «motu proprio» Il diritto nativo, circa il patrimonio della Sede Apostolica*, 20 febbraio 2023 in https://www.vatican.va/content/francesco/it/motu_proprio/documents/20230220-il-diritto-nativo.html).

¹⁸ Adoperiamo la traduzione offerta dal sito web della Santa Sede: https://www.vatican.va/archive/cod-iuris-canonici/ital/documents/cic_libroVI_it.pdf.

impedisce l'uso legittimo dei beni sacri appartenenti a una persona giuridica canonica privata, a un soggetto collettivo senza personalità giuridica o a una persona fisica, in quanto i loro beni non sono beni ecclesiastici.

Potrebbe essere riportato all'impedimento dell'uso dei beni di cui parliamo il nuovo reato tipizzato dal can. 1376 §1, 1°, che prevede le pene di cui al can. 1336 §§2-4 per «chi sottrae beni ecclesiastici o impedisce che ne siano percepiti i frutti». La sottrazione dei beni o dei loro frutti è uno dei modi con i quali si può impedire il loro uso legittimo, anche se questa fattispecie pare ricondurre verso il tipo del furto più che verso quello dell'impedimento di uso. Furto che rileva in Diritto canonico soltanto quando si tratta di beni ecclesiastici.

L'amministratore di beni ecclesiastici si trova in una posizione che potrebbe facilitare questi delitti, l'impedimento all'uso dei beni del can. 1372, 1°, e la sottrazione degli stessi o l'impedimento alla percezione dei loro frutti del can. 1376 §1, 1°.

La pena prevista dal legislatore per tutti questi delitti è obbligatoria¹⁹ ed è una di quelle contenute nella lunga lista di “pene espiatorie” del can. 1336 che annovera alcune “ingiunzioni” (§2), “proibizioni” (§3) e privazioni (§4).

6. *La profanazione di cose sacre*

Nel can. 1369 si legge: «Chi profana una cosa sacra, mobile o immobile, sia punito con giusta pena». La fattispecie cerca di proteggere la “sacralità” delle cose, cioè la loro destinazione al culto attraverso la dedicazione o la benedizione, aldilà del loro valore patrimoniale o della loro titolarità. Il delitto, quindi, sussiste anche se i beni profanati sono di scarso valore (un calice, ad esempio) o appartengono a privati, allo Stato o a qualsiasi altro soggetto di diritto che non sia una persona giuridica canonica pubblica: non è necessario che le cose sacre profanate siano beni ecclesiastici. La profanazione consiste nell'uso improprio o irriverente di una cosa sacra²⁰.

La determinazione dell'elemento oggettivo del delitto, cioè la mancata riverenza o proprietà nell'uso, però, sembra richiedere qualche precisazione sia per quanto riguarda l'azione stessa, sia per ciò che concerne la sua finalità, sia,

¹⁹ Come si sa, il Diritto penale canonico conosce anche le pene facoltative, nel senso che chi è chiamato a giudicare può valutare se la pena debba essere imposta nel caso singolo o meno (cfr. can. 1343).

²⁰ Cfr. ANTONIO CALABRESE, *Diritto penale canonico*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 1996, p. 294; ALPHONSE BORRAS, *Profanación*, in JAVIER OTADUY, ANTONIO VIANA, JOAQUÍN SEDANO (eds.), *Diccionario general de Derecho canónico*, vol. VI, Aranzadi, Pamplona, 2012, pp. 532-535.

infine, relativamente al suo oggetto protetto²¹. Per quanto riguarda quest'ultimo, è da dire che in effetti le cose sacre in senso proprio, «quelle cioè che sono destinate al culto divino con la dedicazione o la benedizione» (can. 1171), sono legalmente distinte dai luoghi sacri (can. 1205 e successivi). È evidente, però, che il can. 1369 intende includere nel concetto di *cose* sacre anche i *luoghi* sacri, altrimenti si arriverebbe, per assurdo, a punire la profanazione delle immagini o degli oggetti sacri, ma non quella delle chiese o degli altari (lo stesso canone, del resto, parla di cose sacre «mobili o immobili»)²².

Riguardo ai luoghi sacri, il can. 1211 precisa che «sono profanati se in essi si compiono con scandalo azioni gravemente oltraggiose, che a giudizio dell'Ordinario del luogo sono tanto gravi e contrarie alla santità del luogo da non essere più lecito esercitare in essi il culto finché l'ingiuria non venga riparata con il rito penitenziale, a norma dei libri liturgici»²³.

Quanto indicato dalla norma per i luoghi sacri potrebbe essere applicato analogicamente a tutte le cose sacre, anche se l'uso dell'analogia alle leggi penali potrebbe essere ritenuto contrario al can. 18, che richiede l'interpretazione stretta delle leggi che stabiliscono una pena²⁴. Se lo si fa, si può concludere che «costituisce delitto ogni uso oltraggioso, deliberato ed intenzionale, della cosa sacra»²⁵ e soltanto esso, e non dunque gli altri usi impropri della cosa stessa.

²¹ Cfr. VELASIO DE PAOLIS, DAVIDE CITO, *Le sanzioni nella Chiesa*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 2000, p. 320; BRUNO FABIO PIGHIN, *Diritto penale canonico. Nuova edizione riveduta e ampliata*, Marcianum Press, Venezia, 2014, pp. 389-391; ÁNGEL MARZOA, *comentario al can. 1376*, in ÁNGEL MARZOA, JORGE MIRAS, RAFAEL RODRÍGUEZ-OCAÑA (coord.), *Comentario Exegético al Código de Derecho canónico*, IV/1, Eunsa, Pamplona, 1996, p. 521.

²² Cfr. RAFFAELE BOTTA, *La norma penale nel diritto della Chiesa*, il Mulino, Bologna, 2001, p. 198.

²³ Il Codice del 1917 elencava gli atti con i quali veniva profanata la chiesa: «1.º *Delicto homicidii*; 2.º *Iniuriosa et gravi sanguinis effusione*; 3.º *Impiis vel sordidis usibus, quibus ecclesia addicta fuerit*; 4.º *Sepultura infidelis vel excommunicati post sententiam declaratoriam vel condemnatoriam*» (can. 1172 § 1 CIC17). Longhitano scrive che tale previsione normativa rivela «una concepción de lo sacro poco conforme con la mentalidad de hoy», e aggiunge che le «azioni gravemente oltraggiose» (can. 1211) «no son concebidas como una mancha en sentido físico, que surja automáticamente al verificarse un hecho determinado» (ADOLFO LONGHITANO, *commento al can. 1211*, in ÁNGEL MARZOA, JORGE MIRAS, RAFAEL RODRÍGUEZ-OCAÑA (coord.), *Comentario Exegético al Código de Derecho canónico*, vol. III, EUNSA, Pamplona, 1996, 1808). In effetti, il legislatore del 1983 preferisce adottare un criterio "soggettivo" e affidare la valutazione dei singoli atti ingiuriosi avvenuti in luogo sacro con scandalo dei fedeli all'Ordinario del luogo (cfr. can. 1211). Vid. anche TOMÁS RINCÓN-PÉREZ, *La liturgia e i sacramenti nel Diritto della Chiesa* (ed. italiana a cura di ANTONIO S. SÁNCHEZ-GIL), EDUSC, Roma, 2014, pp. 500-501.

²⁴ Pighin esclude assolutamente la possibilità di adoperare l'analogia in materia penale, ma in questo caso arriva alla stessa conclusione facendo riferimento alla dottrina degli autori: «Poiché in *poenalibus* non è consentita la *analogia legis* (cfr. can. 19), a causa dell'interpretazione stretta richiesta in materia dal can. 18, viene fatto rimando alla dottrina (...)» (BRUNO FABIO PIGHIN, *Diritto penale canonico. Nuova edizione riveduta e ampliata*, Marcianum Press, Venezia, 2014, p. 390).

²⁵ VELASIO DE PAOLIS, DAVIDE CITO, *Le sanzioni nella Chiesa*, Urbaniana University Press, Città del Vaticano, 2000, p. 320.

Il delitto di profanazione può essere commesso da chiunque, ma i patrimoni delle persone giuridiche pubbliche comprendono frequentemente cose sacre e perciò l'amministratore di beni ecclesiastici potrebbe più facilmente usarle in modo oltraggioso nell'adempimento delle sue funzioni e commettere il reato.

La pena prevista per la profanazione è obbligatoria ma indeterminata: «sia punito con giusta pena» (can. 1369).

7. La corruzione

Il Codice di diritto canonico sanziona il reato commesso da chi «dona o promette qualunque cosa per ottenere un'azione o un'omissione illegale da chi esercita un incarico nella Chiesa (...) [ma anche da] chi accetta i doni e le promesse» (can. 1377 §1)²⁶. Perché il delitto sia consumato sono sufficienti la promessa o l'accettazione di cose, benefici, ecc., anche se non seguiti da alcun'altra azione illegale da parte dell'ufficiale, nel nostro caso dell'amministratore²⁷. Il "tentativo di corruzione" mediante promessa può essere commesso da chiunque, e costituisce un delitto anche se non ottiene l'effetto desiderato²⁸. In questo caso, il reato è commesso soltanto dal corruttore e non dall'ufficiale o amministratore²⁹.

Si potrebbe quindi parlare di corruzione "attiva" da parte di chi chiede l'azione o l'omissione illegali in cambio di un dono o promessa, e di corruzione "passiva" da parte dell'amministratore che «accetta i doni e le promesse» (can. 1377 §1). Corruttore e corrotto sono entrambi rei di questo delitto e devono essere puniti (la pena è obbligatoria) con una pena espiatoria di quelle contenute nei §§ 2-4 del can. 1336 «non escluso con la privazione dell'ufficio» per chi si fa corrompere.

La dottrina ha ritenuto che non sarebbe corruzione la consegna di regali

²⁶ Nella versione del 1983, il reato era tipizzato nel can. 1386.

²⁷ VELASIO DE PAOLIS, DAVIDE CITO, *Le sanzioni nella Chiesa*, Urbaniana University Press, Città del Vaticano, 2000, p. 340; ABEL CARMELO ANDRADE ORTIZ, *Soborno*, in JAVIER OTADUY, ANTONIO VIANA, JOAQUÍN SEDANO (eds.), *Diccionario General de Derecho Canónico*, VII, Aranzadi, Pamplona, 2012, pp. 365-369.

²⁸ Cfr. VELASIO DE PAOLIS, DAVIDE CITO, *Le sanzioni nella Chiesa*, Urbaniana University Press, Città del Vaticano 2000, p. 339; BRUNO FABIO PIGHIN, *Diritto penale canonico*, Marcianum Press, Venezia, 2008, p. 422.

²⁹ Cfr. ANTONIO CALABRESE, *Diritto penale canonico*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1990, p. 317; ID., *commento al can. 1386*, in ÁNGEL MARZOA, JORGE MIRAS, RAFAEL RODRÍGUEZ-OCAÑA (coord.), *Comentario Exegético al Código de Derecho canónico*, vol. IV, EUNSA, Pamplona, 1996, pp. 554-556.

agli ufficiali o amministratori dopo che hanno agito o hanno omesso di agire; il dono o le promesse devono essere precedenti al compimento dell'azione propria dell'ufficio³⁰. Tuttavia, viene rilevato che alcune norme vietano i doni o i regali anche dopo la realizzazione dell'atto amministrativo, come ad esempio il can. 1456 nei confronti dei giudici e dei ministri dei tribunali «in occasione dello svolgimento del giudizio»; oppure il can. 1489 che commina la sanzione di sospensione «dall'esercizio del patrocinio» e «un'ammenda o (...) altre giuste pene» agli avvocati o procuratori che tradiscono il loro ufficio a causa di doni o promesse³¹; o la modifica al Regolamento Generale della Curia Romana che impedisce di «accettare o sollecitare, per sé o per soggetti diversi dall'Ente nel quale prestano servizio, in ragione o in occasione del proprio ufficio, doni, regali o altre utilità di valore superiore a euro quaranta»³².

8. *La concussione*

Con la riforma del Libro VI del Codice di diritto canonico, operata da Papa Francesco ed entrata in vigore l'8 dicembre 2021, è stato aggiunto nel can. 1377 un secondo paragrafo, in cui è tipizzato il delitto di concussione³³ che prima non era previsto nella legge penale universale della Chiesa. La norma richiede che sia «punito con un'ammenda pecuniaria o con altre pene, non esclusa la privazione dell'ufficio, fermo restando l'obbligo di riparare il danno» «chi nell'esercizio di un ufficio o di un incarico richiede un'offerta al di là di quanto stabilito o somme aggiuntive, o qualche cosa per il suo profitto»³⁴.

In questo reato, l'atteggiamento dell'amministratore è attivo: costringe a fare un dono per compiere le funzioni proprie del suo ufficio. Nella fattispecie della corruzione, all'ufficiale è richiesta un'azione o un'omissione con doni o

³⁰ Cfr. ANTONIO CALABRESE, *Diritto penale canonico*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 1990, p. 317.

³¹ Cfr. ANTONIO CALABRESE, *commento al can. 1386*, in ÁNGEL MARZOA, JORGE MIRAS, RAFAEL RODRÍGUEZ-OCAÑA (coord.), *Comentario Exegético al Código de Derecho canónico*, vol. IV, EUNSA, Pamplona, 1996, p. 555.

³² PAPA FRANCESCO, *Lettera Apostolica in forma di «Motu Proprio» recante disposizioni sulla trasparenza nella gestione della finanza pubblica*, 26 aprile 2021, in https://www.vatican.va/content/francesco/it/motu_proprio/documents/papa-francesco-motu-proprio-20210426_trasparenza-finanzapubblica.html.

³³ In molti ordinamenti questo reato è semplicemente una modalità dell'estorsione caratterizzata dal fatto che chi estorce è un pubblico ufficiale o l'incaricato di un pubblico servizio.

³⁴ Illustra questo reato il documento citato nella nota precedente, che parla non soltanto di accettare doni (prestarsi alla corruzione), ma anche di «sollecitare, per sé o per soggetti diversi dall'Ente nel quale prestano servizio, in ragione o in occasione del proprio ufficio, doni, regali o altre utilità».

promesse. Nella concussione è l'amministratore chi chiede qualcosa al di là di quanto stabilito. La corruzione parte da chi richiede l'intervento dell'ufficiale; la concussione parte da quest'ultimo. Tuttavia, la distinzione tra le due fattispecie non è sempre evidente. La giurisprudenza penale italiana l'ha applicata con vari criteri che convergono verso il cosiddetto *metus publicae potestatis*, come causante dello stato di soggezione che porta a dare quanto richiesto³⁵.

La quantità dell'ammenda pecuniaria con cui è punito il delitto di concussione non è fissata dal legislatore: sarà quindi competenza del giudice, nel processo penale, o dell'ordinario, nella procedura amministrativa, delimitare tale ammenda, che comunque sarà diversa e separata dalla riparazione del danno, che è ricordata espressamente dal can. 1377.

9. *L'usurpazione d'ufficio*

L'usurpazione e la conservazione illegittima di un ufficio ecclesiastico, in seguito a privazione o a cessazione, sono punite dal can. 1375 con una «giusta pena», non determinata, però, dal legislatore. Nel caso in cui il delitto riguardi un ufficio preposto all'amministrazione delle risorse, la norma tutela anche la buona gestione dei beni temporali.

Come ricordato precedentemente, l'amministrazione dei beni temporali della Chiesa è affidata in molti casi ad un vero ufficio ecclesiastico (vescovo, parroco, economo, ecc.) e comunque costituisce un incarico o *munus* ecclesiastico. Il can. 145 CIC definisce l'ufficio come un tipo di *munus*³⁶. Il reato di usurpazione si riferisce esclusivamente all'ufficio in senso proprio e non a qualsiasi incarico di amministrazione, anche se oggettivamente la determinazione delle caratteristiche di un incarico perché possa essere considerato un ufficio nella Chiesa non è chiarissima; in relazione all'amministrazione si discute se ogni economo possa ritenersi titolare di un vero ufficio, se alcuni amministratori o rappresentanti legali che non gestiscono i beni ricoprono un ufficio, ecc.³⁷

³⁵ Ad esempio, la Cassazione penale ha distinto il tentativo di concussione dall'istigazione alla corruzione (CORTE DI CASSAZIONE, Sez. III pen., sentenza n. 14782 del 23 gennaio 2020). Per quanto riguarda il *metus*, cfr. CORTE DI CASSAZIONE, Sezione Feriale Penale, sentenza 19 settembre 2019, n. 38658

³⁶ Cfr. ANTONIO VIANA, "Officium" según el Derecho canónico, EUNSA, Pamplona, 2020.

³⁷ Su alcuni di questi concetti, cfr. VELASIO DE PAOLIS, *Temporal Goods of the Church in the New Code with Particular Reference to Institutes of Consecrated Life*, in *The Jurist*, 43, 1983, pp. 343-360; VINCENZO MOSCA, *Povertà e amministrazione dei beni negli Istituti religiosi*, in *Quaderni di diritto ecclesiale*, 3, 1990, pp. 234-263; FRANCESCO CICCIMARRA, *Normativa peculiare circa i beni degli Istituti religiosi*, in *Euntes docete*, 43, 1990, pp. 323-360; FRANCESCO COCCOPALMERIO, *commento al can.*

10. *Il falso*

Come qualsiasi fedele, ma forse più facilmente per la sua attività documentaria, l'amministratore e il gestore dei beni ecclesiastici possono incorrere nel delitto di falsificazione, descritto dal can. 1391: «Sia punito con le pene previste dal can. 1336 §§2-4, a seconda della gravità del delitto: 1) chi redige un documento ecclesiastico pubblico falso, o ne altera uno vero, lo distrugge, lo occulta, o si serve di uno falso o alterato; 2) chi si serve in materia ecclesiastica di un altro documento falso o alterato; 3) chi asserisce il falso in un documento ecclesiastico pubblico».

Il delitto di "falso" è tipizzato con molti verbi (redigere, distruggere, occultare, alterare, servirsi, asserire) che si riferiscono ad azioni diverse che possono essere compiute su documenti³⁸, quindi si tratta di falso documentale e non di altri tipi di falsificazioni. Il legislatore prende in considerazione tutti i documenti (almeno nel comma 2) ma specifica che il reato riguarda molto spesso documenti pubblici. Nel testo del Codice di diritto canonico, solo in ambito processuale, nel regolamentare la prova documentale, il can. 1540 dà una descrizione di cosa s'intenda per documenti pubblici, "ecclesiastici" e "civili", e per documenti privati: «§1. Sono documenti pubblici ecclesiastici quelli rilasciati da una persona pubblica nell'esercizio del suo incarico nella Chiesa, osservate le formalità stabilite nel diritto. §2. Sono documenti pubblici civili quelli che sono ritenuti tali secondo le leggi di ciascun luogo. §3. Tutti gli altri documenti sono privati». Dalla lettura combinata di questo precetto del can. 1540 con quello del can. 1391 si evince che, in materia di falso, si distinguono diversi tipi di reati: produzione di documenti falsi, alterazione, distruzione o occultamento di documenti pubblici, uso di documenti falsi o alterati, ecc. Date le evidenti responsabilità "documentali" degli amministratori (redazione di bilanci preventivi e consuntivi, rappresentazioni contabili, conservazione dei documenti, ecc.), la tipizzazione di questo reato può contribuire a evitare gravi ingiustizie legate all'amministrazione dei beni.

494, in ÁNGEL MARZOA, JORGE MIRAS, RAFAEL RODRÍGUEZ-OCAÑA (coord.), *Comentario exegético al Código de derecho canónico*, II, EUNSA, Pamplona, 1996, pp. 1125-1137; JUAN IGNACIO ARRIETA, *La colegialidad en la gestión del patrimonio eclesiástico*, in *Ius canonicum*, 53, 2013, pp. 493-515; JESÚS MIÑAMBRES, *La responsabilità canonica degli amministratori dei beni della Chiesa*, in *Ius Ecclesiae*, 27, 2015, pp. 577-594; JESÚS MIÑAMBRES, JEAN-PIERRE SCHOUPPE, *Diritto patrimoniale canonico*, EDUSC, Roma, 2022, pp. 108-112.

³⁸ Cfr. HELMUTH PREE, *Documento*, in JAVIER OTADUY, ANTONIO VIANA, JOAQUÍN SEDANO (eds.), *Diccionario General de Derecho Canónico*, III, Aranzadi, Pamplona, 2012, pp. 455-458.

11. Altri reati relativi ai beni temporali della Chiesa

Fin qui abbiamo preso in considerazione reati che possono essere commessi nell'amministrazione dei beni ecclesiastici, che costituiva l'oggetto del nostro studio. Per completezza della trattazione, si può aggiungere che ci sono altri delitti sanciti dal diritto canonico che riguardano l'uso delle risorse materiali. Ad esempio, il *profitto illegittimo dalle elemosine della Messa*, per il quale il legislatore punisce «con una censura o altre pene secondo il can. 1336 §§2-4» chi trae profitto illegittimo dall'elemosina (*stips*) della Messa (can. 1383), così che sia evitata «anche l'apparenza di contrattazione o di commercio» (can. 947). Il delitto mira principalmente a tutelare il bene sommo della Chiesa, l'Eucaristia, «fonte e apice di tutta la vita cristiana»³⁹ e di tutta l'azione ecclesiale. La fattispecie, quindi, riguarda esclusivamente la celebrazione della Messa, e non di altri sacramenti o sacramentali, in occasione della cui celebrazione è ugualmente prevista un'offerta (cfr. can. 1264)⁴⁰. Esistono, in materia, alcune regole (cfr. can. 945 e successivi), in parte aggiornate nel 1991 da un Decreto della Congregazione per il Clero, approvato «in forma specifica»⁴¹, che conferisce al testo forza di legge, la cui violazione, se comporta un profitto illegittimo, configura il delitto in esame. Gli autori hanno proposto uno schema di condotte rientranti nella fattispecie di questa norma⁴² e hanno rilevato come il reato possa essere compiuto da qualunque fedele, anche dai laici⁴³. Per gli amministratori di beni ecclesiastici, possono essere immaginate circostanze che faciliterebbero l'uso illegittimo di queste offerte di Messe, sia quelle cosiddette manuali sia anche quelle che provengono da fondazioni.

Il delitto canonico più antico nella gestione di risorse temporali è la *simonia*, che il can. 727 §1 CIC17 definiva come «*studiosa voluntas emendi vel vendendi pro pretio temporalium rem intrinsece spiritualem (...), vel rem temporalem rei spiritualis adnexam ita ut res temporalis sine spirituali nullo modo esse possit (...) aut res spiritualis sit obiectum, etsi partialiter, contractus (...)*». Oggi, il can.

³⁹ CONCILIO VATICANO II, Costituzione dogmatica sulla Chiesa *Lumen gentium*, cit., n. 11.

⁴⁰ In argomento, cfr., ad esempio, JESÚS MIÑAMBRES, JEAN-PIERRE SCHOUPE, *Diritto patrimoniale canonico*, EDUSC, Roma, 2022, pp. 122-125.

⁴¹ Cfr. CONGREGAZIONE PER IL CLERO, Decreto «*Mos iugiter*» sugli stipendi che i sacerdoti possono ricevere per la celebrazione della Messa, 22 febbraio 1991, in AAS 83 (1991), pp. 443-446.

⁴² Cfr. ÁNGEL MARZOA, *comentario al can. 1385*, in ÁNGEL MARZOA, JORGE MIRAS, RAFAEL RODRÍGUEZ-OCAÑA (coord.), *Comentario Exegético al Código de Derecho canónico*, IV/1, EUNSA, Pamplona, 1996, pp. 551-552.

⁴³ Cfr. ALPHONSE BORRAS, *Les sanctions dans l'Église*, Tardy, Paris, 1990, p. 184; BRUNO FABIO PIGHIN, *Diritto penale canonico. Nuova edizione riveduta e ampliata*, Marcianum Press, Venezia, 2014, p. 440.

1380 riferisce la condotta delittuosa soltanto ai sacramenti, e la descrive come il patto di compravendita di un sacramento⁴⁴. Com'è noto, vi sono alcune altre norme che parlano di azioni simoniache anche in ambito non sacramentale, famosissima la condanna nell'elezione del Romano Pontefice⁴⁵, ma in diverse occasioni è considerata più come peccato che come vero e proprio reato quando non riguarda la celebrazione o ricezione di un sacramento⁴⁶. L'amministratore di beni ecclesiastici può commettere questo reato come qualsiasi altro fedele.

Un delitto connesso con la gestione dei beni temporali, e che potrebbe riguardare anche gli amministratori, è *l'esercizio illegittimo dell'attività affaristica o commerciale* da parte di chierici o religiosi (in senso stretto, di membri di istituti religiosi: can. 1393 §1). Oggetto della tutela non sono i beni o le operazioni economiche, ma la dignità peculiare dello stato clericale e della vita consacrata. Gli eventuali risultati positivi che da tale attività dovessero derivare per la persona giuridica amministrata, quindi, non inciderebbero sulla perfezione del reato, e non escluderebbero la punibilità della condotta. Il delitto, infatti, consiste nell'esercizio illegittimo dell'attività, e non nella ricerca del profitto personale, che di fatto potrebbe anche non esserci (cfr. can. 286). La riforma del Libro VI attuata nel 2021 ha introdotto una previsione generica di reato riguardante il chierico o il religioso che «commette un delitto in materia economica» (can. 1393 §2), oppure che «senza la licenza del proprio Ordinario [assuma] l'amministrazione di beni di pertinenza dei laici [o anche] uffici secolari che comportino l'onere del rendiconto; [che conceda] la fideiussione, anche su propri beni, senza consultare il proprio Ordinario; [oppure, che firmi] cambiali, quelle cioè con cui viene assunto l'impegno di pagare un debito senza una ragione precisa» (can. 285 §4), «sia punito con le pene di cui

⁴⁴ Cfr. VELASIO DE PAOLIS, DAVIDE CITO, *Le sanzioni nella Chiesa*, Urbaniana University Press, Città del Vaticano, 2000, p. 324; BRUNO FABIO PIGHIN, *Il nuovo sistema penale della Chiesa*, Marcianum Press, Venezia, 2021, pp. 386-389. Il fatto che il delitto di simonia faccia riferimento esclusivo ai sacramenti non vuol dire che il peccato di simonia non rilevi anche giuridicamente in altre circostanze, tipicamente nella provvista degli uffici ecclesiastiche, come sancisce il can. 149 § 3 CIC: «La provvisione dell'ufficio ecclesiastico fatta con simonia è nulla per lo stesso diritto». Cfr. anche DAMIÁN ASTIGUETA, *Simonia*, in JAVIER OTADUY, ANTONIO VIANA, JOAQUÍN SEDANO (eds.), *Diccionario General de Derecho Canónico*, VII, Aranzadi, Pamplona, 2012, pp. 324-327.

⁴⁵ La Costituzione apostolica di San Giovanni Paolo II *Universi Dominici gregis*, sulla vacanza della Sede Apostolica e l'elezione del Romano Pontefice (22 febbraio 1996, in AAS 88 (1996), pp. 305-343) condanna ad esempio la simonia nell'elezione del Papa: «78. Se nell'elezione del Romano Pontefice fosse perpetrato – che Dio ce ne scampi – il crimine della simonia, delibero e dichiaro che tutti coloro che se ne rendessero colpevoli incorreranno nella scomunica *latae sententiae* e che è tuttavia tolta la nullità o la non validità della medesima provvista simoniaca, affinché per tale motivo – come già stabilito dai miei Predecessori – non venga impugnata la validità dell'elezione del Romano Pontefice».

⁴⁶ A conferma di questa considerazione, l'*Index facultatum legatis pontificiis tributarum* (Typis Polyglottis Vaticanis, 1986) ha incluso tra le facultà abituali attribuite ai legati pontifici quella di perdonare il peccato di simonia e di «convalidare il titolo dell'ufficio» ottenuto simoniacamente (n. 17).

al can. 1336 §§2-4» (can. 1393 §2)⁴⁷.

12. Considerazioni conclusive

Non sono espressamente tipizzati nel Codice di diritto canonico i delitti generici contro la proprietà (furto, rapina, ecc.), ma due di essi possono acquisire oggi particolare rilevanza in ambito ecclesiale, e possono più facilmente coinvolgere i gestori a vario titolo dei beni temporali. Si tratta del delitto di riciclaggio di denaro proveniente da attività illecite, e di quello di finanziamento di gruppi terroristici o di altri gruppi o iniziative che possano minacciare la pace sociale. Lo Stato della Città del Vaticano si è dotato al riguardo di una legislazione specifica⁴⁸, applicabile agli enti centrali della Chiesa, e quindi presente nell'organizzazione centrale del governo ecclesiastico (la Santa Sede) e, in qualche modo, anche nell'ordinamento canonico⁴⁹.

Come si è detto, un elemento sempre presente nell'ambito della tutela dell'azione amministrativa sui beni temporali della Chiesa è quello della riparazione del danno, prevista, ovviamente, anche nel caso in cui siano commessi delitti⁵⁰. Il legislatore canonico latino dedica un intero "Capitolo" del Libro VII alla

⁴⁷ Cfr. BRUNO FABIO PIGHIN, *Il nuovo sistema penale della Chiesa*, Marcianum Press, Venezia, 2021, pp. 453-454.

⁴⁸ Cfr. BENEDETTO XVI, Lettera Apostolica in forma di Motu proprio *Per la prevenzione ed il contrasto delle attività illegali in campo finanziario e monetario*, 30 dicembre 2010, in AAS 103 (2011) 7-8; PAPA FRANCESCO, Lettera Apostolica in forma di Motu proprio *Per la prevenzione ed il contrasto del riciclaggio, del finanziamento del terrorismo e della proliferazione di armi di distruzione di massa*, 8 agosto 2013, in AAS 105 (2013) 811-813; PONTIFICIA COMMISSIONE PER LO STATO DELLA CITTÀ DEL VATICANO, Legge n. CXXVIII sulla frode e contraffazione delle banconote e monete in euro, 30 dicembre 2010, in AAS Supplemento, 81 (2010) 203-213. Cfr. anche PAPA FRANCESCO, *Statuto dell'Ufficio del Revisore Generale*, 21 gennaio 2019 (http://w2.vatican.va/content/francesco/it/motu_proprio/documents/papa-francesco_20190121_statuto-ufficio-revisore-generale.html), nel quale è attribuita la funzione di "autorità anticorruzione" all'Ufficio del Revisore Generale come frutto della firma «della Convenzione di Mérida, in vigore per la Santa Sede e per lo Stato della Città del Vaticano dal 19 ottobre 2016» (art. 1 §3).

⁴⁹ Molto interessante a questo proposito l'intervento del compianto Giuseppe Dalla Torre in una prolusione ad un Congresso Internazionale di Diritto canonico tenutosi a Washington nel 2014 e ancora in corso di stampa: GIUSEPPE DALLA TORRE, *Il Diritto penale della Città del Vaticano e la sua relazione e interazione con il Diritto penale canonico*.

⁵⁰ Nello stesso Congresso internazionale di Washington già citato è stato presentato un intervento del prof. HELMUTH PREE, *Allocazione di danni: la prospettiva del Diritto civile*, in corso di stampa; cfr. anche MARIA D'ARIENZO, *L'obbligo di riparazione del danno in Diritto canonico. Percorsi di ricerca*, Pellegrini, Cosenza 2013; JESÚS MIÑAMBRES, *La responsabilità civile degli enti ecclesiastici per danni economici*, in EDUARDO BAURA e FERNANDO PUIG (a cura di), *La responsabilità giuridica degli enti ecclesiastici*, Giuffrè Francis Lefebvre, Milano, 2020, pp. 473-499; MARIA D'ARIENZO, *L'indennizzo "ex bono et aequo" del danno irreparabile*, in *ivi*, pp. 501-521.

riparazione dei danni *ex delicto* (can. 1729-1731). Si tratta di un tema molto presente in materia processuale penale, come si evince anche dal can. 1718 §4, che conferisce all'Ordinario, già in fase di indagine previa, la facoltà di «evitare giudizi inutili», dirimendo «la questione dei danni secondo il giusto e l'onesto».

La riparazione del danno, in linea di massima, spetta a chi lo ha causato (cfr. can. 128). Nell'eventualità, però, di azioni illegittime di carattere delittuoso, poste in essere dagli amministratori, la persona giuridica può essere chiamata a rispondere "civilmente" per gli atti illegittimi ma validi, e per quelli invalidi, nella misura in cui ne ha tratto beneficio (come stabilito dal can. 1281 §3)⁵¹. In questo caso, infatti, il fine principale non è correggere il reo, ma risarcire i danni provocati dal suo agire.

Qualora tutte le «vie dettate dalla sollecitudine pastorale» (can. 1341) si fossero rivelate inefficaci, il ricorso ai rimedi penali (al di là delle finalità loro proprie riassunte nello stesso can. 1341) potrebbe contribuire a rendere visibile la vera sollecitudine dell'autorità per la giustizia nella Chiesa, perché siano evitati lo scandalo, gli sperperi e gli usi illegittimi del patrimonio ecclesiastico. Di per sé, ovviamente, non è auspicabile un aumento del numero delle punizioni comminate, ma quando nella realtà ci si trovasse di fronte a fatti che comportano responsabilità penali, è bene affrontarli con gli strumenti offerti dall'ordinamento: con tutti gli strumenti, anche con quelli sanzionatori. È questo, forse, il modo migliore e più pastorale per ristabilire la giustizia, emendare il reo, riparare lo scandalo e scoraggiare futuri comportamenti illeciti. Non va dimenticato, del resto, che tra le finalità delle leggi penali vi è anche quella di prevenire i delitti.

La tipizzazione di nuovi reati nell'amministrazione dei beni ecclesiastici fatta nel 2021 risponde probabilmente a quest'ultima considerazione, la funzione educativa della legge penale⁵². Resta sempre la domanda prudenziale se sia questo il mezzo migliore per ottenere un'amministrazione più trasparente e rispondente alle necessità della giustizia nella Chiesa.

⁵¹ Per alcune considerazioni sulla responsabilità civile, cfr. MATTEO CARNÌ, *La responsabilità civile della diocesi per i delitti commessi dai presbiteri. Profili canonistici e di diritto ecclesiastico*, Giappichelli, Torino, 2019; JAVIER OTADUY, *Responsabilità civile degli enti dell'organizzazione ecclesiastica*, in EDUARDO BAURA, FERNANDO PUIG (a cura di), *La responsabilità giuridica degli enti ecclesiastici*, Giuffrè Francis Lefebvre, Milano, 2020, pp. 389-442. Sulla possibilità che gli enti ecclesiastici stessi, e non solo i loro amministratori, siano autori del reato, cfr. ANDREA BETTETINI, "Societas delinquere potest". *La responsabilità penale degli enti in diritto canonico*, in GERALDINA BONI, ERMINIA CAMASSA, PAOLO CAVANA, PASQUALE LILLO, VINCENZO TURCHI (a cura di), *Recte sapere. Studi in onore di Giuseppe Dalla Torre*, vol. I, Giappichelli, Torino, 2014, pp. 75-93.

⁵² Cfr. le interessanti considerazioni sull'obbligatorietà della sanzione penale di MARINO MOSCONI, *L'avvio della procedura per l'applicazione della sanzione penale nella revisione del libro VI del CIC, tra opportunità e dovere dell'ordinario diocesano*, in *Quaderni di diritto ecclesiale*, 35, 2022, pp. 264-288.

L'Ente Ecclesiastico Civilmente Riconosciuto: un istituto ancora valido

The civilly recognized ecclesiastical entity: a still valid instrument

MICHELE M. PORCELLUZZI

RIASSUNTO

L'articolo illustra alcune peculiarità dell'istituto dell'Ente Ecclesiastico Civilmente Riconosciuto che lo rendono ancora valido per garantire la libertà della Chiesa. Innanzitutto, esso evita a una persona giuridica canonica di assumere una veste impropria e di costituire un "doppione" nell'ordinamento civile. Inoltre, può svolgere qualsiasi tipo di attività, potendo anche scegliere di assoggettare le eventuali "attività di interesse generali" svolte alla disciplina del Terzo Settore. Infine, hanno rilevanza civili i controlli che l'ordinamento canonico stabilisce per le persone giuridiche pubbliche.

PAROLE CHIAVE

Enti ecclesiastici; Riforma del Terzo Settore; Ramo del Terzo Settore; controlli canonici

ABSTRACT

The article illustrates some peculiarities of the civilly recognized ecclesiastical entity that make it still valid to guarantee the freedom of the Church. First of all, it prevents a canonical legal person from assuming an improper role and constituting a "duplicate" in the civil law system. Furthermore, it can carry out any type of activity, being able to choose to subject any "activities of general interest" carried out to the discipline of the Third Sector. Finally, the controls that the canonical order establishes for public legal persons have civil validity.

KEYWORDS

Ecclesiastical entities; Third Sector Reform; Branch of the Third Sector; canonical controls

SOMMARIO: *1. Introduzione – 2. Il riconoscimento civile di una persona giuridica canonica – 3. La possibilità di svolgere attività di diverso tipo – 4. La rilevanza civile dei controlli canonici – 5. Conclusioni.*

1. Introduzione

Sono passati quasi quarant'anni dalla nascita dell'attuale disciplina¹ ma l'Ente ecclesiastico – come i migliori vini da invecchiamento – con il tempo sta dando il meglio di sé, anche grazie ad alcuni interventi del Legislatore².

Il presente contributo, reso dalla prospettiva dell'operatore di Curia più che dell'accademico, cerca di elencare i pregi di questo istituto, argomentando l'attualità della sua utilità e validità e la necessità che continui ad essere studiato e approfondito.

2. Il riconoscimento civile di una persona giuridica canonica

Un Ente ecclesiastico civilmente riconosciuto è un soggetto giuridico che trova origine nell'ordinamento canonico, ha sede in Italia, ha fine di religione o di culto e attraverso un provvedimento del Ministero dell'Interno acquisisce personalità giuridica anche nell'ordinamento italiano³. Tale procedura garantisce il rispetto della struttura e della finalità che contraddistinguono gli enti confessionali.

In altre parole, l'istituto dell'Ente ecclesiastico evita a una persona giuridica canonica di assumere una veste impropria e anche di costituire un “doppione” nell'ordinamento civile.

Inoltre, il procedimento di riconoscimento – a differenza di quello stabilito per gli enti di diritto comune muniti di personalità giuridica come società di capitali, fondazioni o associazione riconosciute – non prevede l'intervento di un notaio né la necessità di depositare uno Statuto, qualora l'ente non ne sia provvisto perché regolato esclusivamente dalla normativa canonica (così, ad esempio, una Diocesi o una Parrocchia), né la conformità dello stesso alle prescrizioni riguardanti le persone giuridiche private⁴.

¹ Legge 20 maggio 1985, n. 222, pubblicata in GU n.129 del 03 giugno 1985.

² Tra i tanti scritti sull'ente ecclesiastico vedasi SALVATORE BERLINGÒ, *Enti e beni religiosi in Italia*, il Mulino, Bologna, 1992; ANDREA BETTETINI, *Ente ecclesiastico, beni religiosi e attività di culto. Profili giuridici*, Giuffrè Francis Lefebvre, Milano, 2019; PATRIZIA CLEMENTI, LORENZO SIMONELLI (a cura di), *L'ente ecclesiastico a trent'anni dalla revisione del Concordato*, Giuffrè, Milano, 2015; GIORGIO FELICIANI (a cura di), *L'autorizzazione agli acquisti degli enti ecclesiastici e degli altri enti senza fini di lucro*, Vita e Pensiero, Milano, 1993; VENERANDO MARANO, *Sovranità della Chiesa ed enti ecclesiastici alla prova del diritto comune*, nel vol. ALESSANDRO PEREGO (a cura di), *La Chiesa cattolica: la questione della sovranità*, Vita e Pensiero, Milano, 2015.

³ Art. 1 L. 222/1985.

⁴ SECRETARIA STATUS, *Mutuae Notae*, in AAS 90 (1998), n. 9, pp. 697-709.

Dal punto di vista pratico, la procedura evita agli operatori di Curia e agli amministratori degli Enti numerose incombenze burocratiche, senza comunque nuocere alla certezza del diritto, visto che il nome del legale rappresentante e le regole di funzionamento di ciascun ente sono depositati presso il Registro delle Persone Giuridiche della Prefettura competente per territorio.

3. La possibilità di svolgere attività di diverso tipo

Un Ente ecclesiastico può svolgere attività “di religione o di culto” e “attività diverse”. L'art. 16 della L. 222/1985 fornisce la definizione di queste due categorie:

a) attività di religione o di culto quelle dirette all'esercizio del culto e alla cura delle anime, alla formazione del clero e dei religiosi, a scopi missionari, alla catechesi, all'educazione cristiana;

b) attività diverse da quelle di religione o di culto quelle di assistenza e beneficenza, istruzione, educazione e cultura e, in ogni caso, le attività commerciali o a scopo di lucro.

Tra le “attività diverse” che un Ente ecclesiastico può svolgere vi sono anche quelle qualificate dal Codice del Terzo Settore (CTS, D.Lgs. 117/2017) e dalla Disciplina dell'Impresa Sociale (DIS, D.Lgs. 112/2017) come “di interesse generale”⁵. Sia il CTS che il DIS prevedono la possibilità di assoggettare queste attività (e quindi non l'Ente ecclesiastico tout court, in quanto ente dell'ordinamento canonico) alla corrispondente normativa del Terzo Settore attraverso l'iscrizione al Registro Unico Nazionale del Terzo Settore (RUNTS) o alla Sezione Speciale del Registro delle Imprese, previa l'adozione di un regolamento e la destinazione formale dei beni necessari alle attività “di interesse generale” e con la cura di scritture contabili separate rispetto a quelle delle altre svolte dall'ente, costituendo così un “Ramo Terzo Settore” (o “Ramo Impresa Sociale”)⁶.

Il patrimonio destinato del Ramo gode di autonomia patrimoniale rispetto ai restanti beni dell'Ente ecclesiastico. Ciò tuttavia non lo sottrae ai controlli previsti dalla normativa canonica e rilevanti anche nell'ordinamento civile.

E' bene comunque rilevare che l'“ingresso nel Terzo Settore” non è un obbligo ma una mera possibilità e che nessuna Legge attualmente impone

⁵ Art. 5 D.Lgs. 3 luglio 2017, n. 117, in GU n.179 del 02-08-2017; art. 2 D.Lg.s 3 luglio 2017, n. 112, in GU n.167 del 19 luglio 2017.

⁶ Art. 4 c. 3 D.Lgs. 3 luglio 2017, n. 117, in GU n.179 del 02-08-2017; art. 1 c.3 D.Lg.s 3 luglio 2017, n. 112, in GU n.167 del 19 luglio 2017.

la costituzione di un Ramo per l'accreditamento dell'attività scolastica o di quella socio-assistenziale oppure per ricevere finanziamenti o stipulare convenzioni con gli Enti locali, che rimangono possibili ai sensi della normativa previgente, come la L. 8 novembre 2000, n. 328, tuttora in vigore.

4. *La rilevanza civile dei controlli canonici*

Nell'ordinamento canonico, i beni posseduti dalle persone giuridiche pubbliche (ad esempio, dalla Santa Sede, dalle Diocesi e dalle Parrocchie, dagli Istituti Religiosi...) sono definiti "beni ecclesiastici" (can. 1257 §1) la cui amministrazione deve essere finalizzata al conseguimento dei fini istituzionali dei singoli enti, tra cui, principalmente, ordinare il culto divino, provvedere ad un onesto sostentamento del clero e degli altri ministri, esercitare opere di apostolato sacro e di carità, specialmente a servizio dei poveri (can. 1254 §2).

Il Codice di Diritto Canonico prevede, affinché gli amministratori di una persona giuridica pubblica (ad. es., una Parrocchia) possano compiere atti che oltrepassino i limiti e la modalità dell'amministrazione ordinaria, la necessità, *ad validitatem*, di ottenere preventivamente il permesso scritto dall'Ordinario (nel caso di una Parrocchia, del Vescovo diocesano) (can. 1281 §1). Tali atti sono determinati dagli Statuti dell'ente e dal Vescovo diocesano (can. 1281 §2).

La licenza dell'autorità competente è necessaria anche per compiere alienazioni il cui valore ecceda la soglia fissata dal diritto, o qualunque altro negozio che possa peggiorare il patrimonio stabile dell'ente (can. 1291).

In ogni caso, l'oggetto del controllo da parte del superiore non è solo la conformità alle norme, non è quindi una vigilanza solamente formale, ma è anche e soprattutto sostanziale, finalizzata cioè alla verifica che gli atti di amministrazione più importanti siano coerenti alla finalità della persona giuridica pubblica che intende compierli e, più in generale, all'azione pastorale della Chiesa e inoltre che i beni ecclesiastici non vengano distratti dagli scopi che sono loro propri.

I controlli canonici non hanno rilevanza solamente all'interno dell'ordinamento confessionale ma anche di quello civile. Infatti, l'art. 18 della L. 222/1985 stabilisce che «*Ai fini dell'invalidità o inefficacia di negozi giuridici posti in essere da enti ecclesiastici non possono essere opposte a terzi, che non ne fossero a conoscenza, le limitazioni dei poteri di rappresentanza o l'omissione di controlli canonici che non risultino dal codice di diritto canonico o dal registro delle persone giuridiche*».

Tale statuizione appare maggiormente tutelante rispetto a quella prevista

per gli enti di diritto comune prevista dall'art. 2384 c.2 c.c.: «*Le limitazioni ai poteri degli amministratori che risultano dallo statuto o da una decisione degli organi competenti non sono opponibili ai terzi, anche se pubblicate, salvo che si provi che questi abbiano intenzionalmente agito a danno della società*».

In altre parole: i limiti ai poteri degli amministratori degli enti ecclesiastici sono opponibili ai terzi che non ne siano a conoscenza a condizione che essi risultino dai pubblici registri. I limiti ai poteri degli amministratori degli enti di diritto comune, invece, sono opponibili ai terzi solo ed esclusivamente in caso di dolo.

La costituzione di “enti veicolo” di diritto comune – come enti non-profit o società di capitali – a cui affidare lo “attività diverse” attualmente svolte da enti ecclesiastici comporta pertanto inevitabilmente la perdita della possibilità da parte dell’Autorità ecclesiastica di svolgere efficacemente l’attività di vigilanza canonica sui singoli atti per cui la normativa della Chiesa richiede la licenza.

Dal punto di vista dell’ordinamento canonico, le attività sarebbero svolte da enti civili “estranei” e non da persone giuridiche pubbliche. L’Autorità ecclesiastica mancherebbe quindi formalmente di competenza nell’attività di vigilanza. Inoltre, i beni temporali dell’ente veicolo” non sarebbero, ovviamente, “ecclesiastici”.

Dal punto di vista dell’ordinamento civile, è necessario rilevare che in ogni caso, anche qualora gli eventuali limiti agli amministratori fossero stabiliti dallo Statuto dell’ente di diritto comune, essi non avrebbero la medesima efficacia nei confronti dei terzi in confronto a quelli stabiliti nell’ordinamento canonico e depositati nel Registro delle Persone Giuridiche a riguardo degli enti ecclesiastici.

5. Conclusioni

L’Ente ecclesiastico civilmente riconosciuto è un istituto essenziale per garantire la libertà della Chiesa, permette alle persone giuridiche dell’ordinamento canonico di agire anche in quello civile senza duplicazioni o distorsioni. La rilevanza dei controlli canonici nel diritto italiano, inoltre, permette ai superiori competenti di svolgere l’attività di vigilanza in modo efficace.

L’istituto dell’Ente ecclesiastico riconosce la specificità dell’ordinamento canonico e delle persone giuridiche attraverso cui la Chiesa opera, coerentemente al supremo principio di libertà religiosa sancito dalla carta costituzionale.

D’altra parte, le norme canoniche dovrebbero trovare maggiore rilevanza

nella riflessione della dottrina e della giurisprudenza nel campo della responsabilità civile degli Enti ecclesiastici, materia in cui spesso vengono applicati indiscriminatamente istituti e categorie del diritto secolare, pensate per realtà e rapporti molto diversi da quelli propri dell'ordinamento canonico.

Quando si valuta la possibilità di cedere un'attività svolta da un ente ecclesiastico a un ente di diritto comune è sempre bene valutare ogni aspetto. In particolare modo, è bene che chi è chiamato a prendere questa decisione – o ad avallarla in sede di vigilanza – abbia coscienza del fatto che l'attività e i beni ad essa necessari usciranno dalla sfera dell'ordinamento canonico e, dal punto di vista concreto, gli organi tutori avranno certamente un grado di controllo inferiore rispetto a quello previsto dall'istituto concordatario.

È bene, allora, che questa scelta sia considerata come *extrema ratio* e che si cerchi di percorrere prima altre strade, come la modifica dello Statuto della persona giuridica canonica, quando possibile, il conferimento di procure a fedeli che possano coadiuvare l'amministratore o gli amministratori dell'ente, la costituzione di un Ramo Terzo Settore o Impresa Sociale.

L'Ente ecclesiastico possiede caratteristiche peculiari sia dal punto di vista del diritto civile e amministrativo sia sotto l'aspetto fiscale. È pertanto necessario che gli amministratori e gli operatori degli uffici amministrativi di Curia così come gli accademici, i professionisti e i funzionari della pubblica amministrazione che collaborano o interloquiscono con enti ecclesiastici conoscano approfonditamente la sua disciplina e che Regioni ecclesiastiche e Istituti Religiosi offrano idonei strumenti di studio.

*Religious laws and water footprint reduction**

Diritti religiosi e riduzione del water footprint

FABIO BALSAMO

ABSTRACT

The contribution highlights the impact of religious laws for the reduction of global water footprint and for the implementation of innovative and 'water-sustainable' productions, especially in the agri-food sector.

KEYWORDS

Religion and water; water footprint; religious laws; hydroponic agriculture; religious dietary rules; ISO 14046 Water footprint certification

RIASSUNTO

Il contributo evidenzia l'incidenza dei diritti religiosi nei processi di riduzione dell'impronta idrica globale e nella implementazione, soprattutto nel comparto agro-alimentare, di tecniche produttive che risultino innovative e idrosostenibili.

PAROLE CHIAVE

Religioni e acqua; impronta idrica; diritti religiosi e water footprint; agricoltura idroponica; regole alimentari religiose; certificazione ISO 14046 Water footprint

TABLE OF CONTENTS: *1. Introduction – 2. The responsible use of water resources in monotheistic religions – 3. The contribution of religions to water wastage reduction and to the protection of aquatic ecosystems – 4. Religious belonging and water footprint – 5. Jewish religious precepts and water footprint reduction: the hydroponic agriculture – 6. Religious dietary rules and ISO 14046 Water Footprint certification*

*The Italian version of the contribution will be published, with modifications, in the Proceedings of the International Conference *Water resource and environmental sustainability: the contribution of religious laws*, organized by the University of Genoa, 10-11 May 2022.

1. Introduction

The progressive reduction of water reserves is an issue that points nos. 33 and 34 and Goal 6, Targets 6.4 and 6.6 of the *UN 2030 Agenda for Sustainable Development*¹ aim to counteract through the protection and recovery of aquatic ecosystems, primarily rivers and aquifers², as well as through a more efficient use of water³.

With regard to the elaboration of rules that promote a moderate use and a fair distribution of water resources⁴, religions seem to offer multiple profiles of interest contributing to the identification of management models that exceed the local dimension of water efficiency policies.

In fact the solution of current environmental issues cannot be entrusted solely to technology, because it implies profound changes in individual's lifestyle habits, also based on a practical implementation of the ethical-religious values⁵. Religions, as systems «defining cultures and guiding human behavior [...] can provide the metaphysical foundation necessary for an environmental ethic»⁶, and can push for concrete and innovative solutions to ecological prob-

¹ The *UN 2030 Agenda for Sustainable Development*, approved by the UN General Assembly resolution on 25 September 2015, is available at <https://documents-dds-ny.un.org/doc/UNDOC/GEN/N15/291/89/PDF/N1529189.pdf?OpenElement>.

² See *UN 2030 Agenda for Sustainable Development, Goal 6, Target 6.6*: «By 2020, protect and restore water-related ecosystems, including mountains, forests, wetlands, rivers, aquifers and lakes».

³ See *UN 2030 Agenda for Sustainable Development, Goal 6, Target 6.4*: «By 2030, substantially increase water-use efficiency across all sectors and ensure sustainable withdrawals and supply of freshwater to address water scarcity and substantially reduce the number of people suffering from water scarcity». On this topic see ELEONORA SPARANO, *Obiettivo acqua. Educazione, etica e valori alla base dello sviluppo sostenibile*, in *Culture e Studi del Sociale*, 1, 2020, pp. 101-118.

⁴ See BENEDICT XVI, Encyclical Letter *Caritas in veritate*, 29 June 2009, in AAS 101 (2009), pp. 641-709, especially point no. 51: «The Church has a responsibility towards creation and she must assert this responsibility in the public sphere. In so doing, she must defend not only earth, water and air as gifts of creation that belong to everyone».

⁵ On this subject see CHRISTOPH BÖTTIGHEIMER, WENZEL MAXIMILIAN WIDENKA (eds.), *The Concept of environment in Judaism, Christianity and Islam*, De Gruyter, Berlin-Boston, 2023.

⁶ Cf. İBRAHİM ÖZDEMİR, *Towards An Understanding of Environmental Ethics from a Qur'anic*, in RICHARD FOLTZ, FREDERICH DENNY, AZIZAN BAHARUDDIN (eds.), *Islam and Ecology. A Bestowed Trust*, Harvard University Press, Cambridge Massachusetts (USA), 2003, pp. 1-37, especially p. 3, where the Author states that: «Presumably religion, as a system defining cultures and guiding human behavior, can provide the metaphysical foundation necessary for an environmental ethic». On the relevance of religious laws as instruments of protection of the environment cf. MARIA ROSARIA PICCINI, *La tutela dell'ambiente nel diritto delle religioni*, Aracne, Rome, 2013; FRANCESCO SORVILLO, *Eco-fede. Uomo, natura, culture religiose*, in ANTONIO FUCILLO (ed.), *Esercizi di laicità interculturale e pluralismo religioso*, Giappichelli, Turin, 2014, particularly pp. 107-113; Id.; *L'art. 9 della Costituzione e il contributo delle religioni alla tutela dell'ambiente*, in *diritto.it*, 9 April 2019, especially pp. 7-10; FABIO BALSAMO, *Religioni ed ambiente: il contributo delle confessioni religiose alla costruzione di una "democrazia ambientale"*, in *Diritto e Religioni*, 2, 2014, pp. 65-103; Id., *Enti religiosi e tutela*

lems, including the progressive reduction of water reserves.

2. The responsible use of water resources in monotheistic religions

The three great monotheistic religions, sprouted in a mostly desertic context, had an immediate perception of the scarcity of the water element. The recognition of its sacredness – of which its purifying and regenerating value is an immediate corollary⁷ – also stemmed from the need to ensure a prudent and supportive use of this resource for the survival of the community itself.

All Abrahamic religious traditions share the prohibition of every form of waste of this element, also when it is used for religious purposes. On this point, a Prophet Muhammad's *hadith* is emblematic. In this *hadith* the excessive use of water is condemned even during ablutions because any water wastage is considered *makruh* (detestable)⁸. That's why, in case of water shortage, the Muslim believer is allowed, as an alternative to ritual ablution⁹, to perform pulveral lustration (*tayammum*) with earth or sand¹⁰.

dell'ambiente, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, Online Journal www.statoechurchiese.it, 2 March 2015, pp. 1-26; GAETANO DAMMACCO, *Ambiente e creato nel diritto canonico: la tutela dell'ambiente e le garanzie contro il degrado*, in GAETANO DAMMACCO, CARMELA VENTRELLA (eds.), *Cibo e ambiente. Manipolazioni e tutele nel diritto canonico*, Cacucci, Bari, 2015, particularly pp. 103-104; ANGELA PATRIZIA TAVANI, *Fattore religioso e ambiente*, Edizioni dal Sud, Bari, 2020; DOMENICO BILOTTI, *Sostenibilità economica e transizione ecologica: l'apporto giuridico Buddhista*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, Online Journal (www.statoechurchiese.it), 18, 2022, pp. 1-44.

⁷ Cf. MARIA D'ARIENZO, *Sacralità dell'acqua e sua simbologia nei riti religiosi*, in *Diritto e Religioni*, 1, 2021, pp. 296-308; EAD., *L'acqua nei riti di purificazione*, in MARIA VALERIA DEL TUFO, FRANCESCO FASOLINO, FRANCESCO LUCREZI (eds.), *Terre, acque, diritto. Forme delle società antiche*, Editoriale Scientifica, Naples, 2021, pp. 45-60; ROBERTO CIPRIANI, *L'acqua e la religione come fattori di integrazione*, in *Futuribili – Rivista di studi sul futuro e di previsione sociale*, 1, 2017, pp. 151-170; PATRICIA HIDIROGLOU, *Acqua Divina. Miti, riti, simboli*, Edizioni Mediterranee, Rome, 2007.

⁸ The episode refers to a meeting between the Prophet Muhammad and a believer, Sa'ad, who was reproached for the excessive use of water during ablutions. Although Sa'ad had pointed out that water was used for ritual washing, Muhammad replied that there could be waste even during ablutions and even when water was unnecessarily taken from a flowing river. Cf. *Sunan Ibn Majah*, vol. 1, Book. 1, Hadith 434: «*The Messenger of Allah saw a man performing ablution, and he said: 'Do not be extravagant, do not be extravagant (in using water)'*»; Ivi, Hadith 425: «*The Messenger of Allah passed by Sa'd when he was performing ablution, and he said: 'What is this extravagance?' He said: 'Can there be any extravagance in ablution?' He said: 'Yes, even if you are on the bank of a flowing river'*». The text of the hadiths is available, in Arabic with English translation, at <https://sunnah.com/ibnmajah/1>.

⁹ With specific regard to the ablutions of Islamic women see MARIA D'ARIENZO, *Sacralità dell'acqua e sua simbologia nei riti religiosi*, cit., p. 306.

¹⁰ Cf. NASOHA BIN SAABIN, *The interpretation of the meaning of the Holy Quran*, vol. 13, Surah Al-Maidah, verse 1 to 60, 2020, p. 30.

The *Qur'an* and the *Sunna* emphasise on several occasions that water is intended to satisfy a fundamental need in human life¹¹. They consequently impose a series of obligations and responsibilities on each Muslim: the conservation of existing water resources, the prevention of any activity that may cause pollution of water resources or the alteration of its purity, and the abstention from irresponsible use in its consumption¹².

Also Jewish law establishes the free access to water resources and their equitable distribution. In fact, the biblical command of “thou shalt not destroy” (*bal tashchit*) – dictated in Deuteronomy in relation to the prohibition of destroying fruit trees during warfare¹³ – has been interpreted extensively as a prohibition against the unnecessary destruction of objects¹⁴. Consequently, the *mizvâ* of *bal tashchit* has been referred also to the proper use of water. For this reason, the conduct of anyone who occludes a water source is expressly censured in Maimonides’ *Mishnè Torah*¹⁵.

In the Catholic sphere, since the pontificates of John XXIII¹⁶ and Paul VI¹⁷ the valorisation of the principles of Church’s social

¹¹ In the *Qur'an* the word “water” is mentioned more than sixty times. Cf. İBRAHİM ÖZDEMİR, *Towards An Understanding of Environmental Ethics from a Qur’anic Perspective*, cit.

¹² On this topic see MARIA ROSARIA PICCINI, *La tutela dell’ambiente nel diritto delle religioni*, cit., particularly pp. 201-211 and, with specific regard to the marketability of water in Islam, pp. 214-218.

¹³ Cf. *D’varim – Deuteronomy*, 20, 19-20: «¹⁹When thou shalt besiege a city a long time, in making war against it to take it, thou shalt not destroy the trees thereof by forcing an axe against them: for thou mayest eat of them, and thou shalt not cut them down (for the tree of the field is man’s life) to employ them in the siege²⁰: Only the trees which thou knowest that they be not trees for meat, thou shalt destroy and cut them down; and thou shalt build bulwarks against the city that maketh war with thee, until it be subdued».

¹⁴ The biblical command of “thou shalt not destroy” was extended by the Masters of the Talmud to the prohibition of destroying things – first of all natural resources – in a broad sense. Cf. PAOLO S. POZZI, *Il Creato: utilizzo consapevole di animali ed ambiente nell’Ebraismo*, in ILARIA ZUANAZZI, LUCA BATTAGLINI (eds.), *Religioni e sviluppo sostenibile*, cit., pp. 91-108, especially p. 101; MANFRED GERSTENFELD, *The environment in the Jewish Tradition: a sustainable world*, Institute for Israel Studies Edition, Jerusalem, 2002.

¹⁵ MOSES MAIMONIDES (Rambam) (1138-1204), *Mishne Torah, Melachim-Milchamot*, 6:10. Cf. PAOLO S. POZZI, *Il Creato: utilizzo consapevole di animali ed ambiente nell’Ebraismo*, cit., pp. 91-108, especially pp. 101-102. See also ELLEN BERNSTEIN, *Ecologia & ebraismo. Dove la natura e il sacro si incontrano*, with translation by MARIA FREDDI, Giuntina, Florence, 2000, p. 231, where it is reiterated that the *mizvâ* of *Bal tashchit* is transgressed by anyone who breaks utensils, tears clothing, destroys buildings, blocks a river and wastes food with destructive intent.

¹⁶ Cf. JOHN XXIII, *Encyclical Letter Mater et Magistra on Christianity and Social Progress*, 15 May 1961, in AAS 53 (1961), p. 440, also available at https://www.vatican.va/content/john-xxiii/it/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_15051961_mater.html.

¹⁷ Cf. PAUL VI, *Visit of the Pope Paul VI to the FaO on the 25th anniversary of its institution*, 16 November 1970, in AAS 62 (1970), p. 833, available at https://www.vatican.va/content/paul-vi/it/speeches/1970/documents/hf_p_vi_spe_19701116_xxxv-istituzione-fao.html. Pope Paul VI, for the first time, warned about the risk of an ecological catastrophe and underlined the need for a rethinking

doctrine¹⁸ has taken concrete form in the affirmation of the need for prudent management of natural resources¹⁹, especially non-renewable ones²⁰. The turning point in the evolution of the Pontifical Magisterium is represented by Benedict XVI's Encyclical Letter *Caritas in Veritate*, where has been enshrined the assumption of the Catholic Church's direct responsibility for the safeguarding of Creation, and, specifically, in the defence of the earth, air and

of man's relationship with the environment. See specially no. 3 («[...] But the carrying out of these technical possibilities at an accelerated pace is not accomplished without dangerous repercussions on the balance of our natural surroundings. The progressive deterioration of that which has generally come to be called the environment, risks provoking a veritable ecological catastrophe. Already we see the pollution of the air we breathe, the water we drink. We see the pollution of rivers, lakes, even oceans – to the point of inspiring fear of a true «biological death» in the near future, if energetic measures are not immediately and courageously taken and rigorously put into practice. It is a formidable prospect which you must diligently explore in order to save from destruction the fruit of millions of years of natural and human selection [...] In brief, everything is bound up together. You must be attentive to the great consequences which follow on every intervention by man in the balance of nature, whose harmonious richness has been placed at his disposal in accordance with the living design of the Creator»; see also no. 4 («[...] We have wished to evoke them briefly before you only in order to underline better the urgent need of a radical change in the conduct of humanity if it wishes to assure its survival. It took millennia for man to learn how to dominate, «to subdue the earth» according to the inspired word of the first book of the Bible (Gen. 1:28). The hour has now come for him to dominate his domination; this essential undertaking requires no less courage and dauntlessness than the conquest of nature itself. Will the prodigious progressive mastery of plant, animal and human life and the discovery of even the secrets of matter lead to anti-matter and to the explosion of death? In this decisive moment of its history, humanity hesitates, uncertain before fear and hope. Who still does not see this? The most extraordinary scientific progress, the most astounding technical feats and the most amazing economic growth, unless accompanied by authentic moral and social progress, will in the long run go against man»).

¹⁸ The attention for ecological issues already emerges in Pope Leo XIII's Encyclical Letter *Rerum novarum*. Cf. CRISTIANA MARIA PETTINATO, *Aversio a Deo: l'origine della riflessione ecologica nel magistero papale da Leone XIII a Francesco*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, Online Journal (www.statoechiese.it), 17, 2022, pp. 111-137, especially pp. 122-123. On this topic see also ALESSANDRO ANDREOTTI, *La tutela dell'ambiente nella dottrina sociale della Chiesa*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, Online Journal (www.statoechiese.it), 9, 2023, pp. 1-23.

¹⁹ Cf. ANGELA PATRIZIA TAVANI, "Frate sole" e il fotovoltaico. Il ruolo della parrocchia e la tutela dell'ambiente tra normativa statale e Magistero della Chiesa cattolica, in *Diritto e Religioni*, 2, 2011, pp. 305-326; FABIO BALSAMO, *Religioni ed ambiente: il contributo delle confessioni religiose alla costruzione di una "democrazia ambientale"*, cit., pp. 65-78; CRISTIANA MARIA PETTINATO, *Il grido di Abacuc. La questione ecologica alla luce delle istanze del giusnaturalismo cristiano contemporaneo*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, Online Journal (www.statoechiese.it), 13 October 2014, pp. 1-36; EAD., *Aversio a Deo: l'origine della riflessione ecologica nel magistero papale da Leone XIII a Francesco*, cit., pp. 111-137; LAURA DE GREGORIO, *Laudato si': per un'ecologia autenticamente cristiana*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, Online Journal (www.statoechiese.it), 19 December 2016, pp. 1-33.

²⁰ Cf. JOHN PAUL II, *Encyclical Letter Sollicitudo rei socialis*, 30 December 1987, in *AAS* 80 (1988), pp. 513-586, especially n. 34, p. 560: «The second consideration is based on the realization – which is perhaps more urgent – that natural resources are limited; some are not, as it is said, renewable. Using them as if they were inexhaustible, with absolute dominion, seriously endangers their availability not only for the present generation but above all for generations to come».

water, «gifts of creation that belong to everyone»²¹.

Catholic Church's ecological commitment has been further enhanced with the Pontificate of Francis. The progressive reduction of water reserves and the access to drinkable and safe water as a «*basic and universal human right*»²² constitutes two central themes of His Pontificate, fundamental for the construction of an integral human ecology, as demonstrated by nos. 27-31 of the *Encyclical Letter Laudato Si' on care for our common home*²³, by no. 117 of the *Encyclical Letter Fratelli tutti on fraternity and social friendship*²⁴ and by no. 14 of the *Post-synodal Apostolic Exhortation Querida Amazonia*²⁵,

²¹ Cf. BENEDICT XVI, *Encyclical Letter Caritas in veritate*, 29 June 2009, cit., no. 51.

²² Cf. FRANCIS, *Encyclical Letter Laudato Si' on care for our common home*, 24 May 2015, in AAS 107, 9 (2015), pp. 847-945. In no. 30 Pope Francis underlines that: «Even as the quality of available water is constantly diminishing, in some places there is a growing tendency, despite its scarcity, to privatize this resource, turning it into a commodity subject to the laws of the market. Yet *access to safe drinkable water is a basic and universal human right, since it is essential to human survival and, as such, is a condition for the exercise of other human rights*. Our world has a grave social debt towards the poor who lack access to drinking water, because *they are denied the right to a life consistent with their inalienable dignity*. This debt can be paid partly by an increase in funding to provide clean water and sanitary services among the poor. But water continues to be wasted, not only in the developed world but also in developing countries which possess it in abundance. This shows that the problem of water is partly an educational and cultural issue, since there is little awareness of the seriousness of such behaviour within a context of great inequality». The issue of sustainable development is one of the main themes addressed by the *Encyclical Letter Laudato Si'*, as noted by GIUSEPPE ZEPPEGNO, *Gli obiettivi dello sviluppo sostenibile nell'Enciclica Laudato Si'*, in ILARIA ZUANAZZI, LUCA BATTAGLINI (eds.), *Religioni e sviluppo sostenibile*, cit., pp. 109-137.

²³ Cf. FRANCIS, *Encyclical Letter Laudato Si' on care for our common home*, 24 May 2015, cit., nos. 27-31, expressly dedicated to the issue of water. No. 28, for example, states that «Fresh drinking water is an issue of primary importance, since it is indispensable for human life and for supporting terrestrial and aquatic ecosystems».

²⁴ Cfr. FRANCIS, *Encyclical Letter Fratelli tutti on Fraternity and Social Friendship*, 3 October 2020, in AAS 112, 11 (2020), pp. 969-1074, especially no. 117: «When we speak of the need to care for our common home, our planet, we appeal to that spark of universal consciousness and mutual concern that may still be present in people's hearts. Those who enjoy a surplus of water yet choose to conserve it for the sake of the greater human family have attained a moral stature that allows them to look beyond themselves and the group to which they belong. How marvellously human! The same attitude is demanded if we are to recognize the rights of all people, even those born beyond our own borders».

The importance of the *Encyclical Letter Fratelli tutti on Fraternity and Social Friendship* with respect to the implementation of the goals of the *UN 2030 Agenda for Sustainable Development* also emerges with respect to the pursuit of goal no. 16 («Promote peaceful and inclusive societies for sustainable development, provide access to justice for all and build effective, accountable and inclusive institutions at all levels»). Cf. ELEONORA SIRSI, *La pace come metodo e come obiettivo nella dimensione dello sviluppo sostenibile e per lo sviluppo umano integrale*, in ALLEANZA ITALIANA PER LO SVILUPPO SOSTENIBILE, «Fratelli tutti» alla luce dell'obiettivo 16 dell'Agenda 2030 dell'Onu. *Letture ragionate dell'Enciclica papale*, ASVIS, 2, April 2021, pp. 13-18: «the *Encyclical Letter "Fratelli Tutti"* and the *UN 2030 Agenda for Sustainable Development* are presented in their own way as two pillars supporting the social structure of our future», p. 13. The source is also available at https://asvis.it/public/asvis2/files/Pubblicazioni/Quaderno_ASviS_Goal16_Enciclica.pdf.

²⁵ Cf. FRANCIS, *Post-synodal Apostolic Exhortation Querida Amazonia*, in AAS 112, 3 (2020), pp.

which clearly denounces the risks of excessive use of water resources and the privatisation of drinking water sources.

The importance recognised by all religions to the responsible use of water should therefore lead to a greater engagement of religious organisations in the management of environmental issues, based on a re-evaluation of the teachings of religious traditions that outline the relationship between man and nature²⁶.

3. *The contribution of religions to water wastage reduction and to the protection of aquatic ecosystems*

The commitment of religious denominations to moderate water wastage can be realised in many areas.

Suffice it to think of the religious tourism sector, increasingly characterised by the phenomenon of eco-friendly pilgrimages (so-called green pilgrimages)²⁷. In “green religious tourism” the environmental sustainability is also implemented through the reduction of the individual pilgrim’s water footprint, as demonstrated by the initiatives recently adopted for the pilgrimage to the holy city of Mecca²⁸.

231-273, particularly no. 14: «the businesses, national or international, which harm the Amazon and fail to respect the right of the original peoples to the land and its boundaries, and to self-determination and prior consent, should be called for what they are: *injustice and crime*. When certain businesses out for quick profit appropriate lands and end up privatizing even potable water, or when local authorities give free access to the timber companies, mining or oil projects, and other businesses that raze the forests and pollute the environment, economic relationships are unduly altered and become an instrument of death [...]». Pope Francis stigmatises, in other words, the capitalist phenomenon of *water grabbing*, considered to be among the most relevant forms of neo-colonialist conquest of energy resources [...] aimed at obtaining the most precious resource to quench the thirst of the mega-owners acquired. The definition given by the *Transnational Institute, The Global Water Grab*, describes the phenomenon as a situation in which powerful actors, public or private, take control of water resources with the aim of diverting them to their own advantage, taking them away from rural communities who base their livelihoods on the resources they are deprived of». Cf. ELEONORA SPARANO, *Obiettivo acqua. Educazione, etica e valori alla base dello sviluppo sostenibile*, cit., p. 107.

²⁶ Cf. EMILIO CHUVIECO, *Approcci religiosi alla gestione dell’acqua e alla conservazione dell’ambiente*, in *Politica dell’acqua*, 14, 2012, pp. 9-20, especially pp. 18-19, where the Author emphasises the need for a greater involvement of religious organisations.

²⁷ Cf. MARIA LUISA LO GIACCO, *Il turismo religioso: un esempio di turismo sostenibile*, in *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica*, 2, 2020, pp. 413-425.

²⁸ *The Green Hajj and Umrah Guide* «allows pilgrims to perform Hajj and Umrah in an environmentally friendly manner, consistent with Islamic values in protecting the earth and all life upon it. The Green Hajj and Umrah Guide serves as a starting point to allow 1.8 billion people to reflect on how ordinary Muslims can act together to have an extraordinary impact to save the planet from climate change and become an Ummah for Earth. In addition to providing recommendations

Equally noteworthy is the contribution of religious organisations participating to the *Interfaith Centre on Corporate Responsibility*, where religious leaders support multinational companies in their efforts to develop sustainable water practices²⁹.

Of considerable interest, moreover, especially in Islamic contexts, is the role assumed by religious laws as barriers to policies of privatising water and limiting its public use. The Indonesian experience is emblematic³⁰. Its legislations, in fact, allows main economic actors to have the possibility of purchasing rivers and springs with the aim of transforming a common good into an economic resource³¹. It is precisely with regard to these hypotheses of so-called *water grabbing* that the contribution of religious communities in affirming the sacredness of certain watercourses for their subsequent legal anthropomorphisation³² can be significant. This is the case, for example, of *Whanganui River*, sacred to the Maori people and recognised in New Zealand as a living entity with full legal rights in 2017³³.

Even greater importance can be given to the role of religious denominations in the prevention of conflicts that may arise from the exploitation of so-called ‘boundary waters’³⁴. Especially with respect to trans-boundary

for communities, governments and institutions to enable a greener pilgrimage, the Guide shows the potential that ‘the Ummah’ has to be part of the solution not only through the direct environmental benefits of ‘greening’ these pilgrimages but also because of their potential to influence people as centres of culture, spirituality and community life. Ordinary muslims taking action can have an extraordinary impact when it comes to preserving Planet Earth». Cf. <https://ummah4earth.org/en/greenguide/>.

²⁹ Cf. <https://www.iccr.org/>. About the contribution of religious denominations to environmental protection in the international community see CATERINA GAGLIARDI, *La prospettiva di genere tra appartenenza religiosa e sostenibilità ambientale*, in VINCENZO BUONOMO, MARIA D’ARIENZO, OLIVIER ÉCHAPPÉ (eds.), *Lex rationis ordinatio. Studi in onore di Patrick Valdrini*, tomo II, Luigi Pellegrini Editore, Cosenza, 2022, pp. 725-749, especially pp. 734-739.

³⁰ Cf. IJA SUNTANA, *The Controversy of Water Resources Legislation in Indonesia: an Islamic Constitutional Law Approach*, in *Jurnal Hukum Islam*, 2, 2021, pp. 193-212.

³¹ See ELEONORA SPARANO, *Obiettivo acqua. Educazione, etica e valori alla base dello sviluppo sostenibile*, cit., p. 107,

³² On the phenomenon of the legal anthropomorphisation of nature and its entities see LIVIO PERRA, *L’antropomorfizzazione giuridica*, in *Diritto e questioni pubbliche*, 2, 2020, pp. 47-70 and LAURA ALESSANDRA NOCERA, *La Natura come soggetto di diritto nell’ordinamento dell’Uganda*, in *Nuovi Autoritarismi e Democrazie: Diritto, Istituzioni, Società*, 2, 2021, pp. 189-201.

³³ Cfr. MELISA LIANA VAZQUEZ, *People Moving Water: Religious and secular perspectives at play in legal water management*, in *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica*, 2, 2018, pp. 437-465, especially pp. 438-439.

³⁴ Cf. ELEONORA SPARANO, *Obiettivo acqua. Educazione, etica e valori alla base dello sviluppo sostenibile*, cit., p. 108: the issue of trans-boundary waters must be approached, according to UN-Water, the UN inter-agency coordination body, with great caution, as it is at the root of potential armed conflicts fought in the name of water. See also AHMED TAYLA, *Transboundary Water Conflict Resolution Mechanisms: Substitutes or Complements*, in *Water*, 7, 2019, p. 1337.

waters³⁵, in fact, dialogue between different religious communities can lead to the identification of shared plans for the responsible management of water resources³⁶, capable of concretely implementing that essential and universal human right of everyone to access to drinking water³⁷.

4. *Religious belonging and water footprint*

The religious affiliation has a direct impact on the so-called ‘water footprint’³⁸. In fact the individual’s religious faith inevitably influences his or her lifestyle habits, including food choices³⁹. As confirmed by recent studies, for example, the individual water footprint of a Hindu believer is particularly low⁴⁰, due to a diet characterised by a reduced consumption of meat⁴¹. And this does not come as a surprise if we consider that the production and consumption of one kilogram of intensively reared beef in Italy requires more than 15,000 litres of water, unlike the approximately 2,500 litres needed for

³⁵ On this theme see UNITED NATIONS ECONOMIC COMMISSION FOR EUROPE, *The Convention on the Protection and Use of Transboundary Watercourses and International Lakes*, 17 March 1992, available at <https://unece.org/DAM/env/water/pdf/watercon.pdf>.

³⁶ The importance that dialogue between monotheistic religions can play in the management of “boundary waters” is also emphasised by RYAN LEFERSA, ROBERT G. MALIVAB, THOMAS M. MISSIMERC, *Seeking a consensus: water management principles from the monotheistic scriptures*, in *Water Policy*, 5, 2015, pp. 984-1002, especially p. 1000: «many large transboundary river and groundwater systems are shared by monotheistic cultures (e.g., the Nile River and the Nubian Sandstone Aquifer). People of multiple monotheistic faiths share water resources in areas having water disputes that have contributed to violent confrontations or war (e.g., Palestine and Israel)».

³⁷ Cf. FRANCIS, *Encyclical Letter Laudato Si’ on care for our common home*, 24 May 2015, cit., no. 30.

³⁸ The term ‘water footprint’ refers to the amount of water consumed directly and indirectly in the production of a good or service, as well as in the performance of any human activity. The concept of water footprint was introduced in 2002 by ARJEN Y. HOEKSTRA (ed.), *Virtual water trade: Proceedings of the International Expert Meeting on Virtual Water Trade*, Delft, The Netherlands, 12–13 December 2002, Value of Water Research Report Series No. 12, UNESCO-IHE, Delft, The Netherlands, 2003. See also RICK J. HOGBOOM, *The Water Footprint Concept and Water’s Grand Environmental Challenges*, in *One Earth*, Volume 2, Issue 3, 2020, pp. 218-222.

³⁹ Cf. FRANCESCA HARRIS, CAMI MOSS, EDWARD J. M. JOY, RUTH QUINN, PAULINE F. D. SCHEELBEEK, ALAN D. DANGOUR, ROSEMARY GREEN, *The water footprint of diets: A global systematic review and meta-analysis*, in *Advances in Nutrition*, 2, 2020, pp. 375-386.

⁴⁰ On the relevance of environmental issues in Hinduism, see ALBERTO PELISSERO, *Elementi di sviluppo sostenibile nell’hinduismo*, in ILARIA ZUANAZZI, LUCA BATTAGLINI (eds.), *Religioni e sviluppo sostenibile*, cit., pp. 81-90.

⁴¹ Cf. FRANCESCA HARRIS, ROSEMARY F. GREEN, EDWARD J. M. JOY, BENJAMIN KAYATZ, ANDY HAINES, ALAN D. DANGOUR, *The water use of Indian diets and socio-demographic factors related to dietary blue water footprint*, in *Science of the Total Environment*, 587-588, 2017, pp. 128-136.

one kilogram of rice or the approximately 1,900 litres needed to produce and dispose of one kilogram of pasta⁴².

To prove an effective impact of religious laws on water footprint reduction, it is therefore necessary to first examine their positive impact on the agri-food sector⁴³. Agri-food sector, in fact, absorbs about the 92 % of humanity's global water footprint⁴⁴ and it is the cause of one out of every two river droughts, as recently confirmed by the *Barilla Center for Food & Nutrition's* 2021 report⁴⁵. In other words, it is necessary to verify how the observance of the religious dietary rules dictated for the production and consumption of food can lead to a reduction in the use of fresh water and to a promotion of more water-saving production techniques.

A first confirmation of this positive influence can be found in the specific sector of *halal* food products⁴⁶, where the modification of production protocols can favour a considerable water footprint reduction. The case of the production of Gran Moravia hard cheese is significant. With the aim of acquiring *halal* certification by the *Islamic Food Council of Europe* the enterprise has in fact achieved a drastic water footprint reduction to produce this cheese⁴⁷, passed from 5000 litres per kilogram to only 2,094 litres, of which just 72 litres as blue water footprint⁴⁸. In this case, the decrease was also possible

⁴² Cf. GIOVANNI PIETRO BERETTA, *Impronta idrica: il consumo di acque nella produzione di beni e alimenti*, in *Acque Sotterranee – Italian Journal of Groundwater*, 1, 2017, p. 5; with specific regard to the water footprint of animal production cf. MESFIN M. MEKONNEN, ARJEN Y. HOEKSTRA, *Global Assessment of the Water Footprint of Farm Animal Products*, in *Ecosystems*, 15, 2012, pp. 401-405.

⁴³ Water used for agriculture is regarded by Holy Scriptures as a blessing from the divinity. See RYAN LEFERSA, ROBERT G. MALIVAB, THOMAS M. MISSIMERC, *Seeking a consensus: water management principles from the monotheistic scriptures*, cit., pp. 984-1002, especially p. 991. The authors also highlight the usefulness that a greater confrontation between monotheistic religions could have on the issue of water management for agri-food production (pp. 1000-1002).

⁴⁴ Cf. ARJEN Y. HOEKSTRA, MESFIN M. MEKONNEN, *The water footprint of humanity*, in *Proceedings of the national academy of sciences*, February 13, 2012, pp. 3232-3237.

⁴⁵ Cf. BARILLA CENTER FOR FOOD & NUTRITION, *Europe and Food. Ensuring environmental, health and social benefits for the global transition*, available at <https://www.fondazionebarilla.com/wp-content/uploads/2021/02/europe-and-food.pdf>. This information is also confirmed by the *Water Footprint Network*, a network of international organisations specialising in water consumption, according to which 90% of the water consumed is required for cultivation and livestock farming, as well as the harvesting, storage and transport of foodstuffs that require water to produce fuel and packaging.

⁴⁶ Sometimes *halal* certification also concerns the commercialisation of water itself. Cf. ASMA ALI ZAIN, *Why water is halal-certified in some countries*, in *Zawya.com*, 15 May 2019, available at <https://www.zawya.com/en/business/why-water-is-halal-certified-in-some-countries-ixcnw4ms>.

⁴⁷ The information is available at <https://www.granmoravia.com/water-footprint/>.

⁴⁸ The term blue water footprint refers to surface water – rivers, lakes or groundwater – used in the production cycle. The Water Footprint Network distinguishes between *green, blue e grey water footprint*: «green water footprint is water from precipitation that is stored in the root zone of the soil and evaporated, transpired or incorporated by plants. It is particularly relevant for agricultural,

thanks to the elimination of animal rennet, which became necessary precisely to acquire the *halal* certification⁴⁹.

5. Jewish religious precepts and water footprint reduction: the hydroponic agriculture

The observance of religious precepts can lead to a reduction of water wastage even in Judaism, although some Jewish religious prescriptions foresee the use of not negligible quantities of fresh water.

To reduce the consumption of water during the *Pesach* feast, for example, the use of boiling water in special containers or the immersion in cold water for three days (*sherià*)⁵⁰ is suggested as an alternative to the traditional wash-

horticultural and forestry products. Blue water footprint is water that has been sourced from surface or groundwater resources and is either evaporated, incorporated into a product or taken from one body of water and returned to another, or returned at a different time. Irrigated agriculture, industry and domestic water use can each have a blue water footprint. Grey water footprint is the amount of fresh water required to assimilate pollutants to meet specific water quality standards. The grey water footprint considers point-source pollution discharged to a freshwater resource directly through a pipe or indirectly through runoff or leaching from the soil, impervious surfaces, or other diffuse sources», in <https://www.waterfootprint.org/water-footprint-2/what-is-a-water-footprint/>.

⁴⁹ Cf. <https://www.granmoravia.com/gran-moravia-ha-ottenuto-la-certificazione-halal/>. On religious food certification cf. ELENA TOSELLI, *Le diversità convergenti. Guida alle certificazioni alimentari kasher, halal e di produzione biologica*, Franco Angeli, Milan, 2015; ELETTRA STRADELLA, *Ebraismo e cibo: un binomio antico e nuove tendenze alla prova del multiculturalismo*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, Online Journal (www.statoechiese.it), 28, 2019, pp. 129-168; ARMANDO GIUFFRIDA, *La certificazione di conformità del c.d. Halal Food*, in *Il diritto dell'economia*, 1, 2017, pp. 95-135; ANTONIO FUCCILLO, *Il cibo degli dei. Diritti, religioni, mercati alimentari*, Giappichelli, Turin, 2016; ANTONIO FUCCILLO, FRANCESCO SORVILLO, LUDOVICA DECIMO, *Diritto e religioni nelle scelte alimentari*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, Online Journal (www.statoechiese.it), 16 May 2016, pp. 1-34; LAURA SCOPEL, *Le prescrizioni alimentari di carattere religioso*, EUT Edizioni Università di Trieste, Trieste, 2016; ALESSANDRO CESERANI, *Cibo 'religioso' e diritto: a margine di quattro recenti pubblicazioni*, in *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica*, 2, 2016, pp. 369-384; ALESSANDRO FERRARI, *Cibo, diritto, religione. Problemi di libertà religiosa in una società plurale*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, Online Journal (www.statoechiese.it), 15, 2016, pp. 1-13; MARIA CHIARA GIORDA, SARA HEJAZI, *Nutrire l'anima. Religioni in cucina*, Effatà, Turin, 2015; GAETANO DAMMACCO, CARMELA VENTRELLA (eds.), *Cibo e ambiente. Manipolazioni e tutele nel diritto canonico*, cit.; FABRIZIO BALDASSARRE, RAFFAELE CAMPO, *Cultura islamica e marketing: il ruolo della certificazione halal nelle scelte del consumatore musulmano*, in AA. VV., *Atti del XII Convegno Annuale della Società Italiana Marketing*, Italian Marketing Society, Turin, 22-23 October 2015; MARIO RICCA, *Sapore, sapere del mondo. Tradizioni religiose e traduzioni dei codici alimentari*, in *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica*, Special Issue, December 2014, pp. 33-66; GIOVANNI FILORAMO, *A tavola con le religioni*, in *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica*, *Daimon Special Issue. Diritto comparato delle religioni. Regolare il cibo, ordinare il mondo. Diritti religiosi e alimentazione*, 2014, pp. 17-32; ANTONIO GIUSEPPE CHIZZONITI, MARIACHIARA TALLACCHINI (eds.), *Cibo e religioni: diritto e diritti*, Libellula Edizioni, Tricase, 2010.

⁵⁰ Cf. SANDRO CENSI, *Alimenti halal e kosher. Caratteristiche, certificazione e mercato*, Cibarìa

ing of the utensils in cold running water (*shetifà*). Nevertheless, in the case of copious quantities of salted *kosher* meats it is possible to rinse the meat by wrapping it in damp cloths and spraying it with sprays or jets of water to prevent an excessive water wastage⁵¹.

Beyond the use of these alternative procedures⁵², the main contribution that Jewish law can offer to the construction of a ‘water-sustainable’ economy concerns the overall reduction of the water footprint of agricultural production. Significant in this sense are the advantages – replicable on a global scale – that can derive from the application of the Sabbath Year’s principle (*Shemita*)⁵³ to the agri-food sector, which, as provided for in the *Torah*⁵⁴, imposes the resting of the land in the last year of the seven-year agricultural cycle⁵⁵. During the

edizioni, Turin, 2016, pp. 57-59, and RAV. ROBERTO COLOMBO, Pesach: *regole e commenti*, edited by RABBINICAL OFFICE OF ROME, available at <http://www.archivio-torah.it/feste/pesach/regoleecommenti.pdf>.

⁵¹ SANDRO CENSI, *Alimenti halal e kosher. Caratteristiche, certificazione e mercato*, cit., p. 56.

⁵² The possibility of implementing religious dietary prescriptions with the adoption of alternative less environmentally impactful techniques constitutes the proof of the adaptability of religious laws, already amply confirmed during the recent pandemic crisis through the introduction of changes to the celebration of religious rites and measures capable of effectively preventing the spread of contagion to protect the common good. On this subject cf. MARIA D’ARIENZO, *Is the suspension of Mass in public form legitimate?*, in PIERLUIGI CONSORTI (ed.), *Law, Religion and Covid-19 emergency*, Diresom, Pisa, 2020, p. 251 ff.; EAD., *Emergenza coronavirus, autorità ecclesiastica e bene comune*, in *Il Regno*, 10, 2020, p. 260 ff.; EAD., *Libertà religiosa e autonomia confessionale ai tempi dell’emergenza coronavirus*, in MARIO CATERINI, SALVATORE MULEO (eds.), *La giustizia al tempo del coronavirus*, Pacini giuridica, Pisa, 2020, pp. 209-213; PIERLUIGI CONSORTI, DANIELA TARANTINO, *Il diritto liturgico alla prova dell’emergenza pandemica*, in *Rivista Liturgica*, 4, 2021, pp. 167-179; FABIO BALSAMO, DANIELA TARANTINO (eds.), *Law, Religion and the Spread of Covid-19 Pandemic*, Diresom, Pisa, 2020.

⁵³ The term *Shemita* derives from the root *shamot*, meaning to leave, to remain uncultivated. For more on the applications of *Shemita* to agriculture see YOSEF ZVI RIMON, *Shemita: Halacha Mimekorah – From the Sources to Practical Halacha*, KTAV Publishing House, New York, 2021.

⁵⁴ Cf. *Leviticus*, 25:2-7 «2 Speak to the Israelites and say to them: When you enter the land I am going to give you, the land itself must observe a sabbath to the LORD.

3 For six years sow your fields, and for six years prune your vineyards and gather their crops.

4 But in the seventh year the land is to have a year of sabbath rest, a sabbath to the LORD. Do not sow your fields or prune your vineyards.

5 Do not reap what grows of itself or harvest the grapes of your untended vines. The land is to have a year of rest.

6 Whatever the land yields during the sabbath year will be food for you—for yourself, your male and female servants, and the hired worker and temporary resident who live among you,

7 as well as for your livestock and the wild animals in your land. Whatever the land produces may be eaten»

See also *Exodus*, 23:10-11: «10 For six years you are to sow your fields and harvest the crops, 11 but during the seventh year let the land lie unplowed and unused. Then the poor among your people may get food from it, and the wild animals may eat what is left. Do the same with your vineyard and your olive grove».

⁵⁵ Cf. PAOLO S. POZZI, *Il Creato: utilizzo consapevole di animali ed ambiente nell’Ebraismo*, cit., p. 104. The Author underlines that *Shemita* is a *mitzvah* that consists of a series of ten *mitzwot*, six of which are related to the stewardship of the land and four related to the ‘sabbatical of money’ or

Sabbath Year, as is well known, the farmer may not sow, plant, cut or reap his crops⁵⁶. He will only have to limit himself to carry out the necessary care to prevent the death of the plants, such as controlling pests and diseases, watering them in areas where dryness would cause their death, and transplanting them where they must be cut down for the construction of buildings⁵⁷.

Primarily, the beneficial impact of *Shemita* on the regeneration of soil fertility and groundwater, often compromised by the excessive use of fertilisers and herbicides, is evident. The most important spin-off from the application of the 'rest of the earth' principle, however, can be found in the need to seek new agricultural techniques, alternatives to the traditional ones. This necessity has led, especially in Israel, to the experimentation of innovative production methods, including hydroponic agriculture, practised through cultivation in suspended greenhouses structured in such a way that the plants, as prescribed by the *Shemita*'s command, are not anchored to the ground during the Sabbatical Year.

In hydroponic agriculture an inert substrate of clay, coconut fibre or rock wool substitutes the soil, and the plant is irrigated with a nutrient solution of mineral compounds and water⁵⁸. The main advantage of hydroponic cultivation can be measured in terms of environmental sustainability: in fact, the use of herbicides and pesticides is not necessary, and fertilisers, often organic, are used extensively without any dispersion underground. In addition, hydroponic agriculture requires the use of 10% of the amount of water needed for normal soil crops⁵⁹ and, for this reason, it stands out as an agricultural technique that can also effectively counteract the phenomena of progressive soil desertification.

The use of hydroponic cultivation, in other words, can lead to a 90 %

forms of remission of debts.

⁵⁶ SOFIA TRANCHINA, *La Shemita: una pratica ebraica per salvare il pianeta*, in *Bet Magazine Mosaico*, 2 September 2021, available on the official website of the Jewish Community of Milan at <https://www.mosaico-cem.it/vita-ebraica/ebraismo/la-shemita-una-pratica-ebraica-per-salvare-il-pianeta/>.

⁵⁷ *Ibidem*.

⁵⁸ *Ibidem*.

⁵⁹ The percentage is indicated by ENRICO MARIUTTI, *La decarbonizzazione felice*, Il Sole24ore Publishing and Digital, Milan, 2020. The Author states that the advantages of hydroponic cultivation are significant: water consumption is reduced to a tenth of that of conventional crops, yields are on average higher, the use of herbicides or pesticides is unnecessary, nutrients can be specifically selected. See also NICOLA TAGLIAFERRO, *Back to the circular: l'agricoltura circolare che guarda al futuro*, in *Materia Rinnovabile*, 1 March 2023: «hydroponic agriculture makes it possible to reduce water consumption by up to 80% and to produce, in the same amount of space and in less time, up to 10 times the amount of food produced by traditional methods».

reduction in the water footprint in the agricultural sector and, in this direction, moves the collaboration set up in 2020 between the Israeli Embassy in Italy and the General Confederation of Italian Agriculture (*Confagricoltura*) to promote, also in Italy, the development of this form of agriculture for the production of more sustainable food thanks to the considerable saving of soil and water⁶⁰.

6. Religious dietary rules and ISO 14046 Water Footprint certification

The efficiency of hydroponic agriculture and the reduced water footprint of some *halal* productions confirm that the observance of religious precepts can be a positive factor of technological innovation in the agri-food sector, leading to the refinement of production techniques that are more water efficient and less impactful on terrestrial and aquatic environmental ecosystems.

In this sense, the introduction, in 2014, of the international standard *ISO 14046 Water Footprint* certification – thanks to which it is possible to certify, also in Italy, the water footprint of a certain production – can be a further tool through which to convey religious values as well. This happens, for example, when the reduction of the water footprint is achieved thanks to the adaptation of the production techniques to religious precepts, also in view of the acquisition of religious food certifications. In this way, the *ISO 14046 Water Footprint* certification, together with the *halal* or *kosher* certification, can constitute a useful tool to intercept the interest of those consumers more sensitive to a production that is ‘water-sustainable’ precisely because it conforms to religious dietary rules. It follows that the *ISO 14046 Water Footprint* certification seems to be able to determine a further competitive advantage for religiously oriented food products.

In the Italian legal system, the protection of these religious values could be guaranteed first and foremost by the application of the criminal provisions dictated on the subject of ‘fraud in the exercise of trade’ (Article 515 of the criminal code) and ‘ideological falsity’ (Articles 481, 483 of the criminal code), in the case of the supply of products that do not conform to what it is stated in the certifications⁶¹. Nonetheless, in such cases, in addition to

⁶⁰ Cf. <https://coltureprotette.edagricole.it/orticoltura/israele-confagricoltura-idroponica/>.

⁶¹ According to COURT OF CASSATION, Third Criminal Section, judgement 22 March 2016, no. 35387, the criminal offence of “commercial fraud” referred to in Article 515 of the Italian Criminal Code, including the aggravated hypothesis provided for by Article 517 *bis*, is integrated by the sale of a product due to origin, provenance, quality or quantity other than that declared or agreed, regardless

the action for the contractual termination, it is feasible a civil law action for damages that can also extend to the prejudice caused to the religious interests⁶² hurt by the non-fulfilling conduct of the supplier or by the falsehood committed by the certifying body.

The safeguard of the veracity of *halal/kosher* and *ISO 14046 Water Footprint* certifications and the protection of religious interests guiding consumers to purchase products with a reduced water footprint due to their compliance with religious dietary rules thus become important tools for the promotion of increasingly ‘water-sustainable’ productions and markets.

of the profit obtained or the damage caused. Cf. *Diritto e Giustizia*, 24 August 2016.

⁶² On the private protection of religious interests cf. ANTONIO FUCILLO, *L’attuazione privatistica della libertà religiosa*, Jovene, Naples, 2005, especially p. 124 ff.

Sicurezza alimentare, libertà religiosa e sostenibilità ESG nel Global South. Un'analisi giuridica a partire dall'Islam

Food security, religious freedom and ESG sustainability in the Global South. A juridical analysis starting from Islam

VASCO FRONZONI

RIASSUNTO

I Paesi del Global South, più esposti alle crisi climatiche, ambientali, energetiche e di insicurezza alimentare cagionate principalmente dai Paesi del Global North, da un lato risultano caratterizzati rispetto a questi ultimi da una maggiore centralità del fattore religioso e protagonisti di molte dinamiche migratorie e, dall'altro, hanno cominciato ad indagare nuovi paradigmi produttivi e di sostenibilità alimentare in risposta alle crisi in atto. L'Islam, quale religione più diffusa in tali orizzonti ed allineata ai criteri ESG, ha un ruolo determinante per riequilibrare religiosamente il rapporto uomo natura nell'Antropocene.

PAROLE CHIAVE

Global South; Sostenibilità; Sicurezza alimentare; Libertà religiosa; Islam; Criteri ESG

ABSTRACT

The countries of the Global South, more exposed to the climatic, environmental, energy and food insecurity crises caused mainly by the countries of the Global North, on the one hand are characterized compared to the latter by a greater centrality of the religious factor and protagonists of many migratory dynamics and on the other hand, they have begun to investigate new production and food sustainability paradigms in response to the current crises. Islam, as the most widespread religion in these horizons and aligned with ESG criteria, plays a decisive role in religiously rebalancing the relationship between man and nature in the Anthropocene.

KEYWORDS

Global South; Sustainability; Food safety; Religious freedom; Islam; ESG criteria

SOMMARIO: *I. Approccio terminologico e contenutistico al Global South:*

nuovi paradigmi produttivi per la sostenibilità ambientale – 2. L'attitudine dell'Islam nella situazione emergenziale – 3. Circuiti produttivi, sicurezza alimentare e libertà religiosa – 4. Note conclusive

1. Approccio terminologico e contenutistico al Global South: nuovi paradigmi produttivi per la sostenibilità ambientale

In quest'era caratterizzata da un significativo squilibrio del rapporto uomo e natura, da qualcuno definita Antropocene proprio per sottolineare il rapporto di causalità tra ingerenza umana e fisica terrestre¹ e che si manifesta in cambiamenti climatici, crisi ambientale, emergenza energetica ed insicurezza alimentare, provocando una diffusa depressione economica, è agevole verificare che i principali effetti negativi colpiscono principalmente una specifica fascia di Nazioni, il cosiddetto Sud del mondo, che pure ha beneficiato in maniera minore di quei processi produttivi che hanno generato tali criticità.

A tal proposito viene utilizzato il termine “*Global South*”², in riferimento a quegli Stati caratterizzati da basso reddito, elevata densità di popolazione, arretratezza dei processi industriali ed incisività istituzionale delle pratiche confessionali. Sostanzialmente “altro” rispetto ad un Occidente sempre più industrializzato, più produttivo e più dotato di ampio potere negoziale sui fronti strategici, ma allo stesso tempo anche sempre più escludente, più laico perché sempre meno attento alle tradizioni religiose, nonché più “ipocrita” in quanto assertore di politiche produttive connotate dal *greenwashing*³, ossia un ecolo-

¹ Il termine “Antropocene” è stato inizialmente coniato da alcuni studiosi delle materie che riguardano le “scienze della terra” e poi ripreso dalla lettura scientifica, con l'intento di definire l'era contemporanea, caratterizzata dalle modifiche dell'ambiente naturale operate dall'uomo in modo talmente consistente da incidere sui processi geologici, sbilanciando l'equilibrio del pianeta e modificando la ordinaria stabilità tra esseri umani e natura. Tra altri, si veda PAUL CRUTZEN, EUGENE STOERMER, *The “Anthropocene”*, in *The International Geosphere-Biosphere Program (IGBP); A Study of Global Change of the International Council of Science (ICSU) Newsletter*, n. 41 maggio 2000, p. 17-18, disponibile all'indirizzo <http://www.igbp.net/download/18.316f183213234701775800014011376383088452/NL41.pdf>.

² Con la nozione di “*Global South*”, prevalentemente utilizzata in contrapposizione a quella di *Global North*, si indicano alcuni Paesi dell'area mediterranea, MENA e del Sud America, caratterizzati da basso reddito, da elevata densità di popolazione, dalla arretratezza dei processi industriali, dalla scarsità di infrastrutture, da una frequente emarginazione politica o culturale che sovente si accompagna ad una incisività istituzionale e sociale delle pratiche confessionali e delle tradizioni identitarie. Tra altri, si veda JONATHAN RIGG, *An everyday Geography of the Global South*, Routledge, New York, 2007.

³ Per “*greenwashing*” si intende generalmente un ecologismo solo di facciata e non reale, poiché non economicamente compatibile con le esigenze produttive e con le logiche di mercato. Nella vasta letteratura di settore si rinvia *inter alios* a FRANCES BOWEN, *After Greenwashing. Symbolic Corporate Environmentalism and Society*, Cambridge University Press, Cambridge, 2014.

gismo solo di facciata e non reale, poiché non economicamente compatibile con le esigenze produttive e con le logiche di mercato. La dottrina di settore tende a preferire questa terminologia in sostituzione di un utilizzo controverso di altri termini, quali Paesi “periferie del mondo” o “in via di sviluppo”.

Molti Paesi del *Global South* sono particolarmente esposti ai cambiamenti climatici e al rischio ambientale, soprattutto per quanto riguarda la sicurezza alimentare ed alcuni di essi, conseguentemente, hanno avviato specifici programmi per migliorare i loro processi produttivi, sviluppare le energie alternative e ridurre le emissioni dannose per l’ambiente.

Va da subito notato che non è un caso se queste iniziative sono state varate in aggregati sociali ove la religione e le tradizioni identitarie hanno ancora un peso incisivo, sia nello Stato-apparato che nello Stato-comunità e dove, conseguentemente, il rapporto uomo-ambiente naturale non appare così sbilanciato come altrove. Non vi è dubbio che lo sviluppo della produzione industriale e della tecnologia parta dagli occidentali Paesi del *Global North*, che, se in passato riflettevano la cultura del cristianesimo oggi si radicano essenzialmente su un modello di laicità più o meno diffuso, e questo fattore pone necessariamente un confronto sulla persistenza e sull’incidenza dei principi etici nella catena produttiva.

La presenza di standard etici, infatti, garantiti dai valori religiosi, forniscono delle linee guida di rispetto e sostenibilità ambientale, indicando i comportamenti appropriati da tenere nei processi produttivi e trasformativi. Come è stato osservato: “*While technical environment starts from western culture which is mainly based on Christianity, the associated ethical concern of the operation of technology can be varied depending on the sociotechnical environment and/or organizational culture. Ethical standards – irrespective of religions – can be used to govern the appropriate behaviors of employees in technical environment. Religions, on the other hand can also act as an apparatus of good ethical motivation that can guide individuals in society/ environment*”⁴. Viceversa, dove la spinta etica della religione ha perso di centralità, gli standard produttivi si sono orientati verso altri obiettivi, con la conseguenza evidente di aver fortemente compromesso la salute e la sostenibilità del pianeta.

Il fisiologico rapporto armonico tra uomo ed ambiente naturale, improntato all’insegna della reciprocità e del rispetto, va oggi reimpostato sotto la lente etica della religione. Questa costituisce la giusta risposta alle tendenze struttu-

⁴ In tal senso ISSAM KOUATLI, *Religion as Apparatus of Ethical similarity: a Catalyst toward the Framework of Ethical Behaviours (FEB) in Technical Environment*, in MICHAEL SCHWARTZ, HOWARD HARRIS (a cura di), *Ethics in the Global South*, Emerald Publishing, Bingley, 2017, p. 91 ss.

rali in atto, legate al cambiamento climatico ed allo sfruttamento delle risorse naturali. Così, di fronte al dissolvimento della classica distinzione tra storia naturale e storia umana, un tempo considerati come due sistemi separati, caratterizzati da temporalità diverse e dall'impossibilità di reciproche influenze, diversi governi del *Global South* hanno cominciato ad indagare nuovi paradigmi produttivi e di sostenibilità alimentare in risposta alle crisi determinate dall'uomo nell'Antropocene.

Difatti, se inquadrata da un punto di vista teologico, la crisi ambientale attuale fa ritenere che l'Apocalisse non costituisca lo spauracchio di un racconto religioso, ma la prossima realtà.

2. L'attitudine dell'Islam nella situazione emergenziale

Poiché l'Islam è la religione più diffusa nel *Global South*, va opportunamente sottolineato che l'attitudine etica dell'insegnamento coranico ha da sempre guidato i musulmani e l'organizzazione sociale della *umma* verso un approccio attento all'ambiente ed un atteggiamento rispettoso del creato. L'attitudine etica dell'insegnamento divino ha da sempre guidato i musulmani e l'organizzazione sociale della *umma* verso un approccio attento all'ambiente ed un atteggiamento rispettoso del creato. La sostenibilità ambientale, dunque, è insita nella natura stessa dell'Islam, che sin dagli albori ha puntato sul benessere invece che sul consumo indiscriminato e sulla ricchezza fine a se stessa, sulla giustizia sociale piuttosto che sulla crescita economica incondizionata. Difatti, i principi della finanza Islamica, che è un sistema etico e partecipativo, da sempre sono stati orientati verso criteri "ESG"⁵ piuttosto che sul debito, sul tasso di interesse e sulla creazione di moneta, strumenti che, di contro, generano disegualianze, sprecano le risorse naturali e destabilizzano l'equilibrio ecologico.

Molti obiettivi (*maqasid*) sharaitici, essendo intimamente influenzati da un *imprinting* etico, convergono con i criteri ESG, specialmente allorquando indirizzati a perseguire lo scopo più ampio di fronteggiare nel settore produttivo

⁵ Sui criteri *Environmental Social Governance* (ESG) anche collegati agli indicatori *Social Responsible Investments* (SRI) la letteratura è copiosa. Tra altri, si rinvia a PHILIP COCHRAN, *Corporate Social Responsibility and Financial Performance*, in *The Academy of Management Journal*, 1, 1984, pp. 42-56; HERMAN BRIL, GEORG KELL, ANDREAS RASCHE, *Sustainability, Technology and Finance. Rethinking how Markets Integrate ESG*, Routledge, New York, 2023. Per quanto riguarda il riferimento di tali indicatori al comparto della finanza islamica, tra altri si rinvia a KABIR HASSAN, MEHMET SARAC, ASHRAF KHAN, *Islamic Finance and Sustainable Development. A Sustainable Economic Framework for Muslim and Non-Muslim Countries*, Palgrave Macmillan Springer Nature, Cham, 2021; AA.VV., *Unlocking Islamic Climate Finance*, Asian Development Bank, Manila, 2022.

le crisi in atto⁶.

Del resto, l'implementazione della economia circolare che va a sostituirsi all'economia lineare ed il suo sistema produttivo intensivo non più sostenibile, nell'intento di ridurre gli agenti inquinanti, aumentare posti di lavoro nella *green economy* e puntare sulle energie rinnovabili, rappresenta un'azione allineata con gli obiettivi dell'Islam ed i criteri sharaitici, ed è anche per tale motivo che molti Paesi del *Global South* risultano già avanzati in tal senso, come ad esempio il Marocco, divenuto il secondo produttore di energie rinnovabili al mondo oltre che uno dei Paesi più *green* del pianeta.

Dunque, nonostante una generale arretratezza del *Global South* rispetto al *Global North*, più che altro dettata da logiche di sfruttamento, va evidenziato che rispetto alle politiche produttive distruttive sperimentate dai Paesi occidentali, la prospettiva Islamica attraverso il suo codice di valori etici applicabile in maniera comunque performante nel settore produttivo⁷, si pone come valida alternativa nella crisi climatica, energetica, alimentare e di risorse non rinnovabili.

Significativa in tal senso risulta la *Dichiarazione Islamica sul cambiamento climatico*, emanata il 18 agosto 2018 al termine dei lavori dell'*International Islamic Climate Change Symposium* tenutosi ad Istanbul, da parte di teologi, accademici e leader religiosi musulmani⁸. Nel documento si evidenzia come il trend attuale non può essere più sostenuto poiché si rischia di porre fine alla vita del genere umano e si eleva un monito alla responsabilizzazione, indirizzato soprattutto alle Nazioni più benestanti del Nord del mondo, ma anche ai Paesi produttori di petrolio nonché ai principali attori del mondo della finanza e degli affari. La Dichiarazione si conclude con un appello a tutti i musulmani, Capi di Stato, leader politici, studiosi e leader religiosi, fondazioni pie, direttivi di moschee, media, organizzazioni istituzionali ed ONG, ovunque si trovino e nelle loro particolari sfere di influenza, per fronteggiare alla radice le cause della minaccia che incombe sull'umanità⁹.

Dal 2018, si sono addensate ombre e luci sulla *Dichiarazione*. Le prime riguardano alcune critiche, che l'hanno etichettata come “*defensive, if not*

⁶ Sulla convergenza tra obiettivi sharaitici e criteri ESG cfr. MURSYIDI ARBOR, *Implementation of Maqashid Sharia and Islamic Corporate Social Responsibility in Production Ethics*, in *IMKA Implementasi Manajemen & Kewirausahaan*, 2, 2021, pp. 93-114

⁷ Sullo specifico punto ISSAM KOUATLI, *Religion as Apparatus of Ethical Similarity: a Catalyst towards the Framework of Ethical Behaviors (FEB) in Technical Environment*, in *Ethics in the Global South*, 10, 2017, pp. 91-114.

⁸ Cfr. <https://www.ifees.org.uk/about/islamicdeclaration/islamic-climate-change-syposium/>.

⁹ Cfr. <https://ummah4earth.org/en/story/8808/the-islamic-declaration-on-climate-change/>.

apologetic”¹⁰ oltre che poco incisiva. D’altro canto, i meriti sono evidenti poiché, richiamandosi ai principi della Rivelazione ed enunciando alcuni versetti coranici, la *Dichiarazione* radica la questione nel cuore dei musulmani, che non potranno più ignorare il problema. I principi enunciati nel documento ed enucleati dall’esegesi coranica sono i seguenti:

“*Va riconosciuta e ammessa la corruzione che gli esseri umani hanno causato sulla terra nella incessante ricerca della crescita economica e del consumo*” (Cor 30, 41; Cor 40, 57; Cor 6, 38)¹¹;

“*Siamo responsabili delle nostre azioni e ne vedremo le conseguenze*” (Cor 99, 7-8).

Il danno non solo va contenuto, ma va invertito il processo, poiché la risoluzione della crisi diventa un *fard* (obbligo) per i credenti, che vengono così responsabilizzati sia nella dimensione individuale (*fard al-‘ayn*) che in quella collettiva (*fard al-kifaya*), con l’obbligatorio coinvolgimento di Stati, Governi e rappresentanti della società civile¹².

L’Islam, alla luce del comandamento coranico dell’*hisba* di perseguire il bene ed evitare il male, insegna ai credenti la pratica della moderazione (*wasat*) e lo sviluppo di sentimenti di unità con tutti gli esseri della creazione (*tawhid*); sottolinea che la specie umana è stata creata quale parte integrante della natura (*fitra*); ricorda che il mondo è creato in un sottile equilibrio (*mizan*); attesta che gli esseri umani hanno ricevuto l’amministrazione (*khalifa*) della Terra e delle sue risorse da Allah, avendo Egli riposto fiducia (*amana*) in loro¹³.

Sin dai primordi, infatti, le società musulmane hanno applicato con successo tali principi nella vita pratica, sviluppando alcuni specifici istituti di responsabilità comune e tutela ambientale. L’*hima* è un’area comune riservata, di utilità pubblica, destinata alla conservazione del patrimonio naturale comune, generalmente riferita a campi, pascoli e foreste con la relativa fauna selvatica. Il primo *hima* fu istituito dal Profeta Muhammad nei pressi di Medina per far pascolare i cavalli della cavalleria. Le aree possono anche venire lottizzate, con destinazioni diverse, come la sopravvivenza di specie impor-

¹⁰ In tal senso MEHMET OZALP, *Caring for God’s creation: An Islamic obligation*, in CLIVE PEARSON (a cura di), *Enacting a Public Theology*, Sun Media Publisher, Stellenbosch, 2019, p. 101.

¹¹ Per il Corano si fa riferimento a ALBERTO VENTURA (a cura di), IDA ZILIO-GRANDI (tradotto da), *Il Corano*, Mondadori, Milano, 2010.

¹² Sul concetto di obbligo individuale e collettivo, si veda AGOSTINO CILARDO, *Il diritto islamico e il sistema giuridico italiano. Le bozze di intesa tra la Repubblica italiana e le associazioni islamiche italiane*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli, 2002, p. 35.

¹³ Sul punto, cfr. ISLAMIC RELIEF, *Climate change Policy*, Islamic Relief Worldwide, Birmingham, 2018, p. 20.

tanti quali le api oppure la coltivazione di specie particolari che fungono da banca dei semi¹⁴. L'*haram* è un luogo sacro, protetto dall'utilizzo umano diretto, all'interno del quale gli alberi ivi presenti non possono essere abbattuti, gli animali non possono essere cacciati, l'acqua non può essere raccolta e l'erba non può essere falciata¹⁵.

Il *waqf* – istituzione dedita all'assolvimento di attività caritatevoli nella società musulmana – attraverso l'immobilizzazione di beni, quali ad esempio terreni, edifici, *trust* finanziari vincolati e definitivamente destinati a scopi di beneficenza per la collettività, ne garantisce la loro fruizione alle generazioni future¹⁶.

3. Circuiti produttivi, sicurezza alimentare e libertà religiosa

Gli aspetti più tangibili delle crisi strutturali causate dall'uomo dell'Antropocene sono quelli legati all'insicurezza alimentare. Tale insicurezza è dettata sia da un criterio di insufficienza quantitativa di cibo, sia da una inadeguatezza qualitativa dello stesso e dei collegati metodi produttivi.

La nozione di sicurezza alimentare, difatti, è connessa sia alla *food security* – intesa come garanzia di una sufficiente quantità di cibo, tale da soddisfare i normali bisogni alimentari dell'essere umano¹⁷, disponibile ed accessibile¹⁸

¹⁴ Oggi ci sono alcuni esempi emblematici di rinascita dell'istituto, come la rete nazionale di aree protette in Libano, l'oasi nel deserto di Jabal Aja in Arabia Saudita, la zona di pesca dell'isola di Misali a Zanzibar e i pascoli montani di Yagour in Marocco. Per approfondimenti, LUFTALLAH GARI, *A History of the Hima Conservation System*, in *Environment and History*, 5, 2006, pp. 213-228.

¹⁵ Sul punto, ZIAD SHEHADA, *The islamic influence on built environment in ancient islamic cities: A descriptive-analytic study*, in *Journal of Al-Tamaddun*, 2, 2020, pp. 81-94.

¹⁶ Sul *waqf* o fondazioni pie, cfr. DAVID SANTILLANA, *Istituzioni di diritto musulmano malikita con riguardo anche al sistema sciafita*, Istituto per l'Oriente C. A. Nallino, Roma, 1926, I, p. 174 ss.

¹⁷ “Food security exists when all people, at all times, have physical and economic access to sufficient safe and nutritious food that meets their dietary needs and food preferences for an active and healthy life”. Tale definizione venne fornita nel corso del *World Food Summit* della *Food and Agriculture Organization* delle Nazioni Unite, tenutosi a Roma 13-17 novembre 1996. Si rinvia all'indirizzo https://www.fao.org/wfs/index_en.htm

¹⁸ Per il criterio di disponibilità “The availability of sufficient quantities of food of appropriate quality, supplied through domestic production or imports (including food aid)” e quello di accessibilità “Access by individuals to adequate resources (entitlements) for acquiring appropriate foods for a nutritious diet. Entitlements are defined as the set of all commodity bundles over which a person can establish command given the legal, political, economic and social arrangements of the community in which they live (including traditional rights such as access to common resources”, cfr. FOOD AND AGRICULTURE ORGANIZATION OF THE UNITED NATIONS, *Policy Brief*, 6, 2006, Issue no. 2, consultabile all'indirizzo <https://reliefweb.int/report/world/policy-brief-food-security-issue-2-june-2006>.

– sia alla *food safety*, la sicurezza igienico-sanitaria dei prodotti alimentari¹⁹.

I Paesi del *Global South*, storicamente più danneggiati dalle politiche industriali molto poco *green* che per decenni hanno imposto i Paesi occidentali, essendo più liberi dai condizionamenti produttivi imposti dai mercati, hanno varato di recente alcune iniziative significative per fronteggiare le note crisi nella prospettiva di migliorare la sicurezza alimentare. Si esaminano alcuni esempi dell'area MENA, zona geo-politica sensibilmente esposta alla insicurezza alimentare soprattutto in riferimento a quei Paesi in conflitto (ad es. Siria, Yemen, Eritrea, Somalia, Sudan, Libia)²⁰, emanati anche a seguito della *Dichiarazione di Istanbul* del 2018.

Il Marocco ha elaborato una proposta di riforma del Decreto n. 1-10-08 dell'11 febbraio 2010 attuativo della legge 28-07 relativa alla sicurezza sanitaria dei prodotti alimentari, emanata in epoca precedente all'aggravamento della crisi energetica, economica ed ambientale²¹. Il disegno di legge governativo di riforma, tra altre disposizioni, prevede l'inserimento dell'obbligo di registrazione degli allevamenti e della tracciabilità degli animali e delle piante, il divieto di rilavorazione e riconfezionamento di prodotti alimentari richiamati o ritirati, l'obbligo della tracciabilità delle materie prime, nonché la fissazione con regolamento di disposizioni speciali per alcune attività specifiche, quali la fornitura diretta o le pratiche tradizionali, in linea con una alimentazione *halal*.

La Mauritania, sempre più esposta agli effetti negativi dei cambiamenti climatici, in particolare dalla siccità, con notevole riduzione di produzione agricola e zootecnica²², in data 21 aprile 2021 ha varato il Decreto n. 061-2021, recante disposizioni per la riorganizzazione del “Sistema Nazionale di Consultazione per la Sicurezza Alimentare ed istitutivo del Dispositivo Nazionale di Prevenzione e Risposta alle crisi alimentari e nutrizionali”, che consente al Governo di prevenire le frequenti crisi alimentari e nutrizionali che avvengono nel Paese e fornire risposte rapide e concertate alle fasce più vulnerabili

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ Per una visione più generale dell'area dal punto di vista della sicurezza alimentare, si rinvia a FOOD AND AGRICULTURE ORGANIZATION OF THE UNITED NATIONS, 2020 *Near East and North Africa Regional Overview of Food Security and Nutrition. Enhancing Systems in the Arab States*, Food and Agriculture Organization, Cairo, 2021, p. 5.

²¹ Cfr. ABDELHAFID MARZAK, *Sécurité des produits alimentaires: ce que propose un avant-projet de loi*, in *Le Matin.ma*, 17 gennaio 2022, disponibile all'indirizzo <https://lematin.ma/express/2022/securite-produits-alimentaires-propose-projet-loi/370609.html>.

²² Sugli effetti negativi dei cambiamenti climatici sul territorio della Mauritania, si rinvia al sito <https://fr.wfp.org/communiqués-de-presse/mise-en-place-dun-dispositif-national-de-prevention-et-de-reponse-aux-chocs>.

della popolazione.

La Tunisia, altro Paese dell'area MENA fortemente danneggiato dagli effetti negativi della crisi climatica²³, in risposta alle esigenze di sicurezza alimentare, ha emanato la legge n. 25 del 25 febbraio 2019 sulla sicurezza sanitaria delle derrate alimentari²⁴, che reca disposizioni finalizzate a garantire un elevato livello di protezione della salute delle persone e degli interessi dei consumatori, tenendo conto della diversità dell'approvvigionamento alimentare, garantendo l'efficace funzionamento del mercato interno²⁵.

Gli Emirati Arabi Uniti²⁶ nel 2018 hanno varato la *National Food Security Strategy*, un piano presentato dal Ministero dell'Ambiente sotto l'egida del Consiglio per la Sicurezza Alimentare, contenente azioni, strategie e progetti, che vanno dall'ottimizzazione della catena di approvvigionamento e della gestione idrica per l'irrigazione, alla formazione di figure altamente specializzate nel campo della sicurezza alimentare, con l'obiettivo dichiarato di rendere la confederazione emiratina uno degli Stati più sicuri al mondo a livello alimentare e con l'ambizione di raggiungere nel 2051 il primo posto nel *ranking* del *Global Food Security Index*.

Al fine di inquadrare meglio la nozione di sicurezza alimentare, essa va

²³ Il Report 2022 del *Projet Annuel de Performance* elaborato dal Governo, illustra come in Tunisia il fenomeno della desertificazione interessa circa il 75% del territorio nazionale, ed analizza l'impatto del cambiamento climatico e del degrado dei terreni agricoli, della salinizzazione del suolo e dell'uso eccessivo di acqua sulla biodiversità, al fine di varare le necessarie azioni di mitigazione e contrasto. Il Report è disponibile all'indirizzo <http://www.gbo.tn/sites/default/files/2022-03/PAP%20Environnement%202022%20FRvd.pdf>.

²⁴ Il testo normativo è disponibile all'indirizzo <http://www.pssa.gov.tn/legislation-nationale-et-internationale/223>.

²⁵ Va ricordato che la Tunisia è tra i dieci più grandi produttori di olio d'oliva al mondo e la sua esportazione costituisce il 25 % della esportazione totale di prodotti agricoli. Nel 2019 il Paese ha esportato circa la metà della sua produzione nazionale verso l'Italia e gli Stati Uniti. Si veda a tal proposito MOHAMED MEJED HENI, DIMA FAOUR-KLINGBEIL, GABRIELA DEGEN, LENA GOMER, SARI-LUISA JUNG, ALEXANDER KÜCKES, RUTH MEISSNER, *Renforcement des capacités institutionnelles et de la résilience du système de sécurité sanitaire des aliments en Tunisie*, SLE Humboldt University, Berlino, 2022, all'indirizzo <https://edoc.hu-berlin.de/>.

Il Report 2022 del *Projet Annuel de Performance* elaborato dal Governo, illustra come in Tunisia il fenomeno della desertificazione interessa circa il 75% del territorio nazionale, ed analizza l'impatto del cambiamento climatico e del degrado dei terreni agricoli, della salinizzazione del suolo e dell'uso eccessivo di acqua sulla biodiversità, al fine di varare le necessarie azioni di mitigazione e contrasto. Il Report è disponibile all'indirizzo <http://www.gbo.tn/>.

²⁶ Gli EAU, che presentano un territorio poco favorevole all'agricoltura ed alla produzione alimentare, avendo un'estensione territoriale molto ridotta ed una superficie all'80% desertica e priva di fonti d'acqua perenni, sono fortemente dipendenti dalle importazioni alimentari, sebbene continuino ad esplorare soluzioni innovative, come l'agricoltura verticale, l'agricoltura salina e altre tecniche agricole anti-siccità. Sul punto, cfr. ECONOMIC AND SOCIAL COMMISSION FOR WESTERN ASIA, *Arab food security monitoring framework – Country reviews – The United Arab Emirates*, UN. ESCWA editions, Beirut, 2021, p. 15.

raccordata dogmaticamente al concetto di diritto alimentare, che è stato definito quale diritto umano fondamentale e multidimensionale²⁷. Un diritto che, a partire dalla Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo ONU del 1948, viene oggi riconosciuto da numerose fonti internazionali di *soft law* ed anche garantito da diverse Carte costituzionali. Nella Dichiarazione universale del 1948 il diritto al cibo viene connesso al diritto di godere una vita dignitosa²⁸, nel Patto internazionale sui diritti economici ONU del 1966 viene sancito che il diritto alla vita non può prescindere da un diritto al "cibo adeguato"²⁹ e, per la prima volta, si introduce il concetto di tutela che gli Stati dovrebbero garantire alla comunità. Nel 1999 il Comitato ONU sui diritti economici, culturali e sociali ha emanato uno specifico Documento sul diritto al "cibo adeguato" cristallizzando le tre componenti del diritto al cibo, vale a dire adeguatezza, disponibilità ed accessibilità³⁰.

In tal senso, ed in riferimento al criterio di adeguatezza, poiché la tutela dei diritti fondamentali riguarda l'intera società, va notato come emerge un valore corollario del bene primario, costituito dal principio di libertà religiosa, ed in questo senso il diritto ad un "cibo adeguato" sposa un criterio non solo quantitativo, ma soprattutto qualitativo, dove l'alimentazione non rappresenta unicamente sostentamento, ma assicura dignità della persona³¹, ed è tale se corrisponde ai dettami religiosi ed alle tradizioni culturali della comunità cui

²⁷ Tra altri, cfr. JEAN ZIEGLER, *Dalla parte dei deboli. Il diritto all'alimentazione*, Marco Tropea Editore, Milano, 2004, p. 49; MARIA BOTTIGLIERI, *Il diritto ad un cibo adeguato: profili comparati di tutela costituzionale e questioni di giustiziabilità*, in PATRIZIA MACCHIA (a cura di), *La persona e l'alimentazione: valutazione clinica e diritto alla salute. Profili clinici, giuridici, culturale ed etico-religiosi*, Aracne, Roma, 2014, p. 124; ANGELO RINELLA, HELEN OKORONKO, *Sovranità alimentare e diritto al cibo*, Il Mulino, Bologna, 2015, p. 99. In dottrina il diritto alimentare è stato anche definito quale «diritto fondamentale della persona che riguarda l'esistenza in tutta la sua complessità, divenendo così non solo componente essenziale della cittadinanza, ma precondizione della stessa democrazia». Così STEFANO RODOTÀ, *Il diritto di avere diritti*, Laterza, Roma-Bari, 2015, p. 128.

²⁸ Cfr. art. 25 Dichiarazione dei diritti dell'uomo ONU del 1948: «Ciascuno ha il diritto a uno standard di vita adeguato alla sua salute e al benessere suo e della sua famiglia, che includa il cibo, il vestiario, l'abitazione, le cure mediche e i servizi sociali necessari, e il diritto alla sicurezza nel caso di disoccupazione, malattia, disabilità, vedovanza, vecchiaia o la mancanza di altri fattori di sopravvivenza in circostanze al di là del proprio controllo».

²⁹ Cfr. ONU, *Patto internazionale sui diritti economici, sociali e culturali*, 19 dicembre 1966, art. 11

³⁰ Cfr. UN COMMITTEE ON ECONOMIC, SOCIAL AND CULTURAL RIGHTS (CESCR), *General Comment No. 12: The Right to Adequate Food (Art. 11 of the Covenant)*, 12 May 1999, disponibile all'indirizzo <https://www.refworld.org/docid/4538838c11.html>.

³¹ Cfr. CINZIA PICIOCCHI, *Le scelte alimentari come manifestazioni d'identità, nel rapporto con gli ordinamenti giuridici: una riflessione in prospettiva comparata*, in LUCIA SCAFFARDI, VINCENZO ZENCO-ZENCOVICH (a cura di), *Cibo e Diritto. Una prospettiva comparata*, Roma Tre Press, Roma, 2020, I, p. 131.

il soggetto appartiene³².

Del resto, la Corte di Strasburgo ha riconosciuto sin dal 2010 il legame diretto tra l'osservanza di un particolare regime alimentare e l'espressione del sentimento religioso ex art. 9 della CEDU, ed è stato giustamente osservato che consentire l'accesso mirato al cibo e le giuste scelte alimentari può essere visto come un efficace strumento di tutela del diritto alla libertà religiosa, in quanto aiuta i credenti a scegliere prodotti coerenti con le loro preferenze alimentari dettate da esigenze religiose³³.

Ecco che si è venuta a delineare una ulteriore accezione del principio di libertà religiosa, come diritto ad accedere ad un "cibo adeguato" in linea con i dettami confessionali ed in chiave di sicurezza alimentare, secondo una sua particolare declinazione indirizzata alla sostenibilità economica a tutela dell'ambiente, dei produttori e dei consumatori³⁴. Esiste dunque uno stretto legame tra diritto al cibo e libertà religiosa, e sottolineare tale rapporto risulta oltremodo confacente allorquando contestualizzato nell'analisi della relazione tra Nord del mondo, dove la dimensione religiosa arretra e la disponibilità di cibo aumenta, e Sud, dove l'accessibilità alimentare è scarsa ed il sentimento religioso è diffuso ed istituzionalizzato.

4. *Note conclusive*

Ricostruendo sotto la lente della libertà religiosa il rapporto uomo e natura nel *Global South* ed in riferimento alle nuove sfide produttive in chiave di sicurezza alimentare per fronteggiare le crisi in atto, emergono degli interrogativi.

Gli Stati del *Global North* – agognata meta dei movimenti migratori negli ultimi quarant'anni perché nell'immaginario collettivo caratterizzati dal progresso e da una ricchezza diffusa, ritenuti Paesi fautori di politiche economiche di stampo liberista, percepiti come spazi condivisi di integrazione e

³² Così JEAN ZIEGLER, *Destruction massive. Gèopolitique de la faim*, Seuil, Paris, 2011, p. 75.

³³ In dottrina, vedasi ROSSELLA BOTTONI, *La macellazione rituale nell'Unione europea e nei Paesi membri: profili giuridici*, in ANTONIO CHIZZONITI, MARIACHIARA TALLACCHINI, *Cibo e religione: diritto e diritti*, Libellula edizioni, Roma, 2010, p. 284 ss.; VASCO FRONZONI, *Restrizioni sociali e stato di necessità alimentare durante la pandemia da Covid-19. L'Italia riconosce l'approvvigionamento di cibo Halal quale diritto di professare liberamente la propria fede religiosa*, in ROBERTO DANTE COGLIANDRO, FRANCESCO FIMMANÒ (a cura di), *Il Diritto e l'Economia ai tempi del Covid*, Rogiosi editore, Napoli, 2020, pp. 65-70.

³⁴ Cfr. VASCO FRONZONI, *Libertà religiosa e macellazione rituale nella logica di mercato. Riflessioni in margine al rigetto della proposta di modifica dell'abbattimento religioso, adottato dal Parlamento di Bruxelles nel giugno 2022*, in *Journal for Freedom of Conscience*, 3, 2022, p. 622.

pace sociale, visti come luogo elettivo di libertà di costumi privo di condizionamenti di tipo sociale e di restrizioni di tipo religioso – alla luce della realtà effettiva della vita in Occidente, della crisi diffusa e delle nuove e stringenti normative sulla sostenibilità ambientale varate nel *Global North*, risultano ancora così attrattivi?

Oggi, con gli obiettivi primari posti dall'Agenda 2020-2030³⁵ ed i collegati sacrifici, il *rating* aziendale imposto ai produttori (intesi in senso lato) cui sono collegati possibili finanziamenti, le politiche economiche protezionistiche e di contrazione monetaria varate a causa della crisi, le limitazioni imposte dalla comunità internazionale per preservare un ambiente favorevole alla conservazione della vita sulla Terra, i Paesi occidentali sono ancora una destinazione da desiderare?

Le conseguenze delle logiche produttive del profitto a scapito dell'etica, la disattenzione per l'ambiente nonostante delle politiche ecosostenibili di facciata dimostrate *greenwashing*, l'avanzata di un capitalismo sempre più estraneo ai valori etici e morali, sono molteplici: perdita del ruolo regolatore della morale sociale e del senso etico individuale esercitato storicamente dalla religione; varo di leggi restrittive ed emergenziali; interruzione dei mezzi di sussistenza, perdita di posti di lavoro, inflazione con aumento dei prezzi e diminuzione del potere d'acquisto, insicurezza e tensione sociale; *food insecurity* e diminuzione della possibilità di acquisto di cibo nutriente, ecc.

La terra dell'incanto si è dimostrata essere il luogo del disincanto.

La narrativa che ha voluto costruire il Nord del mondo come la patria della ricchezza, delle libertà, dei diritti e dell'avversione alle regole impositive, può essere revisionata? I tanti giovani sedotti da questo miraggio e disposti ad abbandonare il territorio nativo e le proprie tradizioni, possono e devono ricredersi, convergendo verso nuove prospettive?

Conseguentemente, rispetto ad un orizzonte immaginato come migliore e dimostratosi tanto peggiore e così privo di etica da necessitare di una rifondazione in senso restrittivo, possono i Paesi del *Global South* sviluppare una attrattività e risultare trainanti, portando chi nasce in quel territorio a restarci e a credere nelle sue potenzialità?

Ricordando il filone di studi sulla migrazione di ritorno³⁶, si può agevol-

³⁵ L'Assemblea Generale delle Nazioni Unite il 25 settembre 2015 ha adottato un programma d'azione per le persone, il pianeta e la prosperità denominato "Agenda 2030 per lo sviluppo sostenibile", sottoscritto dai Governi dei 193 Paesi membri che si sono impegnati a raggiungere, nei quindici anni successivi, diciassette obiettivi e 169 traguardi di sviluppo sostenibile.

³⁶ Sul punto, RICHARD BLACK, RUSSEL KING, RICHMOND TIEMOKO, *Migration, return and small enterprise development in Ghana: a route out of poverty?*, in *International Workshop on Migration and Poverty in West Africa*, 3, 2003; MARIA LUISA GENTILESCHI, DANIELA PISANO, *Productive Reintegration*

mente osservare che la trasformazione delle conoscenze acquisite all'estero in strumenti di sviluppo nei luoghi di rientro può costituire un processo virtuoso che può a sua volta trasformarsi in un vettore di rimesse produttive e di progresso. Del resto, una nuova generazione di politici più o meno trasversalmente presente in molti di tali Paesi, si è formata all'estero ed ha poi deciso di rientrare in patria proprio per creare industrializzazione e indotto economico.

Per mettere a sistema questa possibilità i Paesi del *Global South* devono sviluppare delle politiche di cittadinanza tese alla riappropriazione delle radici e al ripopolamento dei territori, puntando sulla sostenibilità etica di una comunità e sviluppando una *green economy* in allineamento con i criteri ESG. Come esempi virtuosi di tale tendenza possono essere ricordati i progetti della futuristica città lineare di Neom, dello skyline Mukaab di Riyadh in Arabia Saudita, delle *smart cities* in Marocco.

In tal modo il *Global South* può diventare trainante nelle sfide per la sostenibilità e la sicurezza alimentare, grazie anche a quei principi religiosi ai quali non ha rinunciato.

of Return Emigrants and Rural Tourism: Life and Work Experiences in Sardinia (Italy) and in a Mountain Area in the Province of Marrakech (Morocco), in *Migracijske i etničke teme*, 3, 2006, pp. 247–262; ANNA FERRO, *Analisi del fenomeno della migrazione di ritorno e rassegna dei programmi di sostegno al rientro*, in *CESPI Working Papers*, 14, 2010.

SCV e alcune recenti evoluzioni del diritto vaticano

Vatican City State and some recent evolutions of Vatican law

DAVID DURISOTTO

RIASSUNTO

Lo studio indaga sui recenti sviluppi dell'ordinamento vaticano che interessano diversi ambiti, in particolare quello economico-finanziario, e comportano l'estensione della giurisdizione penale vaticana anche nei confronti di organismi ed enti della Chiesa cattolica, ubicati all'interno delle mura leonine o anche all'esterno, in immobili che, ai sensi del Trattato del Laterano, godono delle immunità riconosciute dal diritto internazionale alle sedi degli agenti diplomatici di Stati esteri.

PAROLE CHIAVE

Ordinamento vaticano; norme sulla protezione delle transazioni internazionali; giurisdizione penale vaticana; evoluzioni

ABSTRACT

The study investigates the recent developments in the Vatican legal system that affect various areas, in particular economic-financial one, and involve the extension of the Vatican penal jurisdiction also towards Catholic Church entities and bodies, located within and also outside the Leonine walls, in real estates which, pursuant to the Lateran Treaty, enjoy the immunity granted by International Law to the headquarters of the diplomatic agents of foreign States.

KEYWORDS

Vatican Law; protection rules of international transactions; Vatican criminal jurisdiction; evolutions

SOMMARIO: *1. Peculiarità originarie e processi evolutivi dell'ordinamento dello SCV – 2. Unione europea e Vaticano. La Convenzione monetaria e i sistemi di protezione delle transazioni internazionali. L'incidenza del processo di valutazione MONEYVAL nello sviluppo e nella modernizzazione dell'ordinamento vaticano – 3. La dilatazione della giurisdizione penale vaticana e l'evoluzione dei rapporti tra diritto vaticano e diritto canonico – 4. La dilatazione della giurisdizione penale vaticana oltre i confini dello Stato Città del Vaticano e il Trattato del Laterano.*

1. Peculiarità originarie e processi evolutivi dell'ordinamento dello SCV

In tempi recenti l'ordinamento vaticano ha conosciuto nuovi sviluppi, che sembrano chiamare in causa le finalità e la configurazione originarie dello SCV, il quale è stato oggetto di tante discussioni in dottrina, sin dalla sua costituzione, con riguardo ai suoi rapporti con la Santa Sede e con l'Italia, e in particolare con riguardo agli ambiti e ai confini della giurisdizione vaticana¹.

Si può ricordare che la firma nel 1929 dei Patti Lateranensi ha determinato la fine della questione romana, con la creazione, nella città di Roma, di un piccolissimo territorio soggetto alla piena sovranità del Pontefice², che è andato così nuovamente ad affiancare alla sua sovranità spirituale, di capo supremo della Chiesa cattolica, la sovranità temporale di capo supremo dello SCV. Superato il timore italiano di un interlocutore internazionale rivale rispetto alle dinamiche politiche europee e mondiali³, i Patti Lateranensi hanno portato ad una definitiva riappacificazione tra le Parti. L'una, la Santa Sede, consapevole dei cambiamenti del quadro nazionale ed europeo e della propria missione spirituale⁴; l'altra, quella italiana, certa della nascita di un sistema

¹ Per il dibattito dottrinale a ridosso del Trattato cfr. GAETANO ARANGIO RUIZ, *La Città del Vaticano*, in *Rivista di diritto pubblico*, 1, 1929, p. 600 ss.; RENÉ JARRIGE, *La condition internationale du Saint-Siège avant et après les Accords du Latran*, Rousseau, Paris, 1930, p. 234 ss.; LOUIS RIVET, *La Question romaine et le Traité du Latran*, Sirey, Paris, 1931, p. 216 ss.; JOSEPH THOMAS DELOS, *Le Traité du Latran (11 Février 1929) et la situation juridique nouvelle de la papauté*, in *Revue générale de droit international public*, 1929, p. 460 ss.; DIONISO ANZILOTTI, *La condizione giuridica internazionale della Santa Sede in seguito agli Accordi del Laterano*, in *Rivista di diritto internazionale*, 2, 1929, p. 165 ss.; DONATO DONATI, *La Città del Vaticano nella teoria generale dello Stato*, Cedam, Padova, 1930; ARTURO CARLO JEMOLO, *Carattere dello Stato Città del Vaticano*, in *Rivista di diritto internazionale*, 2, 1929, p. 188 ss.

² Dopo l'unificazione del Regno d'Italia, tutti i pontefici hanno costantemente reclamato la necessità di trovare una soluzione che superasse i limiti della Legge delle Guarentigie e, pertanto, che conferisse alla Santa Sede un governo temporale simbolico, ma effettivo. Cfr. CARLO CARDIA, *Vaticano e Santa Sede. Dal Trattato Lateranense a Giovanni Paolo II*, in PIETRO AGOSTINO D'AVACK, *Vaticano e Santa Sede*, CARLO CARDIA (a cura di), il Mulino, Bologna, 1994, p. 25 ss. e GIUSEPPE DALLA TORRE, *L'“extraterritorialità” nel Trattato del Laterano*, Giappichelli, Torino, 2016, p. 7. Per un'analisi storica si veda CARLO CARDIA, *Risorgimento e religione*, Giappichelli, Torino, 2011, p. 175 ss.

³ La diffidenza verso la creazione di uno Stato del papa che aspirasse a un ruolo politico internazionale è dimostrata dalla volontà della parte italiana di non registrare il Trattato presso la Società delle Nazioni e, conseguentemente, di evitare un eventuale ingresso della Santa Sede nella neonata organizzazione internazionale. Cfr. CARLO CARDIA, *Vaticano e Santa Sede*, cit., p. 44.

⁴ Nel 1970, in occasione del centenario della Breccia di Porta Pia, Paolo VI ha affermato che la perdita del potere temporale del papa fu «un fausto evento per la Chiesa». Cfr. FRANCESCO RICCARDI CELSI, *Il principio Prima Sedes a nemine iudicatur nell'ordinamento vaticano*, in *Archivio giuridico*, 2016, 3-4, p. 527. Osserva FRANCESCO BONINI, *Uno Stato nuovo*, in MATTEO CARNÌ (a cura di), *Santa Sede e Stato Città del Vaticano nel nuovo contesto internazionale (1929-2019)*, Studium, Roma, 2019, p. 21, che la costituzione di un nuovo Stato vaticano, adeguato a un quadro nazionale e internazionale mutato, [lo abbia] completamente svincolato dall'idea legittimista. Non potere temporale, quanto

giuridico in grado di garantire non solo l'autonomia del pontefice, ma anche la neutralità politica della Santa Sede e, di conseguenza, anche la neutralità e l'invulnerabilità del territorio dello SCV⁵. È nata così una nuova entità statale, che – precisa il Trattato – non può avere «altra autorità che quella della Santa Sede»⁶; un'entità dal peculiare carattere servente e *strumentale* rispetto alla Santa Sede, perché esplicitamente creata con lo specifico obiettivo di tutelare «l'assoluta e visibile indipendenza» del papa «pur nel campo internazionale» per lo svolgimento «della Sua alta missione nel mondo»⁷. Si è parlato da subito di uno Stato del tutto *sui generis*, di un *unicum* nel panorama delle entità statali⁸. Mentre in tempi relativamente recenti, la funzione servente dello SCV nei confronti della Santa Sede è stata legata al concetto di «Stato-apparato», il cui unico destino è appunto quello di fungere da «strumento a servizio della Santa Sede»⁹, e nel quale la cittadinanza ha carattere temporaneo e funzionale, in quanto strettamente legata alle specifiche funzioni esercitate dal cittadino per la Santa Sede¹⁰.

Tutto ciò ha spinto la Santa Sede a definire l'ordinamento vaticano cercando di tutelare due esigenze diverse. La prima, relativa al corretto funzionamento di una macchina statale in grado di garantire il governo e la buona gestione di tutti gli organi presenti nello Stato. La seconda esigenza è stata quella

piuttosto sovranità, è il punto».

⁵ L'art. 24 del Trattato impegna la Santa Sede a rimanere «estranea alle competizioni temporali fra gli altri Stati» e, di conseguenza, la Città del Vaticano sarà sempre ed in ogni caso considerata territorio neutrale ed inviolabile. Sulla neutralità della Santa Sede, tra gli altri, si veda LUIGI SICO, s. v. *Neutralità*, in *Enciclopedia del diritto*, XXVIII, Giuffrè, Milano, 1978, p. 164 ss.; RITA BENIGNI, *La neutralità della Santa Sede*, in *Archivio giuridico*, 3, 2002, p. 243 ss.; MARSHALL J. BREGER, *Introduction*, in ID., HERBERT R. REGINBOGIN (a cura di), *The Vatican and Permanent Neutrality*, Lexington Books, Lanham, 2022, p. XII ss.; MARIA D'ARIENZO, *The Lateran Treaty and the Hermeneutics of the Holy See Neutrality. The final defeat of the Papal State and the Roman Question*, in MARSHALL J. BREGER, HERBERT R. REGINBOGIN (a cura di), *The Vatican and Permanent Neutrality*, cit., p. 39 ss.

⁶ Art. 4 del Trattato del Laterano.

⁷ Così la Premessa al Trattato. Cfr. GIUSEPPE DALLA TORRE, s. v. *Vaticano (Stato della città del)*, in *Enciclopedia giuridica Treccani*, vol. XXXVII, Treccani, Roma, 1994, p. 2 ss. CARLO CARDIA, *Ordinamenti religiosi e ordinamenti dello Stato*, il Mulino, Bologna, 2003, p. 40, pone l'accento sul fatto che anche il papa non può disporre liberamente del proprio territorio: l'esistenza del piccolo Stato è indissolubilmente legata al pontefice e un eventuale spostamento definitivo del papa in altro territorio determinerebbe automaticamente il ritorno della sovranità italiana nei territori vaticani.

⁸ FRANCESCO RUFFINI, *Lo Stato Città del Vaticano. Considerazioni critiche*, in ID., *Scritti giuridici minori*, scelti e ordinati da MARIO FALCO, ARTURO CARLO JEMOLO, EDOARDO RUFFINI, Giuffrè, Milano, 1936, vol. I, p. 326.

⁹ CARLO CARDIA, *Vaticano e Santa Sede*, cit., p. 29.

¹⁰ Cfr. Legge 22 febbraio 2011, n. CXXXI e, in dottrina, JEAN HONORE FRAGONARD, *La condition des personnes dans la cité du Vatican*, Éditions Domat-Montchrestien, Parigi, 1930. Sul punto cfr. di recente NICOLA PICARDI, *Alle origini della giurisdizione vaticana*, in *Historia et ius*, 1, 2012, p. 23 ss. e ALESSIO SARAI, *La cittadinanza vaticana*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 2012.

di rendere evidente la natura statale dello SCV attraverso l'esercizio delle funzioni tipiche della sovranità, pur senza compromettere il carattere strumentale del Vaticano, cioè il suo essere «a servizio della Santa Sede». Il che spiega perché si sia evitato di «attrezzare» il piccolo Stato «per l'esercizio pieno ed esclusivo (cioè di tutti i delitti) della giurisdizione penale»¹¹, ovvero perché la Santa Sede abbia scelto di contenere l'esercizio della giurisdizione vaticana per non vedersi costretta a dotare lo Stato di un sistema penitenziario completo e funzionante¹², e – soprattutto – per salvaguardare la sua immagine come sovrano spirituale, evitando di associarla «agli aspetti meno commendevoli, e coercitivi, dell'esercizio del potere»¹³. Di fatto, l'esercizio della giurisdizione penale da parte dello SCV è rimasto a lungo limitato a fattispecie di impatto mediatico minore, come furti, querele e simili. E ancora oggi l'ossatura del sistema penale vaticano è basata sui codici penale e di procedura penale vigenti in Italia al 1929; codici che, peraltro, costituiscono ancora oggi l'ossatura del sistema penale vaticano, anche se nel tempo modificati in diverse parti¹⁴.

Nel quadro descritto si collocano anche le previsioni di cui all'art. 22 del Trattato lateranense, che permettono alla Santa Sede di decidere se giudicare autonomamente su un eventuale delitto commesso nel territorio vaticano sottoposto alla sua sovranità, oppure se consegnare il soggetto alle autorità italiane perché queste provvedano a giudicare sul fatto delittuoso. L'art. 22 invece rinvia senz'altro alla giurisdizione italiana nel caso in cui l'autore di un delitto commesso nello SCV si sia rifugiato nel territorio italiano. La medesima disposizione prevede inoltre un particolare e veloce sistema di estradizione in Italia, che obbliga le autorità vaticane a consegnare le persone imputate di atti commessi nel territorio italiano e rifugiate nel territorio vaticano, quando gli atti siano ritenuti delittuosi da entrambi gli Stati (art. 22, comma 2)¹⁵.

Non meno significative le peculiarità di tipo economico finanziario dello SCV, il quale è privo di forme di commercio privato¹⁶ e non ha una reale

¹¹ CARLO CARDIA, *Ordinamenti religiosi e ordinamenti dello Stato*, cit., p. 110.

¹² Cfr. MARIO MIELE, *Santa Sede e città del Vaticano*, Vallerini, Pisa, 1933, p. 97 ss.

¹³ CARLO CARDIA, *Ordinamenti religiosi e ordinamenti dello Stato*, cit., p. 110.

¹⁴ Ci si riferisce al Codice Zanardelli del 1889 e al Codice Finocchiaro-Aprile del 1913. Cfr. ROBERTO ZANNOTTI, *La normativa antiriciclaggio dello Stato vaticano*, cit., p. 73. Ad esempio, il motu proprio del 12 febbraio 2001 di Giovanni Paolo II abroga la pena di morte e, con motu proprio sulla giurisdizione degli organi giudiziari dello stato della città del vaticano in materia penale dell'11 luglio 2013 Francesco abolisce la pena dell'ergastolo.

¹⁵ Tale procedimento di estradizione si distingue dal tradizionale strumento di cooperazione internazionale, regolato prevalentemente da norme di diritto internazionale pattizio. Cfr. FRANCESCO SEATZU, *Extraditing Persons from Italy to Vatican City: Chimera or Real Possibility?*, in *Indiana International & Comparative Law Review*, 4, 2022, p. 515 ss.

¹⁶ Cfr. artt. 4-6 della Legge sull'ordinamento economico, commerciale e professionale del 7 giu-

economia e capacità produttiva. La sua partecipazione a istituzioni politiche internazionali ed europee, e oggi all'Unione europea, resta fortemente condizionata dalla funzione strumentale dello SCV nei confronti della Santa Sede; tale partecipazione comporterebbe, infatti, una limitazione della indipendenza della Santa Sede, quale organo di governo della Chiesa cattolica, che risulterebbe soggetta agli obblighi, alle normative e agli organi delle citate istituzioni secolari¹⁷.

Solo in tempi più recenti la normativa dello SCV ha conosciuto nuovi sviluppi. È stata ridefinita la legge fondamentale dello Stato, prima nel 2000, con la legge del 26 novembre 2000, poi nel 2023, con la legge del 13 maggio 2023. Inoltre è stata emanata la nuova legge sulle fonti del diritto (Legge del 1° ottobre 2008, n. LXXI) e sono state introdotte nuove norme di diritto penale, sia sostanziale che processuale¹⁸, nonché norme relative alla tutela dei lavoratori¹⁹ e ai beni culturali²⁰. Gli sviluppi più significativi si sono avuti in materia di giurisdizione e hanno interessato diversi ambiti, a cominciare da quello economico-finanziario, aprendo ad una nuova configurazione dei rapporti del diritto vaticano con il diritto canonico, ma anche lambendo i rapporti tra la giurisdizione vaticana e quella italiana, specie con riguardo alle previsioni di cui agli artt. 11 e 15 del Trattato lateranense.

gno 1929, n. V che sostanzialmente configurano un monopolio pubblico per le attività commerciali.

¹⁷ CARLO CARDIA, *Benedetto XVI – Finanze della Chiesa: una piccola rivoluzione. Le nuove norme vaticane*, in *Il Regno*, 4, 2011, p. 73 ss. I condizionamenti rilevati nel testo non hanno precluso allo SCV di essere parte di convenzioni internazionali, in cui il piccolo Stato risulta coinvolto essenzialmente sotto il profilo territoriale e nei collegamenti con il resto del mondo. Ad esempio, lo Stato Città del Vaticano partecipa all'Unione Internazionale delle Telecomunicazioni, all'Organizzazione Mondiale per la Proprietà Intellettuale, all'Organizzazione Internazionale delle Telecomunicazioni via satellite e all'Organizzazione Europea delle Telecomunicazioni via satellite (cfr. <https://www.vaticanstate.va>).

¹⁸ Legge 21 giugno 1969, n. L, che modifica la legislazione penale e la legislazione processuale penale. La normativa interviene in tema di liberazione condizionale, perdono giudiziale, oblazione e circostanze generiche. Sono state poi introdotte riforme di carattere marginale, con la Legge 15 giugno 1989, n. CXLIV, in materia di pene pecuniarie e circolazione stradale e la Legge 14 dicembre 1994, n. CCXXVII, che ha ampliato la possibilità di emettere decreto di condanna.

¹⁹ Legge 10 dicembre 2007, n. LIV sulla sicurezza e salute dei lavoratori nei luoghi di lavoro.

²⁰ Legge 25 luglio 2001, n. CCCLV sulla tutela dei beni culturali. Per un generale approfondimento, si vedano WALDERY HILGEMAN, *L'ordinamento giuridico dello Stato della Città del Vaticano. Origine ed evoluzione, Presentazione* di S.E. Mons. GIORGIO CORBELLINI, Città del Vaticano, 2012 e NICOLA PICARDI, *Lo Stato Vaticano e la sua giustizia*, Cacucci, Bari, 2009.

2. *Unione europea e Vaticano. La Convenzione monetaria e i sistemi di protezione delle transazioni internazionali. L'incidenza del processo di valutazione MONEYVAL nello sviluppo e nella modernizzazione dell'ordinamento vaticano.*

In materia economico-finanziaria, l'evoluzione dell'ordinamento vaticano è diretta conseguenza dell'ingresso dello SCV nei circuiti europei ed internazionali. Si tratta di un settore, quello del diritto monetario e finanziario, per il quale la globalizzazione del mercato e le sue complesse dinamiche hanno reso necessario creare un sistema sinergico di disciplina e controllo degli operatori e degli scambi commerciali²¹. Le autorità giudiziarie vaticane sono diventate così molto più attive rispetto al passato nelle operazioni di controllo e indagine dei movimenti finanziari e, pertanto, nell'esercizio dell'azione penale²².

La svolta in tal senso si è avuta nel 2009, a seguito degli accordi stipulati per l'utilizzo dell'euro anche nello SCV. Pur godendo di un proprio *ius monetariae*, legato alla sovranità territoriale, per evidenti ragioni logistiche lo SCV ha preferito porre in essere una serie di accordi con l'Italia²³ per regolare l'utilizzo della moneta nel proprio territorio. Questa soluzione ha facilitato la circolazione monetaria oltre i confini del Vaticano, senza pregiudicare la titolarità di una delle funzioni tipiche della sovranità, qual è appunto quella di battere moneta²⁴. Con l'introduzione dell'euro e il conseguente venir meno della valuta italiana, la materia monetaria e finanziaria è stata assorbita nell'ordinamento

²¹ Cfr. ANTONIO FUCILLO, *La Convenzione monetaria Scv/UE e la concorrente sovranità finanziaria di Italia e Vaticano*, in ELISABETTA BANI, PIERLUIGI CONSORTI (a cura di), *Finanze vaticane e Unione europea. Le riforme di papa Francesco e le sfide della vigilanza internazionale*, Il Mulino, Bologna, 2015, p. 132 e ISABELLA CORTESI, *La formazione di un ordinamento finanziario dello Stato della Città del Vaticano*, in *Archivio giuridico*, 3, 2014, p. 403.

²² Cfr. ROBERTO ZANNOTTI, *La responsabilità amministrativa degli enti dipendente da reato nell'ordinamento giuridico dello Stato Città del Vaticano*, in GIUSEPPE DALLA TORRE, GIAN PIERO MILANO (a cura di), *Annali di diritto vaticano 2020*, LEV, Città del Vaticano, 2021, p. 75. L'Autore rileva che gli interventi normativi operati al riguardo sono indicativi di un «progressivo allineamento» dell'ordinamento vaticano alle legislazioni più evolute che, proprio perché imposto dall'adesione a numerose convenzioni internazionali è, in questo senso, legato al perseguimento di obiettivi «più genuinamente politic[i], che non politico-criminali in senso stretto».

²³ Lo SCV ha regolamentato la produzione di monete subito dopo la Convenzione monetaria con l'Italia del 2 agosto 1930.

²⁴ GIUSEPPE DALLA TORRE, *La nuova normativa vaticana sulle attività illegali in campo finanziario e monetario*, in *Ius ecclesiae*, 1, 2011, p. 109. Cfr. anche DAVID DURISOTTO, *Euro e Stato Città del Vaticano. I Rapporti di valutazione e di avanzamento MONEYVAL e la riforma della legge sulla prevenzione ed il contrasto del riciclaggio dei proventi di attività criminose e del finanziamento del terrorismo*, in *Osservatorio Costituzionale*, 1, 2014, www.osservatorioaic.it, p. 3. Per una diversa posizione in tema di *ius monetariae* per il Vaticano cfr. PIERLUIGI CONSORTI, *Il Vaticano e l'Europa fra euro e IOR. Un passo avanti e uno indietro*, in *Politica del diritto*, 4, 2011, p. 516.

UE²⁵. E per il Vaticano, tale assorbimento ha reso inevitabile lo spostamento dall'Italia all'Unione europea della stipulazione di accordi volti a disciplinare le questioni di carattere monetario e finanziario²⁶.

Come è noto, la Convenzione monetaria del 2009 ha impegnato lo SCV ad «adottare tutte le misure appropriate, mediante il recepimento diretto o azioni equivalenti, per attuare gli atti giuridici e le norme UE» in materia monetaria, di prevenzione del riciclaggio di denaro e di lotta al finanziamento del terrorismo (art. 8 della Convenzione). L'elenco delle norme da recepire è indicato nell'allegato alla stessa Convenzione ed è aggiornato annualmente «per tener conto di nuovi pertinenti atti giuridici e norme dell'UE e delle modifiche introdotte negli atti vigenti»²⁷. La Convenzione ha istituito anche un comitato misto, cui è stato affidato il compito di curare in modo appropriato e ragionevole l'attuazione della nuova normativa. Inoltre, è stata prevista una «competenza esclusiva» della Corte di Giustizia dell'Unione europea per la risoluzione delle eventuali controversie tra le Parti legate all'applicazione della convenzione monetaria e che non possano essere risolte in seno al comitato misto²⁸. Dalla Convenzione sono così derivati impegni estremamente seri, la cui assunzione da parte del Vaticano denota «la recisa tendenza (di tale Stato) ad 'autolimitarsi', a sottoporre cioè se stesso al proprio diritto»²⁹ per soddisfare la volontà dell'Unione di tutelare il sistema monetario e finanziario della moneta unica. D'altro canto, per la Santa Sede la Convenzione ha rap-

²⁵ Sugli aspetti di questa «globalizzazione» cfr. GRAHAM BUTLER, *The legal relations of the european Union with the Vatican City State and Holy See*, in *European foreign Affairs Review*, 2, 2022, p. 281.

²⁶ In dottrina coglie questo aspetto GIUSEPPE DALLA TORRE, *Lezioni di diritto ecclesiastico*, VI ed., Giappichelli, Torino, 2019, p. 370 ss., per il quale la Città del Vaticano «dal momento in cui l'Italia è entrata a far parte dell'Unione, [...] è diventata un'enclave anche dell'Unione». In realtà il Vaticano ha cominciato a usare l'euro sin dall'inizio, insieme con l'Italia, attraverso la Convenzione monetaria del 29 dicembre 2000. In quella occasione la Comunità europea, rappresentata dalla Repubblica italiana in associazione con la Commissione e la BCE, concludeva una convenzione monetaria con lo SCV. Nel 2009 la rinegoziazione della Convenzione, sollecitata dalla necessità di «garantire una maggiore coerenza nelle relazioni tra la Comunità e i paesi che hanno sottoscritto accordi monetari» (considerando V della Decisione del Consiglio 2009/895/CE del 26 novembre 2009), è stata stipulata direttamente tra l'Unione europea e lo SCV. Sulla Convenzione monetaria del 2000 cfr. FABIO VECCHI, *L'affievolimento di sovranità dello Stato Città del Vaticano per assorbimento nell'area monetaria dell'euro*, in *Il Diritto ecclesiastico*, 1, 2002, p. 1045 ss.

²⁷ Art. 8 della Convenzione monetaria.

²⁸ Cfr. art. 10 della Convenzione monetaria. La clausola inserita, non nuova nella pratica dell'Unione europea, è finalizzata a «mantenere unitaria l'interpretazione del diritto dell'Unione implicato negli accordi in oggetto» (MONICA LUGATO, *Lo Stato Città del Vaticano e l'Unione europea*, in MATTEO CARNI (a cura di), *op. cit.*, p. 140).

²⁹ GERALDINA BONI, *Il diritto penale nella Città del Vaticano. Rivoluzioni giurisprudenziali*, in GIUSEPPE DALLA TORRE, GERALDINA BONI (a cura di), *Il diritto penale nella Città del Vaticano. Rivoluzioni giurisprudenziali*, Giappichelli, Torino, 2014, p. 144.

presentato l'occasione per dotarsi di un sistema giuridico in linea con quello degli altri Stati UE e in grado di costituire un efficace mezzo di protezione da eventuali usi illeciti degli strumenti di transazione e di contrasto verso questo genere di reati³⁰.

Per tutelare le peculiarità del piccolo Stato, il legislatore vaticano ha preferito non recepire le disposizioni dell'Unione e ha scelto di intervenire direttamente attraverso la produzione di un ampio *corpus* normativo³¹ in materia monetaria, di frode e contraffazione delle banconote e monete in euro e in materia di lotta al riciclaggio e al finanziamento del terrorismo³². Le norme così adottate hanno poi conosciuto diverse modifiche e integrazioni, per allinearle sempre di più agli standard tecnico-giuridici internazionali, anche per quanto attiene alla collaborazione tra Stati e organismi internazionali nella prevenzione e nel contrasto delle attività illecite prese in considerazione³³.

³⁰ Cfr. GIUSEPPE DALLA TORRE, *Aspetti della giustizia vaticana*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, Rivista telematica (www.statoechiese.it), 18, 2013, p. 22. La Convenzione ha inciso sulla fisionomia esterna dello SCV sia fornendo «gli strumenti necessari per operare con piena legittimità nella comunità finanziaria internazionale», sia permettendo allo SCV di continuare ad «esercitare, in questo fondamentale ambito, la sua porzione di sovranità» (PAOLO CAVANA, *I rapporti tra lo Stato della Città del Vaticano, l'Italia e l'Unione europea tra continuità e innovazione*, in *Ephemerides iuris canonici*, 2015, p. 268). Sul rapporto tra sovranità del Vaticano e stipula della Convenzione monetaria cfr. DOMENICO ANDRACCHIO, *Il sistema monetario euro-vaticano. La governance multilivello della moneta europea nello Stato pontificio*, in *Rivista italiana di diritto pubblico comunitario*, 1, 2021, p. 225 ss.

³¹ Osserva GIUSEPPE DALLA TORRE, *La nuova normativa vaticana sulle attività illegali*, cit., p. 110 ss., che la scelta di ricorrere a un mero rinvio ricettizio delle disposizioni dell'Unione è stata esclusa in ragione dell'eterogeneità dei provvedimenti da adottare, delle peculiarità dell'ordinamento vaticano, sia nel sistema delle fonti, sia nella tecnica di legislazione, nonché della volontà di «limitare la recezione delle disposizioni europee alle materie oggetto della Convenzione monetaria», evitando il possibile ingresso nell'ordinamento vaticano di norme europee ad essa estranee.

³² Cfr. L. nn. CXXIX, CXXX, CXXVIII e CXXVII del 30 dicembre 2010 e L. 16 dicembre 2014, n. LXIV. Sul tema si vedano, tra gli altri, GIUSEPPE RIVETTI, *Stato Città del Vaticano, Santa Sede e normativa antiriciclaggio. Produzione legislativa tra specificità funzionali e complessità strutturali*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, Rivista telematica (www.statoechiese.it), n. 23 del 2013; DAVID DURISOTTO, *La nuova convenzione monetaria tra l'Unione Europea e lo Stato Città del Vaticano*, in *Archivio giuridico*, 1, 2012, p. 61 ss. e FILIPPO SGUBBI, DÉsirÉE FONDAROLI, ANNAMARIA ASTROLOGO, GIUSEPPE SILVESTRI, *La legislazione antiriciclaggio dello Stato Città del Vaticano: una comparazione con il sistema italiano*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, Rivista telematica (www.statoechiese.it), 9, 2013, p. 18 ss. Ulteriori interventi, richiesti dall'Unione europea, sono il regolamento in materia monetaria, recentemente modificato con Decr. 16 dicembre 2021, n. CDLXIII, e una serie di aggiornamenti di carattere tecnico nel 2014 (L. 16 dicembre 2014 n. LXIV) e nel 2020 (L. 29 dicembre 2020 n. CCCXCV). Cfr. in dottrina ANDREA BETTETINI, *Considerazioni introduttive alla nuova normativa vaticana in materia finanziaria*, in *Banca borsa*, 3, 2014, p. 363 ss.

³³ Cfr. L. 24 aprile 2012, n. CLXVI modificata inizialmente dalla L. 14 dicembre 2012 n. CLXXXV, il *motu proprio* di papa Francesco del 8 agosto 2013 e la L. 9 ottobre 2013 n. XVIII e successivamente modificata dalla L. 19 giugno 2018, n. CCXLVII, che interviene sulla precedente normativa rimodellando tutta la materia, e dal Decr. 9 novembre 2020, n. CCCLXXII, che introduce diverse modifiche alla normativa.

Un primo passo significativo dello SCV è stato quello di accettare controlli periodici da parte di organismi internazionali e di sottoporsi al processo di valutazione di MONEYVAL³⁴. Com'è noto, il comitato di esperti di questo organismo svolge un'attività di monitoraggio per verificare e garantire che gli Stati coinvolti dispongano di efficaci sistemi antiriciclaggio di capitali e di lotta al finanziamento del terrorismo³⁵. Su richiesta della Santa Sede, i valutatori MONEYVAL hanno effettuato periodiche visite presso il Vaticano, per verificare l'applicazione della normativa antiriciclaggio e il rispetto dei criteri stabiliti dalle Raccomandazioni del Gruppo d'Azione Finanziaria Internazionale (GAFI), ovvero dell'organismo intergovernativo chiamato sia ad elaborare strategie di lotta al riciclaggio dei capitali di origine illecita e di prevenzione del finanziamento al terrorismo, sia a redigere periodicamente la lista di Stati che, condividendo tali politiche, sono considerati più «affidabili» (*white list*)³⁶.

Sin dal 2011 i rapporti MONEYVAL hanno costituito un vero e proprio fattore propulsivo della modernizzazione dell'ordinamento vaticano. Ad oggi, il comitato di esperti ha pubblicato cinque Rapporti di valutazione, il primo dei quali è stato elaborato nel 2012, mentre lo SCV era impegnato ad adottare una serie di importanti riforme della legge antiriciclaggio, con l'obiettivo di risolvere i punti critici già sollevati dagli osservatori internazionali³⁷. Successivamente, alla fine del 2013 (*First Progress Report*), poi nel 2015 (*Second Progress report*) e nel 2017 (*Third Progress report*), la Santa Sede ha pubblicato altri documenti sui progressi compiuti, tutti approvati dal Comitato di valutazione MONEYVAL, secondo il procedimento normalmente previsto da

³⁴ La Santa Sede partecipa al MONEYVAL dal 6 aprile 2011 con una Risoluzione del Comitato dei Ministri del Consiglio d'Europa. La Risoluzione, ai fini del procedimento di valutazione riconosce le peculiarità e il carattere unico della Santa Sede e dello SCV e stabilisce: «the provisions of MONEYVAL's Statute applicable to non-member states of the Council of Europe which are subject to evaluation by MONEYVAL shall apply *mutatis mutandis* to the Holy See (including the Vatican City State)».

³⁵ Il MONEYVAL (Committee of Experts on the Evaluation of Anti-Money Laundering Measures and the Financing of Terrorism) è stato istituito dal Consiglio d'Europa nel 1997, al fine di valutare la situazione effettivamente esistente in materia di lotta al riciclaggio di denaro e al finanziamento del terrorismo negli Stati del Consiglio d'Europa che non appartengono al GAFI. Per un approfondimento cfr. RICHARD ALEXANDER, *Insider Dealing and Money Laundering in the EU: Law and Regulation*, Ashgate, Chippenham, 2013 e DOUG HOPTON, *Money Laundering, A Concise Guide For All Business*, II ed., Ashgate, Chippenham, 2012.

³⁶ Le Raccomandazioni GAFI non sono vincolanti dal punto di vista giuridico, ma hanno valore di «soft law» e nel tempo il loro rispetto è divenuto cruciale per combattere efficacemente il riciclaggio del denaro e il finanziamento del terrorismo.

³⁷ Si fa riferimento al *Motu Proprio* di papa Francesco del 8 agosto 2013 e la L. 9 ottobre 2013 n. XVIII. Cfr. *infra*.

questo organismo. Infine, nel 2021 il Comitato ha pubblicato un nuovo Rapporto di valutazione dello SCV³⁸.

Se nel 2012 il primo rapporto non conteneva giudizi molto positivi³⁹, negli anni successivi i valutatori hanno evidenziato progressivi miglioramenti nel funzionamento del sistema attivato dal Vaticano⁴⁰. Si può ricordare in proposito che le prime rilevazioni critiche avevano riguardato il ruolo e l'indipendenza⁴¹ dell'Autorità di Supervisione e Informazione Finanziaria (ASIF), cioè dell'organo creato da Benedetto XVI con funzioni di informazione finanziaria e di vigilanza, ai fini della prevenzione e del contrasto del riciclaggio e del finanziamento del terrorismo⁴². In particolare, i valutatori avevano registrato lacune in merito al controllo delle attività svolte dall'Istituto per le Opere di Religione (IOR)⁴³ e dall'Amministrazione del patrimonio della Sede Apostolica (APSA)⁴⁴. Gli interventi vaticani che ne sono seguiti hanno cercato di risol-

³⁸ I documenti possono essere visualizzati presso il portale di MONEYVAL (https://www.coe.int/en/web/moneyval/jurisdictions/holy_see).

³⁹ Si è parlato di «parziale promozione» o di «parziale bocciatura», secondo i diversi punti di vista dei media. Gli stessi valutatori MONEYVAL avevano segnalato la necessità di un rafforzamento del sistema di vigilanza, il quale, al momento della verifica, presentava importanti lacune, specialmente riguardo il controllo da operare sulle operazioni dello IOR. Cfr., tra gli altri, gli articoli di Corriere della Sera, Vaticano «promosso» sull'antiriciclaggio «Ma deve rafforzare sistema di vigilanza» e Il Fatto Quotidiano, Norme antiriciclaggio, lo Stato vaticano bocciato otto volte su sedici, usciti il 18 luglio 2012.

⁴⁰ Rileva un approccio di supervisione e in qualche modo di «consulenza» dei Rapporti MONEYVAL ELISABETTA BANI, *La regolazione prudenziale in materia finanziaria nell'ordinamento della chiesa cattolica*, in EAD., PIERLUIGI CONSORTI (a cura di), *op. cit.*, p. 164.

⁴¹ Il Comitato ha fatto riferimento alla Raccomandazione GAFI n. 29 del 2004, la quale richiede che le autorità di vigilanza abbiano i poteri necessari per monitorare e garantire il rispetto degli obblighi da parte delle istituzioni finanziarie.

⁴² L'ASIF è eretta da Benedetto XVI con il *motu proprio* «La Sede Apostolica» per la prevenzione ed il contrasto delle attività illegali in campo finanziario e monetario del 30 dicembre 2010. Fino al 2020 denominata AIF (Autorità di informazione finanziaria), con il *motu proprio* di Francesco «La promozione dello sviluppo», dell'8 agosto 2013, acquisisce la funzione di vigilanza prudenziale sugli enti che svolgono professionalmente un'attività di natura finanziaria. L'ASIF è un organismo autonomo ed indipendente e, in quanto Istituzione collegata alla Santa Sede, ha personalità giuridica pubblica nell'ordinamento canonico e personalità giuridica vaticana.

⁴³ Lo IOR provvede alla custodia e all'amministrazione dei beni trasferiti o affidati all'Istituto medesimo da persone fisiche o giuridiche e destinati ad opere di religione e carità. L'Istituto nasce nel 1942, quale soggetto avente personalità giuridica e sede nello Stato della Città del Vaticano. Al fine di adeguare lo IOR alle nuove esigenze finanziarie ed economiche, il suo statuto è stato riformato nel 1990 da Giovanni Paolo II e nel 2019 da Francesco.

⁴⁴ Ai sensi dell'art. 219 Cost. ap. *Praedicate Evangelium*, del 19 marzo 2022, l'APSA è «è l'Organismo titolare dell'amministrazione e della gestione del patrimonio immobiliare e mobiliare della Santa Sede destinato a fornire le risorse necessarie all'adempimento della funzione propria della Curia Romana per il bene e a servizio delle Chiese particolari». Il regime giuridico dell'APSA ha subito successive modifiche, operate dal *motu proprio* Trasferimento della Sezione Ordinaria dell'Amministrazione del Patrimonio della Sede Apostolica alla Segreteria per l'Economia del 8 luglio 2014; dal

vere le principali criticità rilevate nei rapporti MONEYVAL⁴⁵. In particolare, il legislatore vaticano ha istituito il *Comitato di Sicurezza Finanziaria*, con funzione di rappresentanza dei diversi enti economici della Santa Sede e del Vaticano, e di coordinamento dell'attività delle Autorità competenti in materia di prevenzione e di contrasto del riciclaggio, del finanziamento del terrorismo e della proliferazione di armi di distruzione di massa⁴⁶. Sono stati istituiti anche tre nuovi organismi economici, con funzioni di controllo, vigilanza e revisione contabile sulle strutture e sulle attività amministrative e finanziarie dei Dicasteri della Curia Romana, delle Istituzioni collegate con la Santa Sede e dello Stato Città del Vaticano⁴⁷. Si è poi provveduto alla riformulazione, in più momenti, delle funzioni dell'ASIF⁴⁸, nonché al rafforzamento del potere del Governatorato di irrogare sanzioni amministrative nei casi previsti dalla

motu proprio I beni temporali, circa alcune competenze in materia economico-finanziaria del 4 luglio 2016 e dal *Rescriptum ex audientia Sanctissimi* del 11 maggio 2020. Sull'amministrazione patrimoniale cfr. di recente ANTONIO FUCCELLO, *Finanziamento della Santa Sede, trasparenza della destinazione e amministrazione patrimoniale*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, Rivista telematica (www.statochiese.it), 9, 2023, p. 89 ss.

⁴⁵ Il Rapporto del 2012 aveva rilevato molte lacune nel sistema finanziario vaticano, considerando soddisfacenti solo 22 raccomandazioni tra tutte quelle analizzate. In particolare, venivano rilevate una non adeguata attenzione nell'instaurare rapporti e transazioni con persone provenienti da paesi che non soddisfano pienamente le Raccomandazioni del GAFI e una mancanza di adeguati controlli riguardo l'attività delle organizzazioni non-profit che operano all'interno del Vaticano.

⁴⁶ Il Comitato è stato istituito con il *motu proprio* per la prevenzione ed il contrasto del riciclaggio del 8 agosto 2013. Il suo Statuto è stato riformato dal *Rescriptum Ex Audientia Ss.mi «De nonnullis immutationibus Statutorum Comitatus pro nummaria securitate»* del 4 aprile 2016.

⁴⁷ Si tratta del *Consiglio per l'economia*, a cui compete «la vigilanza sulle strutture e le attività amministrative e finanziarie delle Istituzioni curiali e degli Uffici, delle Istituzioni collegate con la Santa Sede o che fanno riferimento ad essa indicati nell'elenco allegato al proprio Statuto» (art. 205 Cost. ap. *Praedicate Evangelium*, del 19 marzo 2022) avente il compito di vigilare sulle strutture e attività amministrative e finanziarie dei dicasteri della Curia Romana, delle istituzioni collegate alla Santa Sede o che fanno riferimento ad essa e delle amministrazioni del Governatorato dello Stato della Città del Vaticano; la *Segreteria per l'economia*, che, ai sensi dell'art. 212 Cost. ap. *Praedicate Evangelium* «esercita il controllo e la vigilanza in materia amministrativa, economica e finanziaria sulle Istituzioni curiali, gli Uffici e le Istituzioni collegate con la Santa Sede o che fanno riferimento ad essa indicate nell'elenco allegato allo Statuto del Consiglio per l'economia», e il *Revisore generale*, a cui l'art. 222 Cost. ap. *Praedicate Evangelium* affida il compito della «revisione contabile dei bilanci annuali delle singole Istituzioni curiali e degli Uffici, delle Istituzioni collegate con la Santa Sede o che fanno riferimento ad essa, i quali confluiscono nei suddetti bilanci consolidati». Sono stati istituiti con *motu proprio* Fidelis dispensator et prudens, per la costituzione di una nuova struttura di coordinamento degli affari economici e amministrativi della Santa Sede e dello Stato Città del Vaticano, del 24 febbraio 2014.

⁴⁸ Lo Statuto, già riformato nel 2013, è stato rivisto il 5 dicembre 2020, con Chirografo di Francesco. Esso ha ulteriormente ridefinito le competenze dell'ASIF e ne ha rafforzato la struttura organizzativa. In attuazione delle disposizioni introdotte dal titolo III della Legge n. XVIII del 8 ottobre 2013, dal 2015 sono stati introdotti una serie di regolamenti e linee guida per l'attività dell'ASIF.

legge⁴⁹, come anche alla sottoposizione dello IOR e, ove possibile, dell'APSA al sistema di vigilanza finanziaria operato dall'ASIF. Inoltre, è stato avviato un processo di revisione complessivo dei conti esistenti nello IOR, con l'eliminazione di tutti i depositi con informazioni mancanti, insufficienti o «dormienti», e la definizione dei requisiti dei propri clienti, che sono stati limitati alle sole istituzioni o persone fisiche aventi una stretta relazione con la Santa Sede e la Chiesa Cattolica⁵⁰.

Sono tutte misure che sono state molto apprezzate nel Rapporto MONEYVAL 2021, per quanto anche in tale documento non siano mancati suggerimenti e segnalazioni in merito ad ulteriori azioni e interventi da intraprendere da parte dello SCV⁵¹. Già prima comunque lo SCV, o meglio la Santa Sede, agendo a nome e per conto dello Stato vaticano⁵², si era attivata per agevolare la propria collaborazione in ambito internazionale nei casi di sospetto riciclaggio del denaro o di finanziamento del terrorismo, al fine di rafforzare il sistema di protezione delle transazioni finanziarie richiesto dai valutatori MONEYVAL⁵³. Sono stati stipulati diversi protocolli di intesa per la collaborazione e lo scambio di informazioni con le autorità di informazione finanziaria di altri Stati, così cercando di migliorare l'efficacia complessiva del sistema di reporting⁵⁴. È stata determinante in tal senso la Legge del 14 dicembre 2012, n. CLXXXV⁵⁵, che ha perfezionato la procedura di adozione dei Protocolli

⁴⁹ La Legge 19 giugno 2018, n. CCXVII riconosce al Presidente del Governatorato anche il compito di verificare la conservazione e l'aggiornamento nell'apposito registro dei dati e informazioni relativi «alla natura, all'attività, all'organizzazione, alla titolarità effettiva e ai beneficiari delle persone giuridiche aventi sede legale nello Stato» e di approvare e aggiornare «periodicamente la lista recante i nominativi dei soggetti, delle persone fisiche o degli enti, in relazione ai quali sussista un fondato motivo per ritenere che minaccino la pace e la sicurezza internazionale».

⁵⁰ Cfr. DAVID DURISOTTO, *I rapporti internazionali dello Stato Città del Vaticano alla luce degli interventi normativi in materia finanziaria*, cit., p. 20.

⁵¹ In particolare, l'ASIF è stata invitata a perfezionare e a migliorare di continuo la propria metodologia di valutazione del rischio di riciclaggio e finanziamento del terrorismo negli scambi monetari. I rischi di riciclaggio del denaro sono stati valutati di entità medio-bassa, principalmente legati al potenziale abuso del sistema da parte di figure di medio e alto livello «per benefici personali o di altro tipo (appropriazione indebita, frode e abuso d'ufficio) e riciclaggio». Per questi motivi i valutatori hanno suggerito alle autorità vaticane di preparare politiche basate sul rischio più complete e di estendere i propri controlli di competenza, onorabilità e assenza di conflitti di interesse anche ai dirigenti dell'istituzione finanziaria. Cfr. la sintesi del Rapporto MONEYVAL 2021 a cura dell'ASIF, pubblicata in <https://press.vatican.va/content/salastampa/it/info/2021/06/09/sintesi-del-rapporto-moneyval-a-cura-dell-autorita-di-supervizio.html>.

⁵² Cfr. le espressioni di Francesco nel m.p. del luglio 2013 «Ai nostri tempi».

⁵³ Second Progress Report, par. 64.

⁵⁴ Cfr. Second Progress Report, par. 47-49.

⁵⁵ La Legge del 14 dicembre 2012 n. CLXXXV ha escluso il carattere vincolante all'obbligo di informazione alla Segreteria di Stato per l'adozione dei Protocolli di intesa. Sul tema, il Rapporto

di intesa, favorendo l'ammissione dell'ASIF nel Gruppo Egmont (4 luglio 2013)⁵⁶ e la stipula di protocolli d'intesa con l'Unità di Informazione Italiana e con quella di altri Stati nel campo economico finanziario⁵⁷.

Le riforme così operate hanno portato a rivedere e aggiornare il sistema giudiziario e penale vaticano, al fine di porre gli organi dello SCV nella condizione di affrontare le nuove esigenze e le nuove questioni sorte negli ultimi anni⁵⁸. Si può ricordare, in particolare, che, per agevolare l'esercizio delle azioni penali⁵⁹, nel 2016 è stata creata una Unità specializzata nelle Indagini sui Crimini Economici e Finanziari nel Corpo della Gendarmeria ed è stato nominato un Promotore di Giustizia Aggiunto specializzato⁶⁰. Mentre già nell'anno precedente la Santa Sede si è impegnata a curare i rapporti con le autorità straniere al fine di agevolare la prosecuzione del procedimento penale⁶¹, rafforzando ulteriormente la capacità dei propri Tribunali e della Gendarmeria di condurre investigazioni più incisive nell'ambito penale⁶². In effetti,

MONEYVAL del 2012, con la Raccomandazione n. 23, aveva segnalato una «mancanza di chiarezza» sul ruolo, la responsabilità, l'autorità e l'indipendenza dell'ASIF come supervisore.

⁵⁶ Cfr. il sito web del Gruppo Egmont, <https://egmontgroup.org>. Il Gruppo è stato fondato nel 1995 e attualmente raggruppa più di 150 Unità d'Informazione Finanziaria (FIU), tra le quali rientra l'ASIF. Esso costituisce il luogo appropriato per le FIU di tutto il mondo per lo scambio di informazioni e per il coordinamento della lotta contro il riciclaggio del denaro e il finanziamento del terrorismo.

⁵⁷ L'ASIF collabora alla predisposizione dei richiamati Protocolli di Intesa e verifica l'adozione da parte dello IOR delle procedure in ordine agli adempimenti stabiliti dall'Accordo *Foreign Account Tax Compliance Act* (FATCA), al quale dal 2015 ha fatto ingresso anche la Santa Sede. Si tratta dell'Accordo fra la Santa Sede, anche a nome e per conto dello Stato della Città del Vaticano, e gli Stati Uniti d'America, per favorire l'osservanza a livello internazionale degli obblighi fiscali e attuare la "*Foreign Account Tax Compliance Act*" (FATCA). L'accordo intende prevenire l'evasione fiscale e facilitare l'adempimento dei doveri fiscali da parte dei cittadini statunitensi che svolgono attività finanziarie nello SCV. Appare indubbio che, senza i progressi nella materia finanziaria fino ad ora raggiunti dall'ordinamento vaticano, non sarebbe stato possibile arrivare ad accordi di natura internazionale di questo tipo. Cfr. FABIO VECCHI, *La progressiva armonizzazione della legislazione finanziaria vaticana in materia di contrasto all'evasione fiscale internazionale. Il FATCA-IGA (Foreign Account Tax Compliance Act – Intergovernmental Agreement, 10 giugno 2015) tra Santa Sede/Stato Città del Vaticano e Stati Uniti d'America*, in *Diritto e religioni*, 1, 2016, p. 213. I protocolli d'intesa stipulati sono richiamati nei rapporti annuali elaborati dall'ASIF e sono consultabili in <https://www.asif.va>.

⁵⁸ GIUSEPPE PIGNATONE, *Il diritto penale vaticano*, in *Diritto e religioni*, 2, 2022, p. 237.

⁵⁹ ARRIGO CIMICA, *I riflessi economico-giuridici delle normative antiriciclaggio vaticano nel contesto internazionale*, Eum, Macerata, 2016, p. 159. Le criticità indicate sono state segnalate sia nel *Second Progress Report* del 2015, punto 94, sia nel *Third Progress Report* del 2017, al punto 64.

⁶⁰ Cfr. *Third Progress Report*, pp. 24-25.

⁶¹ Cfr. *Second Progress Report*, par. 18, ove si specifica che «in some cases these HS/VCS investigations are said to require Commissions Rogatoires to be sent abroad and full replies to be received by the HS/VCS before further action can be taken in the HS/VCS. In some cases it is also likely that ad-hoc agreements could be reached with prosecutorial authorities abroad as to the best venue for prosecution, in full respect of the sovereignty of each jurisdiction».

⁶² Nota n. 0999 della Sala Stampa della Santa Sede a proposito del Secondo Rapporto periodico

nel 2021 i valutatori MONEYVAL rilevano l'esistenza di un quadro giuridico completo per fornire e richiedere ad altri paesi assistenza giudiziaria in materia penale, pur suggerendo di migliorare l'organico, sia assumendo magistrati a tempo pieno, con esperienza nel perseguimento dei crimini finanziari, sia operando una più efficace formazione del personale, anche attraverso la elaborazione di manuali operativi.

Dal canto suo, la Santa Sede ha cercato di rispondere alle varie segnalazioni e richieste del Comitato MONEYVAL. Nel 2021 ha introdotto nuove norme contro le frodi e le falsificazioni di mezzi di pagamento diversi dai contanti. Ciò è avvenuto sia con il *motu proprio* «Esigenze emerse» di Francesco⁶³, sia con la Legge 16 dicembre 2021, n. CDLXII. Mentre nel 2022, al fine d'impedire l'uso improprio della personalità giuridica e di migliorare l'accuratezza delle informazioni su attività e titolarità degli enti, il Vaticano ha recepito l'invito del Comitato MONEYVAL a introdurre un sistema di registrazione, di amministrazione e liquidazione delle persone giuridiche attraverso la pubblicazione della nuova Legge 5 dicembre 2022, n. DL, sulle persone giuridiche dello SCV. Sembra invece allontanarsi dai suggerimenti relativi alla acquisizione e formazione del personale offerti dall'ultimo rapporto MONEYVAL del 2021 il recente *motu proprio* del 12 aprile 2023, recante modifiche alla normativa penale e all'ordinamento giudiziario dello Stato della Città del Vaticano. Il provvedimento ha rafforzato le funzioni inquirenti e requirenti dell'Ufficio del Promotore di giustizia, ma ha abrogato le norme che richiedevano la presenza di almeno uno dei magistrati ordinari a tempo pieno rispettivamente del Tribunale vaticano e dell'Ufficio del Promotore di giustizia⁶⁴. Possono avere pesato in tal senso le riserve manifestate in dottrina

di MONEYVAL: alcuni elementi utili, 15 dicembre 2015, in <https://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2015/12/15/0999/02231.html>. Nel Rapporto del 2015 era stata proposta la creazione di specifici accordi con le autorità straniere al fine di agevolare un'efficiente prosecuzione del procedimento penale, che la Santa Sede ha immediatamente accolto, decidendo di rafforzare ulteriormente la capacità dei propri Tribunali e della Gendarmeria di condurre investigazioni più incisive nell'ambito penale. Cfr. Second Progress Report, par. 18, ove si specifica che «in some cases these HS/VCS investigations are said to require Commissions Rogatoires to be sent abroad and full replies to be received by the HS/VCS before further action can be taken in the HS/VCS. In some cases it is also likely that ad-hoc agreements could be reached with prosecutorial authorities abroad as to the best venue for prosecution, in full respect of the sovereignty of each jurisdiction».

⁶³ Per approfondimenti sui punti accennati cfr. CLAUDIO GENTILE, *Le recenti modifiche in materia di giustizia e di competenza degli organi giudiziari dello Stato Città del Vaticano ai sensi del motu proprio Esigenze emerse dell'8 febbraio 2021 e secondo la Costituzione del 30 aprile 2021*, in *Ius ecclesiae*, 2, 2021, p. 669 ss., il quale comunque avverte che i provvedimenti cui si fa riferimento si limitano a porre «piccoli e singoli interventi», con il rischio di creare «aporie di sistema che poi dottrina e giurisprudenza sono chiamati a risolvere».

⁶⁴ L'art. 4 del motu proprio richiamato interviene sulla Legge 16 marzo 2020, n. CCCLI e abroga sia il comma 2 dell'art. 6, il quale stabiliva che «almeno uno dei magistrati ordinari del tribunale svolge

verso norme che, richiedendo la presenza di un magistrato interno alla struttura amministrativa, «sembr[avano] contraddire proprio la logica garantistica che presiede alla nomina dei magistrati tra persone esterne alle amministrazioni vaticane»⁶⁵. La tensione tra le diverse esigenze qui riprese – da una parte, quella relativa alla garanzia di un giudice esterno e imparziale, dall'altra, quella relativa all'adozione di personale altamente specializzato – sarà probabilmente oggetto di studio da parte dei valutatori internazionali.

3. *La dilatazione della giurisdizione penale vaticana e l'evoluzione dei rapporti tra diritto vaticano e diritto canonico.*

Gli interventi legislativi operati coinvolgono in varia misura le finalità e la configurazione originaria dello SCV. Se prima il Vaticano tendeva a minimizzare l'esercizio dell'azione penale, ora è invece chiamato a esercitarla per adempiere agli impegni assunti a livello internazionale. Sul piano giuridico, gli interventi sin qui richiamati hanno inciso, in particolare, sui rapporti tra giurisdizione vaticana e giurisdizione canonica, con una dilatazione della prima ai Dicasteri della Curia romana e a tutti gli Organismi ed Enti dipendenti dalla Santa Sede, dunque non solo a quella parte dello SCV, ma anche a quella parte della Chiesa cattolica.

È quanto deriva dal *motu proprio* «La promozione dello sviluppo» dell'8 agosto 2013, che ha sottoposto i citati Dicasteri e enti dipendenti dalla Santa Sede al rispetto delle leggi vaticane in tema di finanziamento del terrorismo, contrasto del riciclaggio, vigilanza prudenziale degli enti che esercitano professionalmente attività di natura finanziaria⁶⁶. Ma già prima, con il *motu proprio* «Ai nostri tempi» dell'11 luglio 2013, la Santa Sede ha inteso ribadire la propria volontà di contrastare le attività criminose e favorire la cooperazione giudiziaria internazionale in materia penale, come da essa manifestata con il «ratificare numerose convenzioni internazionali in detto ambito»⁶⁷. Il m.p. del luglio 2013 ha attribuito agli organi giudiziari vaticani la giurisdizione

le sue funzioni in regime di tempo pieno, senza avere rapporti di lavoro subordinato né svolgere attività libero-professionali con carattere continuativo»; sia il comma 3 dell'art. 12, il quale prevedeva una norma dello stesso tenore per almeno uno dei magistrati ordinari dell'ufficio del promotore di giustizia.

⁶⁵ GIUSEPPE DALLA TORRE, *Lezioni di diritto vaticano*, II ed., Giappichelli, Torino, 2020, p. 129.

⁶⁶ Art. 1 del m.p., che fa riferimento anche alle norme vaticane in materia di «misure contro i soggetti che minacciano la pace e la sicurezza internazionale». L'oggetto del m.p. riguarda infatti «la prevenzione ed il contrasto del riciclaggio, (il) finanziamento del terrorismo e (la) proliferazione di armi di distruzione di massa».

⁶⁷ Così Francesco nella premessa al m.p. «Ai nostri tempi».

penale «in ordine ai reati commessi contro la sicurezza, gli interessi fondamentali o il patrimonio della Santa Sede», nonché in ordine ad ogni altro reato «la cui repressione è richiesta da un accordo internazionale ratificato dalla Santa Sede, se l'autore si trova nello Stato della Città del Vaticano e non è estradato all'estero». Mentre la legge 8 ottobre 2013, n. XVIII, «in materia di trasparenza, vigilanza e informazione finanziaria» ha confermato l'applicazione delle misure di prevenzione e contrasto del riciclaggio e del finanziamento del terrorismo ad una serie di soggetti che svolgono attività di natura finanziaria, compresi i Dicasteri della Curia romana e tutti gli Organismi ed Enti dipendenti dalla Santa Sede⁶⁸.

Anche in riferimento a interventi precedenti, in dottrina si è parlato di «una sorta di delegazione di funzioni legislative, amministrative e giudiziarie» allo SCV, «effettuata con l'adozione dello strumento del rinvio formale», nei limiti delle materie previste nei vari provvedimenti⁶⁹. Con riguardo al settore economico-finanziario, si è parlato più in generale di una tendenziale unificazione e centralizzazione della gestione economico-finanziaria e di bilancio della Santa Sede e dello SCV. Una centralizzazione forse inevitabile per garantire l'assolvimento degli impegni assunti a livello internazionale. Tuttavia essa risulta potenzialmente capace di affievolire la distinzione e autonomia tra le due entità, lo SCV e la Santa Sede⁷⁰, come anche di generare problemi di confusione e coordinamento tra diritto vaticano e diritto canonico, posto che la normativa vaticana viene estesa ad una serie di organismi che appartengono all'ordinamento canonico e sono normalmente sottratti alla giurisdizione vaticana, pur se ubicati entro le mura leonine⁷¹.

⁶⁸ Così precisa l'«Articolo esplicativo» del Segretario per i rapporti con gli Stati», Dominique Mamberti, in merito alla legge n. XVIII del 2013. In tale documento si afferma che la legge cit. va letta alla luce del m.p. dell'8 agosto 2013, che ha avuto «l'effetto di estendere la disciplina in materia di contrasto al riciclaggio ed al finanziamento del terrorismo anche ai Dicasteri della Curia Romana ed agli altri organismi ed enti dipendenti dalla Santa Sede nonché alle organizzazioni senza scopo di lucro aventi personalità giuridica canonica e sede nello Stato della Città del Vaticano (art. 1)». La stessa impostazione veniva seguita dall'art. 2 della L. 30 dicembre 2010 n. CXXVII.

⁶⁹ GIUSEPPE DALLA TORRE, *La nuova normativa vaticana sulle attività illegali*, cit., p. 112 ss. Cfr. anche ISABELLA CORTESI, *Il diritto vaticano in materia finanziaria. Considerazioni preliminari*, in *Annali di diritto vaticano* 2015, cit., p. 57.

⁷⁰ CARLO CARDIA, *Benedetto XVI – Finanze della Chiesa*, cit., p. 74. Cfr. anche PAOLO CAVANA, *I rapporti tra lo Stato della Città del Vaticano, l'Italia e l'Unione europea*, cit., p. 294 ss. Cfr. anche GIUSEPPE DALLA TORRE, *Il diritto penale vaticano tra antico e nuovo*, in *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica*, 2, 2014, p. 454 ss. e JUAN IGNACIO ARRIETA, *Legami inter-ordinamentali recenti tra Santa Sede e Stato Città del Vaticano in materia sanzionatoria e di controllo finanziario*, in *Ephemerides iuris canonici*, 2, 2015, p. 307 ss.

⁷¹ Sulla distinzione tra ordinamento vaticano e ordinamento canonico cfr. WALDERY HILGEMAN, *op.cit.*, p. 128). Qui si può appena ricordare che il diritto canonico rappresenta la prima fonte normativa e il primo criterio di riferimento interpretativo del diritto vaticano (Art. 1 della Legge sulle fonti

Peraltro, il processo della dilatazione della giurisdizione vaticana interessa diversi ambiti⁷² connessi alle varie Convenzioni internazionali – oltre quella monetaria – siglate dalla Santa Sede anche a nome e per conto dello SCV. Tra le convenzioni più significative, si possono ricordare quelle sull'eliminazione di tutte le forme di discriminazione razziale, sui diritti del bambino, sugli stupefacenti e sulle sostanze psicotrope. A seguito di tali convenzioni sono state introdotte nuove fattispecie delittuose⁷³ in tema di protezione dei minori e delle persone vulnerabili⁷⁴, di punizione della pedo-pornografia e pedofilia⁷⁵, nonché di responsabilità amministrativa delle persone giuridiche derivante da reato⁷⁶. Inoltre, sono stati introdotti nuovi delitti in materia di terrorismo o eversione⁷⁷ e finanche fattispecie di delitto di improbabile applicazione, come il maneggio, l'appropriazione illecita e la minaccia mediante materiale nucle-

del diritto del 1° ottobre 2008, n. LXXI), e sul quale è costruita «l'impalcatura valoriale e la struttura generale del sistema giuridico» del piccolo Stato (PASQUALE LILLO, *Alcune riflessioni sull'ordinamento vaticano. Ricordando il Maestro, in Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, Rivista telematica (www.statochiese.it), 6, 2021, p. 38). In dottrina PIERO ANTONIO BONNET, *Le fonti normative e la funzione legislativa nello Stato Città del Vaticano*, in *Archivio giuridico*, 4, 2009, p. 457 ss. parla di un «primato normativo» del diritto canonico nel sistema delle fonti dell'ordinamento vaticano, mentre GIUSEPPE DALLA TORRE, *Lezioni di diritto vaticano*, cit., p. 79 sottolinea che «alla base del diritto vaticano è il diritto divino, sia naturale sia positivo o rivelato, che costituisce a sua volta la base del diritto canonico».

⁷² ISABELLA CORTESI, *La formazione di un ordinamento finanziario*, cit., p. 417.

⁷³ Cfr. Leggi 11 luglio 2013 nn. VIII, IX e X. Cfr. per un approfondimento ROBERTO ZANNOTTI, *Le riforme penali vaticane, in Diritto e religioni*, 1, 2022, p. 212 ss.

⁷⁴ Cfr. L. n. CCXCVII sulla protezione dei minori e delle persone vulnerabili, del 26 marzo 2019, che porta a un adeguamento dell'ordinamento giuridico alla Convenzione sui diritti dell'infanzia del 1989. Il 21 maggio 2022 sono state pubblicate le linee guida per la protezione dei minori e delle persone vulnerabili, relativamente al Servizio di accompagnamento presso la Direzione di Sanità e Igiene (Decr. del Presidente del Governatorato dello Stato della Città del Vaticano del 21 maggio 2022, n. DXII). Cfr. GERALDINA BONI, *I rapporti tra ordinamento giuridico vaticano e ordinamento canonico*, cit., p. 62, la quale pone l'accento sulla ferma volontà degli ultimi pontefici di «non transigere sulla totale trasparenza e sul severo rigore nella prevenzione e punizione di comportamenti abietti e deplorabili», soprattutto se commessi da chierici, religiosi o da stretti collaboratori del papa. Cfr. anche GIUSEPPE DALLA TORRE, *Aspetti della giustizia vaticana*, cit., p. 22, il quale si sofferma sull'opportunità di fornire alla Santa Sede «gli strumenti giuridici necessari per impedire e reprimere attività illecite che potessero svilupparsi impunemente, all'ombra delle garanzie internazionali poste a presidio della libertà della stessa nella sua missione di governo della Chiesa universale».

⁷⁵ Artt. 4 L. n. VIII del 11 luglio 2013. Gli artt. 41 ss. disciplinano i delitti in materia di sostanze stupefacenti o psicotrope. Cfr. sugli aggiornamenti di diritto penale del Vaticano CARMELA VENTRELLA, *La Corte d'Appello dello Stato Città del Vaticano. Pluralità di funzioni e vocazione interordinamentale*, Cacucci, Bari, 2020, p. 116 ss.

⁷⁶ Artt. 46 ss. L. n. VIII del 11 luglio 2013.

⁷⁷ Artt. 18 ss. L. n. VIII del 11 luglio 2013. Si può ricordare anche il *motu proprio* del 2020 «Sulla trasparenza, il controllo e la concorrenza nelle procedure di aggiudicazione dei contratti pubblici della Santa Sede e dello Stato della Città del Vaticano». Con tale m.p. è stata estesa la giurisdizione vaticana anche alle eventuali controversie che «riguardino Enti della Curia Romana, salva la competenza del Supremo Tribunale della Segnatura Apostolica in caso di conflitto di attribuzione».

are⁷⁸.

Qui basti il richiamo alle norme ed agli interventi appena elencati per ricordare e comprendere le riserve espresse da più voci della dottrina in merito alla dilatazione della giurisdizione vaticana in rapporto a quella canonica.

Alcuni hanno parlato di un processo di canonizzazione del diritto vaticano, ai sensi del canone 22 del codex⁷⁹, paventando una crescente «immistione giurisdizionalista» negli *interna corporis* della Chiesa, per quanto presentata «come obbligatoria e dunque meritoria per conseguire nobili fini»⁸⁰. Altri hanno parlato di una «sorta di inversione» del nativo rapporto «servente» dello SCV rispetto alla Santa Sede, e dell'abbandono di «una pluridecennale politica di attenta distinzione fra ambito canonico e ambito vaticano»⁸¹. Per tale

⁷⁸ Artt. 25 ss. L. 11 luglio 2013, n. VIII. Con gli art. 31 ss., sono stati disciplinati persino i delitti contro la sicurezza della navigazione marittima o aerea o contro la sicurezza degli aeroporti o delle piattaforme fisse. Tra l'altro, in questa materia era già intervenuto il Decreto n. LXVII del 15 settembre 1951 concernente la navigazione marittima sotto la bandiera dello SCV, in AAS Suppl. XXIII (1951), p. 69-74. MARIO PONZI, *Dalla barca di Pietro alla flotta vaticana*, in *Osservatore Romano*, 11 luglio 2010, p. 8 osserva che si è voluto con questa legge dare seguito alla norma contenuta nella Dichiarazione di Barcellona del 20 aprile 1921 (codice indicativo SR.0.740.4), nella quale si riconosce «la bandiera di qualsiasi Stato sprovvisto di litorale marittimo, quando sono registrate in un luogo determinato situato sul loro territorio, questo luogo costituirà porto di registrazione per le sue navi». Aggiunge l'Autore che «si è voluto comunque compiere tutti gli adempimenti necessari a mettere lo Stato in grado di varare una sua ipotetica flotta, o comunque di consentire la navigazione a navi battenti bandiera vaticana». Si tratta di una di quelle materie in cui il Vaticano non eserciterà mai le sue prerogative, ma per le quali intende ribadire la pienezza della sua sovranità statale, nei limiti del Trattato.

⁷⁹ Cfr. GERALDINA BONI, *Il canone 22. In particolare i limiti del rinvio a norme degli ordinamenti giuridici secolari*, in *Il Diritto ecclesiastico*, 2, 1997, p. 423. Si veda anche ID., *La rilevanza del diritto dello Stato nell'ordinamento canonico. In particolare la canonizatio legum civilium*, Giuffrè, Milano, 1998 e MARIO TEDESCHI, *La canonizzazione delle leggi civili*, in *Diritto e Religioni*, 2013, 2, p. 66 ss. Solleva perplessità sulla cd. canonizzazione delle norme vaticane PAOLO CAVANA, *I rapporti tra lo Stato della Città del Vaticano, l'Italia e l'Unione europea*, cit., p. 302. La canonizzazione operata per PIERO ANTONIO BONNET, *Lo spirito del diritto penale vaticano*, in *Ephemerides iuris canonici*, 2015, p. 353 ss., attribuisce al magistrato vaticano, «investito per delega papale di una giurisdizione che altrimenti spetterebbe all'autorità giudiziaria canonica», la qualifica di «*giudice canonico*». Cfr. *contra* GERALDINA BONI, *Recenti evoluzioni dell'ordinamento giuridico vaticano: in particolare i rapporti con l'ordinamento canonico*, in MATTEO CARNÌ (a cura di), *op. cit.*, p. 50, per la quale il giudice vaticano, pur non inquadrabile nella figura di giudice canonico, non può essere designato come giudice «esterno» ed «estraneo» all'ordinamento canonico.

⁸⁰ GERALDINA BONI, *I rapporti tra ordinamento giuridico vaticano e ordinamento canonico: tra corretta configurazione ab intra e possibili travisamenti ab extra*, in *Jus*, 2019, 2, p. 67. Si veda inoltre ID., *Sulle recenti leggi penali vaticane e sulla loro «canonizzazione»*, in NATASCIA MARCHEI, DANIELA MILANI, JLIA PASQUALI CERIOLI (a cura di), *Davanti a Dio e davanti agli uomini. La responsabilità fra diritto della Chiesa e diritto dello Stato*, il Mulino, Bologna, 2014, p. 247.

⁸¹ GIUSEPPE SCIACCA, *Nodi di una giustizia. Problemi aperti di diritto canonico*, Il Mulino, Bologna, 2022, pp. 106-109. Osserva PAOLO CAVANA, *I rapporti tra lo Stato della Città del Vaticano, l'Italia e l'Unione europea*, cit., p. 295, che, a differenza di quanto compiuto precedentemente, le riforme introdotte da Francesco hanno abbandonato questa distinzione, «unificando la gestione economico-finanziaria della Santa Sede e dello SCV in capo ad organismi facenti parte della Curia Romana».

dottrina, l'estensione della giurisdizione vaticana a organismi dotati di personalità e funzioni disciplinate dal diritto canonico costituirebbe quasi un'inedita manifestazione di «abbandono al braccio secolare», ovvero, come già detto, di una sorta di «giurisdizionalismo vaticano»⁸².

Le riserve così espresse in ordine alla commistione tra diritto vaticano e diritto canonico non sono infondate. Esse intercettano il rischio di confondere gli ambiti di intervento di carattere strettamente temporale con quelli più specificatamente legati alla missione spirituale della Santa Sede⁸³. In effetti, oltre alla tradizionale funzione di garanzia di indipendenza della Santa Sede, lo SCV sembrerebbe oggi fungere anche da garante del corretto andamento dell'organizzazione ecclesiale, attraverso «un'azione moralizzatrice all'interno della Chiesa»⁸⁴. Tuttavia, non sembra che gli interventi legislativi qui richiamati abbiano alterato la tradizionale (e irrinunciabile) funzione strumentale dello SCV rispetto alla Santa Sede. Si deve sempre considerare l'assoluta peculiarità della Santa Sede e della sua duplice sovranità, spirituale e temporale, la seconda delle quali è al servizio della prima; per cui – come sappiamo da tempo – è impossibile parlare di una missione temporale delle autorità vaticane perseguibile attraverso atti o comportamenti in contrasto con la Chiesa cattolica⁸⁵. Il che potrebbe bastare per rilevare che nel rapporto tra SCV e Santa Sede manca un carattere necessario del giurisdizionalismo⁸⁶, ovvero la

⁸² GIUSEPPE SCIACCA, *op. cit.*, p. 109.

⁸³ Cfr. su questo punto PAOLO CAVANA, *I rapporti tra lo Stato della Città del Vaticano, l'Italia e l'Unione europea*, cit., p. 298 e GERALDINA BONI, *Recenti evoluzioni dell'ordinamento giuridico vaticano: in particolare i rapporti con l'ordinamento canonico*, cit., p. 73. È il caso di segnalare che anche la recentissima legge fondamentale dello SCV, del 13 maggio 2023, sembra preoccuparsi di sottolineare la distinzione tra ordinamento vaticano e istituzioni della Santa Sede. Nel suo Preambolo, si afferma che «la presente legge, fondamento e riferimento di ogni altra normativa e regolazione nello Stato, conferma la singolare peculiarità e l'autonomia dell'ordinamento giuridico vaticano che, distinto da quello della Curia Romana, si caratterizza per riconoscere il diritto canonico quale prima fonte normativa e insostituibile criterio interpretativo». Il fine è quello di «garantire agli atti e alle attività che, dello Stato sono propri, quella necessaria autonomia richiesta dalle funzioni statali».

⁸⁴ PAOLO CAVANA, *Osservazioni sulla giurisdizione ultraterritoriale dei giudici vaticani in materia penale*, in *Diritto e religioni*, 2, 2022, p. 219. L'Autore ricorda anche le caratteristiche essenziali della giurisdizione penale vaticana, sottolineando che essa «non prevede – se non sul piano meramente formale, non sostanziale – le garanzie tipiche ed essenziali di uno Stato di civiltà giuridica avanzata» (p. 224).

⁸⁵ Ricorda ARTURO CARLO JEMOLO, *Carattere dello Stato Città del Vaticano*, in *Rivista di diritto internazionale*, 1, 1929, p. 199 che lo SCV «essendo mezzo e strumento della sovranità spirituale della S. Sede, dev'essere sottoposto a quella pienezza di potere che ha il Pontefice». GERALDINA BONI, *Recenti evoluzioni dell'ordinamento giuridico vaticano: in particolare i rapporti con l'ordinamento canonico*, cit., p. 76 ss. afferma che nei giudici vaticani permane «la volontà di non disattendere e tradire quel *ministerium servitii*, se così lo possiamo appellare, che contrassegna indelebilmente lo Stato Vaticano, e di conseguenza il suo diritto e la sua giustizia».

⁸⁶ Cfr. sulle diverse tipologie di giurisdizionalismo FRANCESCO FINOCCHIARO, *Diritto ecclesiastico*,

presenza di un'autorità terza, secolare, distinta dalla Chiesa ma anche titolare di interessi contrapposti a quest'ultima⁸⁷. D'altra parte, l'estensione della giurisdizione vaticana potrebbe in effetti considerarsi anch'essa «espressione (della strumentalità dello SCV rispetto alla Santa Sede), nel senso che lo SCV si presta, con la propria normativa, a disciplinare materie giuridiche di carattere temporale che sono estranee ai contenuti tradizionali e alle finalità proprie del diritto canonico»⁸⁸. C'è da considerare, inoltre, che il controllo esercitato dalle autorità vaticane su organi interni all'ordinamento canonico non coinvolge l'ambito sacrale o religioso, ma resta finalizzato al rispetto dei principi di trasparenza e legalità nell'esercizio delle funzioni di amministrazione patrimoniale della Chiesa⁸⁹. Pertanto, gli interventi di controllo potrebbero dirsi comunque volti a proteggere la Chiesa e la sua missione secondo le norme dettate dal suo Capo supremo. In via ulteriore si può anche convenire che non sembra irragionevole il coinvolgimento del giudice vaticano negli ambiti e nei termini ricordati: in effetti tale giudice può considerarsi «maggiormente idoneo in quanto più attrezzato (rispetto al giudice canonico), sia per formazione professionale che anche per quanto riguarda lo strumentario normativo processuale, a garantire la migliore applicazione» delle normative richiamate⁹⁰.

XII ed., Zanichelli, Bologna, 2015, p. 18 ss. e, in particolare, p. 21. Cfr., inoltre, CARLO CARDIA, *Manuale di diritto ecclesiastico*, II ed., Il Mulino, Bologna, 1999, p. 100 ss. e LUCIANO MUSSELLI, *Diritto e religione in Italia e in Europa. Dai concordati alla problematica islamica*, II ed., Giappichelli, Torino, 2016, p. 9.

⁸⁷ Non si possono certo sottovalutare eventuali intrusioni esterne, di soggetti terzi rispetto alle scelte di governo della Chiesa e/o contrapposte alla stessa dottrina cattolica. Sul punto cfr. GERALDINA BONI, *I rapporti tra ordinamento giuridico vaticano e ordinamento canonico*, cit., p. 67, fortemente critica verso i *Treaty bodies* dell'ONU (sui quali si veda LUCA MARABESE, *Recenti sviluppi nella relazione tra la Santa Sede e i «Treaty bodies» dell'Onu*, in *Ius Ecclesiae*, 3, 2016, p. 555 ss. e CARMELA VENTRELLA, *Norme vaticane e canonizzazione: duttilità del sistema tra dimensione dualistica e tutela degli interessi*, in MARIA D'ARIENZO (a cura di), *Il diritto come "scienza di mezzo". Studi in onore di Mario Tedeschi*, vol. IV, cit., p. 2435 ss.).

⁸⁸ PIERO GALLO, *Rapporti tra diritto canonico, diritto vaticano e Curia Romana. Le recenti riforme adottate dalla Santa Sede in materia penale ed economico-finanziaria*, Pontificia Univ. Gregoriana, Roma, 2020, p. 223.

⁸⁹ Anche secondo GIUSEPPE DALLA TORRE, *Aspetti della giustizia vaticana*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, Rivista telematica (www.statoechiese.it), 18, 2013, p. 19, nel contesto descritto non si può parlare di «reviviscenza giurisdizionalista, vale a dire di una illegittima intromissione del giudice secolare negli *interna corporis* della Chiesa; né si tratta di una [...] reviviscenza dell'antico "braccio secolare", vale a dire l'affidamento alla giustizia secolare di chi abbia commesso un crimine canonico, perché sia concretamente eseguita la pena canonica. Si tratta invece di una determinazione della suprema autorità ecclesiastica che, in attuazione delle direttive conciliari in tema di rapporti tra Chiesa e comunità politica e in particolare sull'autonomia di quest'ultima, rimette al giudice secolare il perseguimento di fatti che anch'essa ritiene criminosi».

⁹⁰ Così PIERO GALLO, *op. cit.*, p. 224. Cfr. anche GERALDINA BONI, *Il diritto penale della Città del Vaticano. Evoluzioni giurisprudenziali*, a cura di GIUSEPPE DALLA TORRE, GERALDINA BONI, Giappichelli,

4. *La dilatazione della giurisdizione penale vaticana oltre i confini dello Stato Città del Vaticano e il Trattato del Laterano*

Quando ha esteso la giurisdizione vaticana a tutti i Dicasteri della Curia Romana e agli Enti dipendenti dalla Santa Sede, il *motu proprio* dell'agosto 2013 ha finito anche col dilatare la giurisdizione vaticana oltre il territorio dello SCV. C'è da considerare infatti che, in molti casi, gli enti appena richiamati sono allocati fuori dallo SCV, in immobili che godono della garanzia della c.d. extraterritorialità, non potendo essere ospitati nel piccolo Stato. Pertanto, quando agisce nei loro confronti, il giudice vaticano assume una configurazione particolare: da organo di giustizia statale diventa in sostanza una «Autorità giudiziaria ultrastatale», cioè un'autorità che esercita la sua giurisdizione «oltre lo Stato»⁹¹. Per questa via, la dilatazione della giurisdizione vaticana arriva ad interessare anche alcune norme del Trattato lateranense, segnatamente quelle racchiuse negli articoli 11 e 15, relative agli «enti centrali della Chiesa cattolica» e agli immobili c.d. extraterritoriali.

È stato fatto rilevare che, con l'estendere la giurisdizione vaticana «oltre lo Stato», forse si è cercato di escludere «zone d'ombra» in ordine all'esercizio dell'azione penale da parte sia dei giudici italiani che di quelli vaticani nei confronti degli enti centrali della Chiesa cattolica e degli immobili extraterritoriali. Sono rilievi senz'altro efficaci ed opportuni, considerando che dalle citate previsioni lateranensi può discendere, in concreto, il «sovrapporsi di una immunità funzionale e di un'immunità reale», con effetti paralizzanti rispetto all'esercizio dell'azione penale. Al «giudice italiano, infatti, è precluso l'esercizio dei propri poteri in presenza sia dell'una che dell'altra immunità», in base alle norme del Trattato e a quelle internazionali sulle relazioni diplomatiche; «d'altra parte il giudice vaticano, in quanto tale, non avrebbe giurisdizione negli immobili della Santa Sede siti in Italia e godenti, a norma delle disposizioni internazionali, delle immunità diplomatiche, anche perché queste sono concesse alla Santa Sede in quanto organi di governo della Chiesa universale e non allo Stato vaticano»⁹². Sotto questi profili, la scelta operata a partire dal *motu proprio* del 2013, e che trova eco nella nuova legge fondamentale dello SCV (cfr. l'art. 4, comma 2, della legge del 2023), si presta ad essere letta *anche* in chiave per così dire lateranense, appunto come rimedio a vuoti o limitazioni nell'esercizio della giurisdizione, sia italiana che

Torino, 2014, p. 137.

⁹¹ GIUSEPPE DALLA TORRE, *Aspetti della giustizia vaticana*, cit., p. 20. Cfr. anche NICOLA PICARDI, *Relazione del Promotore di giustizia per l'inaugurazione dell'anno giudiziario 2012*, cit., p. 125 ss.

⁹² GIUSEPPE DALLA TORRE, *Il diritto penale vaticano tra antico e nuovo*, cit., p. 460.

vaticana, oltre che come risposta alle richieste e segnalazioni degli organismi internazionali cui si è fatto cenno. Tuttavia, in quella scelta è insito anche il rischio di un travalicamento della giurisdizione vaticana su quella italiana, proprio nel caso in cui risultino coinvolti enti centrali della Chiesa cattolica o enti che agiscono in immobili ubicati nel territorio italiano e coperti dalla garanzia della extraterritorialità.

Com'è noto, dei primi enti si occupa l'art. 11 del Trattato, il quale prevede l'esenzione «da ogni ingerenza da parte dello Stato italiano»; mentre l'art. 15 del Trattato garantisce ad un insieme di immobili di proprietà della Santa Sede ma situati nel territorio dello Stato italiano le «immunità riconosciute dal diritto internazionale alle sedi degli agenti diplomatici di Stati esteri».

La garanzia prevista all'art. 11 del Trattato a favore degli enti centrali comporta essenzialmente l'impossibilità per le autorità italiane di compiere atti di ispezione e di esercitare la propria giurisdizione nelle questioni interne a tali enti; e questa garanzia può considerarsi «direttamente consequenziale al riconoscimento dell'indipendenza della Santa Sede che non può non estendersi ai suoi enti centrali», anche se questi abbiano la propria sede nel territorio italiano⁹³. Ma la disposizione lateranense è davvero poco limpida, come confermano gli ampi dibattiti dottrinali intorno ad essa⁹⁴. A far discutere è stata principalmente l'assenza nell'art. 11 del Trattato di chiare indicazioni sia riguardo alla portata del divieto di ingerenza⁹⁵, sia riguardo all'identificazione dei soggetti che possono considerarsi enti centrali della Chiesa cattolica⁹⁶. Sul

⁹³ CARLO CARDIA, *Manuale di diritto ecclesiastico*, cit., p. 283.

⁹⁴ Basti ricordare la nota vicenda giudiziaria legata al fallimento del Banco Ambrosiano e al coinvolgimento dello IOR. Cfr., tra gli altri, CARLO CARDIA, *Le prospettive di riforma*, in *Un dissesto bancario nella prospettiva dei rapporti Stato – Chiesa, Queste Istituzioni*, 52, 1982, p. 30; RAFFAELE BOTTA, *Enti centrali della Chiesa e immunità dalla giurisdizione dello Stato: ambiguità pattizie e ripensamenti della Cassazione*, in *Corriere giuridico*, 2003, p. 1296; FRANCESCO FINOCCHIARO, *Lo I.O.R. (Istituto per le opere di religione) nel diritto italiano*, in *Giurisprudenza italiana*, 1, 1984, p. 19; ENRICO VITALI, *L'Istituto per le Opere di Religione (IOR) e il diritto italiano*, in *Giurisprudenza commerciale*, 1, 1987, p. 514 ss.; NICOLA COLAIANNI, *Lo IOR e l'art. 11 del Trattato Lateranense*, in *Foro italiano*, 1, 1988, p. 2087; GIUSEPPE CASUSCELLI, *Il Trattato del Laterano, le garanzie per gli enti centrali e la controversia sullo IOR*, in A.A.V.V., *Las relaciones entre la Iglesia y el Estado, Estudios en memoria del Professor Pedro Lombardia*, Editoriales de derecho reunidas, Madrid, 1989, p. 577 ss.; FRANCESCO MARGIOTTA BROGLIO, *Enti centrali della Chiesa e Istituto per le opere di religione, considerazioni sull'interpretazione dell'art.11 del Trattato Lateranense*, in *Rivista trimestrale di diritto e procedura civile*, 1988, p. 546.

⁹⁵ MARIA GRAZIA COPPETTA, *L'art. 11 del Trattato Lateranense di fronte alla Suprema Corte: un'interpretazione opinabile*, in *Cassazione penale*, 1987, p. 1932. Cfr. anche SERGIO LARICCIA, *Diritto Ecclesiastico*, III ed., Cedam, Padova, 1986, p. 156.

⁹⁶ Da tempo in dottrina si solleva l'opportunità di definire un accordo interpretativo dell'art. 11 del Trattato, al fine di determinare l'estensione della categoria degli enti centrali e il contenuto dell'impegno italiano della «non ingerenza» (CARLO CARDIA, *Le prospettive di riforma*, cit., p. 30). L'assenza di una

piano giurisprudenziale, per diverso tempo la Cassazione ha interpretato il divieto di ingerenza come una vera e propria immunità, arrivando ad escludere la giurisdizione penale italiana nei confronti dei soggetti che agiscono per conto di tali enti⁹⁷. Negli ultimi decenni, a partire dalla nota vicenda della Radio Vaticana, la Suprema Corte ha profondamente limato la sua linea interpretativa. Dopo aver individuato nell'art. 11 la volontà delle Parti di escludere qualsiasi intromissione italiana nella sovranità e giurisdizione della Santa Sede, la Cassazione ha sostanzialmente circoscritto il divieto di ingerenza «al controllo dell'attività patrimoniale degli enti centrali della Chiesa». Più in generale, la Cassazione ha parlato dell'«obbligo di non intervento dello Stato, assunto per garantire l'esercizio sovrano, autonomo di attività inerenti all'alto magistero della Chiesa», ma, al tempo stesso, ha escluso che tale obbligo comporti una rinuncia generalizzata alla sovranità e alla giurisdizione, traducibile in una «immunità»⁹⁸. In occasioni successive, le Sezioni Unite della Cassa-

norma definitoria espressa in passato ha creato situazioni paradossali, come l'esclusione tra gli enti centrali di Radio Vaticana, individuabili, secondo CORTE DI CASSAZIONE, sez. I pen., 9 aprile 2003, n. 441, in *Cassazione penale*, p. 3732 ss., tra i soli organismi che costituiscono la Curia Romana, e ciò nonostante la stessa Corte riconosca che la radio ha il compito di partecipare allo svolgimento della missione spirituale della Chiesa nel mondo. Si veda sull'argomento, tra gli altri, GIUSEPPE DALLA TORRE, CESARE MIRABELLI (a cura di), *Radio Vaticana e ordinamento italiano*, Giappichelli, Torino, 2005. In altri casi sono stati inclusi tra gli enti centrali soggetti che non possono farne parte. L'elenco degli enti vaticani destinatari delle notifiche di atti tributari, stipulato in un Accordo del 2007 ha incluso tra gli enti centrali della Santa Sede alcuni istituti di istruzione, tra i quali la Pontificia Università Gregoriana (PUL). Le Sezioni Unite con ord. 18 settembre 2017 n. 21541 hanno escluso la qualifica di ente centrale per la PUL e hanno precisato che l'interpretazione degli enti centrali vada «effettuata restrittivamente, in difetto di una norma definitoria espressa», ritenendo altresì «irrelevanti o comunque non conclusive le interpretazioni fornite unilateralmente (o prive di rilievo bilaterale), quali quelle contenute nello Statuto del PUL o in attestazioni sulla PUL provenienti esclusivamente dalla Santa Sede». Cfr. CARLO CARDIA, *Il Vicariato di Roma. Identità e disciplina normativa (parere pro rei veritate)*, in GIUSEPPE DALLA TORRE, GIAN PIERO MILANO (a cura di), *Annali di diritto vaticano 2020*, LEV, Città del Vaticano, 2021, p. 63. Sulle difficoltà di individuazione della categoria degli enti centrali si veda PAOLO CAVANA, *Gli enti centrali della Chiesa*, in MATTEO CARNÌ (a cura di), *op. cit.*, p. 108 ss.; JLIA PASQUALI CERIOLI, *Giurisdizione italiana ed "enti centrali della Chiesa Cattolica": tra immunità della Santa Sede e (intatta) sovranità dello Stato in re temporali*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, Rivista telematica (www.statoechiese.it), 34, 2017, p. 4 ss. e SETTIMIO CARMIGNANI CARIDI, *Il giudice italiano e le Università pontificie: un "rapporto" controverso*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, Rivista telematica (www.statoechiese.it), 39, 2018, p. 5 ss.

⁹⁷ Cfr. CORTE DI CASSAZIONE, sez. V penale, 17 luglio 1987 n. 1634, in *Cassazione penale*, 1987, p. 1911 ss.

⁹⁸ CORTE DI CASSAZIONE, sez. I penale, 9 aprile 2003 n. 441, cit., p. 3732 ss. Per la Suprema Corte l'immunità «consiste in una prerogativa di carattere personale (o reale) dettata da ragione di necessità o da opportunità di carattere politico, limitativa dell'efficacia obbligatoria della legge penale sancita dall'art. 3 c.p.» ed è prevista da specifiche norme «che in maniera tassativa limitano la sovranità dello Stato». Pertanto, le garanzie di immunità non possono essere estese a casi da queste non contemplati, «vigendo in materia di Accordi internazionali il criterio dell'interpretazione restrittiva di impegni che comportino per uno dei contraenti l'accettazione dei limiti alla propria sovranità». In dottrina, GIOVANNI MELILLO, *Enti centrali della Chiesa Cattolica e divieto di ingerenza dello Stato italiano: la*

zione hanno precisato meglio il contenuto del divieto di ingerenza⁹⁹, includendovi «anche l'immunità dalla giurisdizione italiana [...] in sintonia con la consuetudine internazionale "*par in parem non habet iurisdictionem*" recepita dall'art. 10 Cost., comma 1». Tuttavia l'immunità è stata riferita ai soli «rapporti giuridici in cui gli Stati stranieri agiscono come soggetti di diritto internazionale ovvero agiscono come titolari di una potestà di imperio nell'ordinamento proprio, ossia come enti sovrani»¹⁰⁰. In altri termini, per le Sezioni unite, anche se «la finalità della "non ingerenza" di cui all'indicato art. 11 è quella di non ostacolare o di non impedire gli atti sovrani di governo della generale organizzazione della Chiesa universale, occorre ritenere comunque soggetta alla giurisdizione italiana la cognizione delle controversie relative agli atti compiuti *iure gestionis* dalla Santa Sede nelle sedi degli enti centrali, cioè in coerenza ed analogia con il tradizionale principio internazionalistico (cosiddetta "immunità ristretta" o funzionale) della esenzione giurisdizionale degli Stati esteri (e dei loro organi, in senso lato) nell'esclusivo ambito delle attività compiute nell'esercizio tipico del loro potere statale (*iure imperii*), esenzione da negarsi, invece, per le attività esercitate *iure gestionis*»¹⁰¹.

Altra la garanzia prevista dall'art. 15 del Trattato, che opera un rinvio aperto al diritto internazionale per la tutela degli immobili extraterritoriali di proprietà della Santa Sede¹⁰². Sappiamo che il concetto di extraterritorialità

Corte di Cassazione abbandona la teoria dell'immunità giurisdizionale, in *Cassazione penale*, 2003, p. 3745 proietta la sottoponibilità dei dirigenti di enti centrali alle sanzioni previste per atti costituenti fattispecie di reato, anche a quelle «misure di natura alternativa che la legge italiana ricollega alla responsabilità degli enti per (soltanto taluni) reati commessi nel loro interesse, in ogni caso trattandosi sanzioni obbligatoriamente collegate all'accertamento di un fatto costituente illecito penale».

⁹⁹ Sulle interpretazioni della giurisprudenza di legittimità riguardo questi aspetti si veda anche PAOLO CAVANA, *Gli enti centrali della Chiesa*, cit., p. 113 ss.

¹⁰⁰ CORTE DI CASSAZIONE, Sezioni Unite Civili, 1 agosto 2011, n. 16847.

¹⁰¹ CORTE DI CASSAZIONE, Sezioni Unite Civili, 18 settembre 2017, n. 21541.

¹⁰² Cfr. CARLO CARDIA, *La condizione giuridica dell'Ospedale del Bambino Gesù*, inedita, p. 117 nota 59, per il quale la formula utilizzata dall'art. 15 del Trattato deve essere considerata quale tipica formula aperta. «che implica per ciò stesso adattamento automatico ai cambiamenti che intervengano nel corso del tempo, fino al momento naturalmente in cui una delle parti ritenga eventualmente che tali cambiamenti non comportino oneri o privilegi non più sostenibili», nel qual caso si opererà una riapertura della procedura pattizia. In senso diverso FRANCESCO D'OTTAVI, *Il regime giuridico degli immobili di proprietà della Santa Sede, previsto dagli articoli 13, 14, 15 e 16 del Trattato del Laterano*, in *Il Diritto ecclesiastico*, 1, 1983, p. 658 ss., il quale esclude che le fonti normative recepite «siano suscettibili di variazione automatica per effetto del mutamento delle relative norme internazionali sull'extraterritorialità». Pertanto, «le immunità in questione sono quelle previste dall'ordinamento internazionale all'epoca della stipulazione del Trattato e non sono suscettibili di modificazione automatica derivante dall'eventuale variazione delle norme internazionali sull'extraterritorialità, perché ogni eventuale modificazione normativa di tale regime presuppone necessariamente una revisione del Trattato, potendo comportare o un ampliamento delle garanzie previste, o una loro diminuzione».

ha subito nel tempo un'importante evoluzione a livello internazionale. Esso consiste non nella esclusione dei poteri sovrani dello Stato in presenza di una zona extraterritoriale, ma nella sospensione di alcuni poteri e prerogative in relazione a determinati soggetti e a determinati spazi, «anche se l'area c.d. extraterritoriale è parte integrante del territorio dello Stato»¹⁰³. Più precisamente, l'art. 15 del Trattato prevede una immunità reale riferibile soltanto agli immobili e traducibile in un divieto di accesso ai medesimi immobili da parte della forza pubblica italiana. In altri termini, il Trattato ha inteso vietare alle autorità italiane di esercitare i propri poteri senza l'assenso dei responsabili degli immobili c.d. extraterritoriali¹⁰⁴; ma non ha esteso ai funzionari che operano presso tali immobili le immunità personali previste dal diritto internazionale per gli agenti diplomatici, il personale delle sedi diplomatiche e i loro familiari¹⁰⁵. Per tali soggetti, l'esenzione per l'attività che si svolge negli immobili extraterritoriali deriva piuttosto «dal diritto internazionale particolare degli Accordi»: nel nostro caso l'esenzione è finalizzata a tutelare l'indipendenza della Santa Sede e assicura «all'organo straniero l'immunità dalla giurisdizione per gli atti *jure organico*»¹⁰⁶.

Peraltro le garanzie appena dette vanno coordinate anche con le previsioni di cui all'art. 22, comma 3, del Trattato, che – come si sa – impone alla Santa Sede di consegnare allo Stato italiano le persone rifugiate negli immobili di cui all'art. 15, se imputate di atti commessi nel territorio italiano (quindi anche negli immobili extraterritoriali) e ritenuti delittuosi dalle leggi di entrambi gli Stati, «a meno che i preposti ai detti immobili preferiscano invitare gli agenti italiani ad entrarvi per arrestarle»¹⁰⁷. In ogni caso, le garanzie e facoltà di cui

¹⁰³ CARLO CARDIA, *Ordinamenti religiosi e ordinamenti dello Stato*, cit., p. 100 ss.

¹⁰⁴ FRANCESCO D'OTTAVI, *op. cit.*, p. 652. Le immunità reali, in quanto riferite a immobili, sono suscettibili di adattarsi alla diversa natura di questi ultimi: un edificio di culto, come ad esempio una basilica, è molto diverso da un'area extraterritoriale che ospita un ospedale privato della Santa Sede, strutturato nel sistema sanitario nazionale, come il Bambin Gesù (CARLO CARDIA, *Ordinamenti religiosi e ordinamenti dello Stato*, cit., p. 101). Cfr. anche GAETANO MORELLI, *La condizione giuridica degli immobili indicati nell'art. 15 del Trattato del Laterano*, in *Diritto e giurisprudenza*, 1945, p. 96. Per una ricostruzione delle questioni giuridiche e le interpretazioni della dottrina sugli immobili extraterritoriali cfr. GIUSEPPE DALLA TORRE, *L'“extraterritorialità”*, cit., p. 57 ss. e CATIA DAQUANNO, *La condizione giuridica degli immobili extraterritoriali della Santa Sede*, in *Archivio giuridico*, 3, 2004, p. 319 ss.

¹⁰⁵ Così precisava MARIO MIELE, *Questioni di diritto internazionale. Immunità delle Sedi dei dicasteri pontifici in territorio italiano e immunità dei funzionari ecclesiastici ad essi addetti*, in *Rivista di diritto internazionale*, 1941, p. 122 ss. Sull'argomento, cfr. UGO BASSANO, *Esercizio dei poteri di polizia negli edifici immuni secondo il Trattato del Laterano*, in *Il Diritto ecclesiastico*, 1, 1941, p. 370.

¹⁰⁶ Cfr. MARIO MIELE, *Questioni di diritto internazionale*, cit., p. 125, ripreso da CARLO CARDIA, *Ordinamenti religiosi e ordinamenti dello Stato*, cit., p. 102.

¹⁰⁷ L'art. 22 richiama sia gli imputati di «atti delittuosi» compiuti nello SCV (comma 2), sia gli imputati di «delitti» che si fossero rifugiati negli immobili ex art. 15 (art. 22, c. 3). La diversa defini-

godono gli immobili extraterritoriali non sono estensibili alle «attività interne agli immobili citati che rechino danno a cittadini italiani, o stranieri, [per le quali] gli enti responsabili sono soggetti alla giurisdizione penale italiana»¹⁰⁸. Più precisamente, si deve escludere la non ingerenza per gli «eventi illeciti verificatisi sul suolo nazionale e causati da condotte poste in essere in spazi extraterritoriali della Santa Sede»¹⁰⁹. È questo l'indirizzo giurisprudenziale ormai consolidato in tema di enti centrali. Pertanto, come si deve ritenere che gli atti e i negozi giuridici posti in essere negli immobili extraterritoriali siano in linea generale soggetti alla legge italiana¹¹⁰, così si deve ritenere che rientrano nella giurisdizione italiana anche i delitti posti in essere in detti immobili, quando da essi derivino conseguenze nei confronti di cittadini italiani.

In termini correlativi, devono essere considerate anche le nuove norme dello SCV che estendono la giurisdizione vaticana a entità oggetto di specifiche previsioni pattizie. In proposito, si può dire che non basta certo un intervento legislativo vaticano unilaterale per limitare la giurisdizione penale italiana nei confronti dei soggetti di cui agli articoli 11 e 15 del Trattato. A tal fine sarebbe necessaria una revisione bilaterale della norma del Trattato, quantomeno un intervento delle due Parti per rimediare a incertezze sull'interpretazione delle norme pattizie. Solo in questo modo risulterebbero ridimensionati i rischi, giustamente segnalati in dottrina, di tensioni nei rapporti di giurisdizione con altri Stati, in particolare con l'Italia, determinati da una «potenziale concorrenza con le giurisdizioni statali sul loro stesso territorio e sfera di competenza»¹¹¹.

Rilievi analoghi possono farsi anche a proposito di alcune previsioni del-

zione potrebbe far pensare che il rilascio degli imputati sia condizionato all'esistenza di una previsione simile nel diritto penale vaticano solo per il caso di rifugiati nello SCV, ma il termine «analogamente», presente all'inizio del comma 3 induce a ritenere che debba esistere una previsione di diritto penale vaticano dello stesso tenore anche nel caso di rifugiati presso gli immobili extraterritoriali. In dottrina, GIUSEPPE CAPUTO, *Extraterritorialità (dir. eccl.)*, in *Enciclopedia del diritto*, vol. XVI, Giuffrè, Milano, 1967, p. 159 individua in questa norma una «reviviscenza di una sorta di diritto di asilo», anche se in realtà l'art. 22 del Trattato richiama il principio generale relativo alle estradizioni che, anche in Italia, sono ammesse solo ove (art. 13, comma 2 c.c.) il fatto sia previsto come reato anche dall'ordinamento dello Stato. La nozione di «atti delittuosi» ai sensi dell'art. 22 del Trattato del Laterano è stata interpretata in diversi modi dalla dottrina. Per un approfondimento si veda DAVID DURISOTTO, *Rapporti tra Italia e Stato Città del Vaticano in materia di giurisdizione*, in *Archivio giuridico*, 2007, p. 612 ss.

¹⁰⁸ CARLO CARDIA, *Il Vicariato di Roma*, cit., p. 65 ss.

¹⁰⁹ CORTE DI CASSAZIONE, sez. I penale, 9 aprile 2003 n. 441, cit., p. 3732 ss. Cfr. in giurisprudenza anche CORTE DI CASSAZIONE, 22 marzo 1939, in *Foro Italiano*, 2, 1939, p. 303 ss.; TRIBUNALE DI ROMA, 11 marzo 1941, in *Foro Italiano*, 1941, II, p. 276 ss.; CORTE DI CASSAZIONE, 28 luglio 1944, in *Il diritto ecclesiastico*, 1, 1947, p. 55 ss.; PRETURA DI ROMA, 11 aprile 1970, in *Temi romana*, 3, 1970, p. 170 ss. e PRETURA DI ROMA, 23 febbraio 1970, in *Temi romana*, 3, 1970, p. 175 ss.

¹¹⁰ GIUSEPPE DALLA TORRE, *L'«extraterritorialità»*, cit., p. 96.

¹¹¹ PAOLO CAVANA, *Osservazioni sulla giurisdizione ultraterritoriale dei giudici vaticani in materia penale*, cit., p. 222.

la Costituzione apostolica *In ecclesiarum communione* del 2023. In effetti, anch'esse sembrano prefigurare una dilatazione della giurisdizione vaticana, in termini capaci di chiamare in causa la definizione pattizia dei rapporti tra le giurisdizioni penali vaticana e italiana. Com'è noto, la Costituzione del 2023 ha riorganizzato il Vicariato di Roma, al fine di migliorare l'amministrazione della diocesi di Roma e valorizzare la funzione di evangelizzazione che esso è chiamato a svolgere con le «altre strutture direttamente collegate al ministero petrino: la Curia Romana, il Sinodo dei Vescovi»¹¹². Si tratta di una entità certamente speciale, in quanto connessa sia alla funzione episcopale del Vescovo di Roma, sia alla dimensione universale dell'Ufficio petrino¹¹³. Così si è espressa di recente la dottrina, anche per dare conto dell'estensione al Vicariato dell'immunità extraterritoriale prevista dall'art. 15 del Trattato. Dal canto suo, la Costituzione apostolica del 2023 ha confermato la specialità di tale struttura, parlando del Vicariato come di un «organo della Santa Sede», «soggetto alle norme di diritto canonico universale» (art.8, par. 1 e 2 Cost. ap.). La Costituzione apostolica ha poi previsto che al Vicariato si applichino le norme vigenti nello SCV «per ciò che riguarda il Palazzo Lateranense e gli altri immobili, indicati nel Trattato Lateranense, di cui il Vicariato abbia la disponibilità». Così l'art. 8, par. 2, della Costituzione, il quale poi chiude affermando laconicamente che «si applica la normativa italiana per tutte le altre fattispecie». Nel suo insieme, la nuova disposizione risulta abbastanza ambigua. Per come formulato, il richiamo delle leggi vaticane sembrerebbe comprendere anche le norme che estendono la giurisdizione vaticana a tutti Dicasteri della Curia romana e agli Enti dipendenti dalla Santa Sede. Mentre il rinvio alle norme italiane risulta decisamente generico: in effetti, il riferimento a tale normativa è solo residuale e non è chiaro quando e per quali fattispecie il giudice italiano potrebbe/dovrebbe esercitare la propria giurisdizione. Da qui l'ambiguità prima detta – e che qui ci si limita solo a segnalare – sia in ordine all'estensione della giurisdizione vaticana e ai rapporti che ne derivano tra diritto vaticano e diritto canonico, sia in ordine all'incidenza dell'art. 8 della Costituzione apostolica sulle previsioni del Trattato prima richiamate.

¹¹² Proemio della Costituzione apostolica *In ecclesiarum communione*, del 6 gennaio 2023.

¹¹³ CARLO CARDIA, *Il Vicariato di Roma*, cit., p. 10 ss. Cfr. anche ARTURO CARLO JEMOLO, *L'amministrazione ecclesiastica*, (con prefazione di Francesco Ruffini), in VITTORIO EMANUELE ORLANDO (a cura di), *Primo trattato completo di diritto amministrativo italiano*, vol. X, Società Editrice Libreria, Milano, 1915, parte II, p. 96.

“Missus sum ego Rogerius”. *Alle origini della Legazia apostolica di Sicilia**

“Missus sum ego Rogerius”. *At the Origins of the Apostolic Legation of Sicily*

ORAZIO CONDORELLI

RIASSUNTO

La Legazia apostolica è una istituzione che ha caratterizzato la storia delle relazioni tra potere ecclesiastico e potere politico in Sicilia dal secolo XI fino al 1871. Questo saggio esamina le origini di tale istituzione, che risalgono a un privilegio che papa Urbano II concesse nel 1098 al conte Ruggero d'Altavilla, quale riconoscimento dei suoi meriti nella riconquista della Sicilia dal dominio dei Musulmani e nella sua restituzione alla Cristianità.

PAROLE CHIAVE

Sicilia normanna; Legazia apostolica; conte Ruggero I; papa Urbano II; re Ruggero II.

ABSTRACT

The Apostolic legation is an institution that characterized the history of relations between ecclesiastical power and political power in Sicily from the 11th century until 1871. This essay examines the origins of this institution, which date back to a privilege that pope Urban II granted to count Roger of Hauteville in 1098, as recognition for his merits in the reconquest of the Sicily from the Muslim rule and its return to Christianity.

KEYWORDS

Norman Sicily; Apostolic legation; count Roger I; pope Urban II; king Roger II.

SOMMARIO: *1. Nel secolo XI: lo sguardo lungimirante di Roma rivolto alla Sicilia – 2. Roberto, Ruggero e la riconquista della Sicilia alla Cristianità – 3. La ricostituzione della Chiesa latina in Sicilia – 4. La bolla di Urbano II e le origini del privilegio della Legazia apostolica – 5. La sorte del privilegio della Legazia sotto Ruggero II: l'interpretazione e i moniti*

* Relazione presentata al Convegno *Chiesa Società Territorio a Troina. Dai Normanni alla prima Età Moderna*, svoltosi a Troina dal 23 al 25 marzo 2023; ne è prevista la pubblicazione negli Atti del Convegno.

di Pasquale II (1117) – 6. Nel secolo XII: ricordi della Legazia sicula nella “Summa Decretorum” di Uguccione – 7. Aspetti della politica ecclesiastica normanna: la mano comitale e regia sulle elezioni episcopali. Una testimonianza di Giovanni di Salisbury – 8. Conferma delle prerogative regie sulla Chiesa in Sicilia: il “Pactum Beneventanum” (1156) – 9. Per concludere. Guglielmo II: “omnes ecclesias regni nostri... in manu nostra et protectione habemus”.

1. Nel secolo XI: lo sguardo lungimirante di Roma sulla Sicilia

Almeno dal 1050 la Chiesa romana aveva proiettato il suo sguardo lungimirante sulla Sicilia. L’isola, che da due secoli era caduta in mano musulmana, era da recuperare alla cristianità, e in questa prospettiva è da interpretare il gesto di Leone IX che, appena eletto pontefice, nominò Umberto da Silvacandida “archiepiscopus Sicilie”¹. La fonte che tramanda l’evento, i *Gesta Senoniensis Ecclesiae* di Richerio, è stata giudicata sospetta, ma acquista maggiore credibilità grazie a un passo del *De corpore et sanguine Domini* di Lanfranco di Pavia che, a non molti anni di distanza (1065 circa), parlava di Umberto di Moyenmoutier come *archiepiscopus* che papa Leone IX aveva condotto a Roma per destinarlo “a predicare la parola del Signore ai Siculi”².

¹ GEORGIUS WAITZ (ed.), *Richerii Gesta Senoniensis Ecclesiae*, I.18, in *Monumenta Germaniae Historica, Scriptores XXV*, Impensis Bibliopolii Hahniani, Hannoverae, 1880, p. 280: “Humbertum quoque Mediani-monasterii abbatem secum ducens, archiepiscopum Sicilie ordinavit, deinde Rome cardinale ad vices suas supplendas secum morari precepit. Millesimo quinquagesimo anno domnus Leo papa ad partes istas rediens, sancti Arnulfi ecclesiam Metti dedicavit”. La notizia è comunemente accettata dagli storici, per esempio SALVATORE FODALE, *L’Apostolica Legazia e altri studi su Stato e Chiesa*, Sicania, Messina, 1991, pp. 52-53; JULIA BECKER, *Graf Roger I. von Sizilien. Wegbereiter des normannischen Königreichs* (Bibliothek des Deutschen Historischen Institut in Rom 117), Max Niemeyer, Tübingen, 2008, p. 131; GAETANO ZITO, *Prospettiva ecclesiologica normanna nella Sicilia del secolo XI*, nel vol. PIETRO DALENA, CARMELINA URSO (a cura di), *Ut sementem feceris, ita metes. Studi in onore di Biagio Saïta*, Bonanno, Acireale – Roma, 2016, pp. 171-203 (p. 181). In tempi più recenti Glauco M. Cantarella ha posto in dubbio, con argomenti articolati, la veridicità della notizia, senza negarla nettamente: GLAUCO M. CANTARELLA, *I Normanni e la Chiesa di Roma. Aspetti e momenti*, nel vol. *Chiese locali e Chiese regionali nell’Alto Medioevo*, Spoleto, 4-9 aprile 2013 (Settimane di studio della Fondazione Centro Italiano di Studi sull’Alto Medioevo 61), Fondazione Centro Italiano di Studi sull’Alto Medioevo, Spoleto, 2014, pp. 377-406, in particolare pp. 380-386. La notizia, pur discussa e discutibile, è accettata da NICOLANGELO D’ACUNTO, *Umberto di Silva Candida*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, 97, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma, 2020, consultato in rete sul sito www.treccani.it, e nel successivo saggio *Il Papato e la conquista normanna nel secolo XI*, nel vol. *Melfi normanna dalla conquista alla monarchia. Convegno internazionale di studio promosso per il millenario di fondazione della città fortificata di Melfi (1018-2018)*, Melfi (dicembre 2020-Febbraio 2021), Mario Adda editore, Bari, 2021, pp. 99-120 (105-106).

² LANFRANCUS CANTUARIENSIS, *De corpore et sanguine Domini*, cap. 2, in *Patrologia Latina* (d’ora in poi: PL), vol. 150, coll. 409-410: “Lanfrancus: Humbertum virum fuisse religiosum, fide Christiana

Non sappiamo se Umberto abbia mai fatto alcunché in questa direzione, in ogni caso prima del maggio 1050 fu creato cardinale vescovo di Silva Candida. Nei fatti la “missione” siciliana era puramente formale (potremmo dire: *in partibus infidelium*), tuttavia può essere letta in duplice prospettiva: come manifestazione dell’intenzione di riassorbire la Sicilia nel seno della cristianità, ma anche di rivendicare la giurisdizione romana su un’Isola che, insieme a parte del Meridione peninsulare, dal secolo VIII era stata attratta nell’orbita giurisdizionale del patriarcato di Costantinopoli³.

La Sede Apostolica si dimostrò altrettanto lungimirante allorché individuò nei due fratelli Roberto il Guiscardo e Ruggero d’Altavilla gli strumenti di un’operazione politico-religiosa che fu condotta a felice compimento nello spazio di pochi decenni⁴. La svolta decisiva avvenne a Melfi nel 1059, allorché papa Nicolò II – accompagnato da Umberto di Silva Candida nel suo viaggio meridionale⁵ – concesse a Roberto il Guiscardo l’investitura feudale

et sanctissimis operibus perseverantissime decoratum, scientia divinarum ac saecularium litterarum ap-
prime eruditum testantur omnes qui vel propria experientia eum noverunt, vel ab aliis qui ipsum experti
sunt, ejus cognitionem acceperunt. Hunc, non de Burgundia, sed de Lotharingia sanctus Leo Romam
traduxit, ad praedicandum Siculis verbum Dei archiepiscopum ordinavit, postea vero sancta Romana
Ecclesia praesulem sibi cardinalem constituit”. Lanfranco di Pavia sarebbe divenuto arcivescovo di
Canterbury nel 1070, morì nel 1089. La sua vicinanza a Leone IX (già subito dopo la sua elezione
nel 1049, quindi mentre si svolgevano gli eventi narrati da Richerio), poi a Nicolò II e Alessandro II,
le sue ripetute presenze in sinodi italiani (fra i quali quelli di Roma e Vercelli del 1050, forse anche
quello romano del 1059), lasciano intendere che egli era testimone bene informato: probabilmente la
sua fonte non erano i *Gesta* di Richerio. La testimonianza di Lanfranco non è discussa da Cantarella
e D’Acunto nei lavori citati alla nota precedente. Su Lanfranco v. MARGARET GIBSON, *Lanfranco.
Da Pavia al Bec ed a Canterbury*, Jaca Book, Milano, 1989; HERBERT E.J. COWDREY, *Lanfranco da
Pavia, santo*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, 63, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma,
2004, consultato in rete sul sito www.treccani.it. L’informazione tramandata da Richerio e Lanfranco
è accolta nella terza edizione dei *Regesta Pontificum Romanorum* (d’ora in poi J³): *Regesta Pontificum
Romanorum. Ab condita Ecclesia ad annum post Christum natum MCXCVIII edidit Philippus Jaffé*,
editio tertia, sub auspiciis NICOLAI HERBERS, tomus IV (ab a. MXXIV usque ad a. MLXXIII), curavit
IUDITH WERNER, In Aedibus Vandenhoeck et Ruprecht, Göttingae, 2020, J³ *9463, con datazione tra
febbraio 1049 e prima di maggio 1050.

³ Cfr. SALVATORE FODALE, *Roberto e Ruggero: da Melfi a Palermo, le basi per il Regno*, nel vol. *Melfi normanna dalla conquista alla monarchia*, cit., pp. 53-74 (65).

⁴ JULIA BECKER, *Graf Roger I. von Sizilien. Wegbereiter des normannischen Königreichs*, cit.;
EADEM, *Documenti latini e greci del conte Ruggero I di Calabria e Sicilia* (Ricerche dell’Istituto
Storico Germanico di Roma 9), Viella, Roma, 2013; GLAUCO M. CANTARELLA, *I Normanni e la Chiesa
di Roma*, cit.; SALVATORE FODALE, *Roberto e Ruggero: da Melfi a Palermo, le basi per il Regno*, cit.;
NICOLANGELO D’ACUNTO, *Il Papato e la conquista normanna nel secolo XI*, cit.

⁵ La sua presenza è attestata a Benevento agli inizi di agosto 1059 e a Melfi il 24 e 25 agosto,
dunque nei giorni del concilio tenuto da Nicolò II e dei giuramenti di Roberto il Guiscardo: RUDOLF
HÜLS, *Kardinäle, Klerus und Kirchen Roms 1049-1130*, Niemeyer, Tübingen, 1977, p. 132 con i
riferimenti alle note 49 e 50; nonché J³ 10321 e 10323. Per la datazione del sinodo melfitano (21-23
agosto) v. J³ *10309; GEORG GRESSER, *Die Synoden und Konzilien in der Zeit des Reformpapsttums in
Deutschland und Italien von Leo IX. bis Calixt II 1049-1123* (Konziliengeschichte, Reihe A: Darstel-

non solo del ducato di Puglia e Calabria, ma anche della Sicilia, sebbene a futura memoria. Roberto pronunciò due giuramenti. Nel primo si proclamò “Robertus Dei gratia et Sancti Petri dux Apulie et Calabriae et utroque subveniente futurus Sicilie”⁶. Nel secondo il Guiscardo promise che avrebbe consegnato nelle mani del pontefice “tutte le chiese” situate nei territori posti sotto il suo governo, e che ne sarebbe stato difensore in vincolo di fedeltà con Santa Romana Chiesa⁷. Si discute su quale sia stato il titolo giuridico, vantato dalla Sede Apostolica, in forza del quale Nicolò II trasmise al Guiscardo il dominio feudale sull’Italia meridionale e la Sicilia. La risposta appare abbastanza sicura per la Sicilia, che la Chiesa Romana riteneva di propria pertinenza in forza della Donazione di Costantino, come sarebbe stato affermato esplicitamente almeno dal tempo di Urbano II⁸.

lungen), Ferdinand Schoening, Paderborn – München – Wien – Zürich, 2006, pp. 48-51.

⁶ “Robertus Dei gratia et Sancti Petri dux Apulie et Calabriae et utroque subveniente futurus Sicilie”: PAUL FABRE, LUIS DUCHESNE (edd.), *Le Liber censuum de l’Eglise Romaine*, I (Bibliothèque des Écoles Françaises d’Athènes et de Rome, 2e série VI), Fontemoing et C. éditeurs, Paris, 1910, pp. 421-422 doc. CLXII (*Juramentum R. ducis Apulie de annua pensione II denariorum papiensium [quam] pro unoquoque jugo boum Romane ecclesie dare debet*); J³ 10313. I giuramenti sono anche tramandati nella collezione canonica del cardinale Deusdedit, libro III cap. 284-285: VICTOR WOLF VON GLANVELL (ed.), *Die Kanonessammlung des Kardinal Deusdedit*, Schoeningh, Paderborn, 1905, pp. 393-394. Sugli accordi di Melfi del 1059 v. MARIO CARVALE, *Il Regno normanno di Sicilia* (Ius Nostrum, 10), Giuffrè, Milano, 1966, pp. 12-14; VINCENZO D’ALESSANDRO, *Mezzogiorno, Normanni e papato da Leone IX a Nicolò II*, nel vol. di Id., *Storiografia e politica nell’Italia normanna*, Liguori, Napoli, 1978, pp. 13-50 (46-48), e Id., *Fidelitas Normannorum. Note sulla fondazione dello Stato normanno e sui rapporti col papato* (1969), nel vol. di Id., *Storiografia e politica nell’Italia normanna*, cit., pp. 99-220 (123-134); JULIA BECKER, *Graf Roger I. von Sizilien. Wegbereiter des normannischen Königreichs*, cit., pp. 36-37; AHMED DJELIDA, *L’ordre et la diversité. La construction de l’institution royale en Italie normande au XIIIe siècle*, préface de GLAUCO M. CANTARELLA, L’Harmattan, Paris, 2020, pp. 86-99; NICOLANGELO D’ACUNTO, *Il Papato e la conquista normanna nel secolo XI*, cit., pp. 107-113.

⁷ “Omnes quoque ecclesias que in mea consistunt dominatione cum earum possessionibus dimittam in tuam potestatem et defensor ero illarum ad fidelitatem sancte Romane ecclesie”: PAUL FABRE – LUIS DUCHESNE (edd.), *Le Liber censuum de l’Eglise Romaine*, cit., I, p. 422 doc. CLXIII (*Aliud juramentum ejusdem super vite ipsius securitate, conservandis et defendendis regalibus Sancti Petri*); J³ 10312.

⁸ Questa era l’opinione di FERDINAND CHALANDON, *Histoire de la domination normande en Italie et Sicile*, I, Alphonse Picard et Fils, Paris, 1907, pp. 171-172, che per l’Italia peninsulare pensava ai privilegi carolingi e ottoniani; JOSEF DEËR, *Papstum und Normannen. Untersuchungen zu ihren lehnsrechtlichen und kirchenpolitischen Beziehungen*, Böhlau, Köln – Wien, 1972, pp. 61-63; HUBERT HOUBEN, *Ruggero II di Sicilia. Un sovrano tra Oriente e Occidente* (Centro Europeo di Studi Normanni, Ariano Irpino: Collana di Fonti e Studi 8), Laterza, Roma – Bari, 1999, p. 16; JULIA BECKER, *Graf Roger I. von Sizilien. Wegbereiter des normannischen Königreichs*, cit., p. 37; *contra*, almeno per il 1059, VINCENZO D’ALESSANDRO, *Fidelitas Normannorum. Note sulla fondazione dello Stato normanno e sui rapporti col papato*, cit., pp. 131-132. La Sede Romana aveva fatto uso del *Constitutum Constantini* già nel 1053 nelle sue relazioni con Costantinopoli [Leone IX, lettera *In terra pax*, diretta a Michele Cerulario e Leone di Acrida (J³ 9829): CORNELIUS WILL (ed.), *Acta et scripta quae de controversiis Ecclesiae Graecae et Latinae saeculo undecimo composita extant*, Sumptibus N.G. Elverti Bibliopolae Academici, Lipsiae et Marpurgi, 1861, pp. 65-85]; Urbano II ne avrebbe fatto uso nel 1091 per rivendicare a sé le isole di Corsica e Lipari: DOMENICO MAFFEI, *La donazione di Costantino*

2. Roberto, Ruggero e la riconquista della Sicilia alla Cristianità

I due fratelli si impegnarono in una pluridecennale campagna militare. Catania fu conquistata nel 1071 e Palermo agli inizi del 1072. Dopo la conquista di Palermo, Roberto il Guiscardo lasciò la Sicilia, dove non sarebbe più ritornato. Il conte Ruggero, rimasto capo unico delle forze normanne, impiegò un altro ventennio per completare la conquista dell'Isola (1091).

In quei decenni la Sede Apostolica continuò a garantire il sostegno della propria autorità alle imprese militari normanne, il che contribuì ad alimentare le motivazioni religiose della campagna di conquista della Sicilia, ammantando di una nobile legittimazione le imprese di coloro che pochi decenni prima erano stati designati come “quei maledetti normanni”⁹.

A distanza di qualche decennio, l'aura religiosa della campagna militare avrebbe trovato una esemplare rappresentazione nel racconto di Goffredo Malaterra. A Cerami, nel 1063, Ruggero e uno sparuto gruppo di militi normanni sconfissero un imponente contingente militare musulmano grazie al sostegno di san Giorgio, che si materializzò sul campo di battaglia a dorso di un cavallo bianco, reggendo una lancia, sulla cui sommità vi era un vessillo bianco

nei giuristi medievali, Giuffrè, Milano, 1964, pp. 17-20. Per Lipari v. Urbano II, 3 giugno 1091, JL 5448 [PHILIPPUS JAFFÉ, *Regesta Pontificum romanorum*, editionem secundam curaverunt FERDINAND KALTENBRUNNER (JK: an. ?-590), PAUL EWALD (JE: 590-882), SAMUEL LOEWENFELD (JL: 882-1198), Veit, Leipzig, 1885; ristampa anastatica Akademische Druck- u. Verlagsanstalt, Graz, 1956]. Edizione in PL, vol. 151, coll. 329-330: “Cum universae insulae secundum instituta regalis juris sint, constat profecto quia religiosi imperatoris Constantini privilegio in jus proprium B. Petro jusque successoribus occidentales omnes insulae condonatae sunt, maxime quae circa Italiae oram habentur, quorum multae peccatis exigentibus accolarum a Saracenis capta Christiani nominis gloriam amiserunt. Inter quas Liparis B. Bartholomaei apostoli corpore quondam insignita...” [recente edizione in MARTA CERRITO, *I documenti pontifici della Sicilia normanna (1083-1198)*, Palermo University Press, Palermo, 2022, pp. 26-27 n. 2, con riferimenti alle precedenti edizioni]. Per la Corsica v. Urbano II, 28 giugno 1091, JL 5449, in PL, vol. 151, coll. 330-331: “Cum omnes insulae secundum statuta legalia juris publici habeantur, constat etiam eas religiosi imperatoris Constantini liberalitate ac privilegio in beati Petri vicariorumque ejus jus proprium esse collatas...”.

⁹ ERRICO CUOZZO, “*Quei maledetti normanni*”. *Cavalieri e organizzazione militare nel mezzogiorno normanno*, prefazione di FRANCO CARDINI, Guida Editori, Napoli, 1989, p. 17 nota 1. “Illi maledicti lormannis” (*sic*), 1043; l'intitolazione dell'atto menziona l'imperatore bizantino Costantino IX Monomaco (*Regii Neapolitani Archivii Monumenta edita ac illustrata*, Ex Regia Typographia, Neapoli, 1849, p. 300, doc. 380): a causa dei “maledetti normanni” il prete Stefano non era in condizione di pagare i canoni dovuti al monastero napoletano dei Santi Sergio e Bacco. Ulteriori fonti in GLAUCO M. CANTARELLA, “*Liaisons dangereuses*”: *il papato e i Normanni*, nel vol. EDOARDO D'ANGELO, CLAUDIO LEONARDI (a cura di), *Il Papato e i Normanni. Temporale e spirituale in età normanna*. Atti del Convegno di studi organizzato dal Consiglio Nazionale delle Ricerche, Centro Europeo di Studi Normanni, Società Internazionale per lo Studio del Medioevo Latino, Ariano Irpino, 6-7 dicembre 2007, Sismel – Edizioni del Galluzzo, Firenze, 2011, pp. 45-57 (45-48) e in ARMANDO BISANTI, *L'immagine dei Normanni di Sicilia nella letteratura latina del XII secolo*, in *Schede Medievali*, 54, gennaio-febbraio 2016, pp. 33-80 (36-38).

con una croce splendente, e cavalcando alla testa dell’esercito normanno. Nel racconto malaterriano la miracolosa e risplendente apparizione del Santo si riverbera sul conte Ruggero: molti soldati videro che dalla cima della sua lancia pendeva un vessillo crociato, che nessuno, se non la volontà divina, aveva appeso¹⁰. Dopo la vittoriosa battaglia di Cerami – continua Malaterra – Ruggero inviò in dono a papa Alessandro II quattro cammelli acquisiti come bottino di guerra. Più che per il dono ricevuto, il papa si rallegrò per la vittoria che Dio aveva concesso ai cristiani sugli infedeli, e impartì la benedizione apostolica e l’assoluzione dei peccati al conte e a tutti coloro che si sarebbero impegnati nell’impresa di sottrarre la Sicilia ai “pagani”. Nell’occasione Alessandro II consegnò all’inviato di Ruggero il vessillo della Chiesa Romana, così che i Normanni potessero combattere contro i Saraceni sotto l’autorità della Sede Romana e la protezione di san Pietro¹¹. Al di sopra di ogni sospetto è una testi-

¹⁰ ERNESTO PONTIERI (ed.), *De rebus gestis Rogerii Calabriae et Siciliae Comitis et Roberti Guiscardi Ducis fratris eius. Auctore Gaufrido Malaterra monacho benedictino* (Rerum Italicarum Scriptores V.1), Zanichelli, Bologna, 1927-1928, libro II cap. 33, p. 44: “Dum talia versus certamen properando perorantur, apparuit quidam eques, splendidus in armis, equo albo insidens, album vexillum in summitate hastilis alligatum ferens et desuper splendidam crucem, quasi a nostra acie progrediens, ut nostros ad certamen promptiores redderet, fortissimo impetu hostes, ubi densiores erant, irrumpens. Quo viso, nostri, hilariores effecti, Deum sanctumque Georgium ingeminantes et prae gaudio tantae visionis compuncti, lacrimas fundendo, ipsum praecedentem promptissime subsecuti sunt. Visum etiam fuit a pluribus in summitate hastilis comitis vexillum dependens, crucem continens, a nullo, nisi divinitus, appositum”. I primi due libri della Cronaca sono ora editi da MARIE-AGNÈS LUCAS-AVENEL, *Geoffroi Malaterra, Histoire du Grand Comte Roger et de son frère Robert Guiscard*, vol. I – Livres I et II, Presses universitaires de Caen, Caen, 2016. L’edizione è anche disponibile in rete, https://www.unicaen.fr/recherche/mrsh/document_numerique/projets/malaterra. La rappresentazione malaterriana di Ruggero come crociato *ante litteram* è una consapevole anticipazione di un tema e di eventi relativi successivi all’indizione della crociata che sono ben noti al cronista: “Ipso anno (= 1096), ex edictu Urbani papae expeditio versus Jerusalem ab undique terrarum ferventissima erat” (libro IV cap. 24, ed. PONTIERI, p. 102). Sul passo malaterriano v. EDOARDO D’ANGELO, *San Giorgio e i Normanni*, nel vol. GUGLIELMO DE’ GIOVANNI-CENTELLES (a cura di), *San Giorgio e il Mediterraneo*. Atti del II Colloquio internazionale per il XVII Centenario, Pontificia Insigne Accademia di Belle Arti e Lettere dei Virtuosi al Pantheon, Città del Vaticano, 2004, pp. 195-217 e GUGLIELMO DE’ GIOVANNI-CENTELLES, *Croce e spada nella Sicilia del Gran Conte. Le nomine vescovili. Processi di ricristianizzazione mediterranea nell’XI secolo*, nel vol. GUGLIELMO DE’ GIOVANNI-CENTELLES (a cura di), *Ruggero I Gran Conte di Sicilia 1101-2001*. Atti del Congresso Internazionale di studi per il IX Centenario (Troina 29 novembre – 2 dicembre 2001), Istituto Italiano dei Castelli, Sezione Sicilia, Roma, 2007, pp. 141-274 (168-169). Cfr. anche le considerazioni di COSIMO DAMIANO FONSECA, *Il Gran Conte e la riconquista della Sicilia: fu una crociata?*, ivi 11-24; SALVATORE FODALE, *Roberto e Ruggero: da Melfi a Palermo, le basi per il Regno*, cit., pp. 59, 63; ANNIESE NEF, *Conquérir et gouverner la Sicile islamique aux XIe et XIIe siècles* (Bibliothèque des Écoles Françaises d’Athènes et de Rome 346), École Française de Rome, Rome, 2011, pp. 46-63; GAETANO ZITO, *Prospettiva ecclesiologica normanna nella Sicilia del secolo XI*, cit., pp. 182-184.

¹¹ GOFFREDO MALATERRA, *De rebus gestis Rogerii*, cit., libro II cap. 33, ed. PONTIERI, pp. 44-45: “Comes Deo et sancto Petro, cuius patrocinio tantam victoriam se adeptum recognoscebat, de collato sibi beneficio non ingratus existens, in testimonium victoriae suae per quendam suorum, nomine Meledium, camelos quattuor, quos inter reliqua spolia, hoste triumphato, acceperat, Alexandro papae,

monianza presente nel registro di Gregorio VII. Nel 1076, fu Ruggero a chiedere la benedizione e l'assoluzione alla Sede Apostolica. Gregorio VII accolse la richiesta incaricando il vescovo di Acerenza di provvedere ad assolvere – a condizione che facessero penitenza – sia Ruggero che i *milites* che avrebbero combattuto con lui contro i “pagani”. Il vescovo avrebbe anche dovuto esortare Ruggero “a impegnarsi nell’ampliare il culto della religione cristiana presso i pagani, affinché possa meritare di conseguire la vittoria sui nemici”. L’evangelizzazione della Sicilia era dunque la condizione che avrebbe reso la vittoria militare dei Normanni benemerita agli occhi di Dio e del papa¹².

3. *La ricostituzione della Chiesa latina in Sicilia*

Ruggero fu fedele all’impegno. Agendo come devoto figlio della Chiesa di Roma, il conte riportò la Chiesa latina nell’Isola, restaurando la rete delle diocesi e dei monasteri. Cominciò con Troina nel 1080, quando ancora la conquista dell’Isola non era ancora terminata. Forse si trattava di una chiesa palatina più che di una vera e propria diocesi, ma è un fatto che prima del febbraio 1081 Gregorio VII confermò l’elezione del vescovo Roberto e lo consacrò personalmente. Roberto era stato scelto da Ruggero senza il consenso del papa e senza la presenza di un legato apostolico. Ciò costituiva una lesione della *libertas Ecclesiae* e un’aperta violazione di un primario indirizzo politico del papato riformatore; tuttavia, date le peculiari situazioni in cui si trovava la

qui tunc temporis vice beati Petri prudenter et catholice exsequatur, apud Romam repraesentat. Apostolicus vero, plus de victoria a Deo de paganis concessa quam de sibi transmissis donariis gavisus, benedictionem apostolicam et, potestate qua utebatur, absolutionem de offensis, si resipiscentes in futurum caveant, comiti et omnibus, qui in lucranda de paganis Sicilia et lucratam in perpetuum ad fidem Christi retinendo auxiliarentur, mandat, vexillumque a Romana Sede, apostolica auctoritate consignatum; quo praemio, de beati Petri fisci praesidio, tutius in Saracenos debellaturi insurgentur”. Cfr. J³ *10680 e *10681. Sull’episodio JULIA BECKER, *Graf Roger I. von Sizilien. Wegbereiter des normannischen Königreichs*, cit., pp. 55, 130; ANNIESE NEF, *Conquérir et gouverner la Sicile islamique*, cit., pp. 49-51, dubita della realtà dei fatti e sospetta che il racconto possa essere una ricostruzione tardiva.

¹² ERICH CASPAR (ed.), *Das Register Gregors VII.* (Monumenta Germaniae Historica, Epistolae Selectae II.1-2), apud Weidmannos, Berolini, 1920-1923, vol. I, Reg. III.11, pp. 271-272, Roma, 14 marzo 1076: “Noverit fraternitas tua, quoniam Rogerius comes, frater Roberti ducis, apostolice sedis benedictionem et absolutionem requirit eiusque filius vocari et esse desiderat. Quapropter pastoralis cura hoc laboris onus tibi imponimus, immo ex parte beati Petri imperamus, ut postposita omni torporis desidia illum adeas eumque huius nostri precepti auctoritate fultus, si nobis parere sicut pollicitus est voluerit et penitentiam, ut oportet christianum, egerit, ab omni peccatorum suorum vinculo tam illum, quam etiam suos milites qui cum eo contra paganos, ita tamen ut agant penitentiam, pugnaturi sunt, peccatis maxime absolvas. Addimus preterea, ut eum pia admonitione admoneas, quatenus se a capitalibus criminibus custodiat et christiani nominis culturam inter paganos amplificare studeat, ut de eisdem hostibus victoriam consequi mereatur”. Un cenno in JULIA BECKER, *Graf Roger I. von Sizilien. Wegbereiter des normannischen Königreichs*, cit., p. 131.

Chiesa in Sicilia, Gregorio VII confermò la scelta del conte raccomandandosi che ciò non accadesse più¹³. Come vedremo, l’elezione comitale e poi regia dei vescovi sarebbe invece divenuta la regola.

Ruggero I aveva fatto di Troina il centro di governo dei suoi domini siciliani. Proprio a Troina, nel 1089, ebbe luogo l’incontro fra il conte e papa Urbano II, del quale abbiamo notizia esclusivamente attraverso la cronaca malateriana¹⁴. Secondo il cronista, Urbano e Ruggero esaminarono la proposta che Alessio I Comneno aveva rivolto al pontefice, cioè di inviare a Costantinopoli una delegazione papale per discutere del tema della comunione eucaristica col pane azzimo o fermentato. Ma è difficile immaginare che in quell’occasione il papa e il conte abbiano trascurato di occuparsi del futuro assetto dell’organizzazione ecclesiastica siciliana: mi sembra verosimile che in quella sede giunsero persino ad accordi preventivi.

La fioritura delle fondazioni ruggeriane si ebbe poco prima della conclusione definitiva della conquista dell’Isola, quando ancora le due roccaforti arabe di Butera e Noto non erano cadute. Questa fase si concentrò in soli due anni, tra il 1091 e il 1093, con un’appendice nel 1096. Ancora una volta Goffredo Malaterra racconta il contesto di tali fondazioni. Quando la conquista della Sicilia era pressoché conclusa, Ruggero fu pervaso da un impeto di devozione religiosa che si tradusse in opere destinate a dimostrare la sua gratitudine a Dio per avere propiziato la conquista della Sicilia. Questa conversione morale si traduceva nell’osservanza della giustizia e della verità, nell’intensa devozione nella partecipazione al culto religioso, nel generoso aiuto prestato

¹³ *Das Register Gregors VII.*, ed. CASPAR, vol. II, Reg. IX.25, pp. 607-608, ante 4 febbraio 1081: “De cetero, quia Traianensem electum a nobis consecrari postulas, licet electioni eius hoc defuerit quod legatus apostolice sedis et consensus noster non affuit, tamen monentes, ne de futuro id fiat, tue dilectioni ipsiusque persone laudabili testimonio id ad presens annimus, ut veniens Deo favente per nos consecratur”. Sul fatto, con più ampie considerazioni sull’ecclesiologia normanna, GAETANO ZITO, *Prospettiva ecclesiologica normanna nella Sicilia del secolo XI*, cit., pp. 186-188 e *passim*.

¹⁴ L’incontro è raccontato da GOFFREDO MALATERRA, *De rebus gestis Rogerii*, cit., libro IV cap. 13, ed. PONTIERI, pp. 92-93. Sull’episodio JULIA BECKER, *Graf Roger I. von Sizilien. Wegbereiter des normannischen Königreichs*, cit., pp. 136-138; SALVATORE FODALE, *Roberto e Ruggero: da Melfi a Palermo, le basi per il Regno*, cit., p. 70; GAETANO ZITO, *Prospettiva ecclesiologica normanna nella Sicilia del secolo XI*, cit., p. 188, il quale ricorda che nel concilio di Melfi del 1089, al can. 8, Urbano II rinnovò il divieto dell’investitura laica; cfr. GEORG GRESSER, *Die Synoden und Konzilien in der Zeit des Reformpapsttums in Deutschland und Italien von Leo IX. bis Calixt II 1049-1123*, cit., pp. 269-270; NICOLANGELO D’ACUNTO, *La lotta per le investiture. Una rivoluzione medievale (998-1122)*, Carocci, Roma, 2020, pp. 165-166. Per la collocazione cronologica dell’incontro (ottobre / novembre 1089 e non 1088), v. *Italia Pontificia*, vol. X. *Calabria – Insulae* (d’ora in poi: IP X), ed. DIETER GIRGENSOHN USUS WALTHERI HOLTZMANN schedis, apud Weidmannos, Turici, 1975, p. 187 n. 81 e HUBERT HOUBEN, *Urbano II e i Normanni (con un’appendice sull’itinerario del papa nel Sud)* (1993), nel vol. di Id., *Mezzogiorno normanno-svevo. Monasteri e castelli, ebrei e musulmani* (Nuovo Medioevo 52), Liguori, Napoli, 1996, pp. 115-143 (pp. 126, 134-136). Stando a questa cronologia, il concilio di Melfi ebbe luogo tra il 9 e il 15 settembre, quindi prima dell’incontro fra Urbano e Ruggero.

alla Chiesa e alle persone bisognose. In siffatta rinnovata tensione morale e religiosa, Ruggero “comanda che chiese siano fondate in vari luoghi per tutta la Sicilia; egli stesso in parecchi luoghi contribuisce con i propri beni affinché le chiese siano più facilmente edificate”. Nel seguito del capitolo Malaterra passa in rassegna – prescindendo da un criterio cronologico – l’istituzione delle diocesi di Agrigento, Mazara, Siracusa e Catania¹⁵: con l’eccezione di Mazara, si trattava di rifondazioni di sedi preesistenti alla conquista musulmana.

Ricordiamo brevemente i fatti¹⁶. Come apprendiamo dallo stesso Malaterra, nel 1072 Roberto il Guiscardo e Ruggero trovarono a Palermo un vescovo di rito greco, di nome Nicodemo, che reinstallarono nella cattedrale che era stata trasformata in moschea durante la dominazione musulmana¹⁷. Troina ebbe un vescovo nel 1080 (Roberto, del quale parleremo più avanti), ma nel secolo XII la sede episcopale sarebbe stata lentamente assorbita da quella di

¹⁵ GOFFREDO MALATERRA, *De rebus gestis Rogerii*, cit., libro IV cap. 7, ed. PONTIERI, pp. 88-90: “Comes, videns ob propitiationem Dei totam Siciliam, excepta Butera et Noto, suae ditioni subeundo cecisise, ne ingratus tanti beneficii sibi a Deo collati existeret, coepit Deo devotus existere: justa iudicia amare, justitiam exequi, veritatem amplecti, ecclesias frequentare cum devotione, sacris hymnis adstare, decimationes omnium redditum suorum sacris ecclesiis attribuere, viduarum et orphanorum, sed et moerentium cum ratione consolator. Ecclesias passim per universam Siciliam fieri imperat; ipse pluribus in locis de suo sumptus, quibus facilius fiant, attribuit”. Malaterra prosegue raccontando distintamente della fondazione delle diocesi di Agrigento, Mazara, Siracusa, Catania.

¹⁶ Panorama in JULIA BECKER, *Graf Roger I. von Sizilien. Wegbereiter des normannischen Königreichs*, cit., pp. 159-217; VINCENZO R. IMPERIA, *I vescovati nella Sicilia normanna (secc. XI-XII). Potestà normative e competenze giurisdizionali in un territorio multiculturale* (History, Law & Legal History 7), Palermo University Press, Palermo, 2022. Sul tema v. anche COSIMO D. FONSECA, *Le istituzioni ecclesiastiche dell’Italia meridionale e Ruggero il Gran Conte*, nel vol. *Ruggero il Gran Conte e l’inizio dello Stato normanno. Relazioni e comunicazioni nelle seconde Giornate normanno-sveve* (Bari, maggio 1975), Il Centro di ricerca Editore, Roma, 1977, pp. 43-66; HORST ENZENSBERGER, *Fondazione o “rifondazione”? Alcune osservazioni sulla politica ecclesiastica del conte Ruggero*, nel vol. GAETANO ZITO (a cura di), *Chiesa e società in Sicilia. L’età normanna*, SEI, Torino, 1995, pp. 21-49; ID., *Die lateinische Kirche und die Bistumsgründungen in Sizilien zu Beginn der normannischen Herrschaft*, in *Rassegna Storica online*, 2, 2000, disponibile in rete, <http://www.medioevoitaliano.org/enzensberger.kirche.pdf>; SALVATORE FODALE, *Fondazioni e rifondazioni episcopali da Ruggero I a Guglielmo II*, nel vol. GAETANO ZITO (a cura di), *Chiesa e società in Sicilia. L’età normanna*, cit., pp. 51-61; FEDERICO MARTINO, *Concezione del potere e ius commune nella Sicilia normanna e sveva*, in *Rivista Internazionale di Diritto Comune*, 33, 2022, pp. 59-159 (pp. 64-68). Sebbene concentrata sull’età sveva, è importante anche per le premesse normanne l’opera di NORBERT KAMP, *Kirche und Monarchie im staufischen Königreich Sizilien. I.: Prosopographische Grundlegung: Bistümer und Bischöfe des Königreichs 1194-1266. 3. Sizilien*, W. Fink Verlag, München, 1975. Sulla problematica qualificazione giuridica delle implicazioni lato sensu signorili e giurisdizionali di tale complessa operazione v. LUCIA SORRENTI, *Il patrimonio fondiario in Sicilia. Gestione delle terre e contratti agrari nei secoli XII-XV* (Pubblicazioni degli istituti di Scienze Giuridiche, Economiche, Politiche e Sociali della Facoltà di Giurisprudenza dell’Università di Messina 142), Giuffrè, Milano, 1984, pp. 1-48, con una condivisibile impostazione storico giuridica della questione.

¹⁷ GOFFREDO MALATERRA, *De rebus gestis Rogerii*, cit., libro II cap. 45, ed. PONTIERI, p. 96. FRANCESCO MICHELE STABILE, *Palermo*, nel vol. GAETANO ZITO (a cura di), *Storia delle Chiese di Sicilia*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 2009, pp. 579-663 (pp. 586-587).

Messina, rifondata da Ruggero nel 1096¹⁸. Nel dicembre 1091 Ruggero fondò l'abbazia benedettina di S. Agata a Catania, istituendovi abate il bretone Anserio¹⁹ al quale attribuì – caso di eccezionale rilievo – anche il governo civile della città e del suo distretto²⁰. Ruggero volle che l'abate fosse anche vescovo della rifondata diocesi, e questa volontà fu approvata dalla Sede Apostolica il 9 marzo 1092²¹. Nel 1093 furono istituite le sedi di Agrigento²²,

¹⁸ JULIA BECKER, *Documenti latini e greci del conte Ruggero I.*, cit., pp. 40-41, doc. 2, dicembre 1080 (fondazione della Chiesa di Troina); pp. 49-52, doc. 5, 1082 (definizione dei confini); pp. 208-211, doc. 53, 1096 (fondazione della Chiesa vescovile di S. Nicola di Messina e trasferimento dell'episcopato da Troina a Messina, sotto la guida di Roberto vescovo di Troina in unione personale); GIOVAN GIUSEPPE MELLUSI, *Messina*, nel vol. GAETANO ZITO (a cura di), *Storia delle Chiese di Sicilia*, cit., pp. 461-525 (469-474); ID., *La rifondazione della diocesi di Messina e le sue vicende in Età Normanna*, nel vol. ORAZIO CONDORELLI (a cura di), *“Panta rei”. Studi dedicati a Manlio Bellomo*, III, Il Cigno, Roma, 2004, pp. 589-625; ID., *Canonici e clero della Cattedrale di Messina. Dalla rifondazione normanna della Diocesi al Concilio di Trento*, Società Messinese di Storia Patria, Messina, 2017, pp. 6-14.

¹⁹ Sul quale v. LUIGI GENNARO, *Il “signum” di Anserio: memoria grafica del primo vescovo normanno di Catania*, in *Diritto e Religioni*, 15.1, 2020, pp. 298-311; VINCENZO R. IMPERIA, *I vescovati nella Sicilia normanna (secc. XI-XII). Potestà normative e competenze giurisdizionali in un territorio multiculturale*, cit., pp. 171-182.

²⁰ JULIA BECKER, *Documenti latini e greci del conte Ruggero I.*, cit., pp. 92-96, doc. 17, 9 dicembre 1091: “... Insuper concessi ego Rogerius... omnia illa iudicia terrena in tota terra monasterii, que solent pertinere ad reges et ad principes terrenos”. GAETANO ZITO, *Catania*, nel vol. GAETANO ZITO (a cura di), *Storia delle Chiese di Sicilia*, cit., pp. 354-404 (pp. 361-362); ADOLFO LONGHITANO, *La parrocchia nella diocesi di Catania prima e dopo il Concilio di Trento*, seconda edizione riveduta e accresciuta (Documenti e Studi di Synaxis 32, Ricerche per la storia delle diocesi di Sicilia 9), Studio Teologico S. Paolo – Edizioni Grafiser, Catania – Troina, 2017, pp. 13-24.

²¹ JULIA BECKER, *Documenti latini e greci del conte Ruggero I.*, cit., pp. 114-116, doc. † 23, 26 aprile 1092, ritiene che il documento sia un falso prodotto tra la fine del secolo XII e l'inizio del successivo. Per la conferma pontificia del 9 marzo 1092 v. sotto, nota 29. Circa la polemica sull'autenticità e sulla datazione dei documenti catanesi v. ADOLFO LONGHITANO, *La parrocchia nella diocesi di Catania prima e dopo il Concilio di Trento*, cit., p. 21 nota 26; HORST ENZENSBERGER, *Fondazione o “rifondazione”? Alcune osservazioni sulla politica ecclesiastica del conte Ruggero*, cit. Vi sono tracce che lasciano pensare che la rifondazione possa essere stata il risultato di un accordo preventivo con Urbano II (immagino che se ne era parlato nel 1089 a Troina, e non solo per Catania). Il citato documento del 26 aprile 1092 († 23), seppure sia ritenuto un falso, potrebbe riportare pezzi e formule presenti nel diploma originale. Ruggero dichiara: “per diversa Sicilie loca idonea ecclesias edificavi iussu summi pontificis apostolice sedis et episcopos ibidem collocavi ipso eodemque Romane sedis viro apostolico et laudante et concedente et ipsos episcopos consecrante...”. Nell'introduzione al documento (p. 114) Becker avanza l'ipotesi che “nel caso della rifondazione di Catania vi siano stati accordi preventivi con Urbano II”. Così già ENZENSBERGER, *Fondazione o “rifondazione”? Alcune osservazioni sulla politica ecclesiastica del conte Ruggero*, cit., p. 40 e JULIA BECKER, *Graf Roger I. von Sizilien. Wegbereiter des normannischen Königreichs*, cit., p. 179.

²² JULIA BECKER, *Documenti latini e greci del conte Ruggero I.*, cit., pp. 152-155, doc. † 36, 1093. Becker conferma l'interpretazione di Collura quanto al fatto che il documento nella sostanza risponde a un documento di fondazione autentico: PAOLO COLLURA, *Le più antiche carte dell'Archivio capitolare di Agrigento (1092-1282)* (Documenti per servire alla storia di Sicilia ser. 1 vol. 25), U. Manfredi, Palermo, 1961, pp. 7-18, doc. 2, 1093. Cfr. RAFFAELE MANDUCA, *Agrigento*, nel vol. GAETANO ZITO (a cura di), *Storia delle Chiese di Sicilia*, cit., pp. 279-317 (284).

Mazara²³ e Siracusa²⁴. Tra le istituzioni monastiche latine di fondazione normanna ricordiamo il monastero di S. Bartolomeo a Lipari (ante 1085), a cui fu preposto Ambrogio, e successivamente (1094) il monastero del S. Salvatore di Patti, affidato al medesimo Ambrogio in unione personale²⁵.

Nella documentazione relativa alle istituzioni di diocesi e monasteri, tanto latini quanto greci, è ricorrente il *tópos* del conte Ruggero che, con immense fatiche e innumerevoli perdite umane, attraverso l'aiuto di Dio ha conquistato la Sicilia e debellato i Saraceni²⁶. Ruggero si dichiara investito da una

²³ JULIA BECKER, *Documenti latini e greci del conte Ruggero I.*, cit., pp. 143-146, doc. † 33, 1093. Becker non lo considera "sostanzialmente un falso, ma solamente una copia successivamente interpolata, che nel suo nucleo principale riprende un documento di fondazione autentico". La conferma pontificia fu data da Urbano II (IP X p. 252 n. *1) e rinnovata da Pasquale II nel 1100 (IP X p. 252 n. 2). Cfr. PIETRO PISCIOTTA, *Mazara del Vallo*, nel vol. GAETANO ZITO (a cura di), *Storia delle Chiese di Sicilia*, cit., pp. 431-462 (p. 432).

²⁴ JULIA BECKER, *Documenti latini e greci del conte Ruggero I.*, cit., pp. 158-161, doc. 38, 1093. Cfr. sotto, nota 27, e nota 30 per la conferma pontificia. Cfr. PASQUALE MAGNANO, *Siracusa*, nel vol. GAETANO ZITO (a cura di), *Storia delle Chiese di Sicilia*, cit., pp. 721-746 (p. 733).

²⁵ JULIA BECKER, *Documenti latini e greci del conte Ruggero I.*, cit., pp. 76-77, doc. 12, 26 luglio 1088, donazione di terreni all'abate Ambrogio di S. Bartolomeo di Lipari; pp. 162-164, doc. 39, 1094, (gennaio - 6 marzo), fondazione del monastero del S. Salvatore di Patti e nomina dell'abate Ambrogio; pp. 165-168, doc. 40, 1094, (gennaio - 6 marzo), altre donazioni al monastero di S. Bartolomeo di Lipari. LUCIANO CATALIOTI, *Il vescovato di Lipari-Patti in età normanna (1088-1194). Politica, economia, società in una sede monastico-episcopale della Sicilia* (Collana di testi e studi storici 12), Intilla, Messina, 2007; BASILIO SCALISI, *Patti*, nel vol. GAETANO ZITO (a cura di), *Storia delle Chiese di Sicilia*, cit., pp. 665-685 (p. 667).

²⁶ Per esempio così leggiamo in un diploma con cui Ruggero I fa alcune donazioni al monastero di S. Agata di Catania. JULIA BECKER, *Documenti latini e greci del conte Ruggero I.*, cit., pp. 104-106, doc. 20, 1091-1094: "... ego ROGERIUS comes Calabrie et Sicilie, frater Rotberti egregii ducis, totam Siciliam meis temporibus per dei adiutorium debellavi. Vere per dei adiutorium hoc factum est, quia sine dei adiutorio non posset hoc fieri. Deus autem per suam misericordiam in tantis laboribus michi auxilium prebuit. Et ego cum exercitibus militum meorum fortiter laboravi ad hoc opus dei perficiendum, videlicet ad acquirendam terram Sicilie ad dei opus paciendum, diversa pericula in terra et in mari et immensam famem et nimiam sitim ad invicem. Numerus autem illorum meorum militum, qui in acquisitione terre Sicilie mortui sunt, soli deo et sanctis eius cognitus est, michi vero et omnibus aliis hominibus incognitus, sed quid plura vere. Per Iesu Christi virtutem et beate MARIE matris eius et per nostros immensos labores et etiam per effusionem nostri sanguinis et per diversam mortem fidelium meorum superavi ego Rogerius comes ita omnes Sarracenos Sicilie, ut nullus remaneret vel in montibus vel in cavis Sicilie, qui michi non serviret secundum meam voluntatem. Igitur pacificata omnino omni terra Sicilie per dei pietatem et per nostras angustias, ut iam dictum est, cepi ego Rogerius comes adornare ecclesias Sicilie, quas in tempore belli ceperam edificare de meis thesauris et de meis nobilibus indumentis, et etiam ad crescere earum possessiones, quas illis iam dederam de meis propriis possessionibus". Contenuti e toni analoghi nel documento di fondazione del monastero del S. Salvatore di Patti, JULIA BECKER, *Documenti latini e greci del conte Ruggero I.*, cit., pp. 162-164, doc. 39, 1094, (gennaio - 6 marzo): "... passus multas inopias et labores et meo sanguine fuso acquisita tota Sicilia Sarracenorum cervicositate et in christianos eorum tyrannide cum grandi detrimento christianorum et parentum meorum occis[i]one vehementi funditus adnichilata, armis divine potentie munitus et brachio victorioso fortitudinis roboratu[s], spirituali quoque gratia cooperante et precedente per totam Siciliam pacem posui continuam. Ecclesias quoque ab impietate nefanda Sarracenorum dirutas ad honorem

missione divina, come leggiamo nel diploma di fondazione della Chiesa di Siracusa. Un “paganorum populus innumerabilis” aveva costretto al silenzio la fede cattolica in Sicilia. Ma ora – recita il documento – “missus sum EGO ROGERIUS”: “Per divina favorevole disposizione mossa da compassione di fronte al silenzio della sua Chiesa, ora sono stato inviato io conte Ruggero a sconfiggere la ferocia dei pagani e ad esaltare la santa Chiesa nostra madre”²⁷. Parole che configurano una vera e propria missione di apostolato evangelico, in adempimento del mandato che anni prima Alessandro II e Gregorio VII avevano consegnato a Ruggero. Assistiamo a variazioni sul tema, ma la sostanza non cambia, se specularmente guardiamo ai documenti con cui Urbano II confermò le disposizioni ruggeriane²⁸. Per esempio, nel diploma per Catania (1092), Urbano II attribuisce al merito del valorosissimo conte Ruggero, con il

dei et domini nostri Iehsu Christi atque genitricis virginis Marie et omnium sanctorum et pro remedio a[n]ime mee et anime Roberti Guiscardi, probissimi fratris mei et gloriosi ducis Apulie, in pristinum statum re[st]itui, ditavi muneribus, ampliavi possessionibus et speciosis [decoravi ornamentis, liberas ab omni servitute] consti[tui]”. Per una valorizzazione di tale documentazione (autentica e spuria) in termini di narrazione storiografica v. ANNICK PETERS-CUSTOT, *L'historiographie des actes de la pratique: l'écriture de la conquête normande dans les actes de Sicile et de Calabre du milieu du XI^e siècle au début du XIII^e siècle*, in *Tabularia* [Online], *Memorie normanne in Italia e in Oriente*, 2015, consultato il 2 marzo 2023, <http://journals.openedition.org/tabularia/2153>; per le ragioni esposte nel testo e nei documenti autentici citati in questa nota (non citati da Peters-Custot), però, non posso concordare con l'Autrice nella conclusione che “cette réécriture historique se concentre sur une vision de la conquête de la Sicile comme expédition religieuse déclenchée pour libérer l'île de la domination islamique, une vision qui ne correspond guère à l'idéologie des Hauteville, mais qui a pu être influencée par le mouvement contemporain des croisades” (così nell'abstract); cfr. FEDERICO MARTINO, *Concezione del potere e ius commune nella Sicilia normanna e sveva*, cit., pp. 67-68.

²⁷ Poiché i documenti di fondazione delle diocesi siciliane da parte del conte Ruggero sono di controversa autenticità, ho trascelto un documento che la recente editrice dei diplomi ruggeriani ha qualificato come autentico. JULIA BECKER, *Documenti latini e greci del conte Ruggero I.*, cit., pp. 158-161, doc. 38, 1093, così regestato: “Il conte Ruggero I fonda la sede vescovile di Siracusa e nomina vescovo Ruggero. Vengono inoltre descritti i confini della diocesi di Siracusa”. È doveroso precisare quanto Becker annota nella presentazione: il documento è “una copia incompleta della seconda metà del XII secolo” e la sua autenticità “come sostanzialmente anche quella degli altri documenti di fondazione di sedi vescovili da parte del conte... è molto dubbia... Il nucleo della disposizione, la fondazione cioè della sede vescovile di Siracusa da parte di Ruggero I e la nomina a vescovo di Ruggero, può tuttavia essere considerato degno di fede”. Il punto di nostro interesse: “Audivit credo et auditus non dubito: fere universus christianorum populus fidem adhibuit, quantum sancta ecclesia olim per totam claruit Syciliam... Verum eiusdem populi multis exigentibus negligentis et reatibus, karitas dei et dilectio, que illis erat in mellis dulcedinem, versa est in absinthium et amaritudinem, ut enim verum esset illud propheticu(m): irruit virga populi mei Assur, ipse tamen non cognovit, invasit totam Syciliam paganorum populus innumerabilis, qui domini populum Assur destitueret opulentis et morti per multos cruciatus daret quam plurimos. Divina autem propitiatione ecclesie sue taciturnitati tandem compatiens missus sum EGO ROGERIUS modo comes ad expugnandam paganorum sevitiam et ad exaltandam sanctam et matrem nostram ecclesiam. Quorum superbia et sevitie horrenda per multos meos labores et multum sanguinem adnichilata reedificavi, ubi honestius potui et debui sacrosanctas ecclesias...”.

²⁸ JULIA BECKER, *Graf Roger I. von Sizilien. Wegbereiter des normannischen Königreichs*, cit., pp. 138.

sostegno della clemenza divina, la restituzione della Sicilia al mondo cristiano²⁹. Nel diploma per Siracusa (1093), una riflessione sul ruolo della volontà divina sui mutamenti dei regni nel tempo è la premessa dell'esaltazione dei meriti militari di Ruggero che, con la perdita di molti soldati ed effusione di sangue, ha liberato la Sicilia dalla "schiavitù dei gentili"³⁰. Cinque anni dopo, nel 1098, nel diploma con cui Urbano II conferma Gerlando come vescovo di Agrigento, il papa dà atto che attraverso le imprese dei fratelli Roberto e Ruggero la provvidenza divina ha sconfitto la tirannide dei Saraceni e ha restaurato l' "antiquum Ecclesiae sanctae statum"³¹. "L'antico stato della santa Chiesa", appunto. La bolla urbaniana attestava la compiuta restaurazione della Chiesa cattolica in Sicilia dopo la parentesi della dominazione musulmana. Allo stesso periodo – e non era un caso – risalgono le monete coniate dalla zecca comitale di Mileto, in cui, presente la croce su ambo i lati, Ruggero è rappresentato sul dritto come un cavaliere munito di scudo e asta con vessillo (quasi nella posa da crociato in cui lo descrive Malaterra³²), mentre nel verso è rappresentata Maria con Gesù fra le braccia³³.

²⁹ Urbano II, JL 5460, 9 marzo 1092 = IP X p. 290 n. 19, edizione in PL, vol. 151, col. 339, poi in ADOLFO LONGHITANO, *La parrocchia nella diocesi di Catania prima e dopo il Concilio di Trento*, cit., pp. 283-284: "Post annos vero fere quadringentos divina populum suum respiciente clementia per strenuissimum comitem Rogerium christianorum iuri eadem est insula restituta"; MARTA CERRITO, *I documenti pontifici della Sicilia normanna*, cit., pp. 28-29 n. 3.

³⁰ Urbano II, JL 5497, 17 novembre 1093 = IP X p. 317 n. 70, qui datata 23 novembre 1093, edizione in PL, vol. 151, coll. 370-371: "... Deus, cujus sapientia et fortitudo, quando vult, regnum transfert, et mutat tempora, quemadmodum ex occidentis partibus militem Rogerium, scilicet virum et consilio optimum, et bello strenuissimum, ad eandem insulam transtulit, qui multo labore, frequentibus praeliis, et crebris suorum militum caede et sanguinis effusione regionem praedictam a servitute gentilium opitulante Domino liberavit...".

³¹ Urbano II, JL 5710, 10 ottobre 1098 = IP X p. 264 n. 9, edizione in PL, vol. 150, col. 510-511: "... Sicut nostris temporibus gloriosissimorum principum Roberti ducis et Rogerii comitis fortitudine supremae dignationis miseratio omnem Saracenorum molestiam in Sicilia insula expugnavit, et antiquum Ecclesiae sanctae statum pro voluntatis suae beneplacito recuperavit".

³² Nel passo citato sopra, nota 10.

³³ JULIA BECKER, *Graf Roger I. von Sizilien. Wegbereiter des normannischen Königreichs*, cit., p. 220, con riferimento a LUCIA TRAVAINI, *La monetazione nell'Italia normanna* (Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, Nuovi Studi Storici 28), Nella sede dell'Istituto, Roma, 1995, 42-43; nello stesso senso LUCIA TRAVAINI, *La monetazione*, nel vol. MARIO D'ONOFRIO (a cura di), *I Normanni popolo d'Europa 1030-1200*, Marsilio, Venezia, 1994, pp. 291-293 (p. 291); SILVANA BALBI DE CARO, *La Collezione Reale e il suo completamento nel 1983*, in *Bollettino di Numismatica. Studi e Ricerche*, 1 (2012), consultato in rete, <https://www.bdonline.numismaticadellostato.it/apriArticolo.html?idArticolo=43&from=1>, fig. 20. Cfr. le considerazioni di GETANO ZITO, *Prospettiva ecclesiologica normanna nella Sicilia del secolo XI*, cit., p. 195, a proposito del patronato della Vergine Maria e di San Giorgio come elemento caratterizzante l'ecclesiologia normanna.

4. *La bolla di Urbano II e le origini del privilegio della Legazia apostolica*

La citata bolla per Agrigento giungeva pochi mesi dopo che il pontefice aveva concesso al conte Ruggero un singolare privilegio per gli indiscutibili meriti nell'opera di *plantatio Ecclesiae* in Sicilia. Goffredo Malaterra continua a essere la fonte indispensabile, perché l'unica, per conoscere il contesto in cui Urbano emanò la bolla *Quia [propter] prudentiam tuam*: essa è la radice del privilegio della legazia, sul quale lungo i secoli si sarebbe sviluppato un istituto fondamentale del diritto ecclesiastico siciliano (*Legazia apostolica* o *Regia Monarchia*), che rimase in vita finché il Regno d'Italia non vi rinunciò con la Legge delle guarentigie pontificie del 1871³⁴.

³⁴ Sulla Legazia apostolica esiste una letteratura sterminata, che qui può essere ricordata solo per i lavori più recenti. Sull'età medievale si è concentrato SALVATORE FODALE, *L'Apostolica Legazia e altri studi su Stato e Chiesa*, cit.: i primi due capitoli (pp. 7-117) riproducono, in forma rielaborata e con ampliamenti, il volume *Comes et legatus Siciliae. Sul privilegio di Urbano II e la pretesa apostolica legazia dei Normanni di Sicilia*, Manfredi, Palermo, 1970; il primo capitolo, *Polemica e storiografia sulla Legazia Apostolica dei Normanni in Sicilia* (pp. 7-49), ripercorre criticamente la letteratura fino agli anni Ottanta del Novecento. Lo stesso autore è tornato varie volte sull'argomento, ricordo qui: *Stato e Chiesa dal privilegio di Urbano II a Giovan Luca Barberi*, nel vol. *Storia della Sicilia*, III, Società Editrice Storia di Napoli e della Sicilia, Napoli, 1980, pp. 575-600; Id., *Legazia Apostolica*, in *Federico II. Enciclopedia fridericiana*, 3 volumi, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma, 2005-2008, ora disponibile in rete all'indirizzo <https://www.treccani.it/enciclopedia/elenco-opere/Federiciana>; fino al recente saggio su *Roberto e Ruggero: da Melfi a Palermo, le basi per il Regno*, cit. Per l'epoca che qui ci interessa devono essere ricordati i lavori di JOSEF DEÉR, *Der Anspruch der Herrscher des 12. Jahrhunderts auf die apostolische Legation*, in *Archivum Historiae Pontificiae*, 2, 1964, pp. 117-186; Id., *Papsttum und Normannen. Untersuchungen zu ihren lehnsrechtlichen und kirchenpolitischen Beziehungen*, cit., e le pagine di JULIA BECKER, *Graf Roger I. von Sizilien. Wegbereiter des normanischen Königreichs*, cit., 141-151. Sono prevalentemente concentrati sull'età moderna i fondamentali studi di GAETANO CATALANO, *Le ultime vicende della Legazia Apostolica di Sicilia. Dalla controversia liparitana alla legge delle Guarentigie (1711-1871)* (Collana di Pubblicazioni della Facoltà di Giurisprudenza dell'Università di Catania 13), Presso la Facoltà Giuridica, Catania, 1950, poi rifluito con aggiunte in Id., *Studi sulla Legazia Apostolica di Sicilia* (Historica 4), Parallelo 38, Reggio Calabria, 1973 (il cui primo capitolo tratta delle origini medievali dell'istituto); Id., *Controversie giurisdizionali tra Chiesa e Stato nell'età di Gregorio XIII e Filippo II*, Accademia di Scienze Lettere e Arti, Palermo, 1955; Id., *La "Regia Monarchia" di Sicilia*, in *Archivio Storico Siciliano*, 17, 1968, pp. 1-20, ora in Id., *Scritti minori. I. Scritti storici*, a cura di MARIO TEDESCHI, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2003, pp. 395-414; Id., *Osservazioni sulle origini della Legazia Apostolica in Sicilia*, in *Il Diritto Ecclesiastico*, 1968.1, pp. 205-225, ora in Id., *Scritti minori*, cit., I, pp. 415-438; Id., *Il cardinale Cesare Baronio e la "Regia Monarchia Sicula"*, nel vol. *Raccolta di scritti in onore di Arturo Carlo Jemolo*, I.1., Giuffrè, Milano, 1962, pp. 167-183, ora in Id., *Scritti minori*, cit., I, pp. 257-276. Inoltre SALVATORE BORDONALI, *Presenza normanna in Sicilia. Note sulla Legazia apostolica*, nel vol. LEONARDO URBANI (a cura di), *La Cattedrale di Palermo. Studi per l'ottavo centenario della fondazione*, Sellerio, Palermo, 1993, pp. 85-91; Id., *Considerazioni sui rapporti Stato-Chiesa agli inizi del Regnum Siciliae*, nel vol. *Studi in onore di Gaetano Catalano*, Rubbettino, Soveria Mannelli 1998, vol. I, pp. 257 ss.; MARIO TEDESCHI, *Strutture ecclesiastiche e vita religiosa*, in *Storia della Sicilia*, VII., Società Editrice Storia di Napoli e della Sicilia, Napoli, 1978, pp. 55-71, ora anche in Id., *Saggi di diritto ecclesiastico*, Giappichelli, Torino, 1987, pp. 309-333. I saggi raccolti nel vol. a cura di SALVATORE VACCA, *La Legazia Apostolica. Chiesa, potere e società in età medievale e moderna*, presentazione di CATALDO NARO, Sciascia Editore,

La bolla scaturì da un incontro avvenuto a Salerno o a Capua. Il cronista sottolinea con molta cura che Urbano aveva una “amichevole venerazione” per il conte, nella cui residenza il papa si recò per incontrarlo “amabilmente”. Il colloquio proseguì nel giorno successivo “con il massimo diletto” reciproco. A questo apparente gioco di cortesia era sottesa una questione molto grave. Urbano – continua Malaterra – aveva nominato come legato in Sicilia Roberto, vescovo di Troina, e aveva fatto questo senza consultare il conte. Compito del legato era quello di garantire l’ordine canonico disposto dalla Sede Romana: “ad exequendum jus sanctae Romanae Ecclesie” (verrebbe da dire: per mettere in atto il programma della riforma papale). La scelta non poteva essere più accorta, perché Roberto era persona vicinissima al conte e stava già in Sicilia. Eppure il papa sapeva che Ruggero aveva mal sopportato la nomina di Roberto, e non l’avrebbe mai accettata. Anzi, da altra fonte apprendiamo che Ruggero aveva addirittura fatto imprigionare Roberto, anche se poi, rendendosi conto di avere agito male, avrebbe chiesto perdono al papa³⁵. Il clima si era dunque rasserenato. Ma – continua il Malaterra – Urbano sapeva anche che Ruggero era infiammato dallo zelo del divino ardore nell’esecuzione degli affari ecclesiastici, e su questa consapevolezza fondò la sua decisione. Annulata la nomina di Roberto, il papa “attribuisce al conte e ai suoi eredi la legazia di san Pietro su tutta la Sicilia e sulla parte della Calabria che gli spettava, sia sulle terre conquistate che su quelle da conquistare” (“legationem beati Petri super comitem per totam Siciliam et sui juris Calabriam, habitam vel haben-

Caltanissetta – Roma, 2000, ripercorrono le vicende della Legazia nei suoi otto secoli di storia: più direttamente legate ai temi trattati in queste pagine solo le pagine di SALVATORE FODALE, *La Legazia Apostolica nella Storia della Sicilia* (pp. 11-22); SALVATORE VACCA, *La Legazia Apostolica nel contesto della “societas christiana”* (pp. 23-67). Nuovi approfondimenti sulla storia della Legazia in età moderna si leggono in MARIA TERESA NAPOLI, *La Regia Monarchia di Sicilia. “Ponere falcem in messem alienam”* (Pubblicazioni del Dipartimento di Scienze Giuridiche, Università degli Studi di Roma “La Sapienza”, 57), Jovene, Napoli, 2012; EADEM, *Censura e giurisdizione. Il “Tractatus de nonnullis Regiae Monarchiae ultra Pharum preminentis” di Baldassarre Abruzzo (1601-1665)* (Storia del diritto e delle istituzioni, Fonti 2), Aracne, Roma, 2012; ORAZIO CONDORELLI, *Istituzioni ecclesiastiche e cultura giuridica nella Sicilia di Antico Regime. Brevi note*, in *Diritto e religioni*, 18, anno IX n. 2, 2014, pp. 441-470 (con indicazione di ulteriore letteratura); ADOLFO LONGHITANO, *La Legazia Apostolica di Sicilia e la controversia liparitana (secoli XI-XVIII)*, nel vol. PÉTER SZABÓ – TAMÁS FRANKÓ (a cura di), *Sacrorum canonum scientia: radici, tradizioni, prospettive. Studi in onore del Cardinale Péter Erdő per il suo 70° compleanno*, Szent István Társulat az Apostoli Szentszék Könyvkadója, Budapest, 2022, pp. 459-483. Attende la stampa la tesi di dottorato di IGNAZIO ALESSI, *Il legato pontificio tra norma, dottrina e prassi (sec. V-XII): il caso della Sicilia e la questione dell’Apostolica Legazia* (Parigi, EHESS – Palermo, 2022).

³⁵ IP X p. 338 n. 20, Capua 9 giugno 1098. Di dubbia autenticità: JOSEF DEÉR, *Das Papsttum und die südtalientischen Normannenstaaten 1053-1212*, Vendenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1969, pp. 49-50; SALVATORE FODALE, *L’Apostolica Legazia e altri studi su Stato e Chiesa*, cit., pp. 60-61.

dam, haereditaliter ponit”)³⁶.

Il Malaterra riporta il testo della bolla, datata 5 luglio 1098, a conclusione e suggello di tutta la Cronaca, quasi che il privilegio di Urbano II fosse la sanzione e il culmine della missione ecclesiale svolta da Ruggero³⁷. Al testo dobbiamo guardare per comprendere il senso e i contenuti del privilegio, senza pretesa di sciogliere gli interminabili dubbi e contrasti interpretativi che esso ha destato e continua a destare³⁸. Urbano dava atto dei meriti del conte

³⁶ GOFFREDO MALATERRA, *De rebus gestis Rogerii*, libro IV cap. 29, ed. PONTIERI, pp. 106-107: “Papa, urbem redditam et pacem inter ipsos factam audiens, gaudet et de fraude compressa et de pace confecta. Sed quia ducem et comitem Salernum secessisse audivit, nolens comitem, donec sibi loquatur, versus Siciliam remeare, illorsum accelerat. Veniensque cum archiepiscopis apud sanctum Mattheum, ut cum debito honore eum acciperet, cum processione praestolatur; et tamen, propter amicabilem venerationem, quam versus comitem habebat, primum ad eius hospitium eum amabiliter visum vadit, diuque eius colloquio usus, ad processionem, quae praestolabatur, suscipiendus accessit. In crastinumque convenientes, alter alterius colloquio cum maxima delectatione fruuntur. Sed, quia ipse apostolicus jamdudum Robertum, episcopum Traynensem, comite inconsulto, legatum in Sicilia ad exequendum jus sanctae Romanae Ecclesiae posuerat, perpendens hoc comitem grave ferre, et nullo modo, ut stabile permaneat, assentire cognoscens, etiam ipsum comitem, in omnibus negotiis ecclesiasticis exequendis zelo divini ardoris effervescentem, cassato quod de episcopo Traynensi fecerat, legationem beati Petri super comitem per totam Siciliam et sui juris Calabriam, habitam vel habendam, haereditaliter ponit: ea discretione ut, dum ipse comes advixerit, vel aliquis haeredum suorum zeli paterni ecclesiastici executor superstes fuerit, legatus alius a Romana Sede, ipsis invititis, minime superponatur; sed si qua Romanae Ecclesiae juris exequenda fuerint, chartulis a Romana Sede in Siciliam vel Calabriam directis, per ipsos consilio episcoporum earumdem provinciarum authenticae definiantur. Quod si episcopi ad concilium invitati fuerint, quot et quos ipsi comiti vel suis futuris haeredibus visum fuerit, illuc illis dirigant, nisi forte de aliquo ipsorum in concilio agendum sit, in Sicilia vel Calabria in praesentia sua authenticae definiri nequiverit”.

³⁷ GOFFREDO MALATERRA, *De rebus gestis Rogerii*, libro IV cap. 29, ed. PONTIERI, p. 107: “Et ad hoc inconvolsum perpetualiter permanendum privilegio suae auctoritatis firmavit, cuius sententiam hic subtitulamus...”.

³⁸ L'edizione critica della bolla è stata data da ERICH CASPAR a partire da una tradizione che fa capo alla Cronaca del Malaterra: *Die Legatengewalt der normannisch-sicilischen Herrscher im 12. Jahrhundert*, in *Quellen und Forschungen aus Italienischen Archiven und Bibliotheken*, 7, 1904, pp. 189-218 (pp. 218-219). Per ragioni dettagliatamente spiegate, Caspar opta per l'incipit *Quia prudentiam tuam* rispetto all'altro *Quia propter prudentiam tuam*, presente in una parte della tradizione testuale: “Urbanus episcopus servus servorum Dei. Carissimo filio Rogerio comiti Calabriae et Siciliae salutem et apostolicam benedictionem. Quia prudentiam tuam supremae maiestatis dignatio multis triumphis et honoribus exaltauit et probitas tua in Saracenorum finibus ecclesiam Dei plurimum dilatauit sanctaeque sedi apostolicae deuotam se multis modis semper exhibuit, nos in speciale atque carissimum filium eiusdem uniuersalis ecclesiae assumpsimus. Idcirco de tuae probitatis sinceritate plurimum confidentes, sicut uerbis promisimus, ita etiam litterarum auctoritate firmamus: quod omni uitae tuae tempora uel filii tui Simonis aut alterius qui legitimus tui haeres exstiterit, nullum in terra potestatis uestrae praeter uoluntatem aut consilium uestrum legatum Romanae ecclesiae statuemus, quinimmo quae per legatum acturi sumus, per uestram industriam legati uice exhiberi uolumus, quando ad uos ex latere nostro miserimus ad salutem uidelicet ecclesiarum, quae sub uestra potestate existant, ad honorem beati Petri sanctaeque eius sedis apostolicae, cui deuote hactenus obedisti, quamque in opportunitatibus suis strenue ac fideliter adiuuisti. Si uero celebrabitur concilium, tibi mandauero, quatenus episcopus et abbates tuae terre mihi mittas, quot et quos uoueris mittas, alios ad seruitium ecclesiarum ac tutelam retineas. Omnipotens Dominus actus tuos in beneplacito suo dirigat et te a

Ruggero per avere “dilatato la Chiesa di Dio” entro terre prima sottoposte ai Saraceni (“in Saracenorum finibus”). Tali meriti e la devozione costantemente dimostrata da Ruggero nei confronti della Sede Apostolica costituivano la premessa della concessione elargita a Ruggero quale “carissimo figlio della Chiesa universale di Dio”. Il provvedimento – come leggiamo – metteva per iscritto quando già in precedenza era stato promesso a parole (“sicut uerbis promissimus, ita etiam litterarum auctoritate firmamus”)³⁹. La bolla era conce-

peccatis absolutum in uitam aeternam perducatur. Dat. Salerni per manum Ioannis sanctae Romanae ecclesiae diaconi, III. nonas iulii, indictione VII, pontificatus domini Urbani secundi [anno] XI.”. Regesto in PHILIPPUS JAFFÉ, *Regesta Pontificum romanorum*, cit., JL 5706; IP X pp. 188-189 n. 86.

³⁹ Vi è chi ritiene che di questa previa promessa non può essere considerata prova il documento greco del 6 maggio 1098 (JULIA BECKER, *Documenti latini e greci del conte Ruggero I.*, cit., pp. 235-238, doc. 61), in cui Ruggero I – prima della formale concessione del privilegio (luglio 1098) – si proclama legato apostolico sia nell’arenga [παρὰ τοῦ ἀγιωτάτου πάπα Ῥώμης] ἐμοῦ τοῦ λεγάτου ἀξιωματι] che nella sottoscrizione, qui anche difensore dei cristiani (Ῥουκέριος κόμης καὶ λεγάτος Καλαβρίας καὶ Σικελίας, ὁ τῶν χριστιανῶν βοηθός). Sulla base di considerazioni diplomatiche, Becker ritiene che tale intitolazione sia frutto di una tardiva interpolazione realizzata al tempo delle accese controversie giurisdizionali concernenti la Regia Monarchia di Sicilia (il documento è pervenuto solo in una copia del 1605). Ma la coincidenza colpisce, e l’ipotesi dell’interpolazione presuppone un sofisticato intervento di falsificazione su un documento che comunque è rimasto sepolto e inutilizzato nei secoli della polemica politica. A mio avviso, mantengono il loro peso le considerazioni di CASPAR, *Die Legatengewalt der normannisch-sicilischen Herrscher im 12. Jahrhundert*, cit., pp. 198-199, sull’autenticità del documento, condivise da DEÉR, *Der Anspruch der Herrscher des 12. Jahrhunderts auf die apostolische Legation*, cit., pp. 127-128. Cfr. inoltre le considerazioni svolte sotto, nota 50 e corrispondente testo. Secondo VERA VON FALKENHAUSEN, *Testo e contesto: un katónoma inedito della contessa Adelasia per il monastero di Bagnara (settembre 1111)*, nel vol. BRUNO FIGLIUOLO – ROSALBA DI MEGLIO – ANTONELLA AMBROSIO (a cura di), *Ingenita curiositas. Studi sull’Italia medievale per Giovanni Vitolo*, III, Laveglia-carlone, Battipaglia, 2018, pp. 1273-1290 (pp. 1281-1282 e note 45-46), “sembra che questo titolo (= *protettore dei cristiani*) che non si trova mai nei documenti autentici di Ruggero I... appaia per la prima volta in un documento bilingue della contessa Adelasia del 1109 nella forma araba come ‘protettrice della fede del cristianesimo’... Poi diventa un elemento stabile della sottoscrizione greca di Ruggero II usato, per quanto io sappia, per la prima volta in una firma del 1117”. Queste erano già le conclusioni di JULIA BECKER, *Documenti latini e greci del conte Ruggero I.*, cit., p. 23, la quale ritiene che quando i documenti adottano questa formula sono di epoca successiva e adottano per Ruggero I la formula adottata da Ruggero II. Documentazione grafica dei sigilli in FRANCESCO TRINCHERA, *Syllabus Graecarum membranarum quae partim Neapoli in Maiori Tabulario et Primaria Bibliotheca partim in Casinensi Coenobio ac Cavensi et in Episcopali Tabulario Neritino...*, Typis Josephi Cataneo, Neapoli, 1865, p. XXIX e tavola VIII n. 4 e 5. Si tratta di due sigilli conservati nell’Archivio di Stato di Napoli, che sul diritto portano la Vergine col Bambino, sul verso l’iscrizione (in greco): “Signore, proteggi Ruggero conte di Calabria e Sicilia e difensore dei cristiani”. Riproduzione fotografica nel vol. MARIO D’ONOFRIO (a cura di), *I Normanni popolo d’Europa 1030-1200*, cit., p. 416 n. 70, Napoli, Archivio di Stato, n. 3 (con attribuzione a Ruggero I). Ferma restando la sicura documentazione di tale titolo a partire dal 1109, personalmente non mi sento di escludere che esso potesse essere utilizzato da Ruggero I negli anni post 1098. Anzi, il titolo mi parrebbe più adeguato a celebrare il ruolo e le imprese del vecchio Ruggero I che quelli del giovanissimo figlio che era ancora minorenni nel 1109. Sul decreto bilingue del 1109 v. JEREMY JOHNS, *I titoli arabi dei sovrani normanni di Sicilia*, in *Bollettino di numismatica*, 6-7, 1986, pp. 11-54 (18-19), il quale ritiene plausibile che Adelasia abbia utilizzato per sé un titolo già usato dal marito defunto. Ivi l’Autore nota anche che in un tarì di Ruggero I battuto nell’anno 461

pita come un privilegio personale, attribuito al conte e a suo figlio Simone o ad altro legittimo successore, che riguardava genericamente le terre sottoposte alla sua potestà (si può discutere se il papa intendesse implicitamente riferirsi alla sola Sicilia o anche ai territori peninsulari sotto la potestà comitale, come Malaterra aveva inteso). Urbano si impegnava a non nominare legati nelle terre sotto la giurisdizione del conte senza la *voluntas* o il *consilium* del conte stesso; attribuiva a Ruggero il diritto di agire quale legato papale – per la precisione, “facendo le veci di un legato” (“legati uice”) – in seguito a uno speciale incarico e a specifiche direttive date dal papa (cioè nelle circostanze in cui il papa, in altre situazioni “non privilegiate”, sarebbe intervenuto inviando un legato col compito di portare a termine un incarico), e il diritto di stabilire quali vescovi o abati potessero assentarsi dalla contea per partecipare a un concilio convocato dal papa.

La coesione politica e religiosa dei dominî comitali in Sicilia si fondava su un delicatissimo equilibrio di poteri ripartiti tra il conte e i suoi agenti operanti alla corte comitale e nelle ramificazioni locali dell’amministrazione centrale, le diverse signorie feudali, spesso affidate a parenti e congiunti del conte, la rete costituita dalle diocesi e dalle istituzioni monastiche dotate di immunità e di privilegi di giurisdizione⁴⁰. Anche a prescindere dalla situazione in cui il vescovo era specificamente investito dei poteri temporali sulla città e il suo distretto – è il caso di Catania, che già Malaterra considerava eccezionale⁴¹ –, vescovi e abati erano attori fondamentali in un quadro in cui la coesione politica era garantita dalla stretta cooperazione tra agenti civili ed agenti ecclesiastici,

Eg. nella legenda marginale del dritto vi è la parola “cristianità” ripetuta *ad infinitum* (purtroppo la foto non è riprodotta nell’articolo). Anche HORST ENZENSBERGER, *Cancellaria e documentazione sotto Ruggero I di Sicilia*, nel vol. *Ruggero il Gran Conte e l’inizio dello Stato normanno*, cit., pp. 15-23 (20 nota 38) riferisce a Ruggero I il titolo di “protettore dei cristiani” e propende per ritenere genuina la denominazione di “κόμης καὶ λεγάτος”.

⁴⁰ Ampiamente JULIA BECKER, *Graf Roger I. von Sizilien. Wegbereiter des normannischen Königreichs*, cit., pp. 75-129; utile sintesi in JULIA BECKER, *Un dominio tra tre culture. La contea di Ruggero I alla fine dell’XI secolo*, in *Quellen und Forschungen aus Italienischen Archiven und Bibliotheken*, 88, 2008, pp. 1-33 (pp. 3-22); nonché SALVATORE TRAMONTANA, *Popolazione, distribuzione della terra e classi sociali nella Sicilia di Ruggero il Granconte*, nel vol. *Ruggero il Gran Conte e l’inizio dello Stato normanno*, cit., pp. 213-270; ID., *La Sicilia dall’insediamento normanno al Vespro (1061-1282)*, in *Storia della Sicilia*, III, cit., pp. 177-304 (186-199); HIROSHI TAKAYAMA, *The Administration of Roger I. Foundation of the Norman Administrative System*, nel vol. MARIA STUIBER – MICHELE SPADACCINI (a cura di), *Bausteine zur deutschen und italienischen Geschichte. Festschrift zum 70. Geburtstag von Horst Enzensberger*, University of Bamberg Press, Bamberg, 2014, pp. 391-408.

⁴¹ GOFFREDO MALATERRA, *De rebus gestis Rogerii*, libro IV cap. 7, ed. PONTIERI, p. 89: “Sicque solemniter episcopatum concedens, quod nulli episcoporum fecisse cognoscitur, totam urbem sedi suae cum omnibus appendicis suis sub chirographo et testibus haereditaliter possidendam assignavit”. HENRI BRESCH, *Dominio feudale, consistenza patrimoniale e insediamento umano*, nel vol. GAETANO ZITO (a cura di), *Chiesa e società in Sicilia. L’età normanna*, SEI, Torino, 1995, pp. 91-107.

i quali collaboravano al fine di promuovere la necessaria obbedienza alle leggi di Dio e alle leggi degli uomini. Questo spiega, fra l'altro, la disposizione riguardante la partecipazione di vescovi e abati siciliani ai concili convocati dalla Sede Apostolica: il conte avrebbe deciso quali vescovi e abati inviare a un concilio e quali invece trattenere "ad seruitium ecclesiarum ac tutelam". Servizio e tutela delle Chiese era nello stesso tempo servizio e tutela dell'ordine civile. Nella stessa direzione si spiega l'impegno del papa a concordare con il conte l'eventuale invio di un legato pontificio, o a delegare al conte stesso lo svolgimento di alcuni incarichi "ad salutem... ecclesiarum". L'ordine politico della contea di Sicilia si reggeva su un delicato equilibrio che, nella visione di Ruggero I, non poteva rischiare di essere turbato per la presenza di legati papali incaricati di intervenire nell'ordine ecclesiastico con inevitabili ripercussioni su quello civile, o turbato per l'assenza di vescovi e abati chiamati fuori dal territorio della contea.

5. *La sorte del privilegio della Legazia sotto Ruggero II: l'interpretazione e i moniti di Pasquale II (1117)*

Il conte Ruggero morì nel 1101, tre anni dopo l'emanazione della bolla. Se e come egli abbia cercato di fare uso del potere di legato è un dato storiograficamente non percepibile. È condivisibile la tesi che il privilegio urbaniano non cambiò nulla nel suo agire concreto nell'ambito ecclesiastico⁴². Non di meno, in termini obiettivi esso produceva un effetto di eminente legittimazione dei poteri che il conte esercitava *circa sacra*⁴³.

Fu suo figlio Ruggero II che trasformò in regno i dominî normanni dell'Italia meridionale e della Sicilia. Approfittando dello scisma che si aprì nella Chiesa romana alla morte di Onorio II, Ruggero sostenne l'antipapa Anacleto II, che gli conferì il titolo regale nel 1130. Ruggero II fu incoronato nella notte di Natale del 1130 nella cattedrale di Palermo. Nel 1139, quando lo scisma era ormai ricomposto, Innocenzo II confermò la *promotio regia*⁴⁴.

Nel diploma di dotazione della Cappella Palatina di Palermo (1140) leg-

⁴² SALVATORE FODALE, *L'Apostolica Legazia e altri studi su Stato e Chiesa*, cit., pp. 102, 112-113, 115-116; ID., *Roberto e Ruggero: da Melfi a Palermo, le basi per il Regno*, cit., pp. 72-73; JULIA BECKER, *Graf Roger I. von Sizilien. Wegbereiter des normannischen Königreichs*, cit., p. 147.

⁴³ MARIO CARVALE, *Il Regno normanno di Sicilia*, cit., p. 31; GAETANO CATALANO, *Studi sulla Legazia Apostolica di Sicilia*, cit., pp. 26-27; NICOLANGELO D'ACUNTO, *Il Papato e la conquista normanna nel secolo XI*, cit., 119.

⁴⁴ MARIO CARVALE, *Il Regno normanno di Sicilia*, cit., pp. 40-51; FEDERICO MARTINO, *Concezione del potere e ius commune nella Sicilia normanna e sveva*, cit., pp. 69-80.

giamo che Ruggero attribuiva i suoi successi militari e l’istituzione del regno alla disposizione divina e alla “autorità della sacrosanta madre nostra Chiesa Romana”⁴⁵. Tanto non valeva a escludere che nell’esercizio delle sue potestà in materia ecclesiastica egli entrasse sovente in conflitto con Roma su questioni che toccavano specificamente la *libertas Ecclesiae* rivendicata dalla Chiesa gregoriana e post-gregoriana. Non è dato sapere quanto, di tutto questo, derivasse dalla consapevolezza di godere di poteri legaziali risalenti alla concessione fatta da Urbano II al padre conte Ruggero, e quanto invece discendesse dalla convinzione che una serie di poteri in materia ecclesiastica spettassero al re *iure proprio*, in virtù dei diritti e degli obblighi discendenti dall’unzione sacra e dalla consacrazione regia⁴⁶.

Vi sono indizi che, a mio avviso, lasciano pensare che in alcuni aspetti del suo governo ecclesiastico Ruggero II abbia inteso ricondurre i suoi poteri anche al titolo di legato papale. Ricordiamo innanzi tutto una lettera di Pasquale II, il quale già nel 1117 aveva ammonito Ruggero II, ancora conte, a non oltrepassare i limiti propri della sua carica di legato⁴⁷. La decretale che Pasquale

⁴⁵ CARLRICHARD BRÜHL (ed.), *Rogarii II. Regis Diplomata latina* (Codex Diplomaticus regni Siciliae, Series I, tomus II/1), Böhlau, Köln – Wien, 1987, D Ro.II. 48, pp. 133-137, Palermo, 28 aprile 1140.

⁴⁶ ORAZIO CONDORELLI, *Diritto, religione, ordine: il governo attraverso la legislazione nel “Regnum Siciliae” da Ruggero II a Federico II*, in *Diritto e Religioni*, 17.2, 2022, pp. 283-312 (289-291).

⁴⁷ La bolla di Pasquale II rimase a lungo ignota (con una singolare eccezione seicentesca segnalata da Fodale, citato sotto) e fu pubblicata da FRANZ JACOB SENTIS, *Die “Monarchia Sicula”. Eine historisch-canonistische Untersuchung*, Herder’sche Verlagsbuchhandlung, Freiburg im Breisgau, 1869, pp. 247-248. Si legge anche in PL, vol. 163, coll. 424-425, JL 6562 (1117 ottobre 1, Anagni). Il testo è tramandato dai *Digesta pauperis scholaris Albini*, composti dal cardinale Albino († 1196/97), che ci giungono attraverso il ms. Biblioteca Apostolica Vaticana, Ott. lat. 3057: UTA-R. BLUMENTHAL, *Cardinal Albinus of Albano and the Digesta pauperis scholaris Albini. MS. Ottobon. Lat. 3057*, in *Archivum historiae Pontificiae*, 20, 1982, 7-49; EADEM, *Bemerkungen zum Register Paschalis II.*, in *Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken*, 66, 1986, pp. 1-18 (p. 5 sulla lettera in questione). Riporto il testo della lettera, che ho trascritto dal citato manoscritto, fol. 151ra: “Excertum ex registro Paschalis pp. libro xviii. Cap. iiii. Rog. Sicil. comiti. Paschalis pp. II. Rogerio comiti Siciliae. Ante Sarracenorum invasionem Siciliae insula Romane ecclesie adeo familiaris fuit, ut semper in ea Romani pontifices et patrimoniorum suorum curatores et sue vicis representantes habuerint. Patri autem tuo divina gratia prerogativam contulit, ut suo et suorum labore et sanguine Sarraceni ab eadem insula pellerentur, et in ea Dei ecclesie restituerentur. Unde, sicut in tuis litteris suggestisti, antecessor meus patri tuo legati vicem gratuita benignitate concessit. Nos quoque tibi post ipsum eius successori concessimus, ea videlicet ratione, ut si quando illuc ex latere nostro legatus dirigitur, quem profecto vicarium intelligimus, que ab eo gerenda sunt, per tuam industriam effectui mancipentur. Sic enim (sic *add. ms. male*) in ecclesia seculares potestates dispositas legimus, ut quod ecclesiastica humilitas minus valet, secularis potestas sue formidinis rigore perficiat. Nam personarum ecclesiasticarum seu dignitatum iudicia nusquam legimus laicis vel religiosis fuisse commissa. Porro episcoporum vocationes ad synodum, quas unquam sibi legatus aut vicarius usurpavit? Quod aliquando singularibus, aliquando pluralibus litteris per quoslibet solet nuntios fieri. Cognosce, fili karissime, modum tuum, et datam tibi a Domino potestatem noli contra dominicam erigere potestatem. Sic enim a Domino Romane ecclesiae potestas concessa est, ut ab hominibus auferri non possit. Disce in comitatu tuo bonorum imperatorum exempla, ut ecclesias non impugnare studeas, sed iuvare, non iudicare aut

Il inviò al conte Ruggero II è una inequivocabile conferma dell'autenticità della bolla di Urbano II. Il provvedimento di Pasquale lascia intendere che Ruggero aveva richiesto al Papa una conferma del privilegio urbaniano; privilegio che – a quanto apprendiamo dalla medesima lettera – lo stesso Pasquale aveva precedentemente confermato: “sicut in tuis litteris suggessisti, antecessor meus patri tuo legati vicem gratuita benignitate concessit. Nos quoque tibi post ipsum eius successori concessimus...”. La richiesta di conferma – se, come penso, vi fu – è prova di un concreto interesse a godere del privilegio di legazione papale anche ai fini di legittimazione dei molteplici atti attraverso i quali il conte governava le Chiese di Sicilia. Il papa ribadisce in premessa i diritti della Chiesa Romana sull'Isola di Sicilia prima dell'invasione dei Saraceni, ma non trascura di dare atto dei meriti del Gran Conte nell'aver restaurato la rete delle diocesi siciliane. Urbano II aveva concesso a Ruggero I “legati vicem”. Ora Pasquale precisa il senso di quella concessione in modo, a quanto pare, restrittivo: qualora il pontefice decidesse di inviare un legato in Sicilia – Pasquale II sottolinea che la funzione di legato è equivalente a quella di un vicario papale – gli incarichi affidati al legato dovrebbero essere eseguiti dal conte (“per tuam industriam”). Ma il pontefice ora ammonisce Ruggero a rimanere nei limiti delle competenze che il diritto canonico riconosce alle potestà secolari. L'occasione era buona per ribadire la dottrina gelasiana sulla distinzione tra potestà secolare e autorità ecclesiastica (qui chiamata *ecclesiastica humilitas*), accentuando l'idea che la prima è chiamata a offrire il suo sostegno alla seconda⁴⁸. Il seguito del discorso suggerisce al lettore che il papa volesse ricondurre nei giusti limiti le esorbitanti pretese di Ruggero II: “Nam personarum ecclesiasticarum seu dignitatum iudicia nusquam legimus

opprimere episcopos, sed tamquam Dei vicarios venerari. Que a patre tuo nobilis memoriae R(ogerio) comite ecclesie data sunt, per te nullatenus minuantur, sed potius augeantur. Noli Deum precedere, sed sequaris, quia eo duce non offendes, sed vite lumen habebis. Hec tibi tamquam filio karissimo praecipio, hec moneo; si, ut spondes, obedieris et obtemperaveris, tuam profecto salutem obtemperaberis. Omnipotens Dominus suo te beneplacito dirigat, conservet atque custodiat. Dat. Anagninae Kal. Octobris”. Sull'intervento di Pasquale II v. GLAUCO M. CANTARELLA, *I Normanni e la Chiesa di Roma. Aspetti e momenti*, cit., pp. 386-392, che offre una condivisibile lettura del contesto dell'emanazione e dei contenuti della decretale; cfr. anche Id., *Pasquale II e il suo tempo*, Liguori, Napoli, 1997, pp. 159-160, 162; Id., *Ruggero II*, Salerno Editrice, Roma, 2020, pp. 42-44; GAETANO CATALANO, *Studi sulla Legazia Apostolica di Sicilia*, cit., pp. 23-24; SALVATORE FODALE, *L'Apostolica Legazia e altri studi su Stato e Chiesa*, cit., pp. 76-79, 91-94. Nell'interpretazione di HUBERT HOUBEN, *Ruggero II di Sicilia. Un sovrano tra Oriente e Occidente II*, cit., pp. 46-47, “Pasquale II si comporta come se il privilegio concesso da Urbano II a Ruggero I e ai suoi eredi non fosse mai esistito”.

⁴⁸ Cfr. ORAZIO CONDORELLI, *Le radici storiche del dualismo cristiano nella tradizione dottrinale cattolica: alcuni aspetti ed esempi*, in *Diritto e Religioni*, 12, anno VI n. 2, 2011, pp. 450-486; Id., *Ius civile e ius canonicum. La ricerca di un coordinamento alla luce della più antica scienza giuridica*, nel vol. PÉTER SZABÓ – TAMÁS FRANKÓ (a cura di), *Sacrorum canonum scientia: radici, tradizioni, prospettive. Studi in onore del Cardinale Péter Erdő per il suo 70° compleanno*, cit., pp. 104-136.

laicis vel religiosis fuisse commissa”. È un’affermazione astratta, oppure la disapprovazione di una concreta pretesa del conte di esercitare la giurisdizione sulle persone ecclesiastiche? E in siffatto contesto, che significato ha il richiamo ai *religiosi*? Forse Ruggero aveva delegato a qualche abate una funzione giudiziale sulle persone ecclesiastiche? E ancora: “Porro episcoporum vocationes ad synodum, quas unquam sibi legatus aut vicarius usurpavit?”. La frase non avrebbe senso se riguardasse un ipotetico legato papale inviato in Sicilia, si spiega solo se riferita a Ruggero: il conte aveva tentato di convocare sinodi in Sicilia? Aveva al contrario impedito ai vescovi siciliani di rispondere a una convocazione papale? Non lo sappiamo, ma abbiamo prova che aveva comunque esercitato le prerogative derivanti dal privilegio urbaniano: nel concilio romano del 1112 Guglielmo vescovo di Siracusa si era sottoscritto come “legato” in rappresentanza di tutti i vescovi siciliani⁴⁹. Si può ancora ipotizzare che la domanda di Pasquale II adombri un tentativo di ridimensionare una delle prerogative concesse da Urbano II. È difficile dissolvere i dubbi

⁴⁹ Occorrerebbe condurre una specifica ricerca sulla presenza di vescovi siciliani nei sinodi di convocazione papale svolti negli ultimi anni del pontificato di Urbano II e durante il pontificato di Pasquale II. Mi limito a citare qualche dato. Al sinodo di Melfi del 1100 parteciparono i vescovi Roberto di Messina e Ruggero di Siracusa: GEORG GRESSER, *Die Synoden und Konzilien in der Zeit des Reformpapsttums in Deutschland und Italien von Leo IX. bis Calixt II 1049-1123*, cit., p. 336; VINCENZO R. IMPERIA, *I vescovati nella Sicilia normanna (secc. XI-XII). Potestà normative e competenze giurisdizionali in un territorio multiculturale*, cit., 209-210. Nel 1112 (18-23 marzo) il solo Guglielmo vescovo di Siracusa partecipò al sinodo romano indetto da Pasquale II per annullare il cosiddetto *privilegium* del 1111: IP X p. 318 n.71; GEORG GRESSER, *Die Synoden und Konzilien in der Zeit des Reformpapsttums in Deutschland und Italien von Leo IX. bis Calixt II 1049-1123*, cit., p. 400; VINCENZO R. IMPERIA, *I vescovati nella Sicilia normanna (secc. XI-XII). Potestà normative e competenze giurisdizionali in un territorio multiculturale*, cit., p. 213. Il caso è particolarmente significativo perché Guglielmo sottoscrive la deliberazione come “Wilihelmus Siracusanus legatus pro omnibus Siculis”, il che mostra che era stato l’unico vescovo scelto e delegato da Ruggero II (o da lui insieme alla madre Adelasia, poco prima della conclusione della reggenza) in risposta alla convocazione papale e nell’esercizio del privilegio concesso da Urbano II. Così in *Actio concilii contra heresim de investitura*, ed. LUDEWIGUS WEILAND, *Monumenta Germaniae Historica, Constitutiones et acta publica imperatorum et regum*, I, Impensis Bibliopolii Hahniani, Hannoverae, 1893, p. 572. Nel successivo pontificato di Callisto II si tenne il Concilio Lateranense I (1123), al quale, secondo la ricostruzione di GEORG GRESSER, *Die Synoden und Konzilien in der Zeit des Reformpapsttums in Deutschland und Italien von Leo IX. bis Calixt II 1049-1123*, cit., pp. 470, 479, 481, partecipò solo Pietro, già vescovo di Squillace, che Callisto II aveva appena trasferito a Palermo, attribuendogli il pallio. A giudicare dal documento papale, Ruggero II sembrerebbe non avere avuto un ruolo nella nomina, perché Callisto II attribuisce a se stesso il trasferimento e l’istituzione nella nuova sede: “Calixtus episcopus, servus servorum Dei, venerabili fratri Petro archiepiscopo, a nobis de Squillatina Ecclesia in Panormitanam translato, ejusque successoribus canonicè instituendis, in perpetuum. Justis votis assensum praebere... Tuis igitur, frater in Christo charissime Petre archiepiscope, justis petitionibus annuentes, sanctam Panormitanam Ecclesiam, cui auctore Domino per nos institutus praesides, auctoritate sedis apostolicae communimus...” (PL, vol. 163, col. 1279, JL 7045). Sul vescovo Pietro v. anche VINCENZO R. IMPERIA, *I vescovati nella Sicilia normanna (secc. XI-XII). Potestà normative e competenze giurisdizionali in un territorio multiculturale*, cit., pp. 42-43.

e rispondere a tali quesiti, ma se, come ritengo, la domanda retorica è riferita al conte, specularmente essa dimostra che Pasquale II qualificava il privilegio nei termini di una peculiare funzione di legato o vicario papale: funzione specialissima ed eccezionale, perché era svolta da una persona laica. La conclusione della lettera contiene una rinnovata ammonizione a che il conte Ruggero riconosca i suoi limiti, non eserciti i suoi poteri contro la *potestas dominica*, non giudichi od opprima i vescovi – che sono “vicari di Dio” –, con ulteriore riprovazione della pretesa di esercitare la giurisdizione sulle persone ecclesiastiche (il verbo usato è “iudicare”). L’autenticità della lettera di Pasquale II è fuori discussione. Il riferimento al tema della legazia è esplicito, e ad esso si collega il rimprovero rivolto al conte Ruggero per il suo agire non rispettoso dei confini tra potere laico e potere ecclesiastico. È difficile pensare che Pasquale II parlasse senza cognizione di causa. E non è dato sapere se Ruggero esercitasse i suoi poteri sulla Chiesa con consapevole o esplicito riferimento al privilegio della legazia, ma questa sembra essere l’interpretazione che il pontefice dava nel contesto di un provvedimento diretto a confermare e precisare il privilegio della legazia.

In un documento greco ascritto a Ruggero I, datato al gennaio 1102, il conte proclama di avere ricevuto “dal santissimo papa Urbano di Roma la dignità e il potere di legato”. Per diverse ragioni, oltre che per la datazione successiva alla morte di Ruggero (giugno 1101), il documento è considerato un falso, la cui confezione si ritiene realizzata alla metà del secolo XII. Anche ad accettare queste conclusioni, il documento attesta comunque che a quell’epoca si parlava esplicitamente del conte come “legato” papale, evidentemente perché si conservava memoria del privilegio concesso da Urbano II, e verosimilmente perché chi scriveva sapeva che così Ruggero II considerava se stesso⁵⁰.

⁵⁰ JULIA BECKER, *Documenti latini e greci del conte Ruggero I.*, cit., pp. 281-284, doc. † 76, così regestato: “Il conte Ruggero I acconsente alla richiesta del suo camerario greco Nicola di Mesa di procedere alla ricostruzione del monastero greco di S. Pancrazio di Scilla, la cui guida viene affidata all’arciprete Basileio. Egli dichiara immune il monastero e lo sottomette alla giurisdizione comitale”. La formula citata nel testo è: τὴν τοῦ λεγάτου ἀξίαν καὶ ἐξουσίαν παρὰ τοῦ ἀγιωτάτου πάπα Ῥώμου Οὐρβανοῦ εἰληφάμεν. Una formula simile, ma senza il riferimento al titolo di legato, si legge nel doc. 59, pp. 228-231 (1097), che Becker ritiene sia stato rimaneggiato alla metà del secolo XII. Il doc. † 76 del 1102 fa il paio con quello del 1098 (doc. 61) citato sopra, nota 39, che contiene la menzione del titolo di “legato” (tutti e due sono calabresi, fra l’altro). Il doc. 61, pervenuto in copia del 1605, è considerato da Becker spurio o almeno interpolato dal copista seicentesco quanto al riferimento al titolo di legato. Quello del 1102 (doc. † 76) è considerato falsificato perché, fra l’altro, il titolo di legato “non si trova nei documenti del conte da considerarsi autentici”. Quindi, a seguire l’argomentazione di Becker, sembrerebbe che un presunto falso creato nel seicento (doc. 61) possa suffragare la falsità di un documento realizzato alla metà del secolo XII (doc. † 76). Ma il ragionamento può essere condotto a ritroso. Se un documento della metà del secolo XII parla di Ruggero I come legato, allora risulta meno inverosimile che il titolo di legato sia utilizzato in un documento del 1098. Circa l’antiorità di qualche mese di quest’ultimo rispetto al privilegio di Urbano II, essa si può spiegare o

Altrettanto significativa mi pare la notizia, fornita da un’addizione alla Cronaca di Romualdo Salernitano, relativa alla scomunica che Onorio II inflisse a Ruggero II nel 1127, “quia non permittebat ut episcopi Sicilie venirent Romam”⁵¹. A voler prestar fede alla Cronaca, l’informazione rivelerebbe l’esercizio di una prerogativa comitale esplicitamente menzionata nel privilegio urbaniano, e i tentativi della Sede Apostolica di limitarla o addirittura escluderla. Che questa fosse una materia conflittuale lo dimostra, come vedremo, il *Pactum Beneventanum* del 1156.

Sebbene meno perspicui, sono di qualche rilievo anche due diplomi del 1145 – nei quali Ruggero II conferma a due monasteri i beni loro concessi dal padre conte Ruggero – in cui il re afferma di agire “secundum preceptum quod accepimus a SS. PP. Urbano”⁵².

con un errore di datazione o prestando fede alle parole del papa quando dice che aveva già promesso a parole quello che con la bolla viene messo per iscritto.

⁵¹ CARLO ALBERTO GARUFI (ed.), *Romualdi Salernitani Chronicon [A.m. 130 – A.C. 1178]* (Rerum Italicarum Scriptores VII.1; Lapi, Città di Castello 1914-1935, p. 215. Alessandro da Telesse conferma che in effetti Onorio II scomunicò due volte Ruggero nel 1127, perché ambiva a ottenere il titolo ducale di Puglia alla morte del nipote duca Guglielmo: *Alexandri Telesini abbatiss Ystoria Rogerii regis Sicilie Calabriae atque Apulie*. Testo a cura di LUDOVICA DE NAVA, commento storico a cura di DIONE CLEMENTI (Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, Fonti per la Storia d’Italia 112), Nella sede dell’Istituto, Roma, 1991, libro I.8 (p. 10) e I.10 (pp. 11-12 e p. 232 per il commento). La motivazione data dall’addizione alla Cronaca di Romualdo non trova altra conferma, allo stato delle conoscenze. In questi frangenti Onorio II aveva celebrato un concilio a Troia (I.10, 11 novembre): forse vi aveva invitato anche i vescovi siciliani? Cenni in HUBERT HOUBEN, *Ruggero II di Sicilia. Un sovrano tra Oriente e Occidente*, cit., pp. 59-60. GLAUCO M. CANTARELLA, *Ruggero II*, cit., pp. 76-77, a proposito dell’informazione data nella Cronaca di Romualdo parla di “esercizio tanto forte della apostolica legazia”. Invece SALVATORE FODALE, *L’Apostolica Legazia e altri studi su Stato e Chiesa*, cit., pp. 105, esclude che l’informazione sia da riferire alla legazia.

⁵² ROCCO PIRRO, *Sicilia sacra disquisitionibus et notitiis illustrata*, editio tertia emendata et continuatione aucta cura, et studio S.T.D.D. ANTONINI MONGITORE, Apud haereditas Petri Coppulae, Panormi, 1733, II, pp. 1046-1047, notizia sul cenobio basiliano di Santa Maria di Mandanici, documento del 1° maggio 1145, da una traduzione latina di un notaio messinese (1437). Ruggero II conferma all’abate Filadelfo i privilegi e i beni concessi da Ruggero I al monastero; concede all’abate la giurisdizione sugli uomini viventi nelle terre del monastero, riservando alla giurisdizione regia i delitti di omicidio e tradimento. Vi leggiamo: “Nos quoque mercedem habemus ab omnipotente Deo secundum preceptum, quod accepimus a SS. PP. Urbano II”. ERICH CASPAR, *Ruggero II e la fondazione della monarchia normanna di Sicilia*, con un saggio introduttivo di ORTENSIO ZECCHINO (Centro Europeo di Studi Normanni, Collana di Fonti e Studi 7), Laterza, Roma – Bari, 1999 (traduzione dell’ed. Innsbruck 1904), regesto 195, attribuisce erroneamente il documento a Santa Maria di Maniace. Inoltre ROCCO PIRRO, *Sicilia sacra*, cit., II, pp. 1029-1030, notizia sulla abbazia di S. Filippo Maggiore, presso Messina: Ruggero II conferma allo ieromonaco Atanasio i privilegi e le terre concessi da Ruggero I all’abbazia. Il documento (6 maggio 1145) è una traduzione latina dal greco. Ruggero II concede al monastero l’esercizio di alcuni diritti di pascolo nelle terre di Messina, Rometta e Milazzo, e lo libera da ogni disturbo che possa provenire dalle giurisdizioni civile o ecclesiastica: “sed libere agat ab omni impedimento et solutione seculari vel ecclesiastica secundum preceptum quod accepimus a SS. PP. Urbano... Et si quis presumpserit contrarium facere, incidat sub nostra indignatione, et subiciatur excommunicationi, quia principes heresiarchae obnoxii sunt; habeant etiam maledictionem SS. Papae Urbani”. Cfr. ERICH CA-

6. Nel secolo XII: ricordi della Legazia sicula nella “Summa Decretorum” di Uguccione

Che la politica ecclesiastica dei re normanni trovasse una delle sue basi nella Legazia apostolica, del resto, fu un dato acquisito nell’opinione pubblica, intendo nell’opinione delle persone competenti in materia di rapporti fra Chiesa e poteri secolari. Alla radice, sembra che questa sia stata l’interpretazione che ne avevano dato lo stesso Ruggero I e gli uomini della sua cerchia. Se si ritiene, come anch’io penso, che alla cronaca del Malaterra debba riconoscersi un carattere “semi-ufficiale”⁵³, è significativo che l’autore abbia sintetizzato il succo della bolla urbaniana dicendo che il pontefice “legationem beati Petri super comitem per totam Siciliam et sui juris Calabriam, habitam vel habendam, haereditaliter ponit”⁵⁴. Se ci proiettiamo nel secolo successivo, sono particolarmente indicativi, in questa prospettiva, i ricordi della legazia sicula che si leggono nella *Summa Decretorum* del canonista Uguccione, opera composta nei tardi anni Ottanta del secolo XII⁵⁵. L’eccezionale complesso

SPAR, *Ruggero II e la fondazione della monarchia normanna di Sicilia*, cit., regesto 196. Come Caspar, anche JOSEF DEÉR, *Der Anspruch der Herrscher des 12. Jahrhunderts auf die apostolische Legation*, cit., p. 134 connette i due citati documenti all’esercizio di funzioni di legato. Invece SALVATORE FODALE, *L’Apostolica Legazia e altri studi su Stato e Chiesa*, cit., pp. 104-105 ritiene che le frasi contenute nei due documenti non si riferiscano al privilegio urbaniano, per mancanza di connessione di materia. Ma, come negli altri casi qui riportati, mi sembra che essi mostrino il modo in cui le prerogative concesse nel 1098 si erano sviluppate ed erano state interpretate nel corso di pochi decenni. Sulla stessa linea di considerazioni può essere interpretato un falso diploma del 1157, nel quale Guglielmo II sottopone la chiesa di S. Maria in Nemore, da lui fondata, al monastero di S. Giovanni degli Eremiti di Palermo: “Quam ecclesiam per nos sic fundatam, dotatam et ornatam de indulta nobis gratia Sedis Apostolice specialiter” [HORST ENZENSBERGER (ed.), *Guillelmi I. Regis diplomata* (Codex Diplomaticus Regni Siciliae, Series prima: Diplomata Regum et Principum e gente Normannorum 3), Böhlau, Köln – Weimar – Wien, 1996, pp. 55-58 (nota 6 per questa possibile interpretazione), D W.I. † 20, Palermo, maggio 1157. Il documento è un falso della metà del secolo XIII, redatto con l’utilizzazione di un diploma autentico di Guglielmo II. Cfr. anche HORST ENZENSBERGER, *Beiträge zum Kanzlei- und Urkundenwesen der normannischen Herrscher Unteritaliens und Siziliens* (Münchener Historische Studien. Abteilung geschichtliche Hilfswissenschaften 9), M. Lassleben, Kallmünz Opf., 1971, p. 8].

⁵³ COSÌ HORST ENZENSBERGER, *Fondazione o “rifondazione”? Alcune osservazioni sulla politica ecclesiastica del conte Ruggero*, cit., pp. 27-28: “testo certamente semi-ufficiale in quanto ispirato direttamente da Ruggero I e probabilmente anche fondato su informazioni dirette, ma, dal punto di vista cronologico, assai insufficiente”; ARMANDO BISANTI, *L’immagine dei Normanni di Sicilia nella letteratura latina del XII secolo*, cit., pp. 43-44.

⁵⁴ GOFFREDO MALATERRA, *De rebus gestis Rogerii*, libro IV cap. 29, ed. PONTIERI, pp. 106-107.

⁵⁵ GAETANO CATALANO, *Studi sulla legazia apostolica di Sicilia*, cit., pp. 32-37, raccoglie le testimonianze di Uguccione sulla legazia, alcune già segnalate in lavori di Sergio Mochi Onory e Antonio Marongiu, riferiti da Catalano in nota. Quanto ai passi indicati, occorre qui precisare che quelli riferiti ai commenti in C.23 q.8 c.21 e 22, appartengono a una parte aggiunta alla *Summa* là dove Uguccione non aveva commentato il *Decretum*. Specificamente i due passi appartengono a quella sezione dell’opera denominata *Continuatio prima*, sulla quale v. WOLFGANG P. MÜLLER, *Huguccio. The Life, Works, and Thought of a Twelfth-Century Jurist*, (Studies in Medieval and Early Modern Canon Law, 3),

di prerogative del *rex Siculus* (o *Apulus*) è infatti collegato, non senza moti di riprovazione, talvolta al *ius legationis*⁵⁶, talvolta ad abusi che non potevano giustificarsi nemmeno per le prerogative di un re che era “legatus et in multis privilegiatus”⁵⁷.

7. *Aspetti della politica ecclesiastica normanna: la mano comitale e regia sulle elezioni episcopali. Una testimonianza di Giovanni di Salisbury*

Le questioni nelle quali i rapporti tra Ruggero e i suoi successori e la Sede Romana si mostrarono maggiormente conflittuali furono quelle attinenti alla elezione dei vescovi, all’esercizio della giurisdizione ecclesiastica e alla possibilità di appello a Roma, alla possibilità per i pontefici di inviare legati nelle terre del Regno.

Le elezioni episcopali erano materia tra le più delicate, per l’interesse del sovrano di scegliere le persone che, oltre che canonicamente idonee, dessero

Catholic University of America Press, Washington D.C. 1994, pp. 87-108: essa fu composta verso il 1185/86 da un giurista forse dell’Italia meridionale. A giudizio di GAETANO CATALANO, *Studi sulla legazia apostolica di Sicilia*, cit., p. 30 nota 68, le affermazioni di Uguccione si spiegano “per una concessione risalente nel suo nucleo centrale ad Urbano II e quindi coloritisi di contenuto più preciso con altri successivi atti e accordi, il più importante dei quali è costituito dal *Pactum Beneventanum*”.

⁵⁶ UGUCCIONE, *Summa* in C.11 q.3 c.97, c. *Qui resistit*. Il canonista pone il quesito se un vescovo debba obbedire alla chiamata del re o piuttosto a quella dell’arcivescovo, con riferimento a D.18 c.13, dove la *praeceptio regia* era considerata una scusante per il vescovo che trascurasse la convocazione al sinodo provinciale: “... vel loquitur de rege, qui maior est archiepiscopo iure legationis, ut nunc est Apulus”. Ho trascritto il passo dal ms. München, Bayerische Staatsbibliothek, Clm 10247, fol. 160va. La glossa è edita per intero da GAETANO CATALANO, *Studi sulla legazia apostolica di Sicilia*, cit., pp. 263-265.

⁵⁷ A proposito della pratica della *proskýnesis*, alla quale i re di Sicilia obbligavano i loro vescovi, cfr. UGUCCIONE, *Summa* in D.96 c.10, v. *genibus sacerdotum*: “... et hic potest redargui rex Scicilie, qui facit episcopos flectere genua coram se et adorare se, nec credo eum habere privilegium ad hoc, quamvis sit legatus et in multis privilegiatus ut dicunt” (München, Bayerische Staatsbibliothek, Clm 10247, fol. 97ra). Altro riferimento, a proposito della questione dell’investitura laica delle cariche ecclesiastiche, nella *Summa* in D.62 c.23, c. *In synodo* (rubricato: *Electio Romani Pontificis ad ius pertinet imperatoris*), v. *investiatur* (München, Bayerische Staatsbibliothek, Clm 10247, fol. 71ra): “alibi habetur quod debet excommunicari quicumque a laico recipit investituram ecclesie, ut xvi. q. ult. c.i Si quis deinceps (*recte* C.16 q.7 c.12), Quoniam investituras (C.16 q.7 c.13) et supra eod. Si quis per (D.63 c.5), Omnis electio (D.63 c.7). Set per illa capitula derogatum est istis quoad hunc articulum, vel illud regulare, hoc autem fuit speciale privilegium in persona eius et quorundam aliorum, sicut hodie est in persona regis Apuli, et male”. Dall’insegnamento di Uguccione dipende l’anonima *Summa Reginensis* in D.63 c.22, v. *investituram* (Biblioteca Apostolica Vaticana, Reg. lat. 1061, fol. 12rb): “alibi excommunicatur qui investituram ecclesie recipit de manu laici, verum est regulariter; set hoc fuit privilegium in persona eius, quemadmodum hodie est in persona regis Apulie...”. Il passo era stato segnalato da STEPHAN KUTTNER, *Repertorium der Kanonistik (1140-1234)*. *Prodromus corporis glossarum*, I, Biblioteca Apostolica Vaticana, Città del Vaticano, 1937, p. 162 nota 4.

la massima garanzia di fedeltà alla corona. Che Roma fosse incapace di impedire una prassi diffusa e costante, è un fatto attestato da fonti concordanti. L'anonima Cronaca di S. Maria di Ferraria riferisce che nel 1142 Innocenzo mandò a dire a Ruggero che non era sua competenza eleggere i pastori delle Chiese: pertanto doveva cessare dal pretendere di esercitare tali funzioni ecclesiastiche. Il re avrebbe risposto con parole che l'ignoto cronista riporta con discorso diretto: "tale consuetudine sussiste dal tempo del duca Roberto il Guiscardo e dei duchi Ruggero e Guildelmo fino a ora: da essa non vogliamo recedere, ma anzi la vogliamo fermamente mantenere"⁵⁸.

L'elezione dei vescovi non era un atto in cui il sovrano agiva in solitudine. Conserviamo testimonianze sicure risalenti al tempo di Ruggero I e di Ruggero II, che mostrano come la scelta di un nuovo prelado fosse condotta con la consultazione di fidati uomini di Chiesa e di nobili della corte comitale. Nel 1096 Ruggero I nominò Giovanni de Nichiforo vescovo di Squillace. Di rito latino, nonostante il nome indichi un'origine greca, Giovanni succedeva all'ultimo vescovo greco della sede calabrese. I termini usati nel documento – *assensus* e *consilium* – indicano con chiarezza una pratica di consultazione diversificata. La nomina avvenne in presenza e con il *consilium* di Sasso, vescovo di Casano e vicario di Urbano II, con l'*assensus* di un collegio di vescovi di Sicilia e Calabria (Roberto di Messina, Stefano di Santa Severina, Anserio di Catania, Stefano di Mazara, Gerlando di Agrigento, Ruggero di Siracusa), nonché con i consigli ("consiliis") dei santi eremiti Bruno di Colonia e Lanuino⁵⁹. Le

⁵⁸ AUGUSTO GAUDENZI (ed.), *Ignoti monachi cisterciensi S. Mariae de Ferraria Chronica et Rycardi de Sancto Germano Chronica priora* (Società Napoletana di Storia Patria, Monumenti Storici, Serie I, Cronache), Presso la Società, Neapoli, 1888, p. 27: "mxcxlii et xliii" anno eiusdem Innocentii idem apostolicus misit eidem regi quod non esset iuris sui pastores eligere ecclesiarum et ab hac presumptione discederet. Cui rex respondit, quod 'a tempore Roberti Guiscardi ducis et ducis Rogerii et Guildelmi ducis usque modo hec consuetudo extitit, a qua discedere nullo modo volumus, sed eam tenere firmiter volumus'. Sul complesso di queste testimonianze v. ERICH CASPAR, *Ruggero II e la fondazione della monarchia normanna di Sicilia*, cit., pp. 318-320; GAETANO CATALANO, *Studi sulla Legazia Apostolica di Sicilia*, cit., pp. 27-38; NORBERT KAMP, *Der unteritalienische Episkopat im Spannungsfeld zwischen monarchischer Kontrolle und römischer "libertas" von der Reichsgründung Rogers II. bis zum Konkordat von Benevent*, nel vol. *Società, potere e popolo nell'età di Ruggero II* (Atti del Centro di Studi Normanno-Svevi 3), Dedalo, Bari, 1980, pp. 99-132 (pp. 121-126); GRAHAM LOUD, *Royal control of the church in the twelfth-century kingdom of Sicily*, in *Studies in Church History*, 18, 1982, pp. 147-159; SALVATORE FODALE, *L'Apostolica Legazia e altri studi su Stato e Chiesa*, cit., pp. 103-108, in linea di massima tende a escludere che le fonti qui richiamate abbiano un valore testimoniale dell'esercizio del privilegio della legazia.

⁵⁹ JULIA BECKER, *Documenti latini e greci del conte Ruggero I.*, cit., pp. 212-217, doc. 54, 1096 (214): "... consilio Cassanensis episcopi Sassonis et vicarii domini Urbani pape atque domini Roberti Messinensium, Stephani Severinensis, Angerii Kathanensis, Stephani Mazarensis, Engerlandi Agrigentinensis, Rogerii Syracusani episcoporum assensu atque domini Brunonis et fratris mei Lanuini heremitarum virorum sanctorum consiliis...". E alla conclusione dell'atto si ripete "Quod factum est consilio et testimonio omnium Syculorum episcoporum et quorundam de Calabria". In questo docu-

parole hanno un senso. I vescovi avevano testimoniato che Giovanni (ben noto al conte per essere il decano della Chiesa di Mileto) era persona idonea (“vir honestus, vir consilii, vir prudens atque omni copiosus honestate”), e il loro assenso sembra non essere stata una mera acquiescenza alla decisione del conte. Pietro, successore di Giovanni di Nichiforo, fu eletto nel 1100 quando, morto il “Gran conte” e Ruggero II ancora giovanetto, la contesa Adelasia aveva la reggenza. Nella cappella comitale di Messina (“in capella Messane”) l’elezione si svolse “in consilio... baronum, episcoporum”. Due erano i vescovi presenti, Anserio di Catania e Arnaldo di Policastro, e tre sono i *barones* espressamente menzionati, i quali già avevano presenziato all’elezione del precedente vescovo Giovanni⁶⁰.

Indubbiamente da queste testimonianze emerge un episcopato saldamente controllato dal conte e dal futuro re. Queste pratiche si sfuggono al paradigma gregoriano e postgregoriano della *libertas Ecclesiae*, ma nello stesso tempo mostrano uno stile di governo ecclesiastico in cui *consilium* e *assensus* dei vescovi (in un caso anche di un vicario papale) offrono un indispensabile sostegno al consolidamento istituzionale della Chiesa latina e dei dominî comitali.

I ricordi e i commenti contenuti nella *Historia Pontificalis* di Giovanni di Salisbury arricchiscono il quadro di particolari⁶¹. “Il re siciliano, al modo di

mento i parenti del conte e i nobili della sua corte sono menzionati come testimoni: i figli di Ruggero, Malgerio, due col medesimo nome di Goffredo, Simone; inoltre Roberto Borrell, Giosberto di Lucy, Tancredi di Siracusa, Guglielmo d’Altavilla, Rodolfo di Loritello, Riccardo Avenel.

⁶⁰ *Rogerii II. Regis Diplomata latina*, ed. BRÜHL, D Ro. II 2, pp. 4-6. Anche qui sono presenti Roberto Borrell, Giosberto di Lucy e Guglielmo d’Altavilla. Sui due casi qui menzionati v. NORBERT KAMP, *Der unteritalienische Episkopat im Spannungsfeld zwischen monarchischer Kontrolle und römischer “libertas” von der Reichsgründung Rogers II. bis zum Konkordat von Benevent*, cit., pp. 106-107; JULIA BECKER, *Graf Roger I. von Sizilien. Wegbereiter des normannischen Königreichs*, cit., pp. 166-167.

⁶¹ *Ioannis Saresberiensis Historia Pontificalis / John of Salisbury’s Memoirs of the Papal Court*, edizione e traduzione di MARJORIE CHIBNALL, Thomas Nelson and Sons, London – Edinburgh – Paris – Melbourne – Johannesburg – Toronto and New York, 1956, Cap. 32, pp. 65-67 [il passo si legge anche anche in *Historia pontificalis*, ed. WILHELM ARNDT, *Monumenta Germaniae Historica, Scriptorum tomus XX*, Impensis Bibliopolii Aulici Hahniani, Hannoverae, 1868, n. 32, p. 538]. Il brano merita di essere riproposto integralmente: “Rex (= Ruggero II) enim aliorum more tyrannorum ecclesiam terre sue redegerat in seruitutem, nec alicubi patiebatur electionem libere celebrari, sed prenominebat quem eligi oporteret, et ita de officiis ecclesiasticis sicut de palatii sui muneribus disponebat. Ob hanc causam taliter electos inhibuit Romana ecclesia consecrari, adeoque processerat inhibito, ut pauca sedes propriis gauderent episcopis et fere in omnibus ecclesiis residebant viri a multis annis electi. Nam consecrationis oleum defecit in terra eius, ex quo cepit Innocentium papam. Preterea legatos ecclesie Romane non patiebatur intrare terram suam nisi a se uocatos aut licentia ante impetrata destinatos, et eos tunc non ecclesie sed ipse propriis sumptibus exhibebat aut faciebat ab ecclesiis exhiberi. In ecclesiarum uero ordinationibus a symonia que a manu est credebatur immunis, et probos undecumque essent in eas introducere gaudebat viros. Et si forte proscripsum aut exulem inueniebat episcopum, ei libenter subueniebat. Omnes aduene aliquod inueniebant solatium in terra eius, nisi quod de regno Teutonicorum non facile aliquos ad obsequium admittebat. Gens enim suspecta erat, et barbariam eorum

altri tiranni, aveva ridotto in servitù la Chiesa della sua terra; in nessun luogo tollerava che le elezioni fossero liberamente celebrate, ma indicava previamente la persona che bisognava eleggere: e così disponeva degli uffici ecclesiastici allo stesso modo di come faceva con gli uffici del suo palazzo”. Non potremmo leggere una descrizione più eloquente di una Chiesa capillarmente governata dal sovrano. Per questa ragione – continua Giovanni di Salisbury – Roma proibiva la consacrazione di coloro che erano stati eletti in siffatto modo. E tale divieto fu mantenuto tanto a lungo, che in quasi tutte le Chiese episcopali risiedevano ormai vescovi eletti da molti anni, ma non consacrati, e solo poche Chiese potevano avere vescovi anche consacrati: “infatti, da quando aveva catturato papa Innocenzo, nella sua terra mancò l’olio per la consacrazione”. Inoltre Ruggero II impediva che nel Regno entrassero legati papali, se non quando fossero stati invitati o fosse stata previamente ottenuta la licenza regia. In tale contesto Giovanni di Salisbury riconosceva, comunque, che Ruggero era attento a evitare il pericolo di simonia – non a caso era delitto previsto e punito dalle Assise⁶² – e a scegliere candidati idonei e probi, quale che fosse la loro provenienza. Riferisce che, se talvolta qualche vescovo esule o bandito si rivolgeva a Ruggero, il re si mostrava lieto di andare in suo aiuto. Infatti nella sua terra tutti gli stranieri trovavano il conforto dell’accoglienza, salvo che non ammetteva che gli prestassero ossequio quelli provenienti dal regno teutonico: “infatti era un popolo sospetto, e (il re) non riusciva a tollerare la loro barbarie”. Giudizio forse influenzato dall’origine inglese di Giovanni, ma che non possiamo escludere sia anche riconducibile alla mente di Ruggero, visti i rapporti conflittuali intercorrenti con l’impero germanico. Giovanni comunque ribadisce che i vescovi eletti erano buoni servitori della Chiesa Ro-

ferre non poterat. Electi ecclesiarum de conscientia regis seruebant Romane ecclesie, sed nullus eorum consecrationem poterat promereri. Optinuit ergo rex colloquium domini pape, et prope Ciparannum in terrarum confiniis accedens ad pedes eius, liberas electiones concessit ecclesiis, et ut dominus papa iam factas electiones examinans, eas probaret aut improbaret pro libitu. Similiter et liberam ecclesiarum dispositionem, prout eas per se vel per legatos suos decreuerat ordinare. Supplicauit ut dominus papa reciperet hominum suum et privilegia innovaret. Sed nec prece nec pretio meruit exaudiri. Sic reformata pace inter ecclesiam et regem, amici ab invicem discesserunt. Ipse domino pape seruiuit et curie et eis terram suam exponens se a necessitatibus apostolice sedis promisit fideliter affuturum. Electorum plurimi consecrati sunt, et alii prout domino pape placuit reprobati. Sed nullus [in illis *ed. MGH; Chibnall considera oscuro il passo e propone di emendare universis con universe*] examinationibus tanta diligentia prestabatur, nec aliquos tam facile reprobabat, ut ecclesie innotesceret universis. Iurabatur sepe ab electoribus, quod mandatum regis aut prenominatione, per ipsum aut per suppositam facta personam, causam non dederat electioni. Electi uita, scientia, conditio et natiuitas discuciebatur, et ab hiis qui admittebantur ad consecrationem nichil uolebat recipere, nec de conscientia sua recipi paciebatur ab aliquo, conscientie prospiciens et fame: uerebatur enim ne versutus ille rex Siculus qui ecclesie semper insidiabatur qualemcumque ex causa probabili haberet materiam detrahendi”.

⁶² Ass. Vat. 16, *de indigne anelantibus ad sacerdotium*, in *Le Assise di Ariano*. Testo critico, traduzione e note a cura di ORTENSIO ZECCHINO, Cava dei Tirreni, Di Mauro, 1984, pp. 38-39.

mana, ma non per questo riuscivano a ottenere la consacrazione. In un colloquio svoltosi a Ceprano nel 1150 – continua la *Historia Pontificalis* – Ruggero promise a Eugenio III che avrebbe consentito la libera celebrazione delle elezioni ecclesiastiche, ma chiese in cambio che il pontefice approvasse o riprovasse, dopo debito esame, i vescovi frattanto eletti. Nei fatti – prosegue il racconto – l’esame degli eletti si svolse con la dovuta diligenza. I vescovi, fra l’altro, spesso giuravano che non erano stati scelti per mandato regio o su previa indicazione da parte del re o di suoi rappresentanti. Giovanni precisa anche che il papa non riceveva alcuna offerta (*nichil*) dagli eletti ammessi alla consacrazione, per evitare che vi fosse il minimo sospetto di simonia, sospetto che l’astuto re siculo avrebbe potuto utilizzare a danno della Sede Apostolica, verso la quale tendeva continue insidie. Posta di fronte a tale testimonianza, la storiografia ha verificato che appunto in quegli anni la documentazione attesta l’esistenza di vescovi che si definivano eletti e rimanevano privi di consacrazione⁶³. L’incontro di Ceprano, comunque, inaugurò una fase di relazioni temporaneamente più pacifiche tra Sede Romana e Regno di Sicilia⁶⁴.

⁶³ ERICH CASPAR, *Ruggero II e la fondazione della monarchia normanna di Sicilia*, cit., pp. 318-320; NORBERT KAMP, *I vescovi siciliani nel periodo normanno: origine sociale e formazioni spirituali*, nel vol. GAETANO ZITO (a cura di), *Chiesa e società in Sicilia. L’età normanna*, cit., pp. 63-89 (p. 67: nelle cronotassi episcopali siciliane, negli anni 1131-1156 compaiono non vescovi consacrati ma vescovi eletti, in carica per poco tempo); HUBERT HOUBEN, *Ruggero II di Sicilia. Un sovrano tra Oriente e Occidente II*, cit., pp. 121-122; con particolare riferimento alla sede di Catania v. GAETANO ZITO, *Catania*, cit., pp. 363 e 397.

⁶⁴ Ricorriamo ancora alla testimonianza di GIOVANNI DI SALISBURY, *Historia Pontificalis*, cap. 33, ed. CHIBNALL, pp. 67-68. In seguito all’incontro di Ceprano Ugone poté essere consacrato arcivescovo di Palermo. Il re insisteva affinché gli fosse concesso il pallio e gli fossero sottoposte alcune sedi suffraganee, poiché riteneva che senza pallio e senza suffraganei “nomen archiepiscopi non constare”. Ma il papa non accettò di sottoporgli dei vescovi suffraganei, perché la sede non ne aveva mai avuti. Quanto al pallio, il papa spiegò che, esso, oltre che agli arcivescovi, è assegnato ad alcuni vescovi “ad ostendendam suarum sedium dignitatem”, dignità che può derivare da tre cause. Alcune sedi episcopali sono insigni perché in esse risiedettero i primi evangelizzatori di un dato popolo. Altri vescovi lo ricevono perché a loro spetta il primato locale o la consacrazione degli arcivescovi. Il vescovo di Ostia lo riceve in quanto consecratore del papa. Altri ancora lo ricevono “quia principalibus aliquarum gentium ciuitatibus president, et freti priuilegiis ecclesie Romane principes in gente sua creare possunt”. Nel successivo cap. 34 (ed. CHIBNALL, pp. 68-69), Giovanni di Salisbury racconta che Ruggero si rallegrò molto della terza distinzione fatta dal papa e ne approfittò per fare incoronare il figlio Guglielmo “Romano pontifice inconsulto”. Cosa che, aggiunge Giovanni, non gli sarebbe stata consentita, “quia totam Siciliam constat ad Romane ecclesie patrimonium pertinere. Rex tamen allegat hoc sibi negari non debere, quia cum ecclesia Dei Sarracenis impugnantibus Siciliam per multa secula amiserit, sua et antecessorum uirtute restituta est fidei. Conuocatis ergo archiepiscopis et episcopis Panormie in sollempnitate paschali, ab antistite Panormitano filium suum consecrari fecit in regem. Sollempniter tamen ante consecrationem, patre in audientia publica dictante, professus est [quod] pacem et iusticiam seruari faceret in diebus suis, quod ecclesie Dei reuerentiam exhiberet et quod patri in tota uita seruaret ut domino. Professionem uero prestito iuramento firmavit. Factum moleste tulit dominus papa, sed urgente malicia temporis non potuit uindicare”. Sull’associazione di Guglielmo al trono e la sua unzione (1151, ricordata anche da Romualdo Salernitano) v. BERARDO PIO, *Guglielmo I*

8. *Conferma delle prerogative regie sulla Chiesa in Sicilia: il “Pactum Beneventanum” (1156)*

Il diritto di legazione pontificia, gli appelli a Roma, le elezioni ecclesiastiche rimasero permanenti punti di frizione tra i re di Sicilia e la Sede Apostolica. Nel giugno del 1156, due anni dopo la morte di Ruggero II, questi problemi furono al centro del *Pactum Beneventanum* stipulato nella città campana da Guglielmo I (“il Malo”) e Adriano IV⁶⁵. Rolando Bandinelli, cancelliere della Sede Apostolica e futuro pontefice col nome di Alessandro III, prestò i suoi buoni uffici nelle trattative che approdarono all’accordo. Dalla parte siciliana, le trattative furono condotte da una delegazione in cui Maione di Bari era accompagnato da eminenti ecclesiastici del regno: Ugo e Romualdo, rispettivamente arcivescovi di Palermo e Salerno, Guglielmo vescovo di Troia e Marino abate di Cava. Il patto è costituito di due parti, il *Privilegium Wilhelmi regis* e il *Privilegium Hadriani IV Pontificis*⁶⁶. Nella prima parte Guglielmo pone in rilievo i meriti dei sovrani normanni di Sicilia verso la Cristianità⁶⁷, e i vari punti dell’accordo sono definiti nel dettaglio. La seconda parte è breve e si limita a confermare i contenuti del privilegio regio. Adriano IV ha comunque cura di sottolineare i meriti speciali di Guglielmo nel governare le terre sottoposte alla sua giurisdizione “ex vigore iustitie”, nel garantire la pace (“ex securitate pacis”), nell’avere sconfitto i nemici del cristianesimo (“ex terrore,

d’Altavilla. Gestione del potere e lotta politica nell’Italia normanna (1154-1169) (Il mondo medievale 24), Pàtron, Bologna, 1996, p. 29.

⁶⁵ HORST ENZENSBERGER, *Der “böse” und der “gute” Wilhelm. Zur Kirchenpolitik der normannischen Könige von Sizilien nach dem Vertrag von Benevento (1156)*, in *Deutsches Archiv*, 36.1, 1980, pp. 385-432, in particolare pp. 396-302 sul Patto di Benevento. SALVATORE FODALE, *L’Apostolica Legazia e altri studi su Stato e Chiesa*, cit., pp. 108-109, riconosce che “alcune delle clausole del concordato di Benevento... richiamano invece chiaramente il contenuto della bolla di Urbano II”, ma (diversamente da come io penso) ritiene che il divieto di portare appello a Roma dalla Sicilia non sia da ricollegare al privilegio del 1098. Sul contesto v. anche GIOVANNI BATTISTA SIRAGUSA, *Il regno di Guglielmo I in Sicilia illustrato con nuovi documenti*, parte prima, Tipografia dello Statuto, Palermo, 1885, pp. 66-69; VINCENZO D’ALESSANDRO, *Fidelitas Normannorum. Note sulla fondazione dello Stato normanno e sui rapporti col papato*, cit., pp. 208-210; BERARDO PIO, *Guglielmo I d’Altavilla. Gestione del potere e lotta politica nell’Italia normanna (1154-1169)*, cit., pp. 58-60; GLAUCO M. CANTARELLA, “*Liaisons dangereuses*”: il papato e i Normanni, cit., pp. 51-55; ID., *I Normanni e la Chiesa di Roma. Aspetti e momenti*, cit., pp. 399-401.

⁶⁶ *Pactum Beneventanum inter Hadrianum et Wilhelmum I. regem*, in *Monumenta Germaniae Historica, Constitutiones et acta publica imperatorum et regum*, I, cit., pp. 588-590: *Privilegium Wilhelmi regis*; e pp. 590-591: *Privilegium Hadriani IV Pontificis*. Il privilegio di Guglielmo è ora edito anche in HORST ENZENSBERGER (ed.), *Guillelmi I. Regis diplomata*, cit., D W.I. 12, pp. 32-35. Le mie citazioni sono tratte dall’ed. MGH.

⁶⁷ *Privilegium Wilhelmi regis*, ed. MGH, p. 589: “(2) ... cesis et comprehensis in manu bellica ad laudem et gloriam nominis Dei Grecis et barbaris nationibus que regnum nostrum nulla eorum vi set proditorum nostrorum dolositate intraverant...”.

quam inimicis christiani nominis per opera magna incussisti”⁶⁸). I contenuti dell’accordo danno atto di un’organizzazione ecclesiastica nella quale il sovrano conserva in Sicilia peculiari prerogative sul governo della Chiesa – evidentemente sulla base di poteri fatti derivare dal privilegio concesso da Urbano II, mai esplicitamente menzionato –.

Per i domini dell’Italia meridionale Guglielmo riconosce alla *Romana Ecclesia* il diritto di ricevere appelli, di operare trasferimenti episcopali in caso siano utili o necessari, di consacrare i vescovi e inviare visitatori (con l’eccezione delle città nelle quali di volta in volta si trovi il re o un suo erede), di inviare legati⁶⁹.

I diritti di Roma sono più limitati in Sicilia, dove il re conserva più ampie prerogative, evidentemente in forza di una situazione che era scaturita e si era evoluta a partire dal privilegio concesso da Urbano II e confermato da Pasquale II. Alla Chiesa Romana è riconosciuto il diritto di celebrare le consecrazioni episcopali, di inviare visitatori, di richiamare persone ecclesiastiche dalla Sicilia, fatto salvo il diritto del re di trattenere nel regno le persone che saranno ritenute necessarie per la diffusione della religione cristiana o per altre esigenze della corona. Sono espressamente esclusi il diritto della *Romana Ecclesia* di inviare legati in Sicilia (fatto salvo quando giungano a seguito di una *petitio regia*) e quello di ricevere appelli dall’Isola: è questo il nucleo delle prerogative regie sulle quali, nei secoli successivi, si sarebbe edificato e consolidato l’istituto della Regia Monarchia di Sicilia⁷⁰.

Un capitolo specifico del *Pactum Beneventanum* è dedicato alle elezioni episcopali, sulle quali Guglielmo I riesce a mantenere il controllo. L’accomodamento prevede che gli elettori legittimi manterranno il segreto sulla persona

⁶⁸ *Privilegium Hadriani IV. Pontificis*, ed. MGH, pp. 590-591.

⁶⁹ *Privilegium Wilhelmi regis*, ed. MGH, p. 589: “(4). De appellationibus quidem ita: Si aliquis clericus in Apulia et Calabria et aliis terris, que Apulie sunt affines, adversus alium clericum de causis ecclesiasticis querelam habuerit et a capitulo vel archiepiscopo suo seu alia ecclesiastica persona sue provincie non potuerit emendari, libere tunc si voluerit ecclesiam Romanam appellet. (5). Translationes in ecclesiis fient, si necessitas et utilitas ecclesie aliquem de una ecclesia ad aliam vocaverit et vos aut vestri successores concedere volueritis. (6) Consecrationes et visitationes libere Romana ecclesia faciet, in quacumque Apulie vel Calabrie civitate voluerit aut illarum parcium, que Apulie sunt affines, civitatibus illis exceptis, in quibus persona nostra vel nostrorum heredum in illo tempore fuerint, remodo malo ingenio, nisi cum voluntate nostra nostrorumve heredum. (8) In Apulia et Calabria et partibus illis, que Apulie sunt affines, Romana Ecclesia libere legationes habebit. Illi tamen, qui ad hoc a Romana ecclesia fuerint delegati, possessiones ecclesie non devastent”.

⁷⁰ *Privilegium Wilhelmi regis*, ed. MGH, p. 589: “(9) In Sicilia quoque Romana ecclesia consecrationes et visitationes habeat. Et si de Sicilia personas aliquas ecclesiastici ordinis vocaverit, eant. Magnificentia nostra autem nostrorumque heredum pro christianitate facienda vel pro suscipienda corona remoto malo ingenio retinebit, quas providerit retinendas. Cetera quoque ibidem habebit Romana ecclesia, que habet in aliis partibus regni nostri, excepta appellatione ac legatione, que nisi ad petitionem nostram et heredum nostrorum ibi non fient”.

da loro scelta, la quale dovrà essere notificata al sovrano. Il re si riserva il diritto di porre un veto sull'eletto qualora egli appartenga alla schiera dei nemici o traditori, o sia persona a lui odiosa, o comunque vi sia altra causa per la quale il sovrano ritenga di non potere assentire. Negli altri casi il re avrebbe dato il proprio assenso⁷¹. Tali norme riflettevano pratiche risalenti all'età ruggeriana, che furono proseguite dopo l'accordo di Benevento⁷².

Il complesso di tali prerogative era idoneo a mantenere in capo al sovrano un solido potere di governo e di controllo sulle Chiese del regno. Come contropartita per tutto ciò, compresa la rinnovata concessione del regno, Guglielmo I giurò fedeltà alla Chiesa Romana, prestando omaggio ligo e confermando il pagamento di un censo annuo⁷³.

⁷¹ *Privilegium Wilhelmi regis*, ed. MGH, pp. 589-590: "(11) De electionibus quidem ita fiet: Clerici convenient in personam idoneam et illud inter se secretum habebunt, donec personam illam excellentie nostre pronuntient. Et postquam persona celsitudini nostre fuerit designata, si persona illa de proditoribus aut inimicis nostris vel heredum nostrorum non fuerit aut magnificentie nostre non extiterit hodosus, vel alia in ea causa non fuerit, pro qua non debeamus assentire, assensum prebebimus".

⁷² Come mostrano i casi segnalati da HORST ENZENSBERGER, *Der "böse" und der "gute" Wilhelm. Zur Kirchenpolitik der normannischen Könige von Sizilien nach dem Vertrag von Benevento (1156)*, cit., pp. 402-412 (pp. 404 e 406). A proposito dell'elezione di Stefano di Perche come arcivescovo di Palermo, lo Pseudo Falcando attesta che i canonici, "iuxta consuetudinem", procedettero alla *nominatio* "in curia" della persona idonea da loro scelta. Nel caso specifico Guglielmo II e la reggente regina Margherita avevano concesso ai canonici la libera potestà di eleggere la persona idonea: "Nec multo post cum eum episcopus Salernitanus subdiaconum ordinasset, missi sunt, qui canonicis Panormitanis dicerent regem ac reginam, precibus eorum, quas sepe porrexerant, exauditis, liberam eis concedere potestatem, ut Ecclesiae suae pastorem eligerent, et ad palatium uenientes, quem sibi putarent idoneum, iuxta consuetudinem in curia nominarent. At illi, nulla super hoc inter eos, quod raro contingit, oborta controuersia, concordēs atque unanimes cancellarium elegerunt..." [PSEUDO UGO FALCANDO, *De rebus circa Regni Siciliae curiam gestis – Epistola ad Petrum de desolatione Siciliae*. Edizione critica, traduzione e commento di EDOARDO D'ANGELO (Istituto Storico Italiano per il Medioevo. Fonti per la storia dell'Italia medievale, Rerum Italicarum Scriptores, serie terza, 11), nella sede dell'Istituto, Roma, 2014, cap. 36.21-22, p. 230-233; anche in GIOVANNI B. SIRAGUSA, *La Historia o Liber de Regno Siciliae e la Epistola ad Petrum Panormitane ecclesie thesaurarium di Ugo Falcando* (Istituto Storico Italiano, Fonti per la storia d'Italia 22), Nella sede dell'Istituto, Roma, 1897, cap. XXXV e XXXVI, p. 111. Non ci sorprende che la *libera potestas* fu utilizzata per eleggere il candidato della regina!]. Un altro caso significativo è quello dell'elezione di Guido come vescovo di Cefalù nel 1175. I canonici presentarono al re Guglielmo II la *petitio* della persona da loro unanimemente nominata. Il re accolse la *petitio* tenuto conto dei meriti e dell'onesta condotta dell'eletto, concesse Guido come pastore alla Chiesa di Cefalù e diede mandato ai canonici, secondo la consuetudine della loro chiesa, di celebrare l'elezione solenne. Il documento è ora edito nei *Willelmi II regis Siciliae diplomata*, a cura di HORST ENZENSBERGER, ed è disponibile in rete <http://www.hist-hh.uni-bamberg.de/WilhelmII/pdf/D.W.II.083.pdf>. Già in ROCCO PIRRO, *Sicilia sacra*, cit., II, pp. 802-803.

⁷³ *Privilegium Wilhelmi regis*, ed. MGH, p. 590: "(13) Pro quibus omnibus vobis vestrisque successoribus et sancte Romane ecclesie fidelitatem iuravimus et vobis ligium hominum fecimus... Et censum sexcentorum skifatorum de Apulia et Calabria, quadringentorum vero de Marsia vel equivalens in auro vel argento nos ac nostros heredes Romane ecclesie statuimus annis singulis soluturos..."

9. *Per concludere. Guglielmo II*: “omnes ecclesias regni nostri... in manu nostra et protectione habemus”

Nel 1167 re Guglielmo II “il buono”, insieme alla regina madre Margherita, indirizzava all’arcivescovo di Trani un mandato che racchiudeva una vera e propria costituzione riguardante l’amministrazione dei beni delle diocesi vacanti. Il valore di legge generale della disposizione è confermato dal fatto che il mandato fu successivamente incluso nel *Liber Constitutionum* di Federico II⁷⁴. Dopo aver narrato i fatti che avevano determinato l’emissione del mandato, il sovrano enuncia la ragione del proprio intervento legislativo: “poiché teniamo in mano e protezione nostra tutte le Chiese del nostro regno, e specialmente quelle che sono senza pastore” (“quia omnes ecclesias regni nostri et specialiter illas, que pastoribus carent, in manu nostra et protectione habemus”). Indubbiamente la frase si ricollega alle ragioni concrete dell’intervento e riguarda direttamente il patrimonio ecclesiastico, ma la sottoposizione alla mano del re e la protezione regia non si riducevano a questo singolo aspetto e momento di governo delle Chiese del regno.

L’affermazione, diciamo pure il principio giuridico enunciato nella costituzione, aveva radici antiche, nelle quali il privilegio della legazia si intrecciava quasi a fondersi con l’immagine di una “Chiesa regia” che, nell’esperienza storica del *Regnum Siciliae*, era legata alla peculiarissima impresa normanna che aveva restituito la Sicilia alla Cristianità e il Mezzogiorno italiano all’obbedienza romana. In questa prospettiva è illuminante la rappresentazione della regalità normanna che emerge dalle *Assisae* di Ruggero II. Il proemio della collezione non contiene alcun riferimento alla Chiesa Romana, ma attribuisce il successo politico e il consolidamento dello *status regni* alla generosità della grazia divina (“a largitate divina gratia consecuta”). Non vi è cenno a qualsivoglia mediazione della Chiesa Romana tra Dio e il regnante⁷⁵. La scena

⁷⁴ *Liber Constitutionum Regni Siciliae*, III.31 cost. *Pervenit*, tit. *De administratione rerum ecclesiarum post mortem prelati*, in WOLFGANG STÜRNER (ed.), *Die Konstitutionen Friedrichs II. für das Königreich Sizilien* (Monumenta Germaniae Historica), Hahnische Buchhandlung, Hannover, 1996, pp. 398-399. Il testo si basa su una lettera di Guglielmo II del 15 marzo 1167, già edita da ARCANGELO DI GIOACCHINO PROLOGO, *Le carte che si conservano nello archivio del capitolo metropolitano della città di Trani (dal IX secolo fino al 1266)*, Tipografia Editrice V. Vecchi e soci, Barletta, 1877, pp. 128-129 n. 57, e ora da HORST ENZENSBERGER al sito *Willelmi II regis Siciliae diplomata*, <http://www.hist-hh.uni-bamberg.de/WilhelmII/pdf/D.W.II.005.pdf>. Il testo si legge anche in HORST ENZENSBERGER, *Kommentare im Namen des Königs? – Gesetzespublikationen in Urkundenform unter König Wilhelm II. von Sizilien*, nel vol. SUSANNE LEPSIUS (a cura di), *Juristische Glossierungstechniken als Mittel rechtswissenschaftlicher Rationalisierungen: Erfahrungen aus dem europäischen Mittelalter – vor und neben den großen “Glossae ordinariae”* (Abhandlungen zur rechtswissenschaftlichen Grundlagenforschung 103), Erich Schmidt Verlag, Berlin, 2022, pp. 143-164, edizione a p. 162 e commento a pp. 148-152.

⁷⁵ Sul tema MARIO CARVALE, *Il Regno normanno di Sicilia*, cit., pp. 40-51; cfr. ORAZIO CONDORELLI,

è dominata dall'azione della provvidenza divina e dal riconoscimento che i poteri del re dipendono dalla volontà divina, come recita la citazione dal Libro dei Proverbi: "Per mezzo mio i re regnano e i legislatori stabiliscono la giustizia"⁷⁶. In questo quadro appaiono irrilevanti (e sono taciuti) i poteri di legazia che Ruggero II era ben consapevole di possedere. Il sovrano pone le Chiese e i beni ecclesiastici sotto la sua protezione e ne punisce gli aggressori, assimilando tale delitto alla lesa maestà. La protezione, la crescita e il rafforzamento della Chiesa (azioni descritte con i verbi *protegere*, *defensare*, *augere*) sono compiti che il sovrano esegue usando il "gladio materiale concesso da Dio"⁷⁷.

Diritto, religione, ordine: il governo attraverso la legislazione nel "Regnum Siciliae" da Ruggero II a Federico II, cit., pp. 289-291.

⁷⁶ *Assisae*, Proemio, Vat. lat. 8782, ed. ZECCHINO, pp. 22-23 e 26-27.

⁷⁷ Ass. Vat. 2, *de privilegio sanctarum ecclesiarum* (qui i tre verbi indicati nel testo), con testo abbreviato in Ass. Cass. 1, *de privilegiis ecclesiarum* (ed. ZECCHINO, rispettivamente pp. 26-27 e 70-71); "gladio materiali nobis a Deo concessas (*sic*)", nel ms. vaticano; "gladio materiali a Deo nobis concesso", nel ms. cassinese.

Right to Property of the Religious Entities in Albania in the Second Half of XXth century: from Banning it to the Right to Restitution and Compensation

Il diritto di proprietà degli enti religiosi in Albania nella seconda metà del XX secolo: dal divieto assoluto al diritto alla restituzione e al risarcimento

DENARD VESHI, CARLO VENDITTI, RAFFAELE PICARO, KRISTEL HAXHIA^{1*}

ABSTRACT

The right to property and the right to freedom of religion are fundamental human rights. During the second half of the XXth century, Albania passed from banning the right to religion to codifying the right to restitution or compensation to religious entities. Nevertheless, the absence of controls over the privatization process gave a negative effect: the property of several religious entities, as other Albanian citizens, was not restituted by codifying a right to compensation.

KEYWORDS

Albania; private property of religious entities; right to freedom of religion

RIASSUNTO

Il diritto di proprietà e il diritto di professare liberamente la propria fede religiosa sono diritti umani fondamentali. Nella seconda metà del XX secolo, l'Albania è passata dal divieto assoluto del diritto di professare liberamente la propria fede religiosa alla codificazione del diritto alla restituzione o al risarcimento degli enti religiosi. Tuttavia, l'assenza di controlli sul processo di privatizzazione ha avuto un effetto negativo: la proprietà di diversi enti religiosi, come di altri cittadini albanesi, non è stata restituita agli enti religiosi codificando così un diritto al risarcimento.

¹ * The study was supported by Erasmus + Jean Monnet Module EU Integration Process and the Promotion of Human Rights in Albania (620226-EPP-1-2020-1-AL-EPPJMO-MODULE), Research Fund from Center for Advanced Studies, and Albanian National Chamber of Advocacy with his president Prof. Dr. Maksim R. Haxhia. Division of Work: Denard Veshi: *Albanian Communist Approach to the Right to Property of Religious Entities: from the Control of 1949 to the Religious Ban of 1967*; Carlo Venditti: *Albanian Post-Communist Approach to the Right to Property of Religious Entities: from the Constitutional Codification to the Restitution and Compensation*; and Raffaele Picaro: *Introduction*; and Kristel Haxhia: *Conclusion & Abstract*.

PAROLE CHIAVE

Albania; proprietà privata degli enti religiosi; diritto di libertà religiosa

TABLE OF CONTENTS: *1. Introduction – 2. Albanian Communist Approach to the Right to Property of Religious Entities: from the Control of 1949 to the Religious Ban of 1967 – 3. Albanian Post-Communist Approach to the Right to Property of Religious Entities: from the Constitutional Codification to the Restitution and Compensation – 4. Conclusion*

1. Introduction

The right to property and the right to freedom of religion are two fundamental human rights, which are protected by the international, supranational, and national legal systems. According to the Albanian Constitution, Albania is a secular State (Article 10) and the freedom of religion is guaranteed (Article 24). Additionally, the right to private property is a constitutional right (Article 41) and it is equally protected by law as public property (Article 11(2)). At the EU level, since the 1970s, the so-called “Europe with a Human Face”² took place. However, the EU Charter Fundamental Human Rights, which recognizes both the right to freedom of religion (Article 10) and the right to property (Article 17), become legally binding only in 2009³. At the international level, Article 9 and Article 1 Protocol 1 of the European Convention on Human Rights recognize respectively the right to freedom of religion and the property right.

This brief study shows that the right to restitution of property and compensation of religious entities is one of the main problems in Albania. It considers the importance of the restitution and compensation of the religious entities as a fundamental instrument to give the possibility to religious entities function through their funds. The research also considers international jurisprudence since in several court decisions, the Albanian Constitutional Court has referred to the practice of the European Court of Human Rights (ECtHR)⁴.

² ARMIN VON BOGDANDY, *European Union as a Human Rights Organization-Human Rights and the Core of the European Union*, in *The Common Market Law Review*, 37, 2000, p. 1307.

³ Article 6 TEU: «The Union recognizes the rights, freedoms and principles set out in the Charter of Fundamental Rights of the European Union of 7 December 2000, as adapted at Strasbourg, on 12 December 2007, which shall have the same legal value as the Treaties».

⁴ During 2022, in the 43 decisions, only 8 decisions (nos. 8, 16, 18, 19, 24, 35, 37 and 42) did not make any reference, by the Court reasoning, to either the ECHR or to its jurisprudence. On the contrary, the other 7 decisions (nos. 10, 11, 20, 21, 22, 36 and 40) considered the importance of the international norms, ECHR, but did not refer to its jurisprudence. In addition, only 3 decisions, deci-

After World War II (WWII), in 1949, the Communist regime established collectivization and nationalization, and later in 1967, it banned the freedom of religion.⁵ In the 1990s, the right to freedom of religion and the right to private property was re-established. However, the absence of control over privatization led to several problems⁶. The right to restitution and compensation of the religious entities in Albania is important for two main reasons. First, the right to property in Albania is a problem that has received international attention. In other words, since 2014 and in response to the large number of cases dealing with property deriving from systemic problems in Albania, the ECtHR has developed a pilot-judgment procedure (*Case of Manushaqe Puto and Others v. Albania* (Applications Nos. 604/07, 43628/07, 46684/07 and 34770/09)). Second, the right to restitution and compensation of the religious entities in East Europe has received international attention as well. Although Albania is not a common-law country, the jurisprudence of the ECtHR, is fundamental and judges, also constitutional judges, applied it⁷.

To our knowledge, the review of the national and international literature on the post-communist transformation of property in Albania published in international peer-review journals indexed in Scopus led that only one legal scientific paper focused on the transformation of the right to private property⁸. However, the research did not find any English legal scientific paper focusing on the right to restitution and compensation of religious entities in Albania by underlying the importance of the ECtHR's jurisprudence.

By applying critical legal reasoning, case-law study, and legal comparison, this short research shows the importance of restitution or compensation of immovable goods to religious entities in Albania.

sions no. 9, 34 and 43, included the importance of the ECtHR's decisions, but did not include any reference to the rules established in ECHR. Thus, during 2022, 15 decisions out of 43 decisions refer to the ECHR's norms as well as the ECtHR's jurisprudence.

⁵ STARK DRAPER, *The conceptualization of an Albanian nation*, in *Ethnic and Racial Studies*, 20, 1997, pp. 123-144.

⁶ CARLO VENDITTI, DENARD VESHI, ENKELEIDA KOKA, *The Transformation of Right to Property in the Post-Communist Period in Albania. The Impact of the Italian Civil Code in the Ways of Acquisition of Ownership in the Albanian Civil Code of 1994*, in *Osservatorio del diritto civile e commerciale*, 9, 2020, pp. 329-352.

⁷ Cf. note 3.

⁸ CARLO VENDITTI, DENARD VESHI, ENKELEIDA KOKA, *The Transformation of Right to Property*, cit.

2. *Albanian Communist Approach to the Right to Property of Religious Entities: from the Control of 1949 to the Religious Ban of 1967*

This Section briefly reviews the Albanian communist approach to the right to property of religious entities. In more concrete terms, it shortly analyses the law of 1949 establishing the supremacy of the State towards religious communities. Additionally, the Section informs the readers with the religious ban of 1967.

Based on the Kelsen legal pyramid⁹, Albanian laws shall be coherent with constitutional norms. Nevertheless, while the 1946 constitution recognized not only private property (Article 9) but also the right to freedom of religion (Article 13)¹⁰, the State Committee of Cults, established in 1929 by Zogu I¹¹, after WWII, stopped functioning. Also, while the 1946 constitution was not abrogated, and the right to freedom of religion was considered a constitutional right, several laws narrowed it. In more concrete terms, the law of 1949¹² underlined the supremacy of the State towards religious communities.

The premises of the Albanian Decree-Law no. 743 of 26 November 1949 “On Religious Entities” were coherent with the Constitutional protection of the freedom of religion¹³. Nevertheless, the State’s control over religion was extremely high since the State aimed to control the legality of their internal regulation of religious entities with the Albanian public order, legislation, and customs. From a legal proceeding approach, the Law of 1949 gave religious entities a period of 90 days to submit the required documents. Since this was a short term, several religious entities could not submit their regulation by allowing the Council of Ministers to decide if they should close it or write their internal regulation in the name of the religious entities¹⁴.

The religious communities that could submit the requested documents faced other difficulties. The foreign influence was eliminated: students that should have gone abroad to study religion (Article 17(3)) or the relation with foreign entities (Article 25) needed the approval of the Council of Ministers; foreign religious entities that do not have their own headquarter in Albania are

⁹ HANS KELSEN, *Pure theory of law*, California, Univ. of California Press, 1967.

¹⁰ Albanian Constitution of 14 March 1946, AQSh, F. Kryeministria, nr. 490, viti 1946, d. 51, fl. 5.

¹¹ Dekret-Ligji i 16 Korrikut 1929, Për formimin e bashkësive fetare.

¹² Decree-Law for Religious Communities (dekret-ligji për komunitetet fetare), AQSh, F. PPSH, nr. 14, viti 1949, d. 65, fl. 12.

¹³ GIOVANNI CIMBALO, *Pluralizmi i besimit dhe komunitetet fetare në Shqipëri*, Naimi, Tiranë, 2013.

¹⁴ OWEN PEARSON, *Albania as Dictatorship and Democracy. From isolation to Kosovo War 1946-1998*, London, I.B. Tauris, 2006, pp. 387-388.

closed (Article 26); and no religious entities that have their own headquarter in Albania can accept gifts or donation from aboard (Article 27).

Without control over the internal organization that needed the approval of the Council of Ministers and without funds or relations with foreign entities, the Albanian Government could easily control the religious doctrine. But, the Communist regime went further. In February 1967, to increase the Marxist-Leninist doctrine¹⁵, after the protest of the youth organization of the high school “Naim Frashëri” in Durrës, Enver Hoxha, the Albanian dictator from 1944 to 1985, wrote a letter to the local communities of the Labour Party. In this letter, Mr. Hoxha highlighted the importance to fight religious ideology. Thus, in 1967, two important pieces of legislation compose the so-called Albanian religion ban: first, the decree-law no. 4263 “On Religious Entities” of 11 April 1967 established the nationalization of religious entities¹⁶. Religious’ goods were nationalized, changed into magazines or offices, and sometimes destroyed. Indeed, more than 2169 religious buildings were destroyed or changed their purpose.¹⁷ Second, the decree-law no. 4337 of 13 November 1967 “On the abrogation of some decrees” abrogated all the previous legislation that recognized religious freedom and by proclaiming Albania as the first atheist country in the world¹⁸ and religious members that opposed the new situation were killed¹⁹. As a result, Albania became the first atheist country in the world²⁰. From a legal approach, the religious ban had a constitutional codification also with article 37 of the constitution of 1976. Moreover, the criminal code of 1977 considered criminal offenses in several events related to the exercise of the right to freedom of religion.

To sum up, the Communist regime had a negative approach toward religion. The Law of 1949 established high control and eliminated all foreign donations or relations. In addition, in 1967, the nationalization of religious goods as well as the religious ban were established.

¹⁵ AZEM QAZIMI, *Procesi i asgjësimit të fesë në komunizëm, Instituti i Studimeve të Krimeve dhe pasojave të Komunizmit*, Instituti i Studimeve të Krimeve dhe pasojave të Komunizmit, Tirana, 2012, p. 108.

¹⁶ AZEM QAZIMI, *Procesi i asgjësimit*, cit., p. 110.

¹⁷ *Journal Nëntori*, Tiranë, shtator 1967.

¹⁸ AZEM QAZIMI, *op. ult. cit.*; ID., *Komunitetet fetare në Shqipëri në Komuniste, Instituti i Studimeve të Krimeve dhe pasojave të Komunizmit*, Instituti i Studimeve të Krimeve dhe pasojave të Komunizmit, Tirana, 2014, pp. 155-156.

¹⁹ AT ZEF PELLUMBI, *Rrno për me tregue*, Shtëpia Botuese 55, Tiranë, 2006.

²⁰ BERNHARD TONNES, *Albania: An atheist state*, in *Religion in Communist Lands*, 3, 1975, pp. 4-7; LEDERER GYÖRGY, *Islam in Albania*, in *Central Asian Survey*, 13, 1994, pp. 331-359.

3. *Albanian Post-Communist Approach to the Right to Property of Religious Entities: from the Constitutional Codification to the Restitution and Compensation*

This Section studies the transformation of private property in the post-communist regime by focusing on the importance of privatization over restitution. In addition, it considers the jurisprudence of the ECtHR as a key organ to resolving the problems related to the right to private property. Last, but not least, it examines the role of the State Committee of Cults, as a public organ that should establish effective communication between State institutions and religious entities.

At the end of 1990, the Albanian Government recognized political pluralism. As a result, the right to freedom of religion and the right to private property was considered constitutional rights (Articles 7 and 10 Law “On the Main Constitutional Provisions”, No.7491 of 29.4.1991). The post-communist transformation of the property was based on two different legal instruments: restitution and privatization²¹. However, the Albanian Government did not decide to reconstitute the land to the original owners of the pre-communist time for three main reasons: economic, political, and efficiency²². In addition, since there was a lack of legislation, several religious entities were registered as NGOs, by applying the Communist Law No. 2362, dated 16 November 1956, “On social organizations that do not pursue economic goals”, which was never abrogated²³.

In 1998, the current Constitution was promulgated. This Constitution is different from the previous Constitutions since it promotes human dignity. Although the Constitution recognizes that the State does not have an official religion, this approach is different from the Albanian Constitution of 1976 which prohibited the right to freedom of religion²⁴. This means that all religions are equal in front of the State²⁵. To have active communication with the various religious entities, bylaw no. 459 of 23.09.1999 re-established the State

²¹ LIVIU DAMȘA, *The transformation of property regimes and transitional justice in Central Eastern Europe: In search of a theory*, Springer International Publishing, New York, 2017.

²² CARLO VENDITTI, DENARD VESHI, ENKELEJDA KOKA, *op. cit.*

²³ GIOVANNI CIMBALO, *op. cit.*.

²⁴ W. COLE DURHAM, *Feja, demokracia dhe politika e fazës kalimtare: rëndësia e rregullave ndërkombëtare që administrojnë lirinë e fesë dhe të besimit në një botë pluraliste*, in AA. VV., *Fetë dhe Qytetërimet në Mijëvjeçarin e ri: Rasti i Shqipërisë-Konferencë Ndërkombëtare, 14-15 Nëntor 2003*, Qendra Shqiptare për të Drejtat e Njeriut, Tirana, 2004.

²⁵ SOKOL HAZIZAJ, *Korniza ligjore e çështjeve fetare në shoqërimin shqiptar*, in AA. VV. *Fetë dhe Qytetërimet në Mijëvjeçarin e ri*, cit., Tirana, 2004.

Committee of Cults²⁶.

With the help of this Committee, Albania has negotiated and ratified international treaties with all the main religious communities (Muslims²⁷, Bektashis²⁸, Orthodox²⁹, and Catholic³⁰). Among others, the right to private property for religious entities constitutes an important part of them. Additionally, it shall also be stated that also religious entities, as other Albanian citizens, during the first years of transition built several cults without having a permit to build. However, currently, the State has legalized this situation.

While several religious cults today have been legalized, the restitution and compensation of the religious entities are still one of the main issues that the Albanian legislator shall deal with. This might be for three main reasons: two general and one specific. First, as stated above, privatization was prioritized compared to restitution. Second, the privatization system did not also have an agency dealing with the monitoring of it³¹. Third, while the internal organization of religious entities could have been done through the No. 2362, dated 16 November 1956, "On social organizations that do not pursue economic goals", the State Committee of Cults was re-established only in 1999 and in general it had a passive role.

²⁶ The State Committee of Cults was also established in 1929 and suppressed during the Communist regime.

²⁷ Law No. 10 056, of 22.1.2009 «On the Ratification of the "Agreement between the Council of Ministers of the Republic of Albania and the Muslim Community of Albania on the Regulation of Mutual Relations"» (Ligj Nr.10 056, dt 22.1.2009 "Për Ratifikimin e "Marrëveshjes ndërmjet Këshillit Të Ministrave Të Republikës Së Shqipërisë dhe Komunitetit Mysliman të Shqipërisë Për Rregullimin e Marrëdhënieve të Ndërsjella"), online: <https://www.infocip.org/all/?p=6048>.

²⁸ Law No. 10 058, 22.1.2009, «On the Ratification of the "Agreement between the Council of Ministers of the Republic of Albania and the Bektashi World Headquarters for the Regulation of Mutual Relations"» (Ligj Nr.10 058, 22.1.2009, Për Ratifikimin e "Marrëveshjes ndërmjet Këshillit të Ministrave të Republikës së Shqipërisë dhe Kryegjyshitës Botërore Bektashiane për Rregullimin e Marrëdhënieve Të Ndërsjella), online: <http://licodu.cois.it/?p=116>.

²⁹ Law No.10 057, dated 22.1.2009 «On the Ratification of the "Agreement between the Council of Ministers of the Republic of Albania and the Autocephalous Orthodox Church of Albania on the Regulation of Mutual Relations"», (Ligji NR.10 057, datë 22.1.2009 Për Ratifikimin e "Marrëveshjes ndërmjet Këshillit të Ministrave të Republikës së Shqipërisë dhe Kishës Ortodokse Autoqefale të Shqipërisë për Rregullimin e Marrëdhënieve të Ndërsjella"), online: [https://orthodoxalbania.org/2020/2015/03/25/marreveshjes-ndermjet-keshillit-te-ministrave-te-republikes-se-shqiperise-dhe-kishes-ortodokse-autoqefale-te-shqiperise-per-rregullimin-e-ma-rredhenieve-te-ndersjella/#lightbox\[gallery3503\]/0](https://orthodoxalbania.org/2020/2015/03/25/marreveshjes-ndermjet-keshillit-te-ministrave-te-republikes-se-shqiperise-dhe-kishes-ortodokse-autoqefale-te-shqiperise-per-rregullimin-e-ma-rredhenieve-te-ndersjella/#lightbox[gallery3503]/0).

³⁰ Law of 23.03.2002 "Agreement between the Holy See and the Republic of Albania on the regulation of mutual relations" (ligji 23 mars 2002 "Marrëveshja ndërmjet Selisë së Shenjtë dhe Republikës së Shqipërisë për rregullimin e marrëdhënieve reciproke"), online: <https://zanimalsise.com/kujttojtohet-pervjetori-i-marreveshjes-ndermjet-selise-se-shenjte-dhe-republikes-se-shqiperise-per-rregullimin-e-marredhenieve-reciprokel/>.

³¹ PAUL H. RUBIN, *Growing a legal system in the post-communist economies*, in *Cornell International Law Journal*, 27, 1994, p. 1.

First, in the first part of the democratic transition, privatization was given priority. Although the regime changed, former communist managers could still use their powers to take advantage. Moreover, they had also the advantage that they knew the communist regime better than international scholars that come to help the democratization of private property³². Second, Law no. 7501 of 19 July 1991 “On the Land,” which prioritizes privatization rather than restitution, did not establish a monitoring mechanism for the privatization³³.

Third, the interest of private property for religious entities should have been protected by their religious entities as well as by the State. Religious entities should have applied the law of 1956, which was written in a different socio-economic background. That created several difficulties for them. On the other side, although the State Committee of Cults started its implementation only in 1999, the agreements with religious communities were codified only during the new millennium. Furthermore, only in 2009 (Law no. 10140 of 15 May 2009), the State has recognized religious entities’ right to access public funds. Moreover, only in 2020, through a funded project, there will be a digital map of religious properties³⁴.

Since 13 July 1995, Albania is part of the Council of Europe. Moreover, since 1996, Albania has ratified the ECHR. Therefore, Albanian judges shall also consider the norms established in the ECHR as well as the ECtHR’s jurisprudence (Article 116 Albanian Constitution). Article 9 and Article 1 Protocol 1 European Convention on Human Rights recognizes respectively the right to freedom of religion and property right. Nevertheless, these rights are not absolute. While property can be deprived in the case of expropriation (general public interest subject to the conditions provided for by law and by the general principles of international law), Article 9(2) allows limiting the right to freedom of religion in the interests of public safety, for the protection of public order, health or morals, or for the protection of the rights and freedoms of others. Nevertheless, such limitations are prescribed by law and are legal only if they are necessary for a democratic society.

Article 9 Albanian Constitution includes not only negative obligation, which means the protection of the right to religion without interfering in the personal sphere, but, also includes positive obligations, which means that in the case of protection of public security, order or health, the State shall border the right to religion. In other words, Article 9 ECHR protects the plura-

³² DAVID HARVEY, *A Brief History of Neoliberalism*, OUP, Oxford, 2005.

³³ CARLO VENDITTI, DENARD VESHI, ENKELEJDA KOKA, *op. cit.*

³⁴ Komiteti Shtetëror për Kultet, Projekti: Evidencimi i objekteve të Kultit, online: <https://kshk.gov.al/veprimtaria/projekte/evidencimi-i-objekteve-te-kultit/>.

lity of religions, which also includes cases of citizens that are atheists. It is interesting to notice that the right to freedom of religion is also established towards legal persons, such as NGOs, (*Cha'are Shalom Ve Tsedek v. France* (Application no. 27417/95); *Leela Förderkreis e.V. and Others v. Germany* (application No. 58911/00)). In addition, although the term religion is defined neither by the ECHR nor by the ECtHR, the protection of the right to freedom of religion has been applied in different cases: such as opposition to military service (*Bayatyan v. Armenia* (Application no. 23459/03)); opposition to abortion (*Knudsen v. Norway* (application no. 11045/84)), medical conscientious objection (*Nyysönen v. Finland* (application no. 30406/96)); opposition to homosexual marriage (*Eweida and others. v. the United Kingdom* (Applications nos. 48420/10, 59842/10, 51671/10 and 36516/10)).

The transition of property and in particular the absence of an authority regulating privatization raised several legal issues. After sanctioning Albania in several case-law, the ECtHR developed a pilot-judgment procedure (*Case of Manushaqe Puto and Others v. Albania* (Applications Nos. 604/07, 43628/07, 46684/07 and 34770/09)). As it is well known, the pilot-judgment procedure has effects beyond the particular case to cover all similar cases raising the same issue. Moreover, the ECtHR gave clear indications to the Albanian Government as to how it can eliminate this dysfunction by stimulating a domestic remedy capable of dealing with similar cases³⁵.

As a result of this decision, the Albanian Parliament approved the Law no. 133/2015 “On Property Treatment and Completion of the Property Compensation Process”, which was considered aligned with the ECHR (*Agim Beshiri against Albania and 11 other applications* (application no. 29026/06)). Nevertheless, surprisingly, in this decision, the Court considered nationalization as an “unlawful expropriation”, rather than as an “unjust deprivation of property”. Thus, while in the case of expropriation there was the need for compensation equal to the market value, in the case of unjust deprivation of property, the corresponding prize can be much lower; in other words, the prize could also be 10% of the market value. Additionally, Albanian authorities can apply as a reference the cadastral category, criteria that were always rejected by the ECtHR, which is much lower than the previous case-law of the ECtHR.

Focusing on the right to property of religious entities, one of the most important decisions regarding the right to property of religious entities by the ECtHR is the case of *Eparhija Budimljansko-Nikšićka and Others v. Montenegro* (application no. 26501/05). The ECtHR did not consider the merit of the

³⁵ EUROPEAN COURT ON HUMAN RIGHTS, *The Pilot-Judgment Procedure*, online: https://www.echr.coe.int/documents/pilot_judgment_procedure_eng.pdf.

case since key provisions of the law on which they relied had been declared unconstitutional before they filed their request. Although these rulings do not deal with Albania and they are legally binding only for the countries part of the decisions (i.e. Montenegro), still these decisions are important for judges. For instance, in 2022, in only 5 rulings, the Albanian Constitutional Court did not mention either the ECHR or the ECtHR's case-law³⁶.

Therefore, on one side, the ECtHR has approved the new mechanism of Albanian law no. 133/2015, on the other, the Court has also underlined the right to property of religious entities. Again, according to the ECtHR, the possibility to separate the right to compensation to religious entities from other persons, is not considered discrimination. Thus, while the Albanian State can use a lower price for the compensation of Albanian citizens, in the case of compensation of religious entities, the State can also apply a different approach; i.e. market value. This approach aims to balance two different constitutional rights: the right to property of religious entities, which needs compensation as one of the main incomes for their functioning, and the constitutional financial balancing. After the negative impact that Covid19 and later the Russian invasion have had not only on the European economy but also on the Albanian budget, financial balancing is fundamental. Since 2012, the Albanian public debt is higher than 60% of the GDP³⁷, allowed by Article 1 of the Maastricht Treaty of 1992. In 2021, the Albanian public debt is 78.6% of the national GDP³⁸.

Based on this international background, the Albanian State has communicated – through the State Committee of Cults – with all the religious entities. According to the agreement between the Agency for Legalization, Urbanization, and Integration of Informal Areas and Buildings (ALUIZNI) and the State Committee of Cults, if the religious entities have built on the property of third parties, the object will be legalized for free. On the contrary, if private owners have built on their property, ALUIZNI will not accept their applications for legalization. However, if the third parties have built on the property of religious entities which are not used for religious purposes, these buildings will be legalized through a bylaw and the State will compensate the religious entities. But, although Article 4 Law no. 133/2015 has not excluded from the application of this scheme the cases of ownerships of religious entities, ac-

³⁶ See note no. 3

³⁷ Treaty on European Union, online: <https://eur-lex.europa.eu/legal-content/EN/TXT/PDF/?uri=CELEX:11992M/TXT>.

³⁸ Instat, Statistikat Financiare, online: <http://www.instat.gov.al/all/temat/ekonomi-dhe-financë/statistikat-financiare/#tab1>.

According to the ECtHR, in the case of properties owned by religious entities another approach can be taken. This interpretation can also be justified by the fact that national legislation shall be coherent not only with the Albanian constitution but also with all international treaties ratified by Albania (Article 116 Albanian Constitution), as is the case of international agreements that rule the relationships between Albania and the four different religious entities.

To sum up, focusing on the property right, in the first part of the 1990s, privatization rather than restitution was prioritized. The absence of control led to several legal uncertainties. After several amendments and court cases, in 2020, the ECtHR decided that the calculation scheme established in Law no. 133/2015 does not violate the ECHR. Narrowing the focus to the right to property of religious entities, it should be stated that immovable goods of religious entities in Albania are an important asset for the implementation of the right to freedom of religion. In other words, for private citizens, the State can apply the scheme established in Law no. 133/2015, for religious entities, although this law does not recognize an exception for them (Article 4 Law no. 133 of 2015), the State can pay to religious entities the market value. Thus, the State Committee of Cults has a fundamental role in proposing this approach.

4. Conclusion

This brief study considered the right to property of religious entities by focusing on legal analysis. While the right to freedom of religion and property right was protected during the first part of the XXth century, during the Communist period, the approach was different: from total control in 1949 to the religious ban of 1967. However, the democratic regime has established the importance of the protection of the right to freedom of religion and property right. Nevertheless, the absence of control of privatization during the first part of the 1990s has caused several problems; also for religious entities. According to the ECtHR jurisprudence, religious entities could also be compensated according to the market value. To promote this approach, the State Committee of Cults should take an active role.

*Le ragioni di una riflessione a distanza di quattro secoli sulla concezione dello Stato nel pensiero di Paolo Sarpi e Roberto Bellarmino**

The reasons for a reflection after four centuries on the conception of the State in the thought of Paolo Sarpi and Roberto Bellarmino

SILVIO TROILO

RIASSUNTO

A quattro secoli dalla loro morte, risulta opportuno approfondire nuovamente la concezione della comunità politica di due grandi pensatori come Paolo Sarpi e Roberto Bellarmino. Si è, infatti, tramandata una visione di Sarpi come assertore della reciproca indipendenza degli ordinamenti statale ed ecclesiastico, e di Bellarmino quale campione della supremazia papale. In realtà, anche il frate servita si pronunciò a favore della derivazione divina dell'autorità dei sovrani, così come di ogni governante. Mentre Bellarmino riconobbe al Pontefice solo una potestas indirecta negli affari temporali e giunse a scrivere che, se "il potere politico emana da Dio, ... dipende dal consenso della moltitudine costituire su di sé un re, un console o un altro magistrato".

Oltre all'interesse per una corretta ricostruzione del loro pensiero, le riflessioni dei due illustri intellettuali presentano una utilità ancora oggi. Infatti, il moderno diritto costituzionale presuppone il sovrano ma non è in grado di fondarlo, bensì solo di individuarlo. Pertanto, nel definire il collegamento fra il potere costituente dei consociati ed i valori e principi da essi presupposti, delineando le modalità ed i limiti dell'esercizio della sovranità, Roberto Bellarmino e Paolo Sarpi – che si contrapposero più sull'esercizio che sul fondamento della sovranità (fondamento che per loro era divino, per noi oggi è umano) – ci possono ancora fornire preziose suggestioni.

PAROLE CHIAVE

Concezione dello Stato; Paolo Sarpi; Roberto Bellarmino

* Introduzione al convegno *Ortodossia o eterodossia? Una riflessione a distanza di quattro secoli sulla concezione dello Stato nel pensiero di Paolo Sarpi e Roberto Bellarmino*, svoltosi presso l'Università degli Studi di Bergamo il 12 maggio 2023.

ABSTRACT

Four centuries after their death, it is appropriate to take another look at the conception of the political community of two great thinkers such as Paolo Sarpi and Roberto Bellarmino. In fact, a view has been handed down of Sarpi as an assertor of the mutual independence of state and ecclesiastical orders, and of Bellarmine as a champion of papal supremacy. In reality, the Servite friar also argued in favour of the divine derivation of the authority of sovereigns, as well as of every ruler. While Bellarmine recognized only the pontiff's potestas indirecta in temporal affairs and went so far as to write that, if 'political power emanates from God, ... it depends on the consent of the multitude to constitute a king, consul or other magistrate'.

In addition to the interest of a correct reconstruction of their thought, the reflections of these two illustrious intellectuals are still useful today. In fact, modern constitutional law presupposes the sovereign but is not able to establish it, but only to identify it. Therefore, in defining the connection between the constituent power of the consociates and the values and principles they presuppose, outlining the modalities and limits of the exercise of sovereignty, Roberto Bellarmino and Paolo Sarpi – who opposed each other more on the exercise than on the foundation of sovereignty (a foundation that for them was divine, for us today is human) – can still provide us with precious suggestions.

KEYWORDS

The conception of the State; Paolo Sarpi; Roberto Bellarmino

L'occasione di ri-analizzare, a Bergamo, il pensiero di Paolo Sarpi e di Roberto Bellarmino – in un'ottica non solo storica, ma anche e principalmente giuridico-pubblicistica – nasce, innanzitutto, dall'anniversario della loro morte, avvenuta quattro secoli fa: il 15 gennaio 1623 per Sarpi, poco prima, il 17 settembre 1621, per Bellarmino.

Naturalmente, assume rilievo anche il particolare legame della città di Bergamo con Paolo Sarpi, derivante dall'intitolazione a quest'ultimo del prestigioso liceo classico cittadino. Se si consultano i motori di ricerca in internet (a cominciare da Google), non risultano altri licei classici di importanti città italiane dedicati al frate servita. C'era un liceo scientifico nel centro di Roma, teatro della contestazione e delle lotte studentesche negli anni settanta e ottanta del Novecento. Stava per essere intitolato a lui, nel 1867, il liceo classico Foscarini di Venezia, ma tale ipotesi "divisiva" fu lasciata cadere, preferendosi alla fine il richiamo al doge "letterato" Marco Foscarini (1696-1763).

In effetti, anche a Bergamo la denominazione del liceo-ginnasio statale con riferimento a Paolo Sarpi, avvenuta con regio decreto del 4 marzo 1865 su proposta del Ministro della Pubblica Istruzione Giuseppe Natoli (membro del secondo Governo Lamarmora), venne accolta dall'opinione pubblica con

qualche riserva, come segnala un articolo comparso sulla Gazzetta di Bergamo il 22 aprile 1865.

«Se il ministro volle fare un epigramma al codinismo retrogrado e pretesco onde ha tenuto guasto la città nostra, e perché l'epigramma giovi ed illumini, l'accettiamo. Da questo caso in fuori, noi conoscendo e rispettando il grande nome del celebre storico del Concilio di Trento, del coraggioso frate, pur avressimo amato forse per velleità d'amor proprio cittadino di veder dato nome al nostro liceo da alcuno degli illustri nostri Bergamaschi, tanto più che non ne abbiamo penuria»¹.

Anche a Roberto Bellarmino è stato dedicato un liceo, quello delle Scienze umane della sua città natale, Montepulciano, ma la cosa è più facilmente comprensibile; comunque, nemmeno a lui risultano intitolati altri istituti importanti.

Ma, al di là dell'occasione di focalizzare l'attenzione su di loro, cos'hanno da dire ai nostri tempi i due grandi pensatori cinque-seicenteschi?

Oggi Paolo Sarpi viene ricordato soprattutto per la sua storia del Concilio di Trento e per il suo ruolo di difensore della sovranità della Repubblica di Venezia nei confronti della Chiesa cattolica, mentre Roberto Bellarmino viene rievocato soprattutto per il suo sostegno alla riforma – o controriforma – cattolica e per il suo ruolo nelle vicende di Giordano Bruno e di Galileo Galilei.

I due illustri ecclesiastici ebbero modo di polemizzare fra loro – contestando le rispettive tesi in contrapposti libelli – nell'ambito della contesa giurisdizionale fra la Santa Sede e la Repubblica di Venezia, scoppiata nel 1606 con la comminazione dell'interdetto a tutti i domini della Serenissima, a seguito dell'arresto di due ecclesiastici accusati di reati comuni e, in precedenza, dell'approvazione di leggi limitative delle facoltà della Chiesa e del clero di acquisire e trasferire beni immobili². Nella disputa, le ragioni della parte veneziana furono sostenute da Giovanni Marsilio e da Paolo Sarpi, mentre quelle della Santa Sede dal cardinal Bellarmino e dal cardinale Cesare Baronio³. Ma va subito segnalato come, nonostante la netta contrapposizione fra le loro

¹ *Gazzetta di Bergamo*, anno 52, n. 48, 22 aprile 1865, p. 3.

² A cui si aggiungeva una legge del 10 gennaio 1604 che estendeva all'intero Dominio della Serenissima la proibizione, già in vigore dal XIV secolo nella città di Venezia, di costruire chiese o altri luoghi pii senza licenza del Senato.

³ La disputa appassionò le classi colte di tutta Europa, dando vita a una vivacissima «campagna a stampa che fece dell'interdetto uno dei maggiori successi editoriali del Seicento, non solo in Italia, ma in tutta Europa» (FILIPPO DE VIVO, *Dall'imposizione del silenzio alla 'guerra delle scritture'. Le pubblicazioni ufficiali durante l'interdetto del 1606-1607*, in *Studi Veneziani*, XLI, 2001, p. 179). D'altronde, come puntualizzò lo stesso Sarpi, «la materia de' libri par cosa di poco momento perché tutta di parole, ma da quelle parole vengono le opinioni nel mondo, che causano le parzialità, le sevizioni e finalmente le guerre».

idee, Bellarmino avesse mantenuto un atteggiamento di profonda e non celata stima nei confronti del frate servita⁴.

Si è, comunque, tramandata una visione di Sarpi come assertore della reciproca indipendenza degli ordinamenti statale ed ecclesiastico, e di Bellarmino quale campione della supremazia papale.

In effetti, nella *Consulta intorno a scritture sull'interdetto* il frate servita giunge a scrivere che «Dio ha istituito due governi nel mondo, uno spirituale l'altro temporale, ciascuno di essi supremo e indipendente l'uno dall'altro». Ma si tratta di un'affermazione figlia della necessità di sostenere la posizione veneziana nella diatriba suscitata dall'interdetto.

Il reale pensiero di Sarpi si rinviene nel trattatello rimasto inedito (ma ora a nostra disposizione) *Della Potestà de' principi*, conservato a Yale. In esso si sostiene che la somma potestà di governo proviene da Dio: pertanto, il frate servita si pronuncia a favore della derivazione divina dell'autorità dei sovrani, così come di ogni governante, e contro qualunque forma di contrattualismo all'origine della società politica.

A sua volta, Roberto Bellarmino, considerato strenuo assertore della supremazia papale, in realtà – nella controversia *De Summo Pontifice* – aveva negato che il papa avesse un potere temporale diretto, concedendo solo una *potestas indirecta*, così come una corrente di giusnaturalisti della c.d. Seconda Scolastica. Infatti, il fine del potere ecclesiale è reggere le anime e i cuori, mentre il fine del potere civile è garantire la pace anche attraverso l'uso della forza sui corpi; pertanto, il pontefice è il sovrano spirituale di tutti i cristiani (anche dei re e imperatori), ma esercita il suo dominio non con il controllo diretto degli Stati ma indirizzando le coscienze, attraverso un "imperio delle anime".

Ed è significativo che Papa Sisto V – oltre a correggere in più punti la Vulgata rispetto alle indicazioni di Bellarmino – avesse inserito parte dell'opera di quest'ultimo nell'Indice dei libri proibiti, richiamandosi alla tradizione del potere papale diretto, consacrata nella bolla *Unam Sanctam* di Bonifacio VIII del 1302, ma che risaliva anche a tempi precedenti. La morte improvvisa di papa Sisto liberò la scena da molti imbarazzi. Il nuovo pontefice, Clemente VIII, pubblicò nel 1592 una versione della Vulgata correttamente emendata (la cosiddetta "sisto-clementina") con una prefazione dello stesso Bellarmino, che giustificava il ritardo nell'uscita dell'edizione in base a "vizi di stampa".

Oltre all'interesse per una corretta ricostruzione del pensiero di Sarpi e di Bellarmino, a me ed ai colleghi che hanno accettato di intervenire in questo

⁴ Cfr., ad esempio, AURELIO BIANCHI-GIOVINI, *Biografia di Frà Paolo Sarpi*, Luigi Hautman e c., Bruxelles, 1836, p. 148; JAMES BRODRICK, *S. Roberto Bellarmino*, Edizioni Ancora, Milano, 1965, p. 251.

convegno sembra che le riflessioni dei due illustri pensatori abbiano ancora una utilità oggi.

Nel costituzionalismo moderno e contemporaneo il fondamento e la legittimazione dello Stato risiedono nella volontà dei consociati, come proclamano espressamente molte dichiarazioni e carte costituzionali. Basti pensare alla Dichiarazione di indipendenza americana, in cui si afferma che «al fine di garantire questi diritti [donati dal Creatore] sono creati fra gli uomini i governi» – nel senso di sistemi e forme di governo – «che derivano i loro legittimi poteri dal consenso dei governati»⁵; così, pure la Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino francese, all'art. 3, proclama che «il principio di ogni sovranità risiede essenzialmente nella Nazione». Mentre la nostra Costituzione repubblicana sancisce che «la sovranità appartiene al popolo, che la esercita nelle forme e nei limiti della Costituzione» (art. 1, secondo comma).

Ma i consociati sono liberi di costruire la propria *polis* in qualunque modo vogliano e per perseguire qualunque finalità?

La risposta, nella visuale costituzionalistica ormai universale (almeno sulla carta), è negativa: lo Stato deve rispettare ed agevolare l'effettivo godimento dei diritti inalienabili, o inviolabili, degli esseri umani.

Se è così, da dove deriva questo vincolo – ontologico, si potrebbe dire, più che storicamente assunto e reversibile – che relativizza il concetto stesso di sovranità?

Le costituzioni del secondo dopoguerra, a cominciare da quella italiana, e le numerose convenzioni e carte internazionali che recepiscono tale vincolo sono indubbiamente ispirate a principi che possiamo definire di diritto naturale (in senso ampio), fondati sulla ragione umana e sui valori che si ricollegano alla centralità e dignità di ogni persona. A tali principi devono conformarsi le

⁵ Tali fondamentali affermazioni si devono in ampia misura, come è noto, a Thomas Jefferson, che possedeva e aveva annotato il libro *Patriarcha: The Naturall Power of Kinges Defended Against the Unnatural Liberty of the People, By Arguments, Theological, Rational, Historical and Legall* di Robert Filmer, teologo di corte del re Giacomo I di Inghilterra e fautore dell'assolutismo regio, in cui erano contestate le idee di Bellarmino (esposte in particolare nello scritto *De laicis*) secondo cui «il potere di governo è stato introdotto dalla legge divina, ma la legge divina non ha dato questo potere a nessun uomo in particolare. ... Gli uomini devono essere governati da qualcuno, per non essere destinati a perire. È impossibile per gli uomini vivere insieme senza qualcuno che si occupi del bene comune. La società deve avere il potere di proteggere e preservare se stessa. Dipende dal consenso della moltitudine costituire su di sé un re, un console o un altro magistrato. ... Per motivi legittimi il popolo può cambiare il governo in un'aristocrazia o in una democrazia o viceversa» (v. MATTHEW E. BUNSON, *Bellarmino, Jefferson and the Declaration of Independence*, in *National Catholic Register*, 4 luglio 2018). Sull'influenza di Roberto Bellarmino sul contenuto delle grandi dichiarazioni americane cfr. anche GAILLARD HUNT, *The Virginia Declaration of Rights and Cardinal Bellarmine*, in *The Catholic Historical Review*, vol. 3, 10 gennaio 1917, reperibile in JSTOR all'indirizzo <https://archive.org/details/jstor-25011516/page/n5/mode/2up>.

norme positive a cui è affidata la regolamentazione dei tanti aspetti della vita all'interno della società, a loro volta distinte in norme di rango costituzionale e legislativo.

Se il diritto costituzionale presuppone il sovrano ma non è in grado di fondarlo, bensì solo di individuarlo, nel definire il collegamento fra il potere costituente dei consociati ed i valori e principi presupposti, delineando le modalità ed i limiti dell'esercizio della sovranità, Roberto Bellarmino e Paolo Sarpi – che si contrapposero più sull'esercizio che sul fondamento della sovranità (fondamento che per loro era divino, per noi oggi è umano) – ci possono ancora fornire preziose suggestioni.

Per questo abbiamo unito le forze di storici del diritto, costituzionalisti ed ecclesiasticisti per approfondire queste rilevanti problematiche.

Roberto Bellarmino, teologo politico o politico teologo?

*Spunti dalla vicenda dell'interdetto veneziano in polemica con Paolo Sarpi**

Robert Bellarmine, political theologian or theological politician?

Hints from the Venetian interdict in dispute with Paolo Sarpi

MATTEO CARRER

RIASSUNTO

Il contributo, partendo dalla vicenda storica dell'interdetto comminato alla Repubblica di Venezia nel 1606, indaga l'apporto della teoria di S. Roberto Bellarmino sulla potestas indirecta in temporalibus. In particolare, viene analizzata la visione di un diritto fondato sulla Verità che caratterizzava la riflessione secentesca, attualizzando il problema della costruzione di una adesione personale e spirituale allo Stato, anche in chiave moderna.

PAROLE CHIAVE

Interdetto contro Venezia; rapporti fra Stato e Chiesa; opinione pubblica

ABSTRACT

The paper, starting from the historical event of the interdict to the Republic of Venice in 1606, investigates St. Robert Bellarmine's contribution on potestas indirecta in temporalibus. In particular, the vision of a right based on Truth that characterized seventeenth-century reflection is analysed, actualizing the problem of the construction of a personal and spiritual adherence to the state, also from a modern perspective.

* Il presente contributo rielabora la relazione tenuta al convegno *Ortodossia o eterodossia? Una riflessione a distanza di quattro secoli sulla concezione dello Stato nel pensiero di Paolo Sarpi e Roberto Bellarmino*, tenutosi a Bergamo il 12 maggio 2023.

KEYWORDS

Interdict against Venice; church and state relations; public opinion

SOMMARIO: 1. I temi: attualità e difficoltà di un raffronto tra politica e teologia – 2. L'interdetto veneziano e i problemi giuridici di interesse attuale – 2.1. Un problema di diritto che ha fatto storia. – 2.2. Sovranità e potestas indirecta – 3. L'impero sulle anime, tra passato remoto e futuro prossimo.

1. I temi: attualità e difficoltà di un raffronto tra politica e teologia

La domanda che apre il presente contributo, cioè se il cardinale Bellarmino sia e sia stato un teologo politico o un politico teologo, pone, in verità, una falsa domanda, che sarebbe ancor meno convincente nel caso in cui le alternative si ponessero come le uniche possibili e, dunque, la domanda divenisse addirittura una falsa dicotomia.

Sia concesso, ciononostante, invece che screditare l'impostazione metodologica, correggerla e approfondirla, in particolare trasformando una domanda mal posta in una questione degna di ottenere risposta esaustiva.

Il punto principale che merita correzione è la parola (che prima è aggettivo e poi sostantivo) "politico". Non vi sono dubbi, infatti, che il Bellarmino sia stato un teologo: la sua formazione lo attesta, le sue opere lo confermano¹. Ecco, quindi, che è importante concentrare l'attenzione sulla *politicità*. Escludendo fin da subito, per ovvie ragioni, il tema della politica come attività partitica – estranea alla concezione di coloro che hanno vissuto tra il XVI e il XVIII secolo – restano tutti gli altri significati della parola, o, se si preferisce, l'ampio significato che essa contiene.

Il governante, lo studioso di istituzioni, il cittadino del XXI secolo escludono che vi sia una qualunque attinenza tra politica e teologia, perlomeno nel sistema di democrazia occidentale contemporanea. Come si vedrà, il Bellarmino non era di questo parere e considerava compito della riflessione teologica dispiegare un effetto sul governo della cosa pubblica.

Ecco, dunque, che politica e teologia, così costruite – sia pure in termini ancora generalissimi – hanno delle attinenze. Si sono utilizzate, nelle righe che precedono, espressioni molto ampie, come il "governo della cosa pubblica". Vi è, infatti, un ulteriore tema metodologico preliminare da tenere in considerazione.

Nel momento in cui ci si confronta con un Autore che non ha mai cono-

¹ Bellarmino studiò teologia dapprima a Padova e poi a Lovanio. Quanto alle opere, sia concesso rinviare *infra*.

sciuto la pace di Westfalia come evento storico, per la semplice ragione che è venuto a mancare prima, e nel momento in cui lo studio non verte su questioni storiche o paleografiche, bensì giuridiche, ci si può domandare se le categorie di diritto pubblico sono autenticamente utilizzabili nel contesto del presente discorso². Il Bellarmino non conosceva lo Stato moderno come tipologia concettuale, come modellistica giuridica e nemmeno nei suoi presupposti filosofici e giuridici. È dunque possibile attualizzare il discorso ai giorni nostri e utilizzare, nonostante queste oggettive difficoltà date dalla distanza temporale (che è distanza di storia delle idee e di utilizzo di categorie concettuali), gli strumenti del diritto costituzionale moderno? La risposta, con le prudenze dovute, è positiva. Anzi, per certi versi confrontarsi con chi non conosceva lo Stato moderno permette di non dare quest'ultimo per scontato e riflettere su alcuni suoi fondamenti.

Un terzo profilo introduttivo va sottolineato. Nella produzione del Bellarmino vi sono potenzialmente diverse chiavi di ingresso al tema della teologia in rapporto al governo della *res publica*. Diverse, come si vedrà *infra*, sono state le opere dedicate dallo stesso a questo tema e, peraltro, distribuite nel corso del tempo. Si sceglie qui di utilizzare la chiave della vicenda dell'interdetto veneziano e della polemica con Paolo Sarpi, *fra Paulo servita*, che sosteneva le ragioni della Serenissima contro le tesi di Roma, e dunque del Sommo pontefice, parti che, insieme ad altri³, furono prese dal Bellarmino⁴.

² Come noto, S. Roberto morì il 17 settembre 1621. Tuttavia, «trattandosi ... specialmente delle relazioni tra Chiesa e Stato e proprio del potere indiretto della Chiesa nello Stato, appaiono le prerogative di sovranità e di indipendenza dello Stato secondo una concezione squisitamente giuridica del medesimo. Si trova cioè nel Bellarmino, come del resto negli altri autori della Scolastica ante e posttridentina [...] una concezione dello Stato che potremmo dire moderna» (CARLO GIACON, *Introduzione*, in S. ROBERTO BELLARMINO, *Scritti politici* (a cura di CARLO GIACON), Zanichelli, Bologna, 1950, p. XIX).

³ ADRIANO PROSPERI, *L'altro coltello*. *Libelli de lite di parte romana*, in MARIO ZANARDI (a cura di), *I gesuiti e Venezia. Momenti e problemi di storia veneziana della Compagna di Gesù. Atti del convegno di studi*, Pontificia Università Gregoriana, Padova-Roma, 1994, p. 263 ss.

⁴ Una ricostruzione puntuale delle posizioni fuoriesce dall'intento del presente contributo e persino una collazione completa dei testi polemici usciti al tempo dell'Interdetto è difficile: a titolo di esempio, si consideri l'indice di un volume contemporaneo ai fatti, *Raccolta degli scritti usciti fuori in istampa, e scritti a mano, nella causa del p. Paolo V co' signori venetiani secondo le stampe di Venetia, di Roma & d'altri luoghi*, Paulo Marcello, Coira, 1607. Gli scritti contenuti in tale volume sono i seguenti: *Breve di scomunica di Papa Paolo V contra i Venetiani; lettere del Doge di Venetia agli Ecclesiastici del Dominio; Lettera della Repubblica, e Senato di Venetia alle lor comunità, e sudditi; Aviso delle ragioni della Repubblica, di Antonio Quirino; Considerationi del P. Paolo da Venetia sopra le Censure del Papa; Trattato dell'Interdetto; Cardinalis Baronii paraenesis ad Rempublicam Venetam; Espistolae duorum iurisconsultorum & sententiae Card. Baronii & Columnae; Risposta d'un Dottore in Theologia; Risposta del Car. Bellarmino al detto libretto; Difesa di Giovanni Marsilio; Protestatio Iohanni Marsilii; Trattato, e risoluzione sopra la validità delle scomuniche, di Gerson; Risposta del Car. Bellarmino a Gerson; Apologia del P. Paolo per Gerson; Lettera venetiana di Pifanio di Pizzoni, pescaor da Buran de mar, al P. Paolo V; Sermone di Venetia al Papa; Canzon*

In questo senso, riflettere sulla “politicalità” (nel senso detto) della teologia bellarminiana significa indagare il tema dei rapporti tra il potere spirituale e il potere temporale, attraverso un prisma ben preciso, quello dell’opera del Bellarmino, e in particolare all’interno della polemica scoppiata a seguito dell’interdetto contro Venezia.

2. *L’interdetto veneziano e i problemi giuridici di interesse attuale*

Come anticipato, la chiave per ragionare attorno al tema che qui interessa è proprio la questione dell’interdetto a Venezia, sanzione comminata dal sommo pontefice Paolo V alla città e ai domini della Serenissima Repubblica nel 1606. Poiché la questione di fondo era teologica, Venezia si oppose alle rimostranze – e ai provvedimenti – pontifici servendosi dell’aiuto di alcuni teologi, tra cui spiccava appunto fra Paolo Sarpi⁵.

Pare – ma si tratta di nient’altro che un dettaglio di cronaca – che i rapporti personali tra Sarpi e Bellarmino fossero cordiali. San Roberto dal 1599 al 1605 fu cardinale presbitero di Santa Maria in Via, chiesa romana di cui all’epoca erano responsabili proprio i padri serviti, e riferiscono i suoi biograf⁶ che i sentimenti amichevoli verso il Sarpi gli costarono un’opposizione nel procedimento per la beatificazione già nel 1713, a firma di Prospero Lambertini, poi eletto papa col nome di Benedetto XIV. Si dovettero rispolverare casi passati di rapporti amichevoli di Santi cattolici con notori eretici, come nientemeno che S. Agostino verso Pelagio o S. Francesco di Sales con il successore di Calvino, Teodoro Beza, per superare l’obiezione. Pare che addirittura, in un secondo tempo, il Bellarmino avesse avvisato l’ambasciatore veneziano, una volta tornato a Roma al termine della vicenda dell’interdetto, di riferire a fra Paolo di badare a sé stesso⁷. E sappiamo quanto l’avvertimento fosse fondato, considerato quanto accadde.

Veneziana; Lettera di Tomaso Bovio al Papa.

⁵ Si vedano: *Historia particolare delle cose passate tra ‘l Sommo Pontefice Paolo V e la Serenissima Repubblica di Venezia*, per la quale l’edizione moderna è in PAOLO SARPI, *Istoria dell’Interdetto ed altri scritti editi e inediti*, a cura di MANLIO DUILIO BUSNELLI e GIOVANNI GAMBARIN, Laterza, Bari, 1941; *Considerazioni sopra le censure della santità del papa Paolo V contra la Serenissima Repubblica di Venezia* (1606), *Trattato dell’Interdetto di Paolo V nel quale si dimostra che non è legittimamente pubblicato* (1606), *Apologia per le opposizioni fatte dal cardinale Bellarmino ai trattati et risoluzioni di G. Gersone sopra la validità delle scomuniche* (1606). Anche in questo caso, l’edizione moderna è in PAOLO SARPI, *Opere*, a cura di GAETANO COZZI e LUISA COZZI, Ricciardi, Milano-Napoli, 1969.

⁶ JAMES BRODRICK, *S. Roberto Bellarmino*, Edizioni Ancora, Milano, 1965, p. 251.

⁷ ALVISE ZORZI, *La Repubblica del leone*, Rusconi, Milano, 1980, p. 381.

Si tratta, in ogni caso, di notizie che hanno un puro valore cronachistico e che valgono, al massimo, ad illustrare l'animo personale di alcuni dei principali contendenti.

Nel frattempo, le cose avevano già preso il loro corso e la vicenda dell'interdetto contro Venezia, a detta degli storici, fu una guerra non guerreggiata di cui già i contemporanei avvertivano la pericolosità della posta in gioco⁸.

Ci si può domandare quale fosse il problema di fondo in questa vicenda⁹. Si propongono qui diversi piani di analisi, tutti giuridici. Come – *si parva licet* – imposterebbe il Bellarmino (il quale era solito anticipare al lettore i punti in sintesi prima di scendere nel dettaglio), gli aspetti da analizzare sono quattro.

Il problema base, dunque il primo, è la diatriba sul foro ecclesiastico: «il tradizionale giurisdizionalismo veneziano, cioè quel continuo rivendicare i diritti preminenti dello Stato anche nelle materie ecclesiastiche, quel continuo escludere gli ecclesiastici dalle questioni ritenute di competenza dello Stato»¹⁰. Questo è il problema che ha scatenato l'interdetto o, se si vuole restare su un piano più giuridico, la discussione sulla legittimità e l'effettività dell'interdetto.

Ecco, dunque, il secondo punto: la derivazione del potere e la sovranità. Tornano qui i problemi metodologici accennati in principio, poiché si potrebbe – con nemmeno troppe semplificazioni – ritenere che derivazione del potere e sovranità siano la stessa cosa, poiché chi è sovrano ha il potere e viceversa. D'altra parte, si potrebbero distinguere i due concetti, appunto utilizzando gli strumenti metodologici del diritto pubblico, inevitabilmente legati alla concezione dello Stato moderno.

Ecco poi il terzo problema, che segue il precedente, piuttosto che essere aggiuntivo, cioè *ulteriore*.

Impostare il discorso sulla sovranità comporta, inevitabilmente, una ricognizione molto generale che, metodologicamente, in certi casi sorpassa persi-

⁸ «La particolarità di questo conflitto, dunque, fu proprio l'uso di testi scritti (lettere, brevi, libelli, orazioni, dialoghi, trattati, pasquinate, fogli di notizie, avvisi, cartelli e graffiti): per tale ragione è tradizionalmente ricordata come “guerra delle penne”»: SOFIA CANZONA, LUIGI ALESSANDRO CAPPELLETTI, *Nuovi documenti sul conflitto dell'interdetto (1606-07)*, in *Quaderni veneti*, 7, 2018, p. 88.

⁹ Su cui cfr.: WILLIAM BOUWSMA, *Venice and the Defence of Republican Liberty*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles, 1968 (trad. it. *Venezia e la difesa della libertà repubblicana. I valori del Rinascimento nell'età della Controriforma*, Il Mulino, Bologna, 1977); CARLO PIO DE MAGISTRIS, *Per la storia del componimento della contesa tra la Repubblica Veneta e Paolo V (1606-1607)*, Anfossi, Torino, 1941; FEDERICO SENECA, *La politica veneziana dopo l'Interdetto*, Liviana, Padova, 1957, e i più risalenti FRANCESCO SCADUTO, *Stato e Chiesa secondo Paolo Sarpi e la coscienza pubblica durante l'interdetto di Venezia del 1606-1607*, Ademollo, Firenze, 1885; GAETANO CAPASSO, *Fra Paolo Sarpi e l'interdetto di Venezia*, tip. della Gazzetta d'Italia, Firenze, 1879.

¹⁰ ALVISE ZORZI, *La Repubblica*, cit., p. 372.

no il livello di attenzione del diritto costituzionale e sfocia direttamente nella teoria generale del diritto o nella filosofia del diritto. Al costituzionalista, che in fondo resta un giurista positivo, basta dire – ad esempio – che lo Stato è sovrano per risolvere la sua porzione dell’amplissimo tema della sovranità. Detto in altre parole, il diritto costituzionale *presuppone* il sovrano, non è in grado di fondarlo, ma solo di individuarlo, cioè semplicemente dire chi è.

In questo caso, invece, la Repubblica di Venezia e il Papa discutevano proprio della fondazione della sovranità statale, con un punto di vista certamente non estraneo a quello di oggi ma, altrettanto certamente, diverso. E, affinché il problema non sembri di pura speculazione di storia del diritto, o delle istituzioni, si affermerà che i problemi che animavano Sarpi e Bellarmino oggi sono stati risolti. Se chi scrive non temesse di essere troppo *tranchant*, si potrebbe forse dire che sono stati *tutti* risolti. Il problema, ovviamente, è come. Si tornerà su questo aspetto più diffusamente.

Infine, il quarto punto da analizzare è la sistematica dei problemi della Venezia dell’interdetto e la loro collocazione di lungo, anzi di lunghissimo periodo.

2.1. *Un problema di diritto che ha fatto storia*

Come anticipato, si cercherà di procedere per ordine rispetto a quanto appena anticipato in forma sintetica. Il primo punto da toccare è quello storico e, di nuovo come anticipato, non è quella storica l’impronta metodologica che qui si vuole dare.

Se è lecito utilizzare un gioco di parole, si passa da un problema di storia del diritto a un problema di diritto che ha fatto la storia.

Vi sono pochi dubbi sul fatto che l’interdetto a Venezia sia stato uno strumento di rivendicazione politica. Ecco di nuovo la parola “politica” che ritorna. Non si vuole, in questo caso, indicare con “politico” qualcosa di inferiore a “teologico” o “spirituale”. In estrema e forse troppo stringata sintesi, si intende dire che la premessa era che una città – o meglio, un Governo cittadino – che perseguiva una visione collegata a degli obiettivi (che poi è la definizione più generale di politica) incoerente coi principi della fede cattolica andava punito. Forse il pensiero non è applicabile all’oggi ma si può ipotizzare che possa essere stata questa affermazione a muovere papa Paolo V. L’argomento, peraltro, sarebbe stato giustificato, in quel tempo e in quei luoghi, da una considerazione propriamente giuridica, ovvero nientemeno che l’esistenza di una regola di diritto divino tale per cui il Papa abbia un potere nei confronti dei principi secolari, quindi anche del governo repubblicano veneziano. Se la

categoria del diritto divino crea alcune difficoltà di inquadramento al giurista moderno, essenzialmente positivista, si può ritenere che il sistema delle fonti fosse allora concepito in modo diverso.

Ecco, dunque, che il punto di partenza consisteva nella violazione di una norma giuridica¹¹.

Il problema era giuridico anche secondo un altro aspetto: l'interdetto cominatio da papa Paolo V era valido? Non piccola porzione delle rimostranze dei teologi veneziani è stata proprio in punto – per usare un linguaggio moderno, con i limiti del caso – di esercizio dell'azione amministrativa, e di correttezza formale e procedurale.

2.2. *Sovranità e potestas indirecta*

Il secondo punto ci permette di fare un passo indietro, nel senso di guardare alla vicenda in modo più ampio. Si è già argomentato che il secondo livello giuridico, in senso di maggiore astrazione, della vicenda dell'interdetto veneziano consisteva in una diversa concezione e rivendicazione della derivazione del potere e della sovranità. Sotto questo aspetto, nonostante la mole di documenti, di scritti, di risposte e di contro-risposte di cui è piena la vicenda dell'interdetto¹² la posizione del Bellarmino era chiara.

La posizione del Bellarmino, sinteticamente nota come teoria della *potestas indirecta in temporalibus* da parte del pontefice, era stata illustrata in diverse opere. Nel *De translatione Imperii Romani*¹³ l'Autore aveva polemizzato contro Mattia Illirico *heretico lutherano*, nelle *Controversie*¹⁴ contro i

¹¹ E, nonostante l'apparente minuzia degli aspetti di fatto, si trattava di un problema di capitale importanza. Secondo una ricostruzione storica, «nell'agosto del 1605, un tal canonico Scipione Sarceni era stato arrestato, d'ordine del Consiglio dei Dieci, per volgarissimi reati comuni. Il 10 ottobre dello stesso anno, i Dieci avevano fatto arrestare l'abate di Nervesa, conte Marcantonio Brandolin, accusato di omicidi, stupri e violenze d'ogni genere. Nessuno dei due arrestati era rivestito dell'ordine sacro, entrambi erano semplici detentori di benefici ecclesiastici» (ALVISE ZORZI, *La Repubblica*, cit., p. 375). Di nuovo, per quanto lo *status* dei due accusati risulti di difficile inquadramento al giurista del XXI secolo che non sia anche avvezzo a questioni di storia, il tema era nientemeno che l'esercizio del potere giurisdizionale. Doveva essere investito il Tribunale ecclesiastico, come sosteneva la Santa Sede, oppure quello statale, come sosteneva la Serenissima? Scontro titanico di competenza sulla competenza, come appare subito evidente al di là dei tecnicismi di allora o di oggi.

¹² FILIPPO DE VIVO, *Dall'imposizione del silenzio alla "guerra delle scritture"*. *Le pubblicazioni ufficiali durante l'interdetto del 1606-1607*, in *Studi veneziani*, XLI, 2001, p. 179 ss.

¹³ *De translatione imperii Romani a Graecis ad Francos adversus Matthiam Flaccivm Illyricvm: libri tres*, 1589.

¹⁴ «I concetti principali si trovano nel libro terzo della controversia seconda del volume secondo delle *Controversie*; lo stesso Bellarmino afferma che detto libro ha per titolo "de laicis" ma che potreb-

luterani, calvinisti e anabattisti. Seguirà la polemica con il re d'Inghilterra sul giuramento di fedeltà da questi imposto¹⁵ e, ancora, nel *De potestate papae*¹⁶, l'avversario sarà Guglielmo Barclay, giurista e filosofo, scozzese di origine, francese di adozione, il quale proponeva la teoria secondo cui i re governano direttamente per diritto divino¹⁷. Ad una lettura attenta delle opere succintamente citate si nota, come ovvio, una non sempre identica riproposizione degli argomenti, pur in una sostanziale continuità di fondo e di dettagli. Differenze, dunque, dovute alla natura delle polemiche che venivano affrontate e rispetto agli stessi argomenti portati dagli avversari. È piuttosto logico che gli argomenti contro (ad esempio) l'Illirico, che sosteneva tra le altre cose che Carlo Magno avesse acquistato a suon di oro sonante l'impero dagli orientali, non potevano essere riproposti contro gli anabattisti, che rifiutavano *in toto* le autorità civili.

Ad una lettura, invece, delle opere dedicate alla *guerra dei libelli veneziana*¹⁸ si nota in diversi passaggi una certa nota di paziente esposizione del Bellarmino, il quale ripete per l'ennesima volta argomenti e passaggi che ritiene di aver ampiamente dimostrato e che considera inattaccabili per logica e autorità¹⁹. Nel frattempo, in alcuni casi deve anche difendersi da strumentalizzazioni delle sue precedenti opere fatte dai suoi avversari, che lavorano – dice – «cavando come ragno il veleno da quei fiori, da' quali le api cavano

be benissimo intitolarsi “de magistratu politico”». Alcuni capitoli del libro primo della controversia terza del volume primo delle Controversie riguardano la discussione sulla forma migliore di governo» (CARLO GIACON, *Avvertenze*, in ROBERTO BELLARMINO, *Scritti politici*, cit., p. XLVII).

¹⁵ Polemica che meriterebbe più esteso approfondimento in quanto ricostruibile ancora una volta da una serie di scritti. Si possono ricercare le radici nel volume *Basilikon doron* di Giacomo I, cui segue una risposta del Bellarmino rimasta inedita, attraverso il volume *Hieratikon doron*. Una lettera del Bellarmino all'arciprete Blackwell (che aveva esortato il clero a prestare il giuramento di fedeltà al re), insieme a due brevi papali, viene contestata dal volume *Triplici nodo triplex cuneus*, apparso anonimo ma attribuito al re Giacomo in persona, cui risponde un volume intitolato *Responsio Matthei Torti presbyteri et theologi papiensis ad librum inscriptum Triplici nodo triplex cuneus* appunto a firma di Matteo Torti, per il quale vi è consenso nel ritenere che si tratti di uno pseudonimo del Bellarmino; a tale ultimo scritto replicano il volume *Tortura torti: sive Ad Matthaei Torti librum responsio* e ulteriori libri e libelli di altri autori.

¹⁶ *Tractatus de potestate Summi Pontificis in rebus temporalibus adversus Guglielmum Barclaium*, 1610.

¹⁷ *De potestate papae*, oggi in edizione italiana: WILLIAM BARCLAY (a cura di MELISSA GIANNETTA), *Sul potere del papa*, Bibliopolis, Napoli, 2022.

¹⁸ Si utilizzano qui due volumi: *Risposta di Bellarmino alle opposizioni di F. Paolo Sarpi Servita e, soprattutto, Risposta del Card. Bellarmino al Trattato delli sette theologi di Venezia*.

¹⁹ «Le opinioni sull'autorità politica, sulla giurisdizione papale, e sulle immunità ecclesiastiche, da lui espresse mentre la contesa veneziana era al suo apice, erano identiche sotto ogni aspetto alle opinioni che aveva quotidianamente insegnato ai suoi studenti, trent'anni prima, nelle pacifiche aule del Collegio Romano»: JAMES BRODRICK, *S. Roberto*, cit., p. 320.

il m[i]ele»²⁰.

Per condensare utilmente il pensiero del Bellarmino si possono utilizzare le sue stesse parole.

«Et così il Vicario di Christo non vole intraprendere, per usare le parole sue, le cose temporali de' laici, né è questa la vera causa, ma un falso pretesto della separatione de gl'heretici dalla chiesa di Dio: ma vole conservare la potestà, che Dio gl'hà dato di governare la chiesa, et drizzare li suoi figlioli, nel numero de quali sono tutti li Principi Christiani, alla celeste patria, et però quando escano della via della salute usando male la potestà loro, ò usurpandosi quella, che non è loro, vole usare sopra di essi l'autorità Apostolica con ammonirli dell'offitio loro, et quando non obediscano adoperare la verga»²¹.

«Consideri di più la Serenissima Repubblica come F. Paulo, et gli altri Theologi, che scrivano in Venetia, altro non cercano che ridurre la potestà Ecclesiastica ad un puro, et semplice ministero d'insegnare la parola di Dio, et administrare i Sacramenti, [...]. Et che altro hanno sempre preteso, et pretendano gli heretici moderni?... Dice F. Paulo che molte Provincie, et Regni si sono separati dalla Chiesa Romana, non per altra causa, se non perché li Pontefici Romani hanno voluto intraprendere sopra di loro cose temporali. Quello che significhino queste parole, et quali siano queste cose temporali, lo potiamo imparare da quello, che hanno fatto quelle provincie, et regni separati dalla Chiesa Romana, perché hanno tolto da fatto la potestà alli Ecclesiastici, lasciandoli solo il ministero della predica, et de' sacramenti, et si sono li Principi secolari fatti padroni dell'entrate delle Chiese, et arbitri della religione, cose del tutto inaudite ne' secoli passati»²².

Per il Bellarmino il papa non è il re dei re, non esercita il dominio temporale sui principi. Tuttavia, possiede entrambe le spade, cioè la potestà temporale e quella spirituale. E si tratta di disposizione di diritto divino. Infatti, se i principi temporali possono perdere e acquistare i regni e le città, il papa non ne può disporre liberamente.

Nel *de translatione*, Bellarmino sostiene che il papa abbia concesso l'impero a Carlo Magno, e risponde ad un'obiezione semplice: come può il papa dare all'imperatore ciò che lui stesso non ha? La risposta è semplice quanto disarmante: gli dà il titolo.

Si cerchino, dunque, con maggiore attenzione le ragioni, che altro non

²⁰ Risposta del cardinale Bellarmino al trattato dei sette theologhi di Venetia sopra l'interdetto della Santità di Nostro Signore Papa Paolo Quinto et all'opposizioni di F. Paolo Servita, contra la prima scrittura dell'istesso Cardinale, Guglielmo Facciotto, 1606, p. 39.

²¹ Risposta del Cardinale, cit., p. 124.

²² Risposta del Cardinale, cit., p. 123.

sono che il vero e proprio titolo giuridico della pretesa. Il punto di partenza del Bellarmino è che nella Chiesa vi è la potestà spirituale e quella temporale. Utilizzando un esempio tratto da S. Gregorio Nazianziano, “ragione e carne”. La ragione può dominare la carne, ma non il contrario. La Chiesa può dare indirizzo allo Stato, ma non vale il contrario. Al di là della metafora, esplicativa, il procedimento argomentativo è logico e interpretativo e si può così riassumere: una norma di diritto divino assegna le due potestà alla Chiesa, per logica l’organizzazione-Chiesa è in grado di indirizzare l’organizzazione-Stato e non vale il contrario. Quanto al papa, di nuovo per consecuzione logica, pur seguendo l’ordine descritto, non tutto gli va rimesso personalmente. Dunque lo Stato è sottomesso alla Chiesa in un sistema che – per utilizzare un lessico moderno, con le cautele del caso – si potrebbe chiamare multilivello. Allo stesso modo, continuando nell’analogia con termini e concetti moderni, si potrebbe scorgere una applicazione del principio di sussidiarietà in tale potestà indiretta nella materia temporale e, ancora, si potrebbe prevedere un’amministrazione (nel senso di attività amministrativa) della potestà indiretta *in temporalibus*.

Procediamo ora al terzo punto. Di nuovo un passo indietro, una visione ancora più ampia. Si è argomentato, da un lato, che i discorsi teorici sul fondamento della sovranità sfuggono alla riflessione giuspubblicistica per venire attratti dalle categorie di filosofia del diritto o di teoria generale mentre, dall’altro lato, che non si può sfuggire a una qualsiasi forma di concezione della sovranità. È sovrano, nel senso più immediato del termine, chi riesce concretamente a utilizzare il relativo potere. Non si sfugge ad una visione dogmatica sulla sovranità, in quanto anche non affermarne una significa perlomeno ammetterla nel senso di misurare l’esercizio della forza, se non le astratte ragioni del diritto. In questo senso, la Repubblica veneziana era stata abituata da secoli a muoversi politicamente e concretamente tra l’Impero d’oriente e quello che restava dell’Impero d’occidente, magari nella forma di Sacro romano impero. per conservare autonomia e forza, commerciale, militare, politica ma anche (e forse non è una aggiunta bensì una sintesi) giuridica. Stato nato ed evolutosi in maniera unica e sostanzialmente irripetibile tra oriente e occidente, la Venezia della Serenissima aveva sviluppato una propria tradizione fondante una concezione di sovranità che, all’inizio del 1600, era ormai matura. Appunto, era questa concezione che la opponeva al papato.

Facendo un passo indietro come ampiezza del problema e uno avanti come sviluppo storico, anche noi moderni abbiamo posto il problema della fondazione della sovranità dei nostri Stati e bisogna ammettere – pur con le difficoltà che caratterizzano un tema così ampio – che si tratta di un problema risolto. La concezione della sovranità dello Stato moderno occidentale è solida.

In questo senso, abbiamo risolto i problemi che opponevano i teologi vene-

ziani al Bellarmino. Soltanto, è più che probabile che, agli occhi di S. Roberto, li abbiamo risolti nel modo sbagliato.

In un passaggio dei libelli polemici il Bellarmino si domanda: «dunque potranno i principi secolari far legge nel modo di dir la Messa, e l'ufficio divino, e obbligare i laici a dir Messa, e far voto di castità, e obbligare i preti a prender moglie, e in cambio del breviario, portar la spada»?²³ La domanda è pensata e costruita per essere, suonare e dimostrare una assurdità. È una domanda retorica che nelle intenzioni dell'Autore può avere solo risposta negativa.

La nostra risposta, tuttavia, è positiva. Sì, un legislatore contemporaneo lo può fare. Sullo scambiare breviario e spada si potrebbe forse pensare ai cappellani militari ma è probabilmente un caso minore, poiché si può pensare piuttosto al fatto che in Italia (come in altri Paesi, con strumenti giuridici differenti) al momento più difficile della crisi della pandemia da Covid-19 un'ordinanza regionale prima e un decreto-legge poi (e, in realtà, una pletora di d.p.c.m. a seguire) hanno dato esattamente disposizione sul modo di dir la Messa e l'*ufficio divino*: certo non su quali formule liturgiche utilizzare, ma sulla presenza o meno di fedeli, sull'orario delle funzioni ed anche su alcuni gesti fra i presenti liturgicamente previsti²⁴.

²³ *Risposta del Cardinale Bellarmino a due libretti uno de' quali s'intitola risposta di un dottore di Theologia, ad una lettera scrittagli da un reverendo suo amico, sopra il breve di censure dalla Santità di Paolo V pubblicate contra li signori veneziani et l'altro Trattato & resolutione sopra la validità delle Scomuniche di Giovanni Gersone Theologo, & Cancellier Parigino, tradotto dalla lingua latina nella volgare con ogni fedeltà in opuscoli due*, Volmar Timan Germano, Firenze, 1606, p. 12.

²⁴ Il d.p.c.m. 8 marzo 2020, recante Ulteriori disposizioni attuative del decreto-legge 23 febbraio 2020, n. 6, recante misure urgenti in materia di contenimento e gestione dell'emergenza epidemiologica, all'art. 2 "Misure per il contrasto e il contenimento sull'intero territorio nazionale del diffondersi del virus CoViD-19", in particolare al co. 1, lett. v, dispone che «l'apertura dei luoghi di culto è condizionata all'adozione di misure organizzative tali da evitare assembramenti di persone, tenendo conto delle dimensioni e delle caratteristiche dei luoghi, e tali da garantire ai frequentatori la possibilità di rispettare la distanza tra loro di almeno un metro di cui all'allegato 1, lettera d). Sono sospese le cerimonie civili e religiose, ivi comprese quelle funebri». A commento cfr. almeno: FABIO ADERNO, *Il nuovo decreto-legge n. 19/2020: un suggerimento ermeneutico ecclesiasticistico*, in *Diritti regionali. Rivista di diritto delle autonomie territoriali*, 1, 2020, marzo 2020 (reperibile in www.dirittiregionali.it); ALESSANDRO TIRA, *Normativa emergenziale ed esercizio pubblico del culto. Dai protocolli con le confessioni diverse dalla cattolica alla legge 22 maggio 2020, n. 35*, in www.giustiziasieme.it, giugno 2020; MICHELE MASSA, *I limiti al culto pubblico durante la pandemia*, in *Quaderni costituzionali*, 3, 2020, p. 604; GIOVANNI BLANDO, *Libertà religiosa e libertà di culto ai tempi del Covid-19: una questione di bilanciamento*, in www.federalismi.it – paper, 2020; ANGELO LICASTRO, *Il lockdown della libertà di culto pubblico al tempo della pandemia*, in *Consulta Online*, 1, 2020, 14 aprile 2020; FRANCESCO ALICINO, *Costituzione e religione in Italia al tempo della pandemia*, in *Stato e chiese*, 19, 2020; MATTEO CARRER, *Salus rei publicae et salus animarum, ovvero sovranità della Chiesa e laicità dello Stato: gli artt. 7 e 19 Cost. ai tempi del Coronavirus*, in *BioLaw Journal – Rivista di BioDiritto*, Special Issue 1, 2020; VINCENZO PACILLO, *La sospensione del diritto di libertà religiosa nel tempo della pandemia*, in www.olir.it, 16 marzo 2020; NICOLA COLAIANNI, *Il sistema delle fonti costituzionali del diritto ecclesiastico al tempo dell'emergenza (e oltre?)*, in *Rivista AIC*, 4, 2020; STEFANO MONTESANO, *L'esercizio della libertà di*

Quanto a far celebrare messa dai laici, far sposare i preti e simili questioni l'impressione non è che il legislatore statale non abbia il potere teorico di disporlo, bensì che rimanga fuori dal novero delle competenze che il legislatore stesso si è assegnato. Rispetto alla situazione italiana, l'affermazione va considerata con prudenza, poiché l'art. 7 della nostra Costituzione parla di "indipendenza e sovranità" ciascuno "nel proprio ordine", tra Chiesa e Stato. Tuttavia è lecito domandarsi quale sia il confine tra l'uno e l'altro ordine e, soprattutto, quale sia il limite autenticamente invalicabile²⁵. La pandemia ha dimostrato, ad esempio, che la disciplina delle modalità di celebrazione delle funzioni e dello stesso accesso ai luoghi di culto spetta allo Stato. Ovviamente queste considerazioni non prendono in considerazione le decisioni – altrettanto libere e sovrane – della Chiesa in quel frangente storico. Il tema, piuttosto, partendo da una considerazione del Bellarmino sotto forma di domanda retorica, vuole dimostrare come ciò che allora si poteva dare per assolutamente scontato e indiscutibile oggi si può discutere e, anzi, forse ha cambiato completamente posizionamento giuridico.

A tale conclusione si può opporre che è naturale e non certo problematico che sia così, poiché sono cambiati tempi, modi e condizioni. È, dunque, significativo che sia la tesi che la sua più lineare opposizione concordino nel sostenere l'argomento che si voleva addurre, cioè che come moderni abbiamo risolto i problemi della sovranità in un modo che al Bellarmino sarebbe apparso errato.

culto ai tempi del Coronavirus, in www.olir.it, 20 marzo 2020; EMILIO CASTORINA, *Libertà di culto, confessioni religiose e principio di bilateralità: i "protocolli sanitari" per il contrasto alla pandemia da Covid-19*, in *Dirittifondamentali.it*; n. 3, 2020, p. 564 ss.

²⁵ Si pensi, ad esempio, ad un'imposta sul celibato. Peraltro, appartiene alla storia del diritto italiano, in quanto «fu istituita il 13 febbraio 1927 ed interessava i celibi di età compresa tra i 25 e i 65 anni. Era composta da un contributo fisso che variava a seconda dell'età: partiva da 70 lire per le fasce più giovani – tra i 25 e i 35 anni – salendo poi a 100 lire fino a 50 anni, per poi abbassarsi, se si superava tale età, a 50 lire. Dai 66 anni si veniva esentati da tale pagamento. Tali importi furono aumentati due volte: nell'aprile 1934 e nel marzo 1937, con una aliquota aggiuntiva che variava a seconda del reddito del soggetto» (<https://www.finanze.gov.it/it/il-dipartimento/fisco-e-storia/i-tributi-nella-storia-ditalia/1927-1943-imposta-sui-celibati>). La Chiesa cattolica opporrebbe che tutti i suoi ministri di culto sono celibi ma, al contrario di quanto sosteneva il Bellarmino, non sarebbe impossibile per il legislatore statale non tenere conto dell'ordine sacro e tassare anche gli ecclesiastici (sostenendo, ad esempio, che nelle eccezioni di cui all'art. 4 del Concordato nulla vi è segnalato a proposito delle tasse o dello *status personale*).

3. *L'impero sulle anime, tra passato remoto e futuro prossimo*

Le posizioni del Bellarmino sono risultate perdenti, con il tempo, sotto tutti gli aspetti: metodologico e contenutistico. Dei contenuti si è già argomentato, sia pure brevemente. Anche a livello metodologico, la sconfitta del Bellarmino è evidente: egli imposta un quadro teologico, ma da questo quadro teologico trae conseguenze sull'architettura istituzionale. Oggi un ragionamento teologico che dia risposte istituzionali è scientificamente incomprensibile stante la divisione tra le due materie e, dal punto di vista del diritto pubblico, fondare una discussione utilizzando come fonti la Sacra Scrittura, i Padri e i Concili è semplicemente impensabile, per utilizzare un termine tratto dalla nota metafora della finestra di Overton.

A tutto ciò si può opporre che la polemica sull'interdetto è dell'inizio del 1600 e le osservazioni presenti sono del secondo decennio del 2000. Né Paolo Sarpi né S. Roberto Bellarmino conoscevano e maneggiavano pienamente il concetto moderno di Stato e – per quel che vale l'ipotesi – non era nemmeno di loro interesse farlo, posto che partivano da una concezione completamente diversa della teologia e del diritto, così come della società e dello Stato.

Un ulteriore passaggio del Bellarmino può aiutare a chiarire in modo più concreto la distanza. Sempre negli scritti polemici, egli fonda una distinzione tra l'obbedienza alla ragione e alla forza. Parlando degli ecclesiastici e della loro sottomissione alle leggi temporali, anzi della loro *non* sottomissione alle leggi temporali, dice: «sono li ecclesiastici obbligati quanto alla direzione, non quanto alla forza, cioè *vi rationis*, non *vi legis*. Come per esempio, se il principe temporale tassa²⁶ il prezzo de' grani, sono obbligati li ecclesiastici a vendere e comperare a quel prezzo tassato: non perché siano obbligati a quella legge, ma perché sono obbligati a vendere, e comperare secondo il prezzo giusto: e in quel luogo la ragione detta che quello sia il giusto prezzo, che è tassato dal Principe; ma se per forte qualche ecclesiastico non osserva quella legge, non per questo può essere chiamato in giudizio, ne punito dal Principe Laico, al quale non è soggetto; ma si bene dal suo Superiore Ecclesiastico»²⁷.

Al di là delle difficoltà del linguaggio seicentesco, la questione è chiara. Vediamola, di nuovo, sotto due aspetti: quello relativo allo *status* e quello relativo all'amministrazione.

È lo *status*, in questo passaggio, che fonda il diritto applicabile, non il territorio e nemmeno la sovranità. È del tutto evidente che questo ragionamento

²⁶ Si sostituisca il verbo *tassare* ("tassa") con il verbo *fissare* ("fissa") e la frase sarà più aderente all'intenzione dell'Autore.

²⁷ *Risposta del card. Bellarmino*, cit., p. 6.

non comprende, anzi categoricamente esclude, un'applicazione del principio di uguaglianza. Si sospende qui ogni considerazione sul funzionamento pratico e sulle sue indubbe difficoltà. Poiché per secoli – o millenni – il diritto ha funzionato senza conoscere l'applicazione uniforme della legge a qualsiasi persona (cioè il principio di uguaglianza), si può presumere che il problema non sia tanto la concreta applicabilità della norma al caso di specie quanto le sue modalità.

In altri termini, facendo salvo il sistema descritto, cosa succede se un ecclesiastico decide di non aderire? Ad esempio se non ritiene il prezzo giusto? Convinzione che potrebbe raggiungere da solo o che potrebbe persino condividere con tutti gli altri ecclesiastici. In quanto non punibile dal principe laico, si avrebbe indubbiamente un problema.

Questo “diritto”, questo modo di intendere la legge, o se si vuole un sistema giuridico di questo tipo, funziona come diritto della comunità e non come diritto della massa. La dizione non è tecnica, quindi merita un cenno di spiegazione: funziona in una comunità limitata, dove si può arrivare con (relativa) facilità alla comprensione di cosa è successo e perché. Perché l'ecclesiastico in questione si è rifiutato di riconoscere come giusto l'ordine del principe laico? Per un colpo di testa? Per nutrire un povero in fin di vita? Perché il principe ha imposto una sovratassa per gli ecclesiastici? In una comunità limitata tutto questo si può sapere, il superiore ecclesiastico ne sarebbe avvisato e in poco tempo o relativamente poco tempo, se necessario, si potrebbe arrivare persino al papa²⁸.

Ecco dunque che resta da affrontare il quarto punto di quelli anticipati, la collocazione di lungo periodo della costruzione dello Stato.

Nonostante segua la vicenda dell'interdetto veneziano di quasi due secoli, un passaggio del breve del 10 marzo 1791 *Quod aliquantum* di papa Pio VI²⁹ illumina il modo di intendere il diritto e la società che apparteneva al Bellarmino.

«È dunque la natura stessa che ha avvicinato gli uomini e li ha riuniti in società; inoltre, poiché l'uso che l'uomo deve fare della ragione consiste essenzialmente nel riconoscere il suo supremo autore, onorarlo, glorificarlo,

²⁸ È – per fare un esempio storico in tema – il caso di fra Fulgenzio Manfredi, uno dei predicatori veneziani critici nei confronti dell'interdetto papale ma che non faceva parte della “squadra ufficiale” di fra Paolo Sarpi. Una ricostruzione della sua vicenda fuoriesce dai limiti del presente contributo, ma dimostra non soltanto una differenza giuridica nel perseguire un reo di eresia, bensì un'attitudine complessiva imparagonabile con l'attualità in quella che diremmo azione amministrativa e nell'amministrazione della giustizia.

²⁹ Reperibile in <https://www.vatican.va/content/pius-vi/it/documents/breve-quod-aliquantum-10-marzo-1791.html>.

dargli la sua persona e tutto il suo essere; poiché è necessario che fin dalla sua infanzia egli sia sottomesso a coloro che gli sono superiori in età, che si lasci guidare e istruire dalle loro lezioni, che impari da essi a regolare la sua vita secondo le leggi della ragione, della società e della religione, questa uguaglianza e questa libertà tanto vantate sono dunque per lui, fin dalla nascita, solo delle chimere e delle parole vuote».

Il secondo passaggio precede – nella stesura originale – quello appena citato: «dov'è dunque questa libertà di pensare e di agire che l'Assemblea Nazionale [francese] accorda all'uomo come un diritto imprescrittibile della natura? Questo chimerico diritto non è contrario ai diritti del sommo Creatore al quale dobbiamo l'esistenza e tutto ciò che abbiamo? Si può inoltre ignorare che l'uomo non è stato creato per sé stesso, ma per essere utile ai suoi simili? Tanta è la debolezza della natura umana che gli uomini per conservarsi hanno bisogno dell'aiuto scambievole; ecco perché gli uomini hanno ricevuto da Dio la ragione e l'uso della parola, per metterli nella condizione di chiedere l'aiuto altrui e di aiutare a loro volta coloro che chiedono il loro appoggio».

Lo scopo della vita umana è fissato: rendere gloria a Dio come creature. L'ordine sociale è stato fissato (e quindi è giuridicamente deducibile) nel piano della Creazione divina, perfezionato dal piano della Salvezza, uno all'inizio dei tempi e l'altro a momento storico che ha segnato l'inizio dell'era cristiana. L'ordine politico, con simili premesse, viene di conseguenza. In quest'ottica, non vi possono essere cedimenti ad ammettere idee fondate su speculazioni filosofiche (ad esempio, l'uguaglianza tra gli uomini), ma la Chiesa va riconosciuta come il tramite di *diritto divino* che permette all'uomo di salvare la propria anima nel giudizio finale, in quanto la salvezza delle anime è il bene sommo. Lo Stato temporale viene di ulteriore conseguenza e non può che essere sottomesso – come Stato, cioè come cosa pubblica, e come singoli “potenti”, cioè principi – al bene supremo del singolo, all'ordine della società e alla Chiesa come tramite di salvezza.

La logica che regge il ragionamento che si è costruito, sia pure con gli abituali limiti di sintesi e di semplificazione, è chiara. È piuttosto evidente che le premesse metodologiche (per tornare a quanto si diceva all'inizio) per sostenere simili argomenti sono lontanissime dalla concezione attuale del diritto, della *res publica* e delle istituzioni. Così lontane che non si proverà in alcun modo ad esaminarle oltre a quanto riferito più sopra. Al contempo, proprio la distanza lampante tra concezioni permette di vedere come un diritto pubblico che abbia tali premesse metodologiche è un diritto pubblico fondato sulla Verità.

E un diritto fondato sulla verità manca, nel senso che è completamente sconosciuto, se non addirittura inconoscibile, alla modernità. Il Bellarmino,

invece, lo presupponeva nei suoi scritti e nella sua riflessione, che era – per tornare di nuovo ai temi iniziali – sicuramente teologica ma non di meno politica, nel senso di una riflessione sull'ordine sociale.

Lo Stato moderno, occidentale, democratico-sociale non solo ha relegato la potestà ecclesiastica all'amministrazione delle cose sacre, ma l'ha ulteriormente limitata a chi spontaneamente decide di accostarsi alle cose sacre. La spada spirituale non solo non ha rilievo pubblico ma nemmeno rilievo ufficiale e questo è l'esatto opposto di ciò che il Bellarmino riteneva fondante.

Il versetto primo del capitolo 13 della lettera di S. Paolo ai Romani dice: «Omnis anima potestatibus sublimioribus subdita sit. Non est enim potestas nisi a Deo; quae autem sunt, a Deo ordinatae sunt». Di solito viene tradotta: «ciascuno sia sottomesso alle autorità costituite. Infatti non c'è autorità se non da Dio: quelle che esistono sono stabilite da Dio»³⁰.

La parola latina “anima” viene dunque tradotta come “ciascuno”, quindi con l'integrità della persona, senza alcun dualismo tra anima e corpo. Non è eccessivo sostenere che *anima* sia traducibile come *persona*.

Nell'interdetto veneziano il problema era la cura delle anime. E lo scopo del papa era proprio togliere legittimazione al governo della Serenissima attraverso la potestà spirituale, provocando una dissociazione nei cittadini veneziani, i quali, impossibilitati ad accedere ai sacramenti, si sarebbero potuti e in un certo senso dovuti ribellare in massa al loro governo. Il meccanismo non ha funzionato nel 1600 e sarebbe con ogni probabilità assurdo oggi. Assurdo perché lo Stato, negli ultimi 400 anni, ha fondato la propria legittimazione su di sé. Creando una fedeltà a sé che nulla abbia a che vedere con nessun altro potere.

Ecco che torna il problema metodologico citato in principio: l'adesione, la fedeltà dei cittadini allo Stato era un problema noto al Bellarmino (anzi, necessario nel senso sopra descritto, di legittimità e adesione al sistema scaturito dal diritto divino), ma assolutamente misconosciuto oggi. Certo, è piuttosto evidente che uno Stato in cui non “credono” i suoi stessi cittadini è uno Stato fallito. Ma, appunto, esce dal novero degli Stati moderni e cessa di essere uno Stato non perché la fedeltà sia condizione di esistenza dello Stato, ma solo perché (e se) viene a mancare un elemento fondamentale (il popolo, in questo caso) di cui il diritto prende atto al momento di costruire lo Stato.

³⁰ Questa è la versione CEI del 2008. Lievi le differenze riscontrabili con altre versioni, tutte rintracciabili in <https://www.bibbiaedu.it/>: «ciascuno stia sottomesso alle autorità costituite; poiché non c'è autorità se non da Dio e quelle che esistono sono stabilite da Dio» (CEI 1974); «ognuno sia sottomesso a chi ha ricevuto autorità, perché non c'è autorità che non venga da Dio, e quelle che esistono sono stabilite da Dio» (interconfessionale).

Il confronto con la vicenda dell'interdetto, invece, porta un problema nuovo, o quantomeno inatteso, nell'analisi giuridica. Innanzitutto, perché il diritto diventerebbe strumento. Perderebbe forse la sua purezza scientifica per diventare un *instrumentum regni*. Si potrebbe obiettare che si tratta di una riflessione meta-giuridica e che, come tale, esce dai confini della metodologia giuridica e giuspubblicistica. In secondo luogo, però, evitando il punto appena descritto, se la fedeltà nello Stato fosse un problema giuridico, come annuncia l'indagine condotta sui problemi, il diritto incontrerebbe un problema non meno inatteso. La parola "anima" di cui parla S. Paolo potrebbe essere tradotta non come sinonimo di "persona", ma come autentica anima, elemento spirituale interno all'uomo. "Ogni anima sia sottoposta alle autorità superiori": Sarpi e Bellarmino dimostrano abbastanza apertamente che non è esagerato parlare di dominio sulle anime da parte dell'autorità temporale e spirituale³¹.

La tesi secondo cui lo Stato – oggi come allora – richiede fede in lui trova alcune conferme che meritano di non essere trascurate. In occasione dell'incoronazione del nuovo re d'Inghilterra è giunta la notizia di un vero e proprio formale giuramento da parte dei cittadini del Commonwealth³². Ogni giorno la comunicazione ufficiale istituzionale individua e insiste mediaticamente sui valori del nostro Stato e dell'Unione europea, ai quali non è dato sottrarsi se non rinunciando ad essere "buoni cittadini". Ogni giorno, anche attraverso norme di legge formale, vengono istituite ricorrenze da festeggiare, commemorare e su cui fermarsi a riflettere sotto forma di "giornate"³³.

³¹ Per parafrasare il titolo di uno studio recente: STEFANIA TUTINO, *Empire of Souls. Robert Bellarmine and the Christian Commonwealth*, Oxford University Press, Oxford, 2010.

³² Secondo fonti giornalistiche: H. FARLEY, S. SEDDON, *Coronation: Public invited to swear allegiance to King Charles*, in <https://www.bbc.com/news/uk-65435426>, 29 aprile 2023. «All who so desire, in the Abbey, and elsewhere, say together: I swear that I will pay true allegiance to Your Majesty, and to your heirs and successors according to law. So help me God». Nulla in comune con la drammatica vicenda del giuramento di Giacomo I con il quale ha polemicizzato il Bellarmino e che ha portato non pochi alla scelta tra prestare il giuramento e la condanna capitale.

³³ Ad esempio, il sito del Miur (<https://www.miur.gov.it/giornate-internazionali>) elenca le "giornate internazionali" affinché «in tal modo le Scuole rafforz[ino] la consapevolezza dei propri insegnanti e studenti sulle importanti questioni globali e raggiung[ano] le loro comunità». Ecco l'elenco, dal quale è impossibile non trarre un'indicazione politica (nel senso ampio che si diceva in testo): 24 January International Day of Education; 13 February World Radio Day; 21 February International Mother Language Day; 8 March International Women's Day; 21 March World Poetry Day; 21 March International Day for the Elimination of Racial Discrimination; 22 March World Day for Water; 16 May International Day of Light; 21 May World Day for Cultural Diversity for Dialogue and Development; 5 June World Environment Day; 8 June World Oceans Day; 9 August International Day of the World's Indigenous People; 12 August International Youth Day; 23 August International Day for the Remembrance of the Slave Trade and its Abolition; 8 September International Literacy Day; 15 September International Day of Democracy; 21 September International Day of Peace; 5 October World Teachers' Day; 13 October International Day for Disaster Reduction; 17 October International Day for the Eradication of Poverty; 5 November World Tsunami Awareness Day; Third Thursday in

Lo Stato costruisce attorno a sé una comunicazione, una retorica, dei valori, dei principi, addirittura una costruzione della memoria, dei dati scientifici, della storia e delle notizie (si pensi alla lotta alle *fake news*) che sono ufficiali³⁴. Lo Stato non chiede soltanto di rispettare le leggi – adesione in foro esterno – ma chiede di credere, di aderire in foro interno³⁵.

Se il ragionamento convince – e questo è un punto metodologico decisivo – il diritto pubblico moderno, non abituato a una dimensione teologica né a una dipendenza da altre scienze, si scopre interessato a una “fede” che viene declinata come adesione partecipativa dello spirito. Si potrebbe obiettare che si tratta di qualcosa di noto e antico, cioè dell’*idem sentire de re publica*, elemento, per quanto conosciuto, che non appartiene alla comune riflessione dottrinale sullo Stato.

Ecco dunque, che si può finalmente tornare sulla domanda iniziale, cioè se il Bellarmino sia stato teologo politico o politico teologo. Si sono già viste le difficoltà di inquadramento della parola “politica”. Al termine dell’*excursus*, ci si può efficacemente domandare se, ed eventualmente come, sia la *teologia* a poter dare un contributo alla “architettura della polis”, all’architettura istituzionale. Il lontano interdetto a Venezia, sotto questo aspetto, è più moderno di quanto si potrebbe sospettare *prima facie* e, in quest’ottica, il contributo del Bellarmino merita valutazione attenta e attuale.

November World Philosophy Day; 16 November International Day for Tolerance; 1 December World AIDS Day; 3 December International Day of Persons with Disabilities; 10 December Human Rights Day; 18 December International Migrants Day. Molte di più sono le giornate riportate sul sito delle Nazioni Unite (<https://unric.org/it/calendario-giornate-internazionali/>).

³⁴ «This mixture of a declaration of political loyalty with a theological statement rejecting the pope’s power in temporal matters was intended to extend James’s temporal jurisdiction over his Catholic subjects a little beyond simple political obedience»: STEFANIA TUTINO, *Introduction*, in ROBERT BELLARMINO, *On Temporal and Spiritual Authority* (edited by STEFANIA TUTINO), Liberty Fund, Carmel, 2012, p. xii. Il riferimento è di nuovo al giuramento a re Giacomo d’Inghilterra e appare strettamente in rilievo con la “doppia” fedeltà dei cattolici inglesi del tempo; tuttavia nell’ottica che qui si propone risultano termini applicabili anche ai cittadini moderni, di fedeltà che vada *oltre* l’appartenenza politica, ovviamente se convincono gli argomenti portati in testo.

³⁵ Chi scrive ha dedicato attenzione ad alcuni temi che hanno come filo conduttore gli stimoli delle istituzioni rivolti all’opinione pubblica: MATTEO CARRER, *Comunicazione e propaganda nel Governo Conte II allo scoppio dell’emergenza sanitaria da Covid-19*, in *Queste istituzioni*, 1, 2021, p. 149 ss.; ID., *Il programma cashback e la strategia cashless, tra dominio della moneta e propaganda*, in *Quaderni amministrativi*, 1, 2021, p. 6 ss.; ID., *Le reazioni istituzionali alla Brexit, tra comunicazione politica e principi costituzionali*, in CLAUDIO MARTINELLI (a cura di), *Il referendum Brexit e le sue ricadute costituzionali*, Maggioli, Rimini, 2017, p. 143 ss.; ID., *In musica e parole: gli inni nazionali nella dottrina dello Stato moderno*, in *Contabilità pubblica*, 1, 2020, p. 1 ss.

*«Che il Principato nella società umana è istituito da Dio». Paolo Sarpi, la sovranità dello Stato e il governo della religione nella Venezia del primo '600**

'Che il Principato nella società umana è istituito da Dio'. Paolo Sarpi, the Sovereignty of the State and the Government of Religion in Venice of Early 17th Century

DANIELE EDIGATI

RIASSUNTO

La crisi dell'Interdetto del 1606-1607 non fu solo uno spartiacque per la Repubblica di Venezia, ma anche un momento di svolta nella vita di Paolo Sarpi, che in tale contesto elaborò e raffinò il suo pensiero sullo Stato e sui rapporti con la Chiesa. Il provvedimento fu comminato da papa Paolo V a seguito di tre asserite violazioni della libertas Ecclesiae, due rappresentate dall'emanazione di leggi e una dal compimento di atti di natura giurisdizionale. Ma al di sopra c'era la pretesa veneziana di affermare la potestà dello Stato di punire i colpevoli di gravi reati e di legiferare sui beni anche ecclesiastici, quali profili essenziali della sovranità, su cui ritornò in diversi suoi scritti il frate servita.

Benché certi passaggi paiano avallare l'idea di un Sarpi araldo di una concezione dell'indipendenza reciproca del potere temporale e di quello spirituale, nello scritto incompiuto e rimasto inedito Della Potestà de' principi, egli sostiene tesi assolutistiche, distanti dal giusnaturalismo di Roberto Bellarmino e della c.d. Seconda Scolastica.

Dal momento che il principe gode di investitura divina, occorre obbedire alle sue leggi ed ai suoi ordini non solo a livello esteriore, ma anche nel foro interno, ossia in coscienza. Nel contempo, dopo aver escluso il diritto di resistenza verso il principe, il frate servita ne invoca l'utilizzo nei confronti del papa, pur non negando l'origine divina dell'autorità della Chiesa.

Tale concezione forte della sovranità, pur lontana in apparenza da quel mito di Venezia come ordinamento di governo misto e fondato su un equilibrio dei poteri, sposava

* Il testo riproduce la relazione tenuta al convegno *Ortodossia o eterodossia? Una riflessione a distanza di 400 anni sulla concezione dello Stato nel pensiero di Paolo Sarpi e Roberto Bellarmino*, tenutosi a Bergamo il 12 maggio 2023 per iniziativa del professor Silvio Troilo. Al di là di qualche necessario adattamento per smussare il carattere orale della stessa, è stato mantenuto il testo originale, aggiungendo esclusivamente alcune note in corrispondenza a citazioni testuali.

«Che il Principato nella società umana è istituito da Dio». Paolo Sarpi, la sovranità dello Stato...

in pieno la rivendicazione di indipendenza che la Serenissima aveva, fin dal Medioevo, sostenuto in teoria e praticato in concreto.

PAROLE CHIAVE

Interdetto; assolutismo; concezione dello Stato; rapporti tra Stato e Chiesa

ABSTRACT

The Interdict crisis of 1606-1607 was not only a watershed for the Venetian Republic, but also a turning point in the life of Paolo Sarpi, who elaborated and refined his thinking on the State and relations with the Church in this context. The measure was imposed by Pope Paul V following three alleged violations of the libertas Ecclesiae, two represented by the issuing of laws and one by the performance of acts of a jurisdictional nature. But above this was the Venetian claim to assert the State's power to punish guilty of serious crimes and to legislate also on ecclesiastical property, as essential profiles of sovereignty, to which the Servite friar returned in several of his writings.

Although certain passages seem to endorse the idea of Sarpi as the herald of a conception of the reciprocal independence of temporal and spiritual power, in his unfinished and unpublished work Della Potestà de principi, he supports an absolutist vision far away from the Robert Bellarmine's natural law theory and the so-called Second Scholasticism.

Since the prince enjoys divine investiture, his laws and orders must be obeyed not only externally, but also in the internal forum, i.e. in conscience. At the same time, after excluding the right of resistance towards the prince, the Servite friar invokes it towards the pope, while not denying the divine origin of the authority of the Church.

This strong conception of sovereignty, although far in appearance from the myth of Venice as a mixed system of government based on a balance of powers, fully espoused the claim to independence that the Serenissima had, since the Middle Ages, upheld in theory and actually practiced

KEYWORDS

Interdict; absolutism; conception of the state; relations between state and church

SOMMARIO: *1. La complessa figura del Sarpi e la centralità della crisi dell'Interdetto – 2. I tre capi d'accusa dell'Interdetto del 1606 – 3. Il problema della sovranità e il Sarpi assolutista.*

1. *La complessa figura del Sarpi e la centralità della crisi dell'Interdetto*

Scrivere di Paolo Sarpi è sempre e di per sé compito ingrato, in considerazione della sterminata bibliografia esistente e della complessità dell'uomo e dell'intellettuale. Sarpi infatti è stato un giurista, ma altresì un teologo e filosofo, uno storico, un curioso indagatore di medicina e fisica.

Insomma, un intellettuale a tutto tondo, che ha attratto a tal punto gli studiosi da rendere difficilmente dominabile la riflessione relativa alle molteplici facce del «frate enciclopedico»¹, come ebbe a chiamarlo Corrado Pin, uno dei più acuti interpreti del religioso veneziano. A esser investiti da numerose ricerche sono stati quindi lo stesso ambito prettamente storico-politico e giuridico e la questione dei rapporti fra istituzione politica e religione, nei quali si muovono le brevi pagine che seguono. Vi è da rimarcare come il Sarpi non abbia esposto in modo organico e sistematico le sue concezioni a riguardo dello Stato e della sovranità in un trattato specifico, con l'eccezione di uno scritto inedito e incompleto, di cui diremo qualcosa più avanti. I vari tasselli del suo pensiero vanno dunque ritrovati e ricostruiti a mo' di un mosaico (come ebbe a dire Gino Benzoni²) all'interno di una produzione variegata, ma soprattutto nella vera e propria miniera costituita dai suoi pareri, *in primis* quelli elaborati in occasione dei celebri fatti dell'Interdetto che colpì lo Stato veneziano nel 1606.

Proprio la crisi dell'Interdetto, che ebbe grande risonanza a livello internazionale e suscitò l'attenzione di numerosi intellettuali, non fu solo uno spartiacque per Venezia, ma anche un momento di svolta nella vita di Sarpi: è proprio nel 1606 che Sarpi venne nominato consultore *in jure* dalla Serenissima; è da questo momento che dette alle stampe alcune sue opere (prima ne scrisse, ma restarono inedite); è a partire da questo episodio che egli iniziò a occuparsi di temi di attualità, di Stato e politica, che prima non vennero toccati nelle sue riflessioni. La vicenda dell'Interdetto fu una sorta di fucina entro cui Sarpi elaborò e raffinò il suo pensiero sullo Stato e sui rapporti con la religione.

È giusto porre due premesse. Anzitutto, la controversia fra il papa e Venezia a motivo dell'Interdetto prende corpo in un torno di anni assai fertile per lo sviluppo del pensiero politico e religioso su alcuni snodi essenziali: i grandi temi dell'assolutismo, dell'obbedienza e della resistenza al potere non sono declinati infatti solo in chiave secolare in riferimento al ramificarsi e rafforzarsi dell'autorità del principe, ma anche nella dialettica interna all'ordinamento canonico, alimentata senz'altro dalla presenza e dal confronto con la realtà dei riformati in tutte le sue ramificazioni (il papa è sovrano assoluto nella Chiesa? Quale è il suo ruolo in rapporto a quello del Concilio e dei

¹ CORRADO PIN, *Sarpi, Paolo*, in *Il contributo italiano alla storia del pensiero: filosofia*, Istituto della Enciclopedia italiana Treccani, Roma, 2012, consultato *on line* in https://www.treccani.it/enciclopedia/paolo-sarpi_%28Il-Contributo-italiano-alla-storia-del-Pensiero:-Filosofia%29/.

² GINO BENZONI, *Dalla "perfezione" alla "sovranità". Da Paruta a Sarpi*, in Id. (a cura di), *Lo Stato marciano durante l'Interdetto 1606-1607. Atti del XXIX convegno di studi storici. Rovigo, 3-4 novembre 2006*, Minelliana, Rovigo, 2008, p. 29.

vescovi?); al contempo l'adesione all'una o all'altra tesi implica una certa visione dell'assetto delle relazioni fra il potere secolare e la Chiesa. In meno di un ventennio, fra 1599 e il 1617 vedono la luce opere di grandissima rilevanza: basti qui pensare anche solamente a quelle di Edmond Richer, William Barclay, Roberto Bellarmino, Giacomo I Stuart, Juan de Mariana, Guillaume Ribier, Marc'Antonio de Dominis. Gli scritti di Sarpi non possono esser compresi se non in stretta correlazione a questa letteratura.

In secondo luogo, l'Interdetto del 1606 non è affatto un episodio isolato e ciò sia in senso assoluto (in quanto simili sanzioni canoniche vennero impiegate contro molti Stati in età moderna e non solo nei confronti di Venezia), che in senso relativo, vale a dire nella storia delle relazioni fra il papato e la Repubblica. Come si è detto, la risonanza internazionale di questo caso fu eccezionale, soprattutto per la guerra di scritture e libelli – dati alle stampe e diffusi nell'intera Europa – che si innescò a seguito dell'atto papale e che finì per coinvolgere diversi attori sullo scacchiere europeo, ma ciò non toglie che quella fra Venezia e il papato fu una «conflittualità allo stato latente»³.

La Serenissima aveva subito già molte altre volte le sanzioni canoniche, fra cui la scomunica e anche l'interdetto. I casi precedenti sono moltissimi e determinati da un concorso di fattori, nel quale spesso prevalgono questioni di sapore politico, frammiste magari ad altre di natura giurisdizionale scaturite da pretese regaliste da parte della Serenissima. D'altra parte, non bisogna dimenticare come, al di là dei conflitti innescati a motivo della disciplina e dei diritti del clero, Venezia e Stato pontificio erano anche vicini scomodi e implicati, in qualità di Stati, entro dinamiche conflittuali che avevano per oggetto l'intera penisola, per tutta l'età moderna presa nel mirino dalle ambizioni di diverse monarchie nel quadrante europeo. Ricordo, così, solo *en passant* e senza alcuna pretesa di esaustività, le sanzioni canoniche di vario tipo che colpirono Venezia⁴ sotto Innocenzo III (1201), sotto Martino IV (1282), sotto Clemente V (1309), sotto Sisto IV (1482-1484), sotto Giulio II (1509). In quest'ultima evenienza, per esempio, la crisi fu innescata dall'accusa di invasione di Ferrara, ma anche da alcune politiche giurisdizionaliste, come l'uso dell'*exequatur* sugli atti ecclesiastici, l'ingerenza in tema beneficiale, la rivendicazione di giurisdizione e l'imposizione di carichi fiscali nei confronti

³ PAOLO PRODI, *Chiesa e società*, in GAETANO COZZI, PAOLO PRODI (a cura di), *Storia di Venezia*, VI, *Dal Rinascimento al Barocco*, Istituto della Enciclopedia italiana Treccani, Roma, 1994, consultato online in https://www.treccani.it/enciclopedia/chiesa-e-societa_%28Storia-di-Venezia%29/.

⁴ Cfr. almeno WILLIAM J. BOUWSMA, *Venezia e la difesa della libertà repubblicana: i valori del Rinascimento nell'età della Controriforma*, il Mulino, Bologna, 1977, p. 67; JASKA KAINULAINEN, *Paolo Sarpi: a servant of God and State*, Brill, Leiden-Boston, 2014, p. 196.

del clero. Nel 1201, la materia del contendere era stata la città di Zara, attaccata dai veneziani e dai francesi; nel 1282 la colpa della Repubblica era stata quella di non aver dato supporto alla crociata contro gli aragonesi in Sicilia. Svariati altri sarebbero i conflitti degni di menzione per gli aspri toni, come quello del 1582 per la sovranità su Ceneda, rivendicata dal papato. In tutti questi casi, lo Stato marciano mostrò una posizione inflessibile di cristallina riaffermazione delle proprie scelte e della propria indipendenza, resistendo a viso aperto a livello internazionale e al contempo adottando le necessarie precauzioni – come per esempio ostacolando la pubblicazione e la conoscenza diffusa delle sanzioni canoniche – per scongiurare fratture in seno alla propria società. Questi brevi cenni sono sufficienti a dimostrare come lo Stato veneziano, pur da sempre tenacemente ed espressamente cattolico e difensore della fede, abbia avuto fin dal Medioevo rapporti spigolosi con la Santa Sede, tanto da indurre alcuni papi a usare parole tutt'altro che elogiative sui suoi abitanti. Pio II, per esempio, scriveva che i veneziani erano «amici non degli uomini, bensì dei pesci e compagni dei mostri marini»⁵.

2. *I tre capi d'accusa dell'interdetto del 1606*

L'interdetto, assieme alla scomunica del doge, del senato e di altre magistrature veneziane, venne fulminato da Paolo V in data 17 aprile 1606, ma rappresentava il culmine di uno scontro già iniziato l'anno precedente. Come noto, l'interdetto comportava il divieto di celebrazione e di amministrazione dei sacramenti in tutto il territorio della Serenissima, misura di gravità estrema per una società inequivocabilmente e profondamente intrisa dalla dimensione religiosa come quella d'Antico Regime. La formulazione adottata era molto rigorosa e concepita nei termini più estesi: le sanzioni colpivano non solo la città di Venezia, bensì tutto il suo Stato; non riguardavano le sole chiese parrocchiali, ma ogni luogo sacro («luoghi pii, et oratorii, ancorche privati, et capelle domestiche»); vietavano la celebrazione non solo di messe solenni, ma pure di quelle «non solenni, et altri divini officii»⁶.

Tre erano sostanzialmente i capi di accusa contro la Serenissima, che rientravano nel più ampio quadro della violazione della così detta *libertas Ecclesiae*, un concetto utilizzato fin dal basso Medioevo per rivendicare uno spazio di libertà – inteso poi in senso più o meno ampio a seconda delle epoche e de-

⁵ CORRADO VIVANTI, *I "Commentarii" di Pio II*, in *Studi storici*, 2, 1985, p. 456.

⁶ Cito da *Breve di censure et interdetto di N.S. PP. Paolo V contra li signori veneziani pubblicato in Roma il dì XVII d'aprile 1606*, Stamperia vaticana, Roma, 1606, pp. non num.

gli indirizzi seguiti dal papato – per l’azione della Chiesa nella sfera temporale al fine di svolgere la propria missione nel mondo. Si trattava di un parametro posto dal diritto canonico (nel cap. *Noverit*⁷), in forza del quale si doveva discernere la legittimità di leggi e statuti, ma che agli occhi di Sarpi risultava abbastanza vago e indefinito. Tracciandone una storia – nella quale peraltro emergeva come non fosse solo il prodotto dell’elaborazione canonistica, ma vi avesse avuto un ruolo tutt’altro che secondario un civilista come Bartolo da Sassoferrato –, il servita additerà la *libertas Ecclesiae* come una facoltà di compiere ogni atto desiderato dalla Chiesa e permesso dalle leggi.

Veniamo ora alle tre violazioni di questa libertà, due rappresentate dall’emanazione di leggi e una dal compimento di atti di natura giurisdizionale. Quanto a questi ultimi, vi era implicato il problema del foro privilegiato, vale a dire, vista dal lato della chiesa, dell’immunità personale, cioè l’esonazione dei chierici dalla giurisdizione dei tribunali secolari. A tal riguardo, ciò che più premeva a Venezia era la materia criminale: non che mancassero contese sul versante civile, ma erano stati due casi di chierici arrestati e processati per gravi delitti (uno per plurimi omicidi, incesto e magia e l’altro per insulti, tentativo di stupro e falso) a suscitare lo sdegno della Santa Sede. Le due leggi implicate erano quelle che disponevano il divieto di erezione di nuove chiese senza licenza del senato e che inibivano il passaggio di beni in mano ecclesiastica.

Vediamo a una a una, almeno nei tratti essenziali, le questioni, perché questo alla fine consentirà facilmente di osservare come al fondo di tutto vi sia il grande problema della sovranità. Circa la competenza giurisdizionale, occorre rilevare come vi siano al contempo insite questioni teoriche e risvolti concreti, fra di loro assai intersecati. Vorrei metter in rilievo la priorità, nell’ottica del tempo, lontana dall’astrazione, dei secondi sui primi: Venezia non disputa in radice la spettanza del foro esclusivo dei chierici, ma ritiene che esso debba esser derogato in presenza di determinati crimini. La perpetrazione di gravi delitti che mettono a repentaglio l’ordine e la sicurezza pubblica legittima, nell’ottica delle autorità marciiane, l’intervento della giustizia laica. Sullo sfondo, tuttavia, ci sono due importanti ordini di problemi. Anzitutto, quello del fondamento dell’immunità del clero: discendeva dal diritto divino (e quindi era assolutamente intangibile, come inviolabile era lo *ius divinum*, vera e propria fonte “di rango costituzionale” nell’età medievale e moderna) oppure dal diritto umano (e pertanto si poteva concepire come una concessione del sovrano o una sorta di volontaria autolimitazione della propria *iurisdictio*)?

⁷ X, 5, 39, 49.

La dottrina dibatté molto sul punto, ma è chiaro che la prospettiva sarpiana e in generale quella veneziana erano, in breve e usando la terminologia tecnica del diritto, quella entro la quale si poteva accettare un foro privilegiato, non uno esclusivo. In altre parole, l'esonazione del foro doveva intendersi quale privilegio concesso graziosamente dai principi, allo stesso modo con cui esistevano privilegi di foro per numerose altre categorie, una su tutte quella dei *militēs*. Se era vero questo, allora ne derivava che il foro ecclesiastico fosse revocabile, ma anche modulabile, vale a dire che potessero ammettere eccezioni o deroghe, che dovevano esser individuate e formulate dalla fonte della *iurisdictio*, ossia il *princeps*.

A ben vedere, tuttavia, al di sopra c'era una pretesa ben più rilevante, che ci porta già al grande tema della sovranità, cioè quella del potere di punire del principe. Il Sarpi scriverà a chiare lettere che «è così congiunto col principato la potestà di punire qualunque commette contra le leggi, ch'è inseparabile da quello», al punto da poter concludere che se nello Stato esisteva qualche persona non soggetta al principe, allora questi «non [era] principe»⁸. Se ogni persona vivente sul territorio in cui insisteva la *iurisdictio* doveva esser soggetta al sovrano e alla sua legge, altrettanto lo doveva essere alla sua potestà punitiva. Queste parole, oggi scontate, non lo erano affatto nelle società d'Antico regime, dove, a dispetto della teorizzata assolutezza del potere del principe, non esisteva in capo allo Stato alcun monopolio dell'esercizio della forza, così come di altre funzioni pubbliche, fra cui l'amministrazione della giustizia. Per riaffermare tutto questo, sfruttando certe idee diffuse circa l'origine della Serenissima, Sarpi imperniava il ragionamento sull'eccezionalità della condizione giuridica e politica di Venezia: sorta libera – cioè non soggetta ad alcun legame feudale, a differenza degli altri Stati della penisola –, essa aveva «la potestà sopra qualunque persona vivente nel dominio di lei»⁹.

La naturale conclusione delle premesse poste da Sarpi avrebbe condotto a negare ogni giurisdizione ecclesiastica sul clero, almeno per quel che concerneva i delitti. Il pensiero di Sarpi andava, però, ben oltre rispetto alle concezioni dominanti nel patriziato veneziano: la dissociazione si ricomponeva per mezzo di uno dei molti pragmatici compromessi adottati dalla Serenissima, che finiva per optare per una soluzione mediana. Malgrado le sue prerogative, Venezia si accontentava di punire i soli «eccessi gravi et enormi»¹⁰, cioè quelli che la scienza giuridica riconduceva ai delitti atroci. Era – quest'ultima – una

⁸ PAOLO SARPI, *Considerazioni sopra le censure di papa Paolo V contra la Serenissima Repubblica di Venezia*, in ID., *Opere*, per Jacopo Mulleri, Helmstat [ma Verona], 1763, III, p. 208.

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ *Ibidem*.

categoria dibattuta, proprio perché non definita dal legislatore. Vi si comprendeva un insieme tutt'altro che tassativo di delitti, ma ciò si può comprendere in quanto la dottrina non era mossa da un intento concettuale-astratto, bensì da un fine concreto e strumentale alla risoluzione di questioni pratiche. Molto banalmente, gli *atrocia* erano utili – tanto per fare qualche esempio – per stabilire quando fosse legittimo seguire un canale di repressione (processuale o sanzionatoria) *extra ordinem* o quando un criminale fosse estradabile o quando fosse escluso il godimento del diritto d'asilo.

Tornando ai delitti commessi dal clero, la linea scelta dai sovrani più determinati nei rapporti con la Chiesa, almeno nel quadro della cattolicità, era quella francese, a cui Venezia e prima ancora lo stesso Sarpi guardavano da sempre come un modello. Oltralpe, lo sforzo dei monarchi aveva eroso le competenze del foro episcopale sia *ratione personae* che *ratione materiae* grazie all'affermazione della necessaria collaborazione dei tribunali laici (in una sorta di procedura congiunta) nel giudicare i così detti *délits privilégiés*, l'altra faccia dei *cas royaux* con cui invece era stata circoscritta la giustizia feudale.

Quella che campeggia sullo sfondo è la considerazione del reato come lesione di uno dei compiti principali dell'autorità pubblica, quello di conservare sicurezza e buon costume del suddito. Per Sarpi la pena ha una palese finalità deterrente, cioè una funzione – diremmo oggi con le nostre categorie filosofico-giuridiche – general preventiva e giustificata anche da una visuale retributiva, che dunque esalta l'esemplarità della sanzione. Non si fatica pertanto a comprendere come le sanzioni canoniche, che avevano (ed hanno) invece una finalità prioritariamente medicinale e dunque di correzione del colpevole, fossero reputate del tutto insufficienti dal servita a retribuire la colpa, che nel caso di delitto perpetrato da un chierico era persino più grave, in quanto atta a creare maggior scandalo nella società e nei sudditi. Per di più, gran parte delle sanzioni canoniche non erano affatto di natura temporale, ma spirituale (penitenza, preghiere, pellegrinaggi) e scarse erano le ipotesi in cui l'ordinamento canonico consentiva la consegna al braccio secolare del colpevole, previa sua *degradatio*, per esser punito dal principe.

Sta di fatto che l'arresto e l'avvio di procedure contro ecclesiastici e persino alti prelati non era affatto una novità nel 1605: scorrendo le memorie del nunzio Bolognetti, oggi disponibili grazie all'edizione di Aldo Stella¹¹, si viene a conoscenza di conflitti del tutto analoghi nella Venezia dell'ultimo quarto

¹¹ Alludo a ALDO STELLA, *Chiesa e Stato nelle relazioni dei Nunzi pontifici a Venezia. Ricerche sul giurisdizionalismo veneziano dal XVI al XVIII secolo*, Biblioteca Apostolica Vaticana, Città del Vaticano, 1964, pp. 23 ss. e 109 ss.

del '500. Emblematico fu il caso della scomunica dell'Avogadore di Comun Marco Venier per aver posto sotto processo l'arcivescovo di Spalato Alvisè Michiel per appropriazione di eredità, sfruttando indebitamente la sua qualità di esecutore testamentario.

Passiamo ora alle due leggi. La prima consentiva l'erezione di nuove chiese solo previo permesso del senato veneziano. Può a primo acchito sembrare un divieto rivolto a colpire il culto cattolico e astrattamente la conclusione è corretta; sullo sfondo, nondimeno, ci sono anche in questo caso ragioni pratiche. Il proliferare di luoghi sacri nella città di Venezia e nei suoi domini era innegabile e forse andava oltre le effettive esigenze di culto, ma non era in sé questo ad allarmare le autorità marciane, bensì il rischio di moltiplicare luoghi immuni o su cui comunque potevano in futuro insorgere nuove contese e il pregiudizio derivante dall'accumulo di beni e ricchezze esentate (almeno in parte) da carichi fiscali. Si trattava, come noto, delle immunità locali e reali di cui godevano rispettivamente le chiese (luoghi sacri e annessi) e in generale le proprietà ecclesiastiche.

Effettivamente, delle tre accuse oggetto del breve papale questa era quella che presentava un *fumus* di fondatezza, almeno nei termini dell'innovatività della legge. Sarpi cercava in modo assai maldestro un appiglio nella Novella 67 di Giustiniano¹², che parlava in realtà di approvazione del vescovo rispetto ai luoghi sacri, ma non garantiva esplicitamente alcun potere al principe, tanto da costringere il consultore *in jure* a replicare con un ragionamento ancor più arzigogolato e pretestuoso. Forzata era pure l'analogia con i permessi necessari per l'ingresso nella Repubblica di ordini religiosi ed era opinabile pure il rinvio alle norme genovesi, dal momento che esse erano state ritirate dopo le proteste della Santa Sede, ma la misura presa da Venezia non era completamente inusitata, come dimostravano le *coutumes* vigenti in Francia. Un po' capziosamente, Sarpi poteva opporre il fatto che Venezia non colpiva la Chiesa e le sue libertà, bensì disponeva su fondi appartenenti ai laici, bloccandone la loro destinazione a fini di culto; alla fine sarebbe bastato – come del resto egli fece in ultima analisi – richiamare la legge che nel 1347 aveva già vietato nella città di Venezia la costruzione di nuove chiese o il loro ampliamento senza autorizzazione.

Strettamente collegata era l'ultima accusa romana, quella cioè contro la legge del 1605 che limitava il passaggio dei beni in mano ecclesiastica e che nel senso opposto incideva sulla libertà di disporre da parte dei laici. In estrema sintesi, questa legge, che a pieno titolo può rientrare tra quelle di manomorta,

¹² Nov., 5, 17.

obbligava i privati a procurarsi la licenza del senato per alienare immobili a qualsiasi ecclesiastico. Sarpi, non dimentico della sua formazione di diritto comune, poneva l'analogia con il consenso che la legge civile richiedeva a donne o minori per alienare i propri beni: certo, il principe aveva diritto di porre requisiti e condizioni, in alcuni casi, per la vendita di beni anche fra privati, ma questo ragionamento avrebbe equiparato il clero a soggetti da sempre ritenuti solo parzialmente capaci di agire. Sul piano fattuale, esisteva una lunghissima tradizione di leggi della Serenissima su enti e proprietà ecclesiastica, che affondava le radici nel Basso Medioevo, attraverso norme date dalla città di Venezia nell'epoca comunale (le prime risalgono alla metà del '200, cioè agli statuti del doge Jacopo Tiepolo), finalizzate a porre barriere all'acquisizione *mortis causa* e *inter vivos* di beni a vantaggio del clero e della chiesa. Segnatamente, nel 1333 e nel 1536 erano già state emanate due disposizioni che imponevano al clero di vendere entro alcuni anni i beni immobili acquisiti tramite donazioni o eredità. Non poteva neppure obiettarsi qualcosa circa la continuità nel tempo di queste norme, che tra l'altro vennero reiterate, estese al dominio e rafforzate con ulteriori sanzioni per tutta la vita della Repubblica.

In conclusione, Sarpi scriveva che «sono stati 38 pontifici, e tra questi molti severi deffensori della libertà ecclesiastica [...] né mai nissuno di loro ha riputato che queste leggi offendessero la loro autorità»¹³. Forse non era proprio così, nel senso che recriminazioni e proteste non erano mancate e di certo non era sostenibile l'accettazione pacifica di questa condotta di governo di Venezia da parte della Chiesa, ma contestualmente era indubbio che le accuse non si sostanziano in un *quid novi* significativo. E far leva sull'*auctoritas* del tempo e sulla ripetizione dei fatti – ovverosia insomma sulla prassi, una forma di consuetudine – era particolarmente incisivo in una società come quella d'Antico Regime, che vedeva nell'innovazione in sé un qualcosa di sospetto e pericoloso, da rigettare in quanto cesura con l'ordine giuridico ereditato dalla Tradizione. Tanto più a Venezia dove – come lamentava lo stesso Sarpi in una delle sue lettere – «si vive con esempi, non con ragione»¹⁴.

¹³ PAOLO SARPI, *Consulti*, a cura di CORRADO PIN, Istituti editoriali e poligrafici internazionali, Pisa, 2001, I, *I consulti dell'Interdetto, 1606-1607*, cons. 1, pp. 199-200.

¹⁴ CORRADO PIN, «*Qui si vive con esempi, non con ragione*»: Paolo Sarpi e la committenza di stato nel dopo-Interdetto, in ID. (a cura di), *Ripensando Paolo Sarpi. Atti del convegno internazionale di studi nel 450° anniversario della nascita di Paolo Sarpi*, Ateneo Veneto, Venezia, 2006, p. 343 ss.

3. *Il problema della sovranità e il Sarpi assolutista*

Prescindendo dagli argomenti giuridici, pare di nuovo lampante come dietro alla polemica su queste altre due leggi ci fosse sempre una questione di sovranità, sui beni stavolta, ma che involgeva il diritto di legiferare. Che poi è quello su cui ritorna continuamente e in diversi suoi scritti il Sarpi, trovando concorde il ceto dirigente veneziano. In uno dei consulti, per esempio, scriveva «Non posso restar di dire che nessuna ingiuria penetra più nell'intimo d'un principato quanto che la sovranità sii limitata e sii soggetta a leggi d'altrui [...] chi leva una parte dello stato al principe, lo fa principe minore, ma lo lascia principe; chi li impone leggi e lo vuole obligare, se bene possedesse un'Asia intiera, lo prova della essenza di principe»¹⁵. In un'altra opera, scritta in risposta al cardinale Bellarmino e alle sue deduzioni favorevoli alla Santa Sede¹⁶, risaliva a ciò che a suo avviso costituiva la più grande minaccia per la sovranità dello Stato marciano, ossia il potere del pontefice di sindacare le leggi dei domini secolari. Il papa – scriveva – «vuol mettere mano nella costituzione delle leggi [...], ch'è l'anima appunto del governo civile», il che insomma rappresentava una minaccia diretta al «governo della Repubblica»¹⁷.

Tale posizione collideva frontalmente proprio con quella del Bellarmino, uno dei principali sostenitori delle pretese papali, a cui si deve la tesi della *potestas indirecta in temporalibus* della Chiesa, già enunciata in opere precedenti, ma che avrebbe difeso a tutto tondo di lì a poco in un trattato del 1610 diretto a confutare il *De potestate Papae* di William Barclay, edito postumo nel 1609. Aprendo un breve inciso, affatto peregrino, non si dimentichi che Barclay, a sua volta, prima del lavoro sulla potestà del papa, aveva pubblicato un trattato sui diritti della monarchia in cui si schierava contro quanti appoggiavano la dottrina del diritto di resistenza.

Ora, la tesi di Bellarmino era assai più moderata rispetto a quella medievale della *potestas directa*, coltivata in seno al pensiero teocratico cattolico ed esposta in celebri documenti della Chiesa, come il *Dictatus Papae* di Gregorio VII e la *Unam Sanctam* di Bonifacio VIII. In base a quest'ultima, entrambe le spade, simbolo dei due poteri spirituale e temporale, erano state date da Dio al papa, il quale delegava soltanto l'esercizio (non cedendo la titolarità) della spada secolare al principe. Bellarmino invece riteneva che i due poteri fosse-

¹⁵ PAOLO SARPI, *Consulti*, II, 1607-1609, cit., p. 247.

¹⁶ Ossia l'*Apologia per le opposizioni fatte dall'Illustrissimo e Reverendissimo signor Cardinale Bellarmino alli trattati, et resolutioni di Gio. Gersono sulla validità delle scomuniche*, pubblicata a Venezia nel 1606.

¹⁷ PAOLO SARPI, *Apologia per le opposizioni*, cit., in ID., *Opere*, cit., III, p. 244.

ro autonomi e aventi un'origine differente: quello temporale discendeva dal diritto naturale (attraverso l'appetito sociale che induceva la *multitudo* a unirsi con il contratto sociale), mentre quello spirituale sorgeva direttamente per diritto divino. Dunque il papa non governava gli altri popoli (al di là cioè del proprio dominio temporale sullo Stato pontificio), ma al contempo i due poteri non erano separati: là dove le decisioni di un principe o le norme emanate in un altro ordinamento avessero inciso in modo deleterio nella sfera spirituale dei sudditi (favorendo il peccato e il male), il papa avrebbe potuto avvertirlo e in ultima istanza condannarlo. Lo spettro delle sanzioni canoniche andava poi dalla scomunica allo scioglimento dal vincolo di obbedienza e, come *extrema ratio*, eventualmente anche alla deposizione. Come ha ben rilevato Vittorio Frajese¹⁸, per Bellarmino, la cui concezione era costruita su precedenti opere giuridiche della Scolastica, il papa conservava una qualche *iurisdictio in temporalibus* che legittimava il suo intervento negli affari degli altri Stati.

È evidente che alla base del pensiero di Bellarmino stava comunque sempre la premessa dell'esistenza di un ordine gerarchico fra i due poteri, con una ovvia superiorità del potere spirituale, che del resto discendeva in modo logico dalla supremazia della dimensione dell'anima rispetto a quella del corpo, pacificamente accolta nella società d'Antico Regime. Sulla sponda opposta, Sarpi rigettava radicalmente la facoltà del papa di giudicare in foro esterno le azioni del principe, affermazione dalla quale sarebbe derivata la distruzione totale dell'autorità secolare. Di nuovo: se il papa avesse potuto vagliare i contenuti delle leggi del sovrano, ciò avrebbe significato conoscerne la *ratio* o *causa* e pertanto incunarsi negli arcani dello Stato, insinuandosi entro il cuore stesso delle prerogative del principe. Era insomma come penetrare la ragione di Stato, giudicandone la sua corrispondenza rispetto ai dogmi cattolici, ma altresì – così il Sarpi – agli interessi politici e temporali del papa-monarca. Non solo: il pontefice avrebbe così potuto esaminare ogni tipo di atto e negozio giuridico, ivi compresi quelli privati, come contratti e successioni, nei quali si potevano insinuare disposizioni contrarie alla religione. Allo stesso modo, infine, la giustizia ecclesiastica avrebbe potuto giudicare quasi tutto attraverso il criterio, elaborato fin dal Medioevo in ambienti canonistici, della *ratio peccati*, che era poi l'altra faccia della medesima tesi e il «cardine della potestas indirecta in temporalibus»¹⁹ della Chiesa.

¹⁸ VITTORIO FRAJESE, *Una teoria della censura: Bellarmino e il potere indiretto dei papi*, in *Studi storici*, 1, 1984, pp. 139-152, in part. p. 143.

¹⁹ ORAZIO CONDORELLI, *Le radici storiche del dualismo cristiano nella Tradizione dottrinale cattolica: alcuni aspetti ed esempi*, in *Diritto@storia*, 10, 2011-2012, consultato on line <https://www.dirittoestoria.it/10/memorie/Condorelli-Radici-dualismo-cristiano-tradizione.htm#:~:text=Si%20>

Ora, certi passaggi, specie nelle scritture redatte nel bel mezzo dell'Interdetto, sembrano avallare l'idea di un Sarpi che si faccia araldo di una concezione dell'indipendenza reciproca del potere temporale e di quello spirituale («Dio ha istituito due governi nel mondo, uno spirituale l'altro temporale, ciascuno di essi supremo e indipendente l'uno dall'altro»²⁰). Da qui è sorta un'interpretazione – a giudizio di chi scrive – faziosa o comunque scorretta del pensiero sarpiano, che ha voluto ricondurre la sua opposizione alle rivendicazioni di parte ecclesiastica al sostegno di battaglie laiche di secoli successive e in larga misura incomprensibili per la società del Seicento. Al di là che per Sarpi quello della Chiesa non poteva neppure a giusto titolo definirsi come potere, bensì come «ministero»²¹, a guardar bene, scorrendo la frase immediatamente successiva, appare come il servita abbia voluto riproporre in questo frangente l'antica concezione della necessità di coordinamento delle due potestà di gelasiana memoria, nella quale era insita l'idea della prevalenza dell'una o dell'altra in relazione alla dimensione implicata di volta in volta. Il Sarpi, insomma, sfoggiava un *escamotage* per rintuzzare le pretese ecclesiastiche, sciordinando una tesi che negli stessi ambienti della Chiesa non poteva esser scartata *a priori*.

Per ricomporre il pensiero di Sarpi nella sua integralità è d'uopo, al di là di questi e altri segmenti tratti dagli scritti dialettici, scorrere un piccolo trattato rimasto inedito e ora a nostra disposizione grazie a un'edizione critica a cura di Nina Cannizzaro e con uno splendido saggio di Corrado Pin²². Alludo al *Della Potestà de' principi*, di cui si è anche dibattuta la paternità sarpiana, uno scritto incompiuto, formato da pochi capitoli e una sorta di indice con alcune affermazioni di principio che probabilmente costituivano un'ossatura delle rubriche del trattato. Qui emerge in modo lapalissiano la sua concezione dell'origine del potere politico, che rigetta anzitutto ogni forma di contrattualismo. La somma potestà – afferma – è istituzione proveniente da Dio («che il principato nella società umana è istituito da Dio»), sì che l'autorità del principe non discende affatto da alcun trasferimento di poteri dal basso, bensì dalla divinità e questo vale per ogni governo. Neppure fra il monarca e il suo successore sul trono esiste un passaggio di poteri, né l'eventuale giuramento

%C3%A8%20detto%20della%20ratio,tra%20medioevo%20ed%20et%C3%A0%20moderna.

²⁰ Consulto del P. Maestro Paolo Sarpi circa le istanze fatte da Roma, perché dalla Repubblica si desse luogo alla proibizione, e soppressione de' libri stampati a di lei favore nella controversia, in PAOLO SARPI, *Opere*, cit., III, p. 328.

²¹ PAOLO SARPI, *Lettere di fra Paolo Sarpi raccolte e annotate da F.L. Polidori*, Barbera, Firenze, 1863, I, p. 356.

²² PAOLO SARPI, *Della potestà de' principi*, a cura di NINA CANNIZZARO, Marsilio, Venezia, 2006.

prestato dai sudditi al sovrano costituisce un tassello di quell'obbligazione politica già esistente e che al più viene così pubblicamente confermata.

Sono evidenti, dunque, per un verso la distanza fra Sarpi e il giusnaturalismo della così detta Seconda Scolastica e di Bellarmino e per l'altro la sua vicinanza all'assolutismo nella versione tratteggiata negli scritti di Giacomo I Stuart (nonché a quella sviluppata nei decenni a venire nelle pagine hobbesiane). Dal momento che il principe è investito da Dio, non esiste alcuna *chance* per i sudditi di resistergli, ma neppure di mormorare contro il sovrano e tanto meno di cospirare o ribellarsi. Sono due punti a cui è doveroso dedicare qualche ulteriore cenno.

Il primo è il diritto di resistenza: colpisce infatti come Sarpi, dopo averlo escluso verso il principe, ne invochi l'utilizzo nei confronti del papa. Fu proprio il servita, dopo averlo tradotto, a curare l'edizione veneziana di uno dei più interessanti contributi, all'interno del mondo cattolico, sul tema della resistenza al Sommo Pontefice, vale a dire il trattato di Jean Gerson, rinomato teologo francese vissuto fra Tre e Quattrocento²³. Nelle pagine di Gerson non si affrontava tanto la questione di un papa eretico o che attentasse al dogma di fede, bensì di una sua condotta dispotica di governo, che si palesasse in atti gravemente contrari al bene della Chiesa – come spogliarla dei beni – o in usurpazioni. La risposta era netta ed era imperniata sulla legittima difesa, diritto naturale discendente dal diritto di autoconservazione che ogni uomo vantava. Secondo Gerson, allora, «se il Papa volesse rapire i tesori della Chiesa ovvero usurpar l'eredità, o ridurre in servitù vile il clero co' suoi beni, o spogliarlo senza causa delle sue ragioni; chi direbbe che tali cose si dovessero tollerare? Chi non giudicherebbe, che se gli dovesse resistere in faccia»²⁴. E se questo era vero, allora non poteva non inferirsi che fosse giusto opporsi altresì alle scomuniche invalidamente emesse dal papa, proprio come quelle di Paolo V nei confronti della Serenissima. Non obbedire a tali comandi iniqui equivaleva a esercitare il diritto di difendersi contro l'arbitrio altrui, cosa possibile financo utilizzando la forza (secondo il principio *vim vi repellere licet*)²⁵. Vorrei qui sottolineare l'aporia in cui incorre Sarpi, che non nega l'origine divina dell'autorità della Chiesa, alla quale tuttavia è giustificato resistere. Nell'o-

²³ *Trattato e risoluzione sopra la validità delle scomuniche di Giovanni Gersono, theologo, e cancellier parigino*, s.n.t. [ma Venezia, 1606].

²⁴ Cito dall'edizione in PAOLO SARPI, *Opere*, cit., I, p. 154, considerazione IX.

²⁵ «Non solo non interviene sempre il disprezzo delle chiavi in coloro, che non ubbidiscono alle sentenze delle scomuniche pubblicate dal Papa (...) ma né anche si dee giudicare che intervenga in quelli, che procurano di difendersi contra tali pretese sentenze per mezzo della Potestà secolare. Imperocché la legge naturale insegna, che a viva forza si possa far resistenza alla forza» (*ibidem*, considerazione X).

rizzonte sarpiano, insomma, non si danno due ordinamenti veramente distinti e indipendenti fra di loro, ma un solo ordinamento e un solo potere sovrano, quello del principe.

Secondo punto. Tornando alla figura del principe, la sua sovranità riposa nel non esser soggetto a obblighi verso alcuna persona, né alle leggi, proprie o altrui. Il dovere di governare bene è solo morale e non configura alcuna obbligazione del principe verso il suo popolo. L'unico limite invalicabile che incontra il principe è in Dio e nella sua legge, ma si tratta di un qualcosa di insindacabile, in quanto afferente alla sola sfera della coscienza del sovrano. In gioco è il solo rapporto fra sovrano e divinità, in cui nessuna altra autorità umana può intromettersi.

C'è un ulteriore passaggio di capitale importanza: l'obbedienza alle leggi e agli ordini del principe non deve essere solo esteriore, bensì anche nel foro interno, ossia in coscienza²⁶, proprio perché il sovrano è ministro di Dio. Esaltando i passi paolini, Sarpi giunge a una conclusione nient'affatto distante da quella di Melantone, per il quale «l'obbedienza leale» ai sovrani era «comandata dalla coscienza, e [...] opporsi ad essi significava opporsi a Dio e incorrere nella sua ira»²⁷.

Non si fatica pertanto a comprendere le ricadute che le tesi di Sarpi avevano nel rapporto fra il potere politico e la Chiesa. Se il principe è un ministro di Dio e sempre Dio gli ha conferito il dovere di tutelare e difendere la Chiesa, quest'ultima gli deve essere *in toto* soggetta. Ma non è il solo e tutto sommato tradizionale onere di protezione delle persone e delle istituzioni ecclesiastiche, da sempre riconosciuto ai principi cattolici, poiché per Sarpi il potere del sovrano si estende alla stessa disciplina della Chiesa.

Come diceva Guillaume Ribier nel suo discorso a Enrico IV, altra opera che Sarpi traduceva con entusiasmo a Venezia, il principe «*a le pouvoir dans l'Eglise pour redresser, et retablir et conserver la discipline ecclésiastique, reformer et repurger en tant ce qui est possible le service de Dieu*»²⁸. Di qui scaturiscono diverse proposizioni presenti nel trattatello di Sarpi, in cui si manifesta tutta l'ingerenza del potere secolare nella sfera della Chiesa. Anzitutto, come ogni suddito, pure gli ecclesiastici sono tenuti a tutti gli obblighi stabiliti dalla legge del principe, alla quale sono sottoposti non solo quanto alla *vis direttiva*, bensì pure alla *vis coactiva*, tesi alquanto ardita agli inizi del '600,

²⁶ «L'ubidienza dovuta al Prencipe non liga solo l'uomo esteriore, ma obliga ancora insieme la coscienza per esser ministro di Dio» (PAOLO SARPI, *Della potestà de' prencipi*, cit., p. 35).

²⁷ HAROLD J. BERMAN, *Diritto e rivoluzione*, II, *L'impatto delle riforme protestanti sulla tradizione giuridica occidentale*, il Mulino, Bologna, 2010, p. 153.

²⁸ GUILLAUME RIBIER, *Discours au Roy*, s.n.t., 1607, p. 12.

quando al più si poteva concordare sulla soggezione alla mera *vis directiva*. Il sovrano potrà inoltre legittimamente imporre che i benefici ecclesiastici siano attribuiti ai propri sudditi e lo stesso per le varie altre cariche ecclesiastiche, spettandogli il giuspatronato su tutti i benefici; potrà impedire l'ingresso nel paese ad alcuni ordini religiosi, fra i quali gli odiati gesuiti; sarà il vero padrone dei beni ecclesiastici (che appartengono a Dio e non ai singoli chierici). Quest'ultima conclusione non deve affatto stupire, poiché per Sarpi, come in ogni più limpida prospettiva assolutista, tutti i beni appartengono al sovrano, che prima di tutto è padrone di ogni cosa («il principe può levar il dominio dal privato»; «questa sorta di sopranità ricerca (...) che il principe possa di qualunque cosa e persona disporre sì come ricerca la necessità ed utilità del ben pubblico»²⁹). Non deve stupire – per chiudere il discorso del rapporto fra *res publica* e religione – che Sarpi abbia esplicitato i suoi favori per le comunità cristiane orientali presenti nella capitale, così come nel dominio da mar, che riconoscevano il proprio superiore nel governo civile della Repubblica. Né che egli vi intravedesse un paradigma di quello che avrebbe dovuto idealmente essere il regime da riservare alla Chiesa cattolica.

Certo, se questo assolutismo era in sintonia con le idee emergenti nelle grandi monarchie europee, non sembrava affatto conforme a quel mito di Venezia come ordinamento di governo misto e fondato su un equilibrio dei poteri; neppure si può dire che vi fosse convergenza fra le concezioni del servita sulla costituzione della Chiesa, notoriamente favorevoli al conciliarismo e critiche verso l'assolutismo pontificio, e quelle del patriziato veneziano, che non avrebbe mai auspicato una rottura con Roma.

Ma la «concezione forte della sovranità»³⁰ di Sarpi come dominio pieno e incondizionato rispetto a qualsiasi entità esterna, secolare o spirituale, per quanto dotata di *merum et mixtum imperium* o di *absoluta et inconditionata potestas*, sposava in pieno la rivendicazione di indipendenza che Venezia aveva, fin dal Medioevo, sostenuto in teoria e praticato in concreto con vigore, sia nei confronti dell'Impero che del papato. Così come collimavano le tesi sarpiane e quelle del patriziato sul problema del governo della Chiesa posta sui territori veneziani: proprio come l'altro Stato che da sempre si poneva in questa linea, ossia la Francia i cui re erano *superiorem non recognoscentes*, la Repubblica aveva da sempre convintamente vantato ed esercitato i propri *iura circa sacra* con politiche giurisdizionaliste di peculiare incisività e continuità, che poggiavano sul presupposto di una sacralità insita nell'autorità temporale

²⁹ PAOLO SARPI, *Considerazioni sopra le censure*, cit., p. 197.

³⁰ CLAUDIO POVOLO, *Un rapporto difficile e controverso: Paolo Sarpi e il diritto veneto*, in CORRADO PIN (a cura di), *Ripensando Paolo Sarpi*, cit., p. 403.

che aveva chiare ascendenze bizantine. Intaccare queste prerogative sarebbe stato – per citare ancora una volta il Sarpi – «un rivoltare li fondamenti del governo»³¹ e offendere Dio e peccare³², attirando l'ira e il castigo divino.

Due pretese – queste della moderna sovranità e dei diritti *circa sacra* – che facevano di Venezia un *unicum* sulla penisola e che la crisi dell'Interdetto, che come noto si risolse in una sostanziale retromarcia della Santa Sede, finì per rafforzare ulteriormente.

³¹ PAOLO SARPI, *Historia particolare delle cose passate trà il Sommo Pontefice Paolo V e la Serenissima Repubblica di Venezia*, Mirandola [ma Venezia], s.n.t., 1687, p. 45.

³² «Che il Prencipe, abbandonando la cura delle cose della Chiesa e religione, ovvero lasciando minuire l'auttorità sua, in ciò offende Dio e pecca»: PAOLO SARPI, *Della potestà de' prencipi*, cit., p. 76.

Buon andamento ed imparzialità dell'Amministrazione alla luce del pensiero di Roberto Bellarmino e Paolo Sarpi

Good performance and impartiality of the Administration in the light of the thought of Roberto Bellarmino and Paolo Sarpi

ANTONIO MITROTTI

RIASSUNTO

Potrebbe rivelarsi riduttivo e non del tutto appagante riflettere sulle illustri ed affascinanti figure di Roberto Bellarmino e Paolo Sarpi sotto i «classici» punti di vista dell'uomo di Chiesa e dell'uomo di scienza. Giacché, oltre ad essere stati degli insigni uomini di Chiesa ed apprezzati studiosi, Roberto Bellarmino e Paolo Sarpi incarnarono altresì la titolarità di un Officium riconducibile a due pionieristiche personalità, che – per cultura, oltre che per fede – esercitarono funzioni educatrici della tutela dei principi di buon andamento ed imparzialità nelle attività e nelle organizzazioni di cui si (questo si va tolto) sono stati Organi. Il che ha contribuito non solo a corroborare la nota teoria «organicistica», ma ha finito per ancorarla a dei comuni principi amministrativi: ancorché «interpretati» ed «applicati» diversamente a seconda della persona fisica che – è fisiologico – si è trovata ad essere titolare dell'organo deputato ad esercitare l'Officium.

PAROLE CHIAVE

Roberto Bellarmino; Paolo Sarpi; buon andamento amministrativo; imparzialità amministrativa; Istituzioni.

ABSTRACT

It could prove simplistic and not entirely satisfying to reflect on the illustrious and fascinating figures of Roberto Bellarmino and Paolo Sarpi under the «classical» points of view of the man of the Church and the man of science. Since, in addition to having been distinguished men of the Church and appreciated scholars, Roberto Bellarmino and Paolo

*Relazione tenuta dall'Autore al Convegno *Ortodossia o eterodossia? Una riflessione a distanza di quattro secoli sulla concezione dello Stato nel pensiero di Paolo Sarpi e Roberto Bellarmino*, svoltosi all'Università degli Studi di Bergamo, sotto la responsabilità scientifica e l'organizzazione del Professor Silvio Troilo.

Sarpi also embodied the ownership of an Officium attributable to two pioneering physical personalities, who – by culture, as well as by faith – exercised educational functions for the protection of the principles good performance and impartiality in the activities and organizations of which they have been Bodies. This has contributed not only to corroborate the well-known «organicistic» theory, but has ended up anchoring it to common administrative principles: even if «interpreted» and «applied» differently according to the natural person who – it is physiological – found himself holder of the body appointed to exercise the Officium.

KEYWORDS

Roberto Bellarmino; Paolo Sarpi; good administrative performance; administrative impartiality; Institutions.

SOMMARIO: 1. Introduzione – 2. L'Ufficio di Roberto Bellarmino – 3. L'Ufficio di Paolo Sarpi – 4. Spunti conclusivi.

1. Introduzione

Roberto Bellarmino e Paolo Sarpi non erano soltanto degli uomini di Chiesa – rispettivamente con i propri e peculiari carismi (l'uno Gesuita, l'altro Servo di Maria) – né (per il vero) si potrebbe pacificamente affermare con nettezza che fossero solo apprezzati studiosi, dal punto di vista scientifico. Sarebbe, infatti, alquanto riduttivo – a mio sommo avviso – riflettere su queste due affascinanti figure unicamente sotto i (classici) punti di vista dell'uomo di Chiesa e dell'uomo di scienza.

Per altro verso, chi vi parla ammette – con tutta onestà – di essere (soggettivamente) portato a leggere i fenomeni che ci circondano sotto l'angolazione visuale del giuspubblicista: nonché, in particolar modo, del giuspubblicista cristiano, ossia di colui che (per cultura, oltre che per fede) dovrebbe (sempre) spingersi nel ragionare, attentamente, sulle modalità con cui nel mondo giuridico si traducono gli elementi di esercizio di ogni specifico Ufficio, nel senso di *Officium* (specialmente) alla luce del Vangelo.

Ecco, dal punto di vista squisitamente giuspubblicistico mi viene subito alla mente come Massimo Severo Giannini considerasse l'*Officium* come lo strumento dell'agire giuridico di un Ente¹ e per l'esattezza come un istituto

¹ MASSIMO SEVERO GIANNINI, *Diritto Amministrativo*, vol. I, Giuffrè, Milano, 1970, p. 207 ss. Per una successiva e sedimentata riflessione (approfondita) dello stesso Autore si legga altresì MASSIMO SEVERO GIANNINI, *Le relazioni tra gli elementi degli ordinamenti giuridici*, in *Rivista Trimestrale di Diritto Pubblico*, 4, 1990, pp. 997-1020; ID., *Diritto Amministrativo*, vol. I, Giuffrè, Milano, 1993, pp. 119-150.

posto in una posizione intermedia tra il *munus* pubblico, da una parte, e la persona giuridica per cui si agisce, dall'altra parte.

Ora, se riflettessimo bene su Paolo Sarpi e Roberto Bellarmino, in questi termini, ossia in termini di *Officium* che hanno ricoperto (considerando la congiunta produzione degli effetti che hanno generato sulle rispettive organizzazioni di cui hanno fatto parte), emergerebbe un piano del tutto inesplorato (nonché assolutamente inedito) di queste due figure, che hanno rappresentato – a ben vedere – pionieristiche personalità educatrici e (al contempo) responsabili della tutela dei principi di buon andamento ed imparzialità nelle attività e nelle organizzazioni di cui si sono occupati.

Sicché, volendo sistematizzare gli elementi di quest'inesplorata lettura prospettica, procederò con ordine dedicandomi dapprima all'Ufficio di Roberto Bellarmino e poi all'Ufficio di Paolo Sarpi, anche al fine di offrire dei riassuntivi spunti conclusivi di sintesi.

2. *L'Ufficio di Roberto Bellarmino*

Partendo da Roberto Bellarmino, è imprescindibile puntualizzare come (sia per umiltà, che per voto fatto) il Cardinale Presbitero di Santa Maria in Via non ambisse affatto ad alcun Arcivescovato, eppure gli fu dato dal Pontefice Clemente VIII l'Arcivescovato di Capua: da tantissimi desiderato ed invero bramato², in particolare per le sue ricchissime entrate. Tant'è che per l'opinione pubblica l'allontanamento di Bellarmino da Roma sembrò essere una vera e propria, meritata, promozione.

Tanto più in ragione delle ristrettezze economiche in cui versava il Cardinale Bellarmino: condizioni che non erano certo un mistero ai più ed anzi erano piuttosto note e conosciute a Roma.

In verità Bellarmino accettò la nuova dignità arcivescovile «soltanto» per dedicare i suoi talenti a beneficio delle anime: così come ebbe a dire «espres-

Sul punto appare peraltro significativo rinviare alle attente riflessioni sviluppate in EUGENIO CANNADA BARTOLI, *Vanum disputare de potestate: riflessioni sul diritto amministrativo*, in *Diritto processuale amministrativo*, 2, 1989, pp. 155-193; FEDERICO SPANTIGATI, “*Perdit officium suum*”, in *Jus*, 2, 1997, pp. 169-176; VITTORIO ITALIA, “*Diritto all'ufficio*” e “*Diritto al ripristino della legalità*”, in *Il Foro Amministrativo T.A.R.*, 3, 2010, pp. 1026-1031; GIANFRANCO MIGLIO, *Le origini della scienza dell'amministrazione*, in *Rivista Trimestrale di Diritto Pubblico*, 2, 2012, pp. 397-436; GIUSEPPE LICHERI, *Lo ius ad officium nelle amministrazioni locali dopo la “legge anticorruzione”*. *Orientamenti giurisprudenziali a confronto nel contesto della lotta alla “maladministration”*, in *GiustAmm.it*, 2, 2016, pp. 1-34.

² CAMILLO BECCARI, *Operosità del ven. Roberto Bellarmino come Vescovo e come Cardinale*, in *Gregorianum*, 4, 1921, pp. 487-512, specialmente p. 498.

samente» in un'esortazione diretta ai Padri Gesuiti del Collegio di Napoli³.

D'altronde che Roberto Bellarmino vivesse la (nobile) nomina all'Arcivescovo di Capua pensando esclusivamente a dedicare i propri talenti a beneficio delle anime poteva essere – in concretezza – dimostrato da un fatto storico ineluttabile, infatti una volta nominato Arcivescovo si dedicò subito a Capua, a differenza di tanti altri Vescovi dell'epoca, che una volta nominati amavano trattenersi a Roma per mesi e mesi; prima di dedicarsi effettivamente alle loro sedi di destinazione vescovile.

Già solo questo (insomma) lascerebbe trapelare come Bellarmino incarcinò il proprio *Officium* arcivescovile con un pieno spirito di – sincera – dedizione verso le anime: senza alcuna aspirazione egoistica o personale, senza doppi fini, escludendo ambizioni edonistiche.

Per altro, Bellarmino (appena incardinato nel proprio *Officium*) non trovò una situazione semplice a Capua: con un popolo «ignorante» nelle cose della fede, degli ecclesiastici radicalmente secolarizzati e che avevano persino tolto l'abito e (soprattutto) con la presenza della torbida piaga del vizio del gioco diffuso nel popolo capuano, un vizio che – sotto plurimi punti di vista – si presentava al nuovo Arcivescovo capuano come un «nemico» assolutamente difficile da combattere e da estirpare, anche perché radicato (con pervasività) sul territorio grazie all'energico appoggio dell'Autorità civile locale ossia del Governatore di Capua che – infatti – dalla promozione del gioco traeva ingenti guadagni, con le vendite delle relative licenze.

In Capua persino i Monasteri si presentarono al nuovo Arcivescovo Bellarmino come dei luoghi riprovevoli, in cui non vi era più vita comune, non esisteva più la clausura né alcuna disciplina regolare.

A questi mali Bellarmino si propose di porre rimedio con l'esercizio del proprio Ufficio di Arcivescovo.

Come prima cosa, l'Arcivescovo Bellarmino curò le relazioni con l'Autorità civile, in particolare con il Vicere di Napoli, il quale (spinto da una grande stima, nel frattempo, maturata verso Roberto Bellarmino) colse al balzo l'occasione di cambiare il Governatore di Capua (per il vero non troppo gradito alla Corte partenopea) e proprio nelle more di insediamento del nuovo Governatore designato fu (viva) premura del Vice Re fare pubblicare gli Editti congiunti dell'Autorità civile e dell'Autorità ecclesiastica con cui si vietava il gioco, sotto pene molto severe.

Con il suo modo di fare – pacifico ed ossequioso della potestà secolare – Bellarmino Arcivescovo conquistò la stima e la deferenza dei regi ministri di

³ *Ivi*, p. 489.

Napoli e dello stesso Vice Re, a beneficio della Chiesa (tutta).

Il secondo passo dell'*Officium* di Bellarmino Arcivescovo fu la riforma del clero: una profonda riforma che avviò tramite una capillare e fitta rete di ispezioni ed «attente» visite presso le Chiese della Diocesi ed i loro ecclesiastici vigilando al contempo sia sulla riparazione (materiale e spirituale) delle Parrocchie della Diocesi sia sulla garanzia – effettiva – che nella Diocesi venissero assicurati gli insegnamenti del Catechismo, tanto che il nuovo Arcivescovo di Capua giunse fino al punto di comporre un celebratissimo compendio rimasto in uso in tante altre Diocesi, compresa quella di Roma.

Ogni anno (soprattutto) l'Arcivescovo Bellarmino tenne all'organizzazione del Sinodo diocesano, stabilendo importanti Leggi di riforma sia per gli ecclesiastici che per il popolo dei fedeli.

Nella lotta al vizio del giuoco, nella correzione del clero secolarizzato, nel tenace insegnamento del Catechismo, sino alla riforma istituzionale della Diocesi (tramite una meditata programmazione annuale del Sinodo), Bellarmino Arcivescovo inculcava costantemente l'odio del vizio e l'amore per la virtù.

E proprio l'odio del vizio fu aspramente inculcato nei destinatari dell'*Officium* di Bellarmino ed in particolar modo all'interno dei Monasteri: giacché (soltanto per un emblematico esempio) in soli tre mesi di tempo il nuovo Arcivescovo riuscì a riformare completamente il noto Monastero di San Giovanni, riportandolo alla vita comune ed alla disciplina regolare; mentre per il riordino dell'altrettanto celebre Monastero del Gesù l'Ufficio di Bellarmino ricorse – daccapo – alla gravida «arma» istituzionale della collaborazione con l'Autorità civile, questa volta di carattere locale, tant'è che fu invocata ed ottenuta l'assistenza del Consiglio municipale che – in cambio dei proventi derivanti dalle multe per i vari trasgressori delle Leggi ecclesiastiche – aiutò, quotidianamente, l'Arcivescovo Bellarmino nella – concreta – riforma del Monastero del Gesù, dove venne ristabilita la perfetta osservanza delle regole monastiche.

Questi accennati elementi di operosità (fatti di tenacia spirituale ma anche di costante dedizione materiale) lasciano affiorare senza troppi dubbi come l'Ufficio arcivescovile esercitato dal Roberto Bellarmino fosse, di per sé, intrinsecamente improntato ad un'attività di «bene comune»: ⁴ un'attività (si

⁴ La letteratura scientifica sul concetto di «bene comune» è notevolmente vasta e, per altro, poco circoscrivibile ad un unico settore disciplinare: ciò nonostante, del punto di vista giuspubblicistico si ritiene, assai, prezioso rinviare alle riflessioni sviluppate in NICOLA OCCHIOCUPO, *Liberazione e promozione umana nella Costituzione. Unità dei valori nella pluralità di disposizioni*, Giuffrè, Milano, 1988; DANILO CASTELLANO, *Democrazia moderna e bene comune*, in *Diritto e Società*, 2, 1985, pp. 265-284; VITTORIO POSSENTI, *Bene comune*, in *Il Politico*, 3, 1992, pp. 483-495; ANGELO MATTIO-

badi bene) comprensiva sia del «bene spirituale» sia del «bene temporale», laddove l'elemento della «temporalità» faceva sempre il paio – ed andava a braccetto – con quello spirituale. Cosa pressoché evidente non solo nella lotta al vizio del gioco che affliggeva il popolo capuano – e nella correzione degli ecclesiastici che secolarizzandosi avevano tolto l'abito e le regole – quanto nella attenzione riposta dal Bellarmino Arcivescovo per l'Autorità civile, a partire dal livello più alto del Vice Re e dei regi Ministri del Regno di Napoli, fino alla coltivazione degli intensi rapporti con il Consiglio municipale di Capua (quale Amministrazione più vicina al cittadino).

Naturalmente tutte queste cose – così, a grandi linee, tratteggiate – rappresentano elementi significativi non solo per comprendere il *modus operandi* della «attività» dell'Ufficio arcivescovile ricoperto, bensì anche per ragionare sul tipo di persona concretamente «titolare» di quell'Ufficio, specie se più di tutto considerassimo che le cospicue (ed ambite) rendite dell'Arcivescovato di Capua venivano concepite da Roberto Bellarmino non come una cosa sua, ma della Chiesa; quindi dopo aver detratto quel poco che gli era necessario per il sostentamento: l'Arcivescovo devolveva il resto delle rendite alla Diocesi, con una particolare attenzione al restauro delle Chiese diocesane e della Cattedrale.

Ecco il Bellarmino imparziale: che aveva come criterio di predeterminazione delle proprie decisioni, sempre e solo, il Vangelo, evitando conflitti di interessi (con l'esame in maniera oggettiva ed accurata di ogni caso del «governo» arcivescovile) sotto la costante finalità di lottare (con durezza) contro i «vizi» spirituali e temporali, nella prospettiva – mirata – di una riforma che partisse dal buon andamento amministrativo della Diocesi, ma, per porre le basi utili ad arrivare alla perfezione cristiana, secondo l'Arcivescovo Bellarmino⁵.

Sicché si potrebbe agilmente commentare che il «governo di Arcivescovo» per Bellarmino si è tradotto nella «materiale» istituzione di riforme (teleologicamente) finalizzate alla migliore applicazione della dottrina cristiana all'interno della comunità capuana, offrendo (si badi) l'esercizio di un'indi-

NI, *Sussidiarietà e bene comune*, in *Politiche sociali e servizi*, 2, 2005, pp. 211-223; GIUSEPPE DALLA TORRE, *Radici medievali dell'idea di bene comune*, in *Archivio Giuridico Filippo Serafini*, 1, 2010, pp. 5-22; PAOLA BIONDINI, *Bene comune: alla ricerca di una nozione*, in *Studi Parlamentari e di Politica Costituzionale*, n. 171-172, 2011, pp. 77-102; FRANCESCO VIOLA, *Beni comuni e bene comune*, in *Diritto e Società*, 3, 2016, pp. 381-398; CARLO DEODATO, *La sussidiarietà come criterio di organizzazione di una società libera e orientata al bene comune*, in *GiustAmm.it*, 4, 2017, pp. 1-5; LUCA ANTONINI, *La felicità pubblica tra diritti inviolabili e doveri inderogabili*, Mucchi, Modena, 2022.

⁵ OTTAVIO MARCHETTI, *La perfezione cristiana secondo il S. Card. Bellarmino*, in *Gregorianum*, 3, 1930, pp. 317-335.

spensabile funzione amministrativa – di per sé – preordinata a garantire una piena, e costante, corrispondenza tra la «personale aspirazione» di ogni fedele verso la perfezione cristiana (da un lato) e (dall'altro lato) il buon andamento amministrativo della «Chiesa locale», compresa la sua (basilare) imparzialità di governo.

Del resto, se la perfezione cristiana consiste nella carità tramite cui l'uomo si ricongiunge a Dio – allora – la carità come virtù costituisce una guida «specificata» per gli amministratori: tenendoli implicitamente lontani da parzialità verso qualcuno e da vizi verso qualcosa, per il «*timor*» di Dio e per l'amore verso il prossimo.

Tutto questo (in estrema sintesi) si poneva a base del metodo di buona amministrazione dell'Arcivescovo di Capua, Roberto Bellarmino: per cui imparzialità e buon andamento amministrativo rinvenivano il proprio – dirimente – presupposto in ciò che possiamo chiamare – oggi – come il «bene comune», che a propria volta presupponeva e presuppone la Carità, *ex se*, funzionale al concreto piano «materiale» per l'aiuto dei fratelli e (nondimeno) strumentale sotto il trascendentale profilo spirituale per il raggiungimento della meta finale, la perfezione cristiana e l'unione a Dio.

3. *L'Ufficio di Paolo Sarpi*

Giunti sin qui, affrontiamo ora i termini di esercizio dell'*Officium* di Paolo Sarpi.

Partiamo da un puntuale dato storico assai significativo: Paolo Sarpi conobbe Roberto Bellarmino, anzi nelle occasioni in cui Sarpi era a Roma cercava – se possibile – di fare visita al Bellarmino. Tra i due, infatti, vi era molta stima ed amicizia.

Nonostante ciò, si potrebbe anticipare che tra Paolo Sarpi e Roberto Bellarmino non sussisteva una coerenza interpretativa ed applicativa dei principi di buon andamento ed imparzialità connotanti i rispettivi Uffici.

Per spiegarmi meglio, vi inviterei a porre mente al ruolo rivestito dal Sarpi nella celebre «guerra dell'Interdetto» tra la Repubblica di Venezia e la Chiesa cattolica.

L'Interdetto fu una inibizione ad amministrare i Sacramenti in tutta la Repubblica di Venezia: inibizione originata dal fatto che la Serenissima si era rifiutata di riconoscere il *Privilegium fori*, escludendo che gli uomini del clero fossero immuni dalla giurisdizione statale. Con ciò – detto in altri termini – si disconosceva, con nettezza, che la Chiesa potesse avere giurisdizione per i casi degli uomini del clero che si fossero resi responsabili di fatti, generica-

mente, commessi sul territorio di uno Stato diverso da quello della Chiesa e, in specie, per la commissione di reati.

Ebbene, nelle tensioni che si crearono tra Roma e Venezia, nonché soprattutto nella conseguente «battaglia delle scritture» ebbe un importante ruolo di consigliere giuridico per la Serenissima proprio il frate dei Servi di Maria, Paolo Sarpi.

Egli, infatti, si occupò di ribattere, punto per punto, alle pretese romane sulla Repubblica di Venezia: fino a dispiegare una rigorosa e tenace difesa dei diritti della Repubblica di Venezia rispetto al potere temporale della Chiesa.

Mi si potrebbe, ora, anche opporre una dura e legittima obiezione: perché molti potrebbero anche notare che il ruolo di Paolo Sarpi nell'Interdetto si contraddistinse per la difesa della sovranità statale della Serenissima, piuttosto che per la cura – in sé – del buon andamento e dell'imparzialità dell'*Officium* ricoperto come frate «consigliere» della Repubblica di Venezia.

Eppure dovremmo – con prudenza – ricordarci che nell'anno in cui è scoppiata la disputa sull'Interdetto (ovvero nel 1605-1606) non vi erano ancora forme di governo contraddistinte da una chiara, e netta, separazione tra poteri.

Tant'è che si trattava spesso di forme di governo collocabili all'interno di «forme di Stato» tendenzialmente assolute⁶.

Peraltro, negli anni del celebre Interdetto anche la stessa Repubblica di Venezia si «presentava» come una «Repubblica aristocratica»: dove è vero che potesse dirsi vigente una tendenziale divisione di competenze tra il Doge, il Consiglio ed i diversi Collegi, ma si trattava – pur sempre – di una organizzazione di natura piramidale ossia strutturata tra più livelli competenziali – tra di loro, in ogni caso, in influenza reciproca – al cui vertice comunque si poneva il Doge.

Ebbene, in un simile contesto istituzionale lottare per la sovranità della Repubblica di Venezia (per il tramite del nodale *Officium* di consigliere giuridico, rivestito dal Sarpi) voleva dire anche lottare per l'imparzialità ed il buon

⁶ *Ex plurimis*, in dottrina, appare significativo rimandare agli approfondimenti di PAOLO BISCARETTI DI RUFFIA, *Introduzione al Diritto Costituzionale Comparato. Le forme di Stato e le forme di Governo. Le Costituzioni moderne*, Giuffrè, Milano, 1970; FAUSTO CUOCOLO, *Le forme di Stato e di governo*, Utet, Torino, 1989; MAURO VOLPI, *Libertà e autorità. La classificazione delle forme di Stato e delle forme di governo*, Giappichelli, Torino, 2000; CESARE PINELLI, *Forme di Stato e forme di Governo. Corso di Diritto Costituzionale Comparato*, Jovene, Napoli, 2006; GIULIANO AMATO, *Forme di Stato e forme di governo*, Il Mulino, Bologna, 2006; SILVIO GAMBINO, *Le Istituzioni in trasformazione: forme di Stato, federalismo fiscale e diritti di cittadinanza*, in *Rassegna di Diritto Pubblico Europeo*, 1, 2013, pp. 213-252; GIOVANNI ARMILLOTTA, *Forme di Stato e di Governo. Precisioni e correzioni ai sentiti dire della politica estera*, in *Affari esteri*, 176, 2016, pp. 219-224; ANTONIO RUGGERI, *La democrazia: una risorsa preziosa e imperdibile ma anche un problema di assai ardua ed impegnativa soluzione*, in *Dirittifondamentali.it*, 1, 2021, pp. 325-354.

andamento dell'amministrazione veneziana.

E, in effetti, Sarpi coi suoi consulti per la Serenissima Repubblica si occupò di argomentare con rigore logico tutte le illegittime sfere di influenza che la Chiesa avrebbe voluto esercitare sull'amministrazione veneziana.

Il caso emblematico era proprio dato dal *Privilegium fori* che la Chiesa invocava: rispetto a cui il frate Paolo Sarpi – con persuasive argomentazioni di carattere storico/giuridico – evidenziò che la sanzione dell'Interdetto non fosse affatto comminata per ragioni spirituali «nella Chiesa», bensì per ragioni, assai materiali, «della Chiesa», senza il (necessario) rispetto di un basilare principio della proporzionalità nella irrogazione della sanzione, infatti, indistintamente estesa a tutta la Repubblica di Venezia.

Dall'esercizio dell'Ufficio di Paolo Sarpi emerge, pertanto, un livello interpretativo ed applicativo dei principi d'imparzialità e buon andamento dell'amministrazione che è tutto «materiale»: trattandosi di interpretazioni applicative piegate su un'angolazione di carattere «temporale» in merito a cosa deve essere il buon andamento amministrativo e l'imparzialità della Repubblica di Venezia.

A tal proposito oserei (quasi) dire che Paolo Sarpi avesse una visione moderna ed «aziendalistica» del buon andamento dell'amministrazione e della sua imparzialità: se solo per un istante ponessimo mente al fatto che il frate dei Servi di Maria ambiva, in sostanza, ad assicurare l'efficacia e l'efficienza dell'azione pubblica⁷ della Serenissima, volendo congiuntamente evitare qualsiasi tipo di conflitto di interessi tra la Repubblica di Venezia e la Chiesa.

La grandissima attenzione per l'imparzialità quale nevralgico elemento per impedire i conflitti di interessi valeva non solo per l'esercizio del potere sovrano della Repubblica di Venezia nonché per i complementari Uffici contemplati nella Serenissima, ma anche per le persone fisiche concretamente titolari di quegli Uffici.

Ciò poteva dirsi agevolmente dimostrabile quanto a Sarpi – come persona fisica titolare del suo *Officium* – sulla base di due significativi fatti storici.

In primo luogo (forse non è a tutti noto, ma) occorrerebbe sottolineare – a penna rossa – che Paolo Sarpi si mantenne così fermo, irreprensibile ed irre-

⁷ Sull'efficacia ed efficienza amministrativa si rinvia *ex plurimis* (e senza pretese di esaustività nei riferimenti) agli studi di ONORATO SEPE, *L'efficienza nell'azione amministrativa*, Giuffrè, Milano, 1971; FRANCESCO SAVERIO TONELLI, *Prospettive per una misurazione dell'efficienza amministrativa nella Pubblica Amministrazione*, in *Rivista Trimestrale di Scienza della Amministrazione*, 1, 1978, pp. 42-70; MICHELE CERELLA, *Efficacia ed efficienza dell'attività amministrativa e sindacato giurisdizionale*, M. Adda, Bari, 2004; DONATO VESE, *Sull'efficienza amministrativa in senso giuridico*, Wolters Kluwer-Cedam, Padova-Milano, 2018; SERGIO PERONGINI, *La formula «ora per allora» nel diritto pubblico*, Giappichelli, Torino, 2022.

movibile nell'esercizio «imparziale» delle sue funzioni che rifiutò persino il cappello cardinalizio nel 1606: ossia proprio all'inizio della contesa dell'Interdetto, quando, cioè, la Curia romana (per tramite di Francesco de Castro, Ambasciatore del Re di Spagna a Venezia⁸) cercò di attrarre a sé il Servo di Maria – provando a suggestionarlo col prestigio della dignità cardinalizia – al fine di indebolire così la posizione nell'Interdetto della Repubblica di Venezia, che in tal modo sarebbe stata privata del suo (migliore) consigliere giuridico.

Ed invece, Paolo Sarpi rifiutò categoricamente il cappello cardinalizio, con l'energia di poche ma «fulminanti» parole: «*difendo una causa giusta*»⁹ fu la sua risposta.

Ecco un classico esempio di lotta alla corruzione, diremmo oggi, da parte di Paolo Sarpi: che – infatti – aveva bene a mente che l'imparzialità dell'azione pubblica passasse dall'evitare commistioni e conflitti di interessi, così come tutt'oggi «l'imparzialità» di ogni persona fisica «titolare» di un *Officium* non può che preservarsi soltanto rifuggendo da indebite influenze e condizionamenti esterni¹⁰.

In secondo luogo vi è un altro fattore storico che potrebbe, tangibilmente, dimostrare come Sarpi tenesse a cuore l'imparzialità ed il buon andamento amministrativo.

Infatti sempre nel 1606 – paradossalmente (solo) dopo che il Servo di Maria aveva rinunciato al cappello cardinalizio – Sarpi venne formalmente invitato a dare delle giustificazioni del proprio operato dinanzi all'Inquisizione, che più volte si premurò di convocarlo a Roma, ma invano, fino a che (dopo l'ennesima citazione a comparire) il 25 novembre 1606 Paolo Sarpi non soltanto non si presentò – come aveva sempre fatto – ma in tutta risposta pubblicò il famoso Manifesto agli Inquisitori.

In tal senso, il rifiuto del Sarpi di presentarsi dinanzi all'Inquisizione fu ed è chiaro: giacché l'Inquisizione nel 1606, ossia in piena costanza di contesa dell'Interdetto, non sarebbe stata per nulla imparziale col Servo di Maria in quel momento consulente giuridico della Serenissima, e ciò al netto del fatto che (in ogni caso) la posizione di Paolo Sarpi nella «battaglia delle scritture» si mantenne sempre prudente sugli aspetti dogmatici e spirituali, piuttosto cri-

⁸ ALFONSO BUSSOLIN, *Fra Paolo Sarpi, religioso, consultore e teologo, nel quarto centenario della sua morte*, in *Conoscere Venezia*, reperibile e consultabile online all'indirizzo <https://www.conoscerevenezia.it/?p=96964>.

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ *Ex multis*, SABINO CASSESE (a cura di), *Istituzioni di Diritto Amministrativo*, Giuffrè, Milano, 2012, p. 13 ss.; MARIA ALESSANDRA SANDULLI (a cura di), *Principi e regole dell'azione amministrativa*, Giuffrè, Milano, 2015, p. 53 ss.; IDA ANGELA NICOTRA, *Il conflitto di interessi come declinazione del principio di imparzialità*, in *Rivista AIC*, 3, 2020, pp. 1-30.

ticando l'illegittima estensione del potere temporale della Chiesa.

In estrema sintesi, Sarpi rifiutò di presentarsi dinanzi all'Inquisizione per mantenere quel necessario grado di imparzialità del proprio *Officium* nella lotta dell'Interdetto, e non perché – se ne deduce – celasse effettivamente posizioni in contrasto con la dottrina cattolica.

Detto con altre parole, il Servo di Maria Paolo Sarpi criticava la politica della Chiesa, ma non la sua dottrina.

Sul punto potrebbe fungere come emblematica testimonianza proprio la stima ed amicizia che esisteva tra Roberto Bellarmino e Paolo Sarpi.

D'altronde, un Santo e Dottore della Chiesa come Bellarmino avrebbe mai potuto nutrire stima ed amicizia per un eretico?

Tra l'altro non si dovrebbe, comunque, trascurare che Roberto Bellarmino, come Dottore della Chiesa, come figura di santità, nonché come propulsore del «bene comune» (inteso sia in senso spirituale che materiale), fu la stessa persona che, pur rischiando di «esporsi» a potenziali fraintendimenti di varia natura, non esitò affatto nel mettere in guardia il frate servita dai pericoli di possibili attentati: un attentato che (per il vero) puntualmente arrivò per Paolo Sarpi nel 1607, data in cui il Servo di Maria venne aggredito da un gruppo di sicari in Campo Santa Fosca, con tre pugnalate.

«*Agnosco stilum Curiae romanae*» affermò – con parole celebri – Paolo Sarpi¹¹: nonostante la Curia romana – ovviamente – condannasse l'attentato.

Il Sarpi sopravvisse a quell'attentato, come pure sopravvisse a numerose (altre) macchinazioni scoperte per tentare ancora di ucciderlo.

Il che andò evolvendosi sino al punto tale che a Roma nacque, nel frattempo, una vera e propria corrente di Cardinali «intransigenti»¹² che, bramosi di ostacolare Paolo Sarpi, con ossessività, anche dopo la fine dell'Interdetto, intrapresero una serratissima «propaganda» (usando ogni forma di argomentazione «possibile») in favore dell'eresia del Servo di Maria: accusando, al contempo, la Serenissima di essere una Repubblica promotrice di eresie, tant'è che qualcuno giunse persino ad auspicare una crociata contro Venezia, cui – naturalmente – nessuno Stato aderì mai.

Ma cosa c'entra tutto questo con l'imparzialità ed il buon andamento dell'amministrazione?

¹¹ ALFONSO BUSSOLIN, *Fra Paolo Sarpi*, cit.

¹² Sul punto si confrontino le ricostruzioni di PASQUALE GUARAGNELLA, *Note su «esperienza» e «stile di pensiero» in Paolo Sarpi*, in *Rivista di Letteratura italiana*, 2-3, 1990, pp. 351-369; SANDRINO SPERI, *Fra Paolo Sarpi e la contesa per l'Interdetto: Venezia contro Roma*, in *L'Indipendenza Nuova*, consultabile online all'indirizzo lindipendenzanuova.com; LORENZO COMENSOLI ANTONINI, *La maggioranza silenziosa della Controriforma. Il Cardinale bergamasco Girolamo Albani*, Unicopli, Milano, 2020.

Tantissimo, a mio avviso, perché, andando per gradi, Paolo Sarpi (al fine dell'imparziale esercizio del proprio *Officium*) resistette: alle lusinghe del cappello cardinalizio, ad una scomunica comminata per il puro fatto di non essersi presentato dinanzi ad un'Inquisizione che nel 1606 sarebbe stata oggettivamente poco imparziale nei suoi confronti, a tutte le pressioni prodotte dall'Interdetto, fino agli attentati fisici alla propria persona e – alla fine – pure alla corrente di Cardinali intransigenti che intrapresero una dura campagna di propaganda dell'eresia del Servo di Maria. Da quest'ultimo punto (si badi attentamente) può trarsi un'implicita conferma che quanto Sarpi avesse difeso sino alla fine riguardava aspetti materiali, profili politici e non spirituali: se fosse stato diversamente, lo avrebbero accusato di eresia molto tempo prima.

In tutto ciò – lo ripeto – Roberto Bellarmino, Santo e Dottore della Chiesa, mostrò amicizia verso Paolo Sarpi e mai si registrarono tra i due dei personali attacchi «diretti» sul piano della dottrina cattolica: a riprova dell'elemento che Sarpi non potesse considerarsi (*ex se*) un sostanziale eretico, giacché – di fatto – esercitò il suo *Officium* di consigliere giuridico della Serenissima per criticare la politica e la materialità temporale della Chiesa, al solo fine di tutelare il buon andamento nonché l'imparzialità amministrativa della Repubblica di Venezia.

Per altro, che Sarpi criticasse soltanto la politica della Chiesa e gli effetti del relativo potere temporale senza però metterne mai in discussione la dottrina cattolica poteva dirsi ulteriormente dimostrato dalla rilevante circostanza che durante il Concilio di Trento le posizioni assunte dal Servo di Maria erano state quelle di strenuo difensore della Chiesa delle origini: quindi di un «conservatore», ossia (a seconda dei punti di vista) un controriformatore.

4. *Spunti conclusivi*

In ragione di quanto sin qui tratteggiato è possibile ammettere che oltre ad essere stati degli insigni uomini di Chiesa e degli apprezzati studiosi, Roberto Bellarmino e Paolo Sarpi incarnarono la titolarità di un Ufficio riconducibile a due pionieristiche personalità fisiche per l'Amministrazione in cui erano incardinate, due personalità che – per cultura, oltre che per «pura» fede – esercitarono funzioni «educatrici» della tutela dei principi di «buon andamento» e di «imparzialità» nelle attività e nelle organizzazioni di cui sono stati Organi; non solo potenziando (in tal senso) la nota teoria «organicistica», ma ancorandola a dei comuni principi amministrativi («fondamentali»), ancorché «interpretati» ed «applicati» diversamente a seconda della persona fisica che – è fisiologico – si è trovata ad essere titolare dell'organo deputato ad esercitare

l'Officium.

Pertanto – in estrema sintesi – non può più sottacersi (e rimanere inesplorato) il merito di queste due figure che, dal punto di vista amministrativo, hanno «di fatto» contribuito a diffondere – già quattro secoli or sono – gli elementi sostanziali dei fondamentali principi (oggi di formale rango costituzionale nell'ordinamento della Repubblica italiana) del buon andamento e dell'imparzialità dell'amministrazione¹³.

Certo, non si deve parimenti sottacere che Roberto Bellarmino e Paolo Sarpi maturarono (nel tempo) due interpretazioni applicative – del tutto – differenti in merito alla sostanza dei principi di buon andamento ed imparzialità amministrativa¹⁴.

Bellarmino aveva, infatti, una visione protesa al «bene comune»: comprensivo sia del «bene spirituale» che del «bene materiale» dell'amministrazione.

Sarpi, invece, nutriva un'interpretazione di buon andamento ed imparzialità focalizzata su di un'angolazione squisitamente «materiale», oserei dire qua-

¹³ Sui principi costituzionali di buon andamento ed imparzialità della Pubblica Amministrazione esiste una letteratura scientifica pressoché sterminata, ciò posto – e senza alcuna pretesa di esaustività nei riferimenti – si ritiene significativo rinviare agli approfondimenti di AUGUSTO CERRI, *Imparzialità ed indirizzo politico nella Pubblica Amministrazione*, Cedam, Padova, 1970; NICO SPERANZA, *Il principio di buon andamento-imparzialità dell'Amministrazione nell'art. 97 della Costituzione*, in *Il Foro Amministrativo*, 10, 1972, pp. 79-91; ANTONIO SAITTA, *Il principio di buon andamento della Pubblica Amministrazione nella Giurisprudenza costituzionale*, in *Diritto e Società*, 1, 1988, pp. 53-105; DARIA DE PRETIS, *Piani integrati e buon andamento dell'amministrazione*, in *Le Regioni*, 3, 1993, pp. 919-937; GIOVANNI CASTIGLIONE, *Il cittadino e l'amministrazione: tutela della difesa e dei principi di buon andamento ed imparzialità dell'amministrazione*, in *Rivista Amministrativa della Repubblica italiana*, 10-11, 1994, pp. 1141-1144; PAOLO GIANGASPERO, *Buon andamento dell'amministrazione, principio di uguaglianza e limiti alla competenza regionale nel controllo di ragionevolezza delle leggi regionali*, in *Le Regioni*, 5, 1995, pp. 977-999; MARCO GALDI, *Buon andamento, imparzialità e discrezionalità amministrativa*, Liguori, Napoli, 1996; GIANLUCA GARDINI, *Imparzialità amministrativa e nuovo ruolo della dirigenza pubblica*, in *Diritto Amministrativo*, 1, 2001, pp. 39-83; ROSARIO FERRARA, *Interesse pubblico al buon andamento delle pubbliche amministrazioni fra forma e sostanza*, in *Diritto e processo amministrativo*, 1, 2010, pp. 31-81; ANDREA MORRONE, *Verso un'amministrazione democratica. Sui principi di imparzialità, buon andamento e pareggio di bilancio*, in *Diritto Amministrativo*, 2, 2019, pp. 381-412; CELESTE CHIARIELLO, *Il buon andamento dell'Amministrazione. Dall'Assemblea Costituente all'amministrazione digitale*, Editoriale Scientifica, Napoli, 2022.

¹⁴ Da un punto di vista di teoria generale del diritto risulta di estremo interesse – nonché di assoluta utilità – rinviare alle riflessioni di GUSTAVO ZAGREBELSKY, *La dottrina del diritto vivente*, in *Giurisprudenza Costituzionale*, 6, 1986, pp. 1148-1166; AUGUSTO CERRI, *Il "principio" come fattore di orientamento interpretativo e come valore "privilegiato". Spunti e ipotesi per una distinzione*, in *Giurisprudenza Costituzionale*, 6, 1987, pp. 1806-1830; MASSIMO CAVINO, *Diritto vissuto, vivente e vigente, la posizione della Corte Costituzionale*, in *Giurisprudenza italiana*, 7, 2000, pp. 1337-1339; AUGUSTO CERRI, *Prolegomeni ad un corso sulle fonti del diritto*, Giappichelli, Torino, 2005; GUIDO ALPA, *Il diritto giurisprudenziale e il diritto "vivente". Convergenze o affinità dei sistemi giuridici?*, in *Rassegna forense*, 2-3, 2007, pp. 493-537; QUIRINO CAMERLENGO, FEDERICO FURLAN, *Lezioni di diritto costituzionale vivente*, Wolters Kluwer-Cedam, Milano-Padova, 2023.

si una lettura «aziendalistica»¹⁵ e moderna: che però non metteva in discussione l'importanza dei beni spirituali, semplicemente non ne teneva conto ai fini dell'esercizio (materiale nonché temporale) dell'azione dei pubblici poteri.

Ecco, oggi, il punto di ripartenza per una aggiornata lettura di sintesi tra le due visioni di Roberto Bellarmino e Paolo Sarpi. Un punto che potrebbe essere ricondotto all'attuale esigenza della preziosa ricerca del «bene spirituale» nell'amministrazione: cosa considerata appieno dal governo arcivescovile di Roberto Bellarmino, ma tralasciata dal moderno esercizio dell'*Officium* di Paolo Sarpi.

Dinanzi a ciò il «bene spirituale» e le categorie della trascendenza, ostiche alla moderna cultura dominante, rappresentano una fondamentale via di rinnovamento delle Istituzioni pubbliche, su basi più profonde¹⁶: che scavino verso la radice della dignità umana ed approfondiscano il senso di responsabilità per l'appartenenza dell'uomo alla sua «comunità», valorizzando nel percorso di ricerca di un rinnovamento più profondo anche l'importanza della trasparenza istituzionale di questi processi.

Mi rendo conto che questi spunti conclusivi possano sembrare come una provocazione, se non addirittura – nel peggiore dei casi – come conclusioni del tutto «eccentriche» rispetto al (nodale) positivismo su cui trovano fondamento i moderni ordinamenti giuridici: in specie quelli degli Stati Occidentali, ad oggi, pressoché riconducibili a forme di Stato Costituzionale-Democratiche-Pluraliste, basate su di un rapporto tra Autorità e Libertà in cui il pluralismo (istituzionale, politico, economico, sociale, culturale, religioso, ecc.) rinviene la propria sintesi attraverso la Costituzione che (al di là dei significati ad essa attribuibili¹⁷) è la fonte del diritto su cui poggia la «validità» (e la forza) di qualsiasi altra norma nell'ordinamento nonché la legittimità dell'esercizio di ogni potere pubblico.

¹⁵ *Ex plurimis*, in dottrina, si leggano GAETANO STAMMATI, *Gestione pubblica e privata nella prospettiva della scienza della amministrazione*, in *Rivista Trimestrale di Scienza dell'amministrazione*, 3, 1976, pp. 496-501; LUCA ANSELMI, *Il controllo di gestione: esperienze nelle aziende sanitarie*, in *Rivista Trimestrale di Scienza dell'amministrazione*, 4, 1999, pp. 157-166; ROBERTA LOMBARDI, *Aziendalizzazione della Pubblica Amministrazione e innovazioni nel sistema dei controlli*, in *Il Foro Amministrativo – TAR*, 2, 2002, pp. 751-763; PAOLA ADINOLFI, *L'aziendalizzazione delle Pubbliche Amministrazioni: teoria e pratica a confronto*, in *Azienda Pubblica*, 1, 2005, pp. 11-31; MAURO MONTINI, *Le cose buone dal sapore antico, l'art. 97 Cost. e la tutela del dirigente pubblico*, in *Il lavoro nelle Pubbliche Amministrazioni*, 1, 2009, pp. 115-122; LUCIA GIOVANELLI, *Le Amministrazioni Pubbliche tra autonomia e vincoli di sistema*, in *Azienda Pubblica*, 3, 2013, pp. 293-307; NUNZIO ANGIOLA, PIERVITO BIANCHI, *Management pubblico. Una visione performance-based*, Franco Angeli, Milano, 2016.

¹⁶ Notevolmente preziose appaiono le brillanti riflessioni di Mons. DOMENICO SORRENTINO, *L'economia integrale del Toniolo*, in *Società e Diritti*, 15, 2023, pp. 1-6.

¹⁷ Per una sintetica – quanto efficace – analisi si rinvia alle autorevoli ricostruzioni di ROBERTO BIN, GIOVANNI PTRUZZELLA, *Diritto Costituzionale*, Giappichelli, Torino, 2016, p. 119 ss.

Eppure ci terrei a far notare che le conclusioni, offerte in questa sede, non sono affatto scevre di applicazione nel «diritto vivente» che oggi anima l'attuale ordinamento della Repubblica italiana.

Basterebbe, solo, porre mente al fatto che i principi costituzionali di buon andamento e di imparzialità delle P.A. (*ex art.* 97 della Carta repubblicana) oggi si sviluppano – in concretezza – sotto il profilo del personale impiegato, come «risorsa umana», nelle Amministrazioni attraverso la cura legislativa di tre imprescindibili assi portanti: 1) l'etica dei pubblici impiegati; 2) la formazione del personale; 3) la garanzia di trasparenza e pubblicità.

Ebbene – al di là della puntuale positivizzazione nel Codice di comportamento statale (D.P.R. 62/2013) come pure negli integrabili Codici di comportamento di ogni Pubblica Amministrazione – appare (senza dubbi) superfluo indugiare sul fatto che trattare di «etica pubblica»¹⁸ del personale impiegato nelle Amministrazioni vuol dire ontologicamente rimandare (in qualsiasi modo la si voglia vedere) a delle categorie «trascendentali»: su cui (ricollegandomi alle conclusioni summenzionate) sarebbe di grande importanza una riflessione più profonda delle Istituzioni (e nelle Istituzioni).

Finanche la formazione del personale pubblico non potrebbe – del tutto – evitare di tenere conto di alcune forme di categorie «trascendentali» (salvo che non si voglia *a priori* coprire gli occhi e tappare le orecchie): per la semplice ragione che, col dizionario alla mano, «formare» vuol dire «dare forma», sicché è giocoforza che ciascuna attività formativa risenta del tipo di impostazione di insegnamento adottato a monte. Ed in tal senso: se la formazione del personale pubblico è improntata ad inculcare l'odio per la corruzione (è questa, d'altronde, l'intima *ratio* del recente «obbligo formativo» introdotto dal legislatore), allora si dovrà trattare di una formazione necessariamente impostata su basi «profonde», che vada (cioè) al di là della didattica «nozionistica» sulle novità normative.

Per finire, non sarebbe un azzardo – a mio sommo parere – ritenere che persino la trasparenza e la pubblicità dell'azione amministrativa poggiino su basi profonde e categorie trascendentali: giacché, riflettendo bene, si tratta di principi tributari di una profonda cultura spirituale della Chiesa cattolica, se soltanto ponessimo mente al ruolo ed alle funzioni «dell'esorcismo» quale antica preghiera che ha lo scopo di portare in luce il male, per cacciarlo defi-

¹⁸ *Ex multis*, CARLO MARIA MARTINI, *Per un'etica nella Pubblica Amministrazione. Educare al servizio*, Edizioni Dehoniane, Bologna, 1992; BERNARDO GIORGIO MATTARELLA, *Le regole dell'onestà. Etica, politica, amministrazione*, Il Mulino, Bologna, 2007; FRANCESCO PAOLO CASAVOLA, *L'etica pubblica tra valori e diritti*, Cittadella Editrice, Assisi, 2015; FRANCESCO MERLONI, ALBERTO PIRNI, *Etica per le Istituzioni. Un lessico*, Donzelli, Roma, 2021.

nitivamente!

Stessa è la logica sposata dal legislatore italiano, con la consacrazione di un regime di pubblicità e di trasparenza amministrativa da anni introdotto nell'ordinamento per portare in luce i fenomeni corruttivi e – così facendo – combatterli, sino a sconfiggerli: a partire dalla celeberrima Legge 6 novembre 2012, n. 190 (così detta «Legge Severino»), sino ad i suoi, altrettanto celebri, Decreti attuativi (in particolare il Decreto Legislativo 14 marzo 2013, n. 33 ed il Decreto Legislativo 8 aprile 2013, n. 39) nonché alle pertinenti modifiche, successivamente intervenute. Del resto, la parola esorcismo viene etimologicamente dal greco: *exorkismòs*, derivato di *exorkizein* ossia «scongiurare».

E con la consacrazione, e la disciplina, dei principi di pubblicità e di trasparenza amministrativa il legislatore ha proprio voluto scongiurare che le pratiche corruttive continuassero a celarsi dietro opacità e poca chiarezza dell'esercizio dei pubblici poteri.

Pertanto, nella lucida consapevolezza di aver toccato temi che meriterebbero approfondimenti *ad hoc*, in questa sede convegnistica non riterrei fantasioso – né opinabile – concludere che l'etica pubblica, l'attività di formazione del personale pubblico e gli stessi principi di pubblicità e di imparzialità del lavoro dei pubblici impiegati lungi dall'essere privi di influenze ed influssi derivanti da categorie trascendentali: anzi la, attenta, riflessione in tal senso, specie alla luce degli esempi (e delle differenze) di Roberto Bellarmino e Paolo Sarpi, potrebbe essere estremamente utile (*de iure condendo*) per il legislatore, se davvero aspirasse a «spingere» verso una più consapevole e profonda riforma rinnovatrice delle Istituzioni repubblicane.

I rapporti tra Stato e Chiesa cattolica. Spunti di riflessione a partire dal pensiero di Paolo Sarpi e Roberto Bellarmino

Relations between State and Catholic Church. Reflections starting from the thought of Paolo Sarpi and Roberto Bellarmino

MARIA D'ARIENZO

RIASSUNTO

Il contributo propone una riflessione in chiave attuale dei rapporti tra giurisdizione civile e giurisdizione canonica a partire dal pensiero di Paolo Sarpi e Roberto Bellarmino in merito alla controversia sull'interdetto veneziano del 1606.

PAROLE CHIAVE

Paolo Sarpi; Roberto Bellarmino; interdetto veneziano; rapporti tra Stato e Chiesa; divieto di bis in idem in materia penale; giurisdizione canonica e giurisdizione civile

ABSTRACT

The paper proposes a current reflection on the relationship between civil jurisdiction and canonical jurisdiction starting from the thought of Paolo Sarpi and Roberto Bellarmino regarding the controversy over the Venetian interdict of 1606.

KEYWORDS

Venetian interdict; relations between State and Church; bis in idem prohibition in criminal matters; civil and canonical jurisdiction

Le contrapposte posizioni di Roberto Bellarmino e Paolo Sarpi sull'Interdetto veneziano del 1606¹ costituiscono l'occasione per una riflessione anche

¹ Sull'interdetto veneziano del 1606 cfr. PAOLO SARPI, *Considerazioni sopra le censure di papa Paolo V contra la Serenissima Repubblica di Venezia*, in *Id.*, *Opere*, per Jacopo Mulleri, Helmstat [ma Verona], 1763, III, p. 208; *Id.*, *Historia particolare delle cose passate tra il Sommo Pontefice Paolo V e la Serenissima Repubblica di Venezia*, Mirandola [ma Venezia], s.n.t., 1687, p. 45; *Id.*, *Istoria dell'Interdetto ed altri scritti editi e inediti*, a cura di MANLIO DUILIO BUSNELLI, GIOVANNI GAMBARIN, Laterza, Bari, 1941; S. ROBERTO BELLARMINO, *Scritti politici*, a cura di CARLO GIACON, Zanichelli,

in chiave attuale dell'evoluzione dei rapporti tra potere temporale e potere spirituale. La rilettura del pensiero di Sarpi e Bellarmino ci riconduce, infatti, ai principi che costituiscono le radici su cui si articola il pensiero giuridico occidentale moderno².

Dalle opere del Sarpi e del Bellarmino emerge quale comune filo conduttore non soltanto il "rapporto tra poteri", ma anche la dialettica tra "potere e libertà", che si sostanzia nel principio di responsabilità, sia nella comunità politica, sia nella comunità religiosa³.

Tale dialettica tra potere e libertà nell'evoluzione del costituzionalismo moderno può essere letta, con riguardo alle classificazioni tipiche della sistematica dei rapporti tra Stato e Chiesa, non solo in termini di separatismo o di giurisdizionalismo, ma piuttosto quale forma di tutela di un pluralismo valoriale che nell'attuale assetto costituzionale dell'ordinamento giuridico italiano è garantita attraverso il riconoscimento del principio di autonomia e libertà confessionale e del principio di laicità dello Stato, che trovano una loro concretizzazione nel dialogo istituzionale con le diverse comunità religiose finalizzato alla valorizzazione delle specificità confessionali⁴.

Semberebbero, in altri termini, essersi realizzate, per tornare al tema del Convegno⁵, le posizioni del Sarpi, tese a deconfessionalizzare lo Stato at-

Bologna, 1950. Nella disputa tra Repubblica di Venezia e Santa Sede, Paolo Sarpi sostenne le ragioni della parte veneziana, mentre il Card. Roberto Bellarmino quelle della Santa Sede. Sulle diverse posizioni vedasi FILIPPO DE VIVO, *Dall'imposizione del silenzio alla 'guerra delle scritture'. Le pubblicazioni ufficiali durante l'interdetto del 1606-1607*, in *Studi Veneziani*, XLI, 2001, p. 179, e, in questo numero della Rivista, DANIELE EDIGATI, "Che il Principato nella società umana è istituito da Dio". Paolo Sarpi, la sovranità dello Stato e il governo della religione nella Venezia del primo '600, pp. 299-315. Sul dibattito illuministico relativo alla vicenda, cfr. JOHANN AUGUST EBERHARD, *Storia delle controversie tra Papa Paolo V e la Repubblica di Venezia*, in SERGIO SORRENTINO, HAGAR SPANO (a cura di), *La teologia politica in discussione*, trad.it. di HAGAR SPANO, Fridericiana, Napoli, 2012, p. 211.

² Sull'importanza del metodo storico-giuridico cfr. MARIO TEDESCHI, *Sulla scienza del diritto ecclesiastico*, Giuffrè, Milano, 2007 e MARIA D'ARIENZO, *Diritto canonico e storia. I paradossi interpretativi tra tradizione e innovazione*, in *Diritto e Religioni*, 1, 2018, pp. 69-86.

³ Sul concetto giuridico di responsabilità vedasi MARIA D'ARIENZO, *Il concetto giuridico di responsabilità. Rilevanza e funzione nel diritto canonico*, Luigi Pellegrini, Cosenza, 2012, nonché EAD., *Riflessioni sul concetto giuridico di responsabilità. Aspetti canonistici*, in *Diritto e Religioni*, 2, 2010, pp. 31-44 e nel vol. *Scritti in onore di Franco Bolognini*, Pellegrini, Cosenza, 2011, pp. 231-247.

⁴ Cfr. MARIA D'ARIENZO, *Pluralismo religioso e dialogo interculturale. L'Inclusine giuridica delle diversità*, Luigi Pellegrini Editore, Cosenza, 2018, p. 77 ss.; EAD., *Il dialogo tra ecclesiastici e costituzionalisti attraverso il prisma della libertà religiosa. Riflessioni conclusive*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, Rivista telematica (www.statoechiese.it), 5a, 2023, pp. 75-80, specialmente p. 75; nonché EAD., *Gli enti delle confessioni religiose diverse dalla cattolica. Il dialogo istituzionale e la prassi amministrativa*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, Rivista telematica (www.statoechiese.it), 13, 2022, pp. 35-45.

⁵ Il testo costituisce una rielaborazione, con l'aggiunta di corredo bibliografico, delle riflessioni conclusive tenute al Convegno di Studio "Ortodossia o Eterodossia? Una riflessione a distanza

traverso la regolamentazione di uno spazio di autonomia e di indipendenza e, quindi, di sovranità della Chiesa rispetto ad altri poteri esterni.

Le radici della “deconfessionalizzazione” dello Stato e della tutela del pluralismo trovano le proprie radici non solo però nel pensiero del Sarpi ma anche in quelle controversie teologiche e politiche dirette a trovare una soluzione per la coesistenza pacifica di più religioni nello stesso territorio. Al fine di porre rimedio alle guerre di religione che insanguinavano l’Europa nel XVI secolo veniva così elaborato il concetto politico di tolleranza, quale *instrumentum regni*⁶. Attraverso l’affermazione del concetto politico di tolleranza, prima tappa nel processo di deconfessionalizzazione della sfera pubblica, si perviene al superamento di quel sistema di rapporti che faceva dello Stato il braccio secolare della Chiesa per la difesa dell’ortodossia religiosa⁷.

Il principio politico di tolleranza, non solo come legittimazione di più religioni sullo stesso territorio ma anche come strumento per la tutela della libertà di coscienza, costituisce la prima tappa di quel processo di laicizzazione del potere statale che tutela gli spazi di libertà presidiati dai diritti soggettivi, che costituiscono l’espressione di una sovranità concepita non in termini di esercizio di potere, ma come signoria su sé stessi, ossia come libertà di autodeterminazione sulla base dei propri valori e senza il condizionamento dei poteri esterni. È proprio in questa radice che è possibile recuperare al concetto di tolleranza il significato di rispetto dell’altro, inteso come diritto ad essere se stessi⁸.

Le teorizzazioni di Sarpi e Bellarmino sui rapporti tra comunità religiosa e comunità politica affrontano tematiche che gli ecclesiastici sono soliti declinare non solo in termini di rapporti tra poteri dello Stato e della Chiesa, ma anche, in termini di eguale libertà religiosa e di eguaglianza nei diritti, i quali postulano necessariamente anche un problema di rapporti tra giurisdizione statale e giurisdizione canonica.

Nella crisi dell’interdetto veneziano del 1606, la sovranità della Repubbli-

di quattro secoli sulla concezione dello Stato nel pensiero di Paolo Sarpi e Roberto Bellarmino”, Università degli Studi di Bergamo, Dipartimento di Giurisprudenza, Bergamo, 12 maggio 2023.

⁶ Sul concetto politico di tolleranza, quale *instrumentum regni*, cfr. MARIA D’ARIENZO, *La libertà di coscienza nel pensiero di Sébastien Castellion*, Giappichelli, Torino, 2008.

⁷ Cfr. MARIA D’ARIENZO, *Cultura giuridica e dottrina della tolleranza nelle opere di Sébastien Castellion*, in LUCIA FELICI (a cura di), *Ripensare la Riforma protestante. Nuove prospettive degli studi italiani*, Claudiana, Torino, 2015, pp. 239-254; nonché EAD., *Contro la violenza sacra. Potere, libertà e diritto nel pensiero di Sebastiano Castellione*, in LUCIA FELICI (a cura di), *Violenza sacra, I. Forme e manifestazioni nella prima età moderna*, Viella, Roma, 2022, pp. 195-205.

⁸ In argomento cfr. MARIA D’ARIENZO, *Respect as a tool for dialogue between cultures and religions*, in *Diritto e Religioni*, 2, 2020, pp. 330-337.

ca di Venezia veniva rivendicata, difatti, rispetto all'esercizio della *potestas puniendi* nei confronti dei chierici.

La dialettica tra rivendicazione della *potestas puniendi* della Chiesa e la sovranità statale sembra potersi ravvisare ancora in alcune recenti sentenze con cui i Tribunali italiani hanno condannato chierici già giudicati per i medesimi delitti (nel caso di specie abusi sessuali su minori) all'esito di un processo canonico. La Corte di Cassazione è intervenuta, in tale ambito, con due recenti sentenze⁹, negando la possibile configurabilità, avanzata dai ricorrenti, di una violazione del divieto di *bis in idem*¹⁰ ed escludendo la diretta rilevanza civile della *potestas puniendi* della Chiesa. Sebbene la pronuncia della Corte di Cassazione sia inappuntabile dal punto di vista tecnico-giuridico, è pur vero che, dal punto di vista sostanziale, rispetto all'applicazione del principio di proporzionalità e di eguaglianza nell'applicazione della pena, il chierico, rispetto ad un laico, subisca entrambe le punizioni, sia dello Stato che della Chiesa, ed è

⁹ Cfr. CORTE DI CASSAZIONE, TERZA SEZIONE PENALE, sentenza 13 marzo 2018, n. 21997, in *Diritto e Religioni*, 1, 2018, p. 637, con nota di FLORA TRAPANI, *Ne bis in idem, processo penale e procedimento canonico (nota a Cass. Pen., Sez. pen. III, 18 maggio 2018, n. 21997)*, in *ivi*, pp. 638-651, e in *Diritto di famiglia e delle persone*, 2, 2022, pp. 456-467; nonché CORTE DI CASSAZIONE, TERZA SEZIONE PENALE, sentenza 18 maggio 2021, n. 34576, in *Diritto e Religioni*, 1, 2021, p. 804 con nota di ALESSANDRO NEGRI, *Distinzione degli ordini e bis in idem tra giurisdizione canonica e statale. Riflessioni a partire dalla sentenza Corte di Cassazione n. 34576/2021*, in *Diritto e Religioni*, 2, 2021, pp. 826-842, e in *Diritto di famiglia e delle persone*, 2, 2022, pp. 467-481, con nota di PIETRO LO IACONO, *Chierici pedofili, esercizio della giurisdizione penale e inapplicabilità del ne bis in idem: l'ordinata colligato Stato/Chiesa a tutela dei minori*, in *ivi*, pp. 481-512.

¹⁰ Cfr. MARIA D'ARIENZO, *Rilevanza civile della sentenza penale canonica in materia di abusi di chierici e religiosi su minori e questioni di bis in idem. Art. 23 cpv. del Trattato lateranense e prospettive de iure condendo*, in ROBERTO PALOMBI, HÉCTOR FRANCESCHI, ELENA DI BERNARDO (a cura di), *Iustitia et sapientia in humilitate. Studi in onore di Mons. Giordano Caberletti*, I, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 2023, pp. 509-522, nonché EAD., *Rilevanza civile della sentenza penale canonica in materia di abusi su minori dei chierici e religiosi e questioni di bis in idem. Art. 23 cpv. del Trattato Lateranense e prospettive de iure condendo*, in *Diritto e Religioni*, 2, 2022, p. 94 ss.

Sul divieto di *bis in idem* in materia penale si rinvia anche ai lavori di CHRISTINE VAN DEN WYNGAERT, GUY STESSENS, *The international non bis in idem principle: resolving some of unanswered questions*, in *The International and Comparative Law Quarterly*, 4, 1999, pp. 779-804; NOVELLA GALANTINI, *Il principio del «Ne bis in idem» internazionale nel processo penale*, Giuffrè, Milano, 1984; EAD., *Il principio del ne bis in idem tra doppio processo e doppia sanzione*, in *Giurisprudenza italiana*, 1, 2015, pp. 216-223; ANGELA PROCACCINO, *Il ne bis in idem dalla «certezza del diritto» alla certezza del «diritto soggettivo»*, in ALFREDO GAITO, DANIELA CHINNICI (a cura di), *Regole europee e processo penale*, CEDAM, Padova, 2016, pp. 267-306; GIANRICO RANALDI, FEDERICO GAITO, *Introduzione allo studio dei rapporti tra «ne bis in idem» sostanziale e processuale*, in *Archivio penale*, 1, 2017, pp. 103-127; BRUNO NASCIMBENE, *Ne bis in idem, diritto internazionale e diritto europeo*, in *Diritto Penale Contemporaneo*, 20 marzo 2018, pp. 1-13, consultabile all'indirizzo: <https://archivioldpc.dirittopenaleuomo.org/upload/1791-nascimbene2018a.pdf>; CHIARA AMALFITANO, *Dal ne bis in idem internazionale al ne bis in idem europeo*, in *Rivista di diritto internazionale privato e processuale*, 4, 2002, pp. 923-960; NICOLA MADIA, *Ne bis in idem europeo e giustizia penale. Analisi sui riflessi sostanziali in materia di convergenze normative e cumulativi punitivi nel contesto di uno sguardo d'insieme*, CEDAM, Padova, 2020, pp. 21-120.

pertanto assoggettato ad un trattamento sanzionatorio più gravoso¹¹.

Nell'ordinamento canonico, alla luce della recente riforma del Libro VI del *Codex iuris canonici*¹², è possibile rinvenire il can. 1344, n. 2 CIC, in cui è previsto che il Vescovo possa astenersi dall'infliggere la pena, o infliggere una pena più mite o fare uso di una penitenza, se il reo si sia emendato ed abbia riparato lo scandalo, oppure se lo stesso sia stato sufficientemente punito dall'autorità civile oppure -e questo è importante sottolineare- si preveda che sarà punito¹³. In tal modo, il diritto penale canonico senza pregiudicare l'esercizio della potestà punitiva della Chiesa appare realizzare una forma indiretta di collaborazione tra ordinamento canonico e ordinamento statale in grado di realizzare, sul piano sostanziale, i principi di proporzionalità e di equità, evitando l'assoggettamento del reo ad una duplice sanzione penale, canonica e statale.

Tali ultime considerazioni consentono di ribadire l'importanza di un approccio storico allo studio dei rapporti tra Stato e confessioni religiose ai fini di una loro corretta contestualizzazione nella complessità delle dinamiche e delle diverse e nuove situazioni concrete, in cui sembrano riproporsi schemi vecchi eppure rinnovati.

¹¹ Cfr. MARIA D'ARIENZO, *Rilevanza civile della sentenza penale canonica in materia di abusi su minori dei chierici e religiosi e questioni di bis in idem. Art. 23 cpv. del Trattato Lateranense e prospettive de iure condendo*, cit.

¹² Cfr. FRANCESCO, *Costituzione Apostolica Pascite Gregem Dei con cui viene riformato il Libro VI del Codice di diritto canonico*, 23 Maggio 2021, in *L'Osservatore Romano*, 1 giugno 2021. Per i primi commenti alla riforma del Libro VI si rinvia a JUAN IGNACIO ARRIETA, *Motivazioni e principali novità del nuovo sistema penale canonico*, in *Diritto e Religioni*, 1, 2022, pp. 186-204; GERALDINA BONI, *Il Libro VI De sanctionibus poenalibus in Ecclesia: novità e qualche spigolatura critica*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, Rivista telematica (www.statoechiese.it), 11, 2022, pp. 1-131; BRUNO FABIO PIGHIN, *Il nuovo sistema penale della Chiesa*, Marcianum Press, Venezia, 2021; DAMIÁN G. ASTIGUETA, S.J., *Una prima lettura del nuovo libro VI del Codice come strumento della carità pastorale*, in *Periodica de re canonica*, 3, 2021, pp. 351-384; JOSÉ LUIS SANCHEZ-GIRON RENEDEO, S.J., *El nuevo derecho penal de la Iglesia*, in *Estudios Eclesiásticos*, 379, 2021, pp. 647-685.

¹³ Cfr. MARIA D'ARIENZO, *Rilevanza civile della sentenza penale canonica in materia di abusi su minori dei chierici e religiosi e questioni di bis in idem. Art. 23 cpv. del Trattato Lateranense e prospettive de iure condendo*, cit.

Dal Pathirion al Mare nostrum, il Mar Mediterraneo: una “frontiera di pace” o il “cimitero più grande d’Europa”?

From Pathirion to Mare nostrum, the Mediterranean Sea: a “frontier of peace” or the “largest cemetery in Europe”?

SALVATORE BERLINGÒ

RIASSUNTO

Le vicende relative alla storia di un antico complesso cenobitico italo-greco, nella diocesi calabrese di Rossano-Cariati, modello paradigmatico di relazioni interculturali ed interreligiose, offrono lo spunto per cogliere nel magistero di Papa Francesco il ricorrente richiamo alle molteplici civiltà che traggono origine dal Mediterraneo, a riprova che nel Mare Nostrum vi sono le potenzialità di tornare ad essere luogo d’incontro per un arricchente e reciproco confronto tra le più varie identità, anzi che essere luogo di massacro per migranti.

PAROLE CHIAVE

Relazioni interculturali; Relazioni interreligiose; Dialogo; Mare Nostrum; Magistero Papa Francesco; Identità; Migranti

ABSTRACT

The events relating to the history of an ancient Italo-Greek cenobitic complex in the Calabrian Diocese of Rossano-Cariati, a paradigmatic model of intercultural and inter-religious relations, offer the cue to pick up on Pope Francis’ magisterium’s recurring reference to the many civilisations that originate from the Mediterranean, proving that the Mare Nostrum has the potential to once again become a meeting place for an enriching and reciprocal confrontation between the most diverse identities, rather than a place of massacre for migrants.

KEYWORDS

Intercultural relations; Interfaith Relations; Dialogue; Mare Nostrum; Magisterium Pope Francis; Identity; Migrants.

1 – Tra le vicende che caratterizzano la storia e la cultura della Calabria, nella buona e nella cattiva sorte paradigmatiche per tutta l’area del Mediterraneo, possono segnalarsi quelle relative ad un insediamento religioso che afferisce al territorio dell’Arcidiocesi di Rossano-Cariati, l’abbazia basiliana di *Santa Maria del Pàtir* o del *Pàtire*, detta *Pathirion* (dal greco: *Patèr*), un complesso cenobitico italo-greco, in origine dedicato a *Santa Maria Odigitra* (ossia, la Madonna che “indica la strada”), ora rimesso in auge da ambiziosi progetti, che intendono perseguire la sua (ri)valorizzazione.

La promotrice di queste encomiabili iniziative, l’architetto Mariella Arcuri, ne illustra in modo accurato i vari aspetti, nel contesto di un volume dato alle stampe sotto l’egida della collana Calabria Letteraria Editrice, cui senz’altro rinvio¹.

Il rilievo storico-culturale del complesso monastico appena richiamato è, del resto, collegabile per almeno due motivi alle tematiche, molto attuali, di un altro volume, riguardante l’Enciclica *Fratelli tutti*, pubblicato, per i tipi delle edizioni Castelvechi, a cura di Debora Tonelli².

Il primo motivo è da ravvisare nelle vicende individuabili alla base della fondazione di detto complesso da parte degli eremiti, o – per dirla con i termini del fascinoso medico/scrittore di Seminara, Santo Gioffré, il cui avvincente romanzo, *Fadia*, è stato anch’esso edito da Castelvechi, sempre nel 2022 – nelle vicende di «quegli uomini pazzi che dimorano ... [nel] buio e attraverso la preghiera continua e la mortificazione dei propri corpi, cercano la luce increata, la percezione stessa di Dio e della sua Grazia». L’origine del cenobio si riconnette, infatti, all’opera di Bartolomeo da Simeri, un eremita, appunto, denominato *Trigono* perché l’ubicazione di altre sue gesta può ricondursi ad una valle, Trigona, situata nella contrada Medaloro di Sant’Eufemia d’Aspromonte. Ciò è deducibile dalla trama, per quanto incompiuta, delle ricerche di un autoctono estimatore di quei luoghi, Diego Fedele, il cui manoscritto *La valle dei monaci di San Bartolomeo di Trigona. I Templari e Maria Maddalena*, mi è stato dall’Autore consegnato in copia, poco prima della Sua inopinata e prematura scomparsa.

In secondo luogo, il legame fra le vicende del complesso cenobitico di che trattasi e l’oggetto del volume su *Fratelli tutti* è rintracciabile nella circostanza che in quell’insediamento si andarono realizzando le condizioni per un’armoniosa sintesi e coesistenza fra la primigenia civiltà greco-bizantina

¹ Cfr. MARIELLA ARCURI, *Il complesso monastico basiliano di Santa Maria del Pàtir. Con le ipotesi di ricostruzione del monastero e la restituzione grafica degli affreschi*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2021.

² Cfr. DEBORA TONELLI (a cura di), *Fratelli tutti? Credenti e non credenti in dialogo con Papa Francesco*, Castelvechi, Roma, 2022.

e la posteriore cultura cattolico-latina, pur quando, sullo scorcio del primo millennio, sopravvenne la dominazione normanna. Si concretizzò, di fatto, in seno a quel sito, il prototipo del rapporto interculturale ed interreligioso che Papa Francesco ha inteso rimettere in auge con la sua Enciclica, sì da renderne universalmente apprezzabile e realmente condivisibile la perenne e, ai giorni nostri, peculiarmente coeva rilevanza³.

2. – D'altronde, lo stesso Pontefice, nell'Omelia pronunciata sul Sagrato di Piazza San Pietro prima di impartire la Benedizione *Urbi et Orbi*, venerdì 27 marzo 2020, aveva tenuto a riaccendere la memoria delle radici mediterranee della nostra cultura e civiltà, osservando che la catastrofe pandemica ha indotto – per riferire alla lettera un brano del Suo discorso – la tentazione di « “imballare” e dimenticare ciò che ha nutrito l'anima dei nostri popoli ... le nostre radici ... privandoci così dell'immunità necessaria per far fronte all'avversità» e al pericolo di essere sedotti (e omologati) dall'incantesimo delle infide (e “allettatrici”) sirene inneggianti alle libertà «mercatorie» d'oltre oceano. Ben a motivo il Papa avvertiva che l'indulgere a queste seduzioni comportava il rischio di far cadere nell'oblio il profondo (e “pluriverso”) senso dell'umano, condensatosi in varie epoche e molteplici modi, lungo le sponde del *Mare Nostrum*, il Mar Mediterraneo, non a caso, in tempi più consapevoli del loro consistere, denominato *Mare amoroso*⁴.

«Ai nostri giorni – aveva già ammonito Francesco nel messaggio trasmesso il 23 febbraio del 2020, in occasione dell'evento *Mediterraneo, frontiera di pace* – l'importanza di tale area non è diminuita in seguito alle dinamiche determinate dalla globalizzazione; al contrario, quest'ultima ha accentuato il ruolo del Mediterraneo, quale crocevia di interessi e vicende significative dal punto di vista sociale, politico, religioso ed economico [...]. Si può dire che le sue dimensioni siano inversamente proporzionali alla sua grandezza, la quale porta a paragonarlo, più che a un oceano, a un lago, come già fece Giorgio La Pira. Definendolo “il grande lago di Tiberiade”, Egli suggerì un'analogia tra il tempo di Gesù e il nostro [...]. Come Gesù operò in un contesto eterogeneo di culture e credenze – proseguiva il Papa -, così noi ci collochiamo in un quadro poliedrico e multiforme, lacerato da divisioni e disuguaglianze che ne aumentano l'instabilità. In questo epicentro di profonde linee di rottura e di conflitti economici, religiosi, confessionali e politici siamo chiamati ad offrire

³ Per un'analogia prospettiva, può leggersi di ADRIANO FABRIS, *La fede scomparsa. Cristianesimo e problema del credere*, Morcelliana, Brescia, 2023.

⁴ Cfr. il poemetto del tredicesimo secolo riprodotto nel Codice a penna n. 2908 della Biblioteca Riccardiana di Firenze e, per il testo dell'Omelia, www.vatican.va.

la nostra testimonianza di unità e di pace»⁵.

A meno che detto Mare non voglia continuare ad essere, sull’abbrivio di quanto denunciato dallo stesso Francesco, all’*Angelus* del 13 giugno 2021, il «cimitero più grande d’Europa»⁶, come purtroppo è poi avvenuto con la strage di migranti consumatasi sulle spiagge del crotonese nella notte fra il 25 ed il 26 febbraio 2023!

3. – In maniera molto nitida, un economista, Carlo Trigilia, nelle pagine di un suo recente scritto⁷, evidenzia parecchi motivi che inducono a riflettere come, in tali contesti – se si vuole lenire la «collera dei poveri» evocata sempre da Giorgio La Pira⁸ – occorra non limitarsi al rammarico per le morti una volta avvenute o al supporto della velleitaria tessitura di autonomie, più o meno differenziate, e nemmeno alla salvaguardia dei c. d. *diritti civili*, spesso declinati solo in astratto e in forme individualistiche.

Bisogna, anzi tutto, rimuovere le diseguaglianze ed asseverare i più inclusivi *diritti sociali*, ponendoli a fondamento concreto della vita quotidiana di tutti noi e, in specie, a sostegno dei soggetti, degli aggregati, dei popoli meno facoltosi e più reietti. E’, in altri termini, necessario provvedere con priorità alle genti dei “luoghi che non contano”, se si preferisce utilizzare l’espressione di uno scrittore di lingua inglese, Andrés Rodriguez-Pose, docente di geografia economica presso la *London School of Economics and Political Science*⁹.

Al proposito, con opportuna tempestività, ancora nel volume su *Fratelli tutti*, curato dalla Tonelli, Gianfranco Macrì (Presidente del *Laboratorio Interculturale Mediterraneo Est: LIME*) pone in rilievo come l’Enciclica pontificia sia stata preceduta da due tappe, che hanno fatto capo a due Paesi situati nella regione (in senso lato) mediterranea, rispettivamente: la *Dichiarazione*

⁵ Cfr. il *Discorso del Santo Padre Francesco*, nell’incontro con i Vescovi del Mediterraneo (Basilica di San Nicola, Bari, Domenica, 23 Febbraio 2020), in www.vatican.va e in *Il Regno-doc.*, 5, 2020, p. 154 ss.

⁶ Cfr. www.vatican.va. Nel senso di evitare gli esiti nefasti deprecati dal Pontefice, si orientano i contributi reperibili nel volume curato da CARMELA VENTRELLA, *La gestione dei flussi migratori. Diritti umani, dinamiche dell’accoglienza e circuiti confessionali*, Cacucci, Bari, 2022.

⁷ Cfr. CARLO TRIGILIA, *La sfida delle disuguaglianze. Contro il declino della sinistra*, il Mulino, Bologna, 2022. Anche la Rivista *il Mulino*, con il numero 1 del 2023, si pone il problema *Che ne è della sinistra?*

⁸ Cfr. uno dei saggi della raccolta *Il sentiero di Isaia. Scritti e discorsi (1965-1977)*, pubblicata per i tipi di Cultura editrice, a Firenze, nel 1978, che Valerio Onida non aveva mancato di richiamare nella conferenza *La Pira, i popoli, la pace*, tenuta presso l’Aula Magna dell’Università di Firenze il 5 novembre 2007 e consultabile sul sito astrid-online.it.

⁹ Cfr. ANDRÉS RODRIGUEZ-POSE, *The Revenge of the Places that don’t Matter (And what to do about it) [La rivincita dei luoghi che non contano. Cosa bisogna fare al riguardo]*, in *Cambridge Journal of Regions, Economy and Society*, 2018.

di *Marrakech sui diritti delle minoranze religiose nel mondo islamico*, del 26 gennaio 2016 e il *Documento sulla fratellanza umana e la pace comune*, frutto dell'incontro di Abu Dabi, avvenuto il 3 ottobre 2020, fra Papa Francesco e il Grande Imam Ahmad Al-Tayyeb. Queste tappe hanno, inoltre, avuto un seguito, a novembre del 2022, nel *Forum del Bahrein per il dialogo: Est ed Ovest per la coesistenza umana*, con l'ulteriore pressante appello del Pontefice¹⁰ volto a reclamare l'insorgere dello spirito di fraternità, alla cui fonte ristoratrice (e restauratrice di ogni alterato equilibrio) dovrebbe tornare ad abbeverarsi l'intero pianeta o "villaggio globale" (volendo rifarci alla calzante metafora introdotta per primo nel lessico corrente dal sociologo Marshall McLuhan).

4. – Di seguito, nel suddetto volume curato dalla Tonelli, Giovanni Lucchetti, con lo scritto intitolato *Da Mosè ad Abraham Maimonide*, ravvisa un'analogia fra l'incontro del Papa con l'Imam e la vicenda spirituale del figlio del più famoso Mosè Maimonide, Abraham. Costui – a detta dell'Autore – avrebbe attinto alla tradizione islamica Sufi per propiziare un superamento dei "muri" spesso eretti fra le differenti identità religiose, con le divaricazioni da essi prodotte e oggi accentuate dalla martellante azione dei *media*¹¹.

Risulta sorprendente, annota Lucchetti, che il modo di comportarsi dei Sufi, come individuato da Abraham Maimonide, consista in atteggiamenti accostabili a quelli dei profeti biblici e – aggiungo io – degli eremiti proto-cristiani, in precedenza evocati. Difatti, mediante il ritiro spirituale incentrato sul silenzio – il *Chinmoku*, direbbe l'Autore giapponese Shusaku Endo, che con questo termine designa¹² il vieppiù pregnante "silenzio di Dio"¹³ – i Sufi, adottando il particolare stile di vita descritto da Maimonide figlio, nel contributo di cui sopra, vincevano «il sonno e la paura attraverso le veglie notturne». Lo stesso Maimonide aggiunge, inoltre, che «trascorrendo (e pregando per) tanto tempo in luoghi bui [essi: i Sufi] finivano per danneggiare la ... facoltà visiva»; e tuttavia questo danno fisico procurava loro «lo sviluppo di una potente luce interiore (mistica) in grado di sostituire l'esperienza sensoriale della luce sulla retina». Per tanto, Abraham – come avverte Lucchetti – «era convinto

¹⁰ Lo si può leggere in *Il Regno-documenti*, 21, 2022, p. 650 ss.

¹¹ Di questo fenomeno si occupano, per ultimi, in maniera approfondita, gli Autori dell'opera collettanea *Migrations/Meditations. Promoting Transcultural Dialogue through Media, Arts and Culture*, a cura di PIERLUIGI MUSARÒ, NIKOS PAPASTERGIADIS, LAURA PEJA, Vita e Pensiero, Milano, 2022, mentre lo scritto di Lucchetti è in BARBARA TONELLI (a cura di), *Fratelli tutti?*, cit., p. 65 ss.

¹² Si v., di quest'ultimo Autore, il volume intitolato, appunto, *Silenzio*, tradotto in italiano presso la Coines Edizioni, a Roma, nel 1973.

¹³ Su di esso, cfr. l'analitica ricerca di FRANCESCO ZANELLA, *Silenzio dell'uomo e silenzio di Dio*, Paideia, Torino, 2022.

che la pratica ebraica/sufi fosse in qualche misura requisito necessario per una nuova epoca spirituale»¹⁴.

Mi dilungo, con le referenze appena menzionate, e con quelle che riporterò di seguito, nell’enumerazione di una molteplice serie di contributi, non già per indulgere ad uno sfoggio erudito, bensì al fine di evidenziare la larga convergenza di dottrine che emblematicamente si accordano con il Magistero di Papa Francesco, secondo cui ogni steccato fra le diverse religioni e culture va divelto senza ulteriori indugi. Solo così, difatti, potrà evitarsi che le identità culturali e religiose alimentino cruenti conflitti, anziché rendersi protagoniste di un confronto dialogico e reciprocamente arricchente, come è auspicato, altresì, da un filosofo, Kwame Anthony Appiah, originario del Gana, uno dei tanti “luoghi che non contano”, ascrivibili alle periferie del mondo dal Papa predilette¹⁵.

5. – Sennonché, come denuncia ancora una volta il Pontefice nell’Enciclica *Fratelli tutti*, la storia non ci è stata maestra; e per tanto bellicosi rigurgiti tocca registrare anche in epoca contemporanea. Ciò induce il Papa a parlare di una «terza guerra mondiale a pezzi», anzi, «totale», nei termini di cui al Messaggio *Urbi et Orbi* del giorno della Natività 2022¹⁶.

Al riguardo, Francesco tiene a dire: «In quell’incontro fraterno, che ricordo con gioia, con il Grande Imam Ahmad Al-Tayyeb, abbiamo fermamente dichiarato che le religioni non incitano mai alla guerra e non sollecitano sentimenti di odio, ostilità, estremismo, né invitano alla violenza o allo spargimento di sangue»¹⁷. Per inverso, spingono o, almeno (in forza della *Dichiarazione sui valori umani comuni*, siglata a conclusione del *Forum per la promozione dei valori comuni tra i seguaci delle religioni*, tenutosi a Riyadh, l’11 maggio 2022)¹⁸, dovrebbero spingere tutti i popoli ad intraprendere un comune cammino di pace, procedendo insieme lungo le strade del mondo non già come estranei avvolti nel mantello steso a coprire gli affari o interessi propri di

¹⁴ Della formazione di alcune nuove (e diverse) esperienze mistiche nell’era contemporanea dà conto FRANCESCO GALOFARO, *Apprendisti mistici: Padre Pio e Ludwig Wittgenstein*, Mimesis, Milano-Udine, 2022.

¹⁵ Si veda KWAME ANTHONY APPIAH, *The lies that bind. Rethinking Identity. Creed, Country, Color, Class, Culture*, Liveright Publishing Corporation, New York-London, 2018, alle p. 65 ss., 211 ss., in specie p. 218 ss.; e, in termini analoghi, PIERRE GISEL, *Figlie e figli di chi? Le identità perdute*, nella Rivista *Il Regno-attualità*, 22, 2022, pp. 727-734.

¹⁶ In www.vatican.va.

¹⁷ Cfr. *Documento sulla fratellanza umana per la pace mondiale e la convivenza comune*, in *Il Regno-documenti*, 5, 2019, pp. 129-132).

¹⁸ Cfr. *Il Regno-documenti*, 21, 2022, p. 659 ss.

ciascuno, bensì con l'atteggiamento tipico del buon samaritano, pronto ad assistere il viandante, preso di mira e percosso dai banditi, commutandolo da *oggetto* di “scarto”, per l'indifferenza diffusa tra i più, in *sogetto* meritevole di partecipi e compassionevoli cure¹⁹.

Vale la pena riferire fedelmente i particolari narrati nel Vangelo, a proposito del modo di comportarsi del samaritano, che dagli ebrei osservanti era considerato un eterodosso, un non credente. Proprio questa persona, ritenuta poco affidabile ad avviso del comune sentire, nel soccorrere il viandante ferito e da tutti abbandonato, non solo «gli fasciò le ferite, versandovi olio e vino, ... [e] lo portò in un albergo», ma si fece carico di assicurare continuità alla propria azione. Ed infatti: «Il giorno seguente, tirò fuori due denari e li diede all'albergatore, dicendo: “Abbi cura di lui, ciò che spenderai in più, te lo pagherò al mio ritorno”» (Lc 10, 33-35).

All'apologo evangelico si richiamano motivatamente molti passi dell'Enciclica *Fratelli tutti*, e più d'uno dei contributi del volume prima ricordato, assumendola ad oggetto per un dialogo tra credenti e non credenti. Ed è significativo che, nella parte conclusiva del libro medesimo, a detta del filosofo, docente emerito dell'università di Torino, ma di padre calabrese, Gianni Vattimo – Lui pure eterodosso o meglio, volendo usare altri termini, cristiano “diversamente credente” – si giunga a riconoscere, in qualche misura, che solo un'autorità religiosa, come il Papa, può far propria e propugnare l'idea di un “fratello universale”, il fratello di tutti noi.

6. – Quest'idea risulta maturata ed espressa – lo ricorda lo stesso Papa – da Charles de Foucauld, una luminosa figura di santo missionario venuto a contatto con «gli ultimi, abbandonati nel profondo del deserto africano». I suoi scritti antologici²⁰ – hanno, non a caso, profondamente affascinato alcuni noti cineasti contemporanei²¹.

Sicché vorrei anch'io ribadire, utilizzando le parole del filosofo calabro/pedemontano prima menzionato, che «... solo una ricchezza spirituale può dar luogo a una trasformazione anche politica; senza quella, le trasformazioni non funzionano come probabilmente [invece] funzionano la produzione [in-

¹⁹ Ciò è quanto suggerito anche da AGATA ZIELINSKI, *Relire la parabole du Bon Samaritain en situations extrêmes*, in *Études*, 4302, mars 2023, pp. 69-79.

²⁰ Cfr. CHARLES DE FOUCAULD, *Storia di un missionario controcorrente. Un santo con una missione speciale*, Tab edizioni, Roma, 2022, con l'Introduzione del curatore FRANCESCO MARCELLI e con una Prefazione di GASPARE MURA.

²¹ Cfr. LILIANA CAVANI, di cui è possibile leggere, nelle pp. 133-136 del n. 5/2022 della Rivista *Vita e Pensiero*, il significativo contributo *Da Charles de Foucauld a Francesco d'Assisi*, o Gad Elmaleh, con l'intervista rilasciata ad Agnès Pinard Legry, consultabile sul sito *Aleteia*, in data 15 novembre 2022.

dustriale], l’economia, ecc.»²².

Parrebbe, del resto, esprimere il medesimo concetto Jacques Ellul, provetto sociologo d’oltre Alpe e, ad un tempo, fervido credente²³ quando afferma che esclusivamente con l’apporto di un’autentica ed elevata spiritualità un corpo sociale può *vivere* e non soltanto *funzionare*²⁴. Condizione indispensabile perché ciò si verifichi è, d’altra parte, la disponibilità della politica a rimettere di continuo in discussione gli assetti societari via via conseguiti²⁵, assecondando gli stimoli degli ordini normativi religiosi e spirituali. Si tratta di norme che, non essendo riducibili al sistema delle regole di uno Stato sovrano, risultano molto più sensibili della politica di quest’ultimo²⁶ a fronte delle “attese della povera gente”, spesso richiamate dal già ricordato Giorgio La Pira²⁷.

Per sovvenire ai bisogni degli ultimi e dei diseredati, nella prospettiva di recente adottata da alcuni studiosi stranieri²⁸ o, ancora in Italia, pure da Gianfranco Pasquino²⁹, deve, senz’altro, procedersi nel senso di un perenne e continuo trascendimento, personale e comunitario, con il ricorso alla «pratica mediata dalla religione della società», cioè dal «potere spirituale che è efficace anche nelle società secolari al di fuori della sfera di influenza della Chiesa»³⁰.

²² In BARBARA TONELLI (a cura di), *Fratelli tutti?*, cit., p. 168.

²³ Dei suoi scritti MARGAUX CASSAN sottolinea la variegata articolazione, in *L’anarchisme chrétien*, 4294, juin 2022, di *Études*, p. 87 ss.

²⁴ Cfr. il saggio JACQUES ELLUL, *Recherches sur le Droit et l’Evangile*, in *Cristianesimo, secolarizzazione e diritto moderno*, a cura di LUIGI LOMBARDI VALLAURI e GERHARD DILCHER, Nomos-Giuffrè, Baden Baden-Milano, 1981, vol. I, pp. 115-140.

²⁵ Ciò è auspicato, ad esempio, per la teoria generale del diritto, da ANGELO FALZEA, s.v. *Complessità giuridica*, in *Enciclopedia del diritto*, Annali I, Giuffrè, Milano, 2007, p. 216, e a pag. 8 della prolusione *Etica e diritto*, tenuta a Reggio Calabria, il 6 Marzo 2003, nell’Aula Magna della Facoltà di Architettura, Università degli Studi “Mediterranea”, consultabile in www.unirc.it.

²⁶ Sul tema valga il rinvio all’aggiornata ed approfondita analisi di PAOLO GERBAUDO, *Controllare e proteggere. Il ritorno dello Stato*, Nottetempo, Milano, 2022. Per altro, deve riconoscersi che spesso, e nelle più diverse parti del mondo, un inappropriato modo di porsi delle religioni ha favorito, come attesta la severa e rigorosa disamina di PAUL VALADIER, *Une paix hybride*, in *Études*, 4303, avril 2023, pp. 7-16, l’insorgere di populismi ben poco compatibili con un autentico spirito democratico.

²⁷ Cfr., in specie, GIORGIO LA PIRA, *L’attesa della povera gente*, per la prima volta comparso sulla Rivista *Cronache sociali* nel 1950 e successivamente pubblicato con i tipi della Libreria Editrice Fiorentina, a Firenze nel 1970.

²⁸ Cfr. STEPHANIE L. MUDGE, *Leftism Reinvented. Western Parties from Socialism to Neoliberalism*, Harvard University Press, Cambridge, 2018 e NEIL VALLELLY, *Vite rubate. Dal sogno capitalista al futilitarismo*, nella traduzione italiana delle Edizioni Atlantide, Roma, 2022.

²⁹ Cfr. JEREMY RIFKIN, *Libertà inutile. Profilo ideologico dell’Italia repubblicana*, Utet, Torino, 2021.

³⁰ Si rinvia, in proposito, a quanto precisato nel capitolo introduttivo del volume di PAUL M. ZULEHNER, *Hoffnung für eine taumelnde Welt. Entwurf einer europäischen Pastoraltheologie*, Schwabenverlag, Ostfildern, 2023, nella traduzione italiana *Il cristianesimo europeo sta morendo?*, in *Il Regno-attualità*, 2, 2023, p. 58.

7. – Un altro famoso economista, Jeremy Rifkin, afferma: «Ognuno di noi è venuto a conoscenza della propria esistenza facendo esperienza dell'altro ... I nostri neuro-circuiti empatici ci spingono di continuo a trascendere noi stessi, a fare esperienza della vita, e a servirci di tale esperienza per stabilire connessioni e adattarci al mondo che ci circonda»³¹.

Per vero, questo noto teorico statunitense dell'economia sociale giunge ad asserire che «nessun essere umano è un'isola autosufficiente» soprattutto pressato dagli odierni fattori contingenti del cambiamento climatico e delle pandemie globali; là dove, in base all'intuizione già per tempo colta ed espressa da un sensibile sacerdote, avvertito ed ispirato filosofo del diritto, il reggino Domenico Farias, il trascendimento, che auspica lo studioso nord-americano, è possibile, più in generale e nella sua più genuina caratura, solo a patto di prendere le mosse dall'«alto» di una «fraternità responsabile» e non già dal basso di una egoistica autodeterminazione³².

Nella fraternità, cui Farias allude, è dato ravvisare, oltre ogni transeunte congiuntura, una perenne e superiore ascendenza, in tutto risalente alla *paternità* (*patèr/pathirion!*) divina, ovvero riferibile – volendo collocarsi in una prospettiva diversa da quella delle religioni del Libro – all'istanza che convoca “sotto il cielo” ogni umana persona, perché in ciascuno sia riconosciuto ed apprezzato l'*altro da sé* o l'*Altro* [che è] *in sé*, nell'ambito di una circolare economia delle differenze, comunque sia, *fraterne*³³.

Dovrebbe, in tale contesto, darsi, in vero, come ormai acquisita la consapevolezza che l'umanità, pur con tutti i suoi innegabili ed ineliminabili divari, dispone di un'unica barca se vuole trarsi in salvo: la fiducia nel Dio sofferente che, con il Suo amore, compatisce e induce a compatire la totalità del genere umano, esigendo che gli sia resa giustizia per il tramite dell'adempimento dei doveri prospettati dalla (cristiana) carità, secondo l'articolazione per ultimo indagata, nel quadro della dottrina ispirata al tomismo, da Santiago Vigo Ferrera³⁴.

³¹ Cfr. *L'età della resilienza. Ripensare l'esistenza in una Terra che si rinaturalizza*, trad. it., Mondadori, Milano, 2022, pp. 358-363.

³² Si veda quanto affermato in DOMENICO FARIAS, *L'ermeneutica dell'ovvio. Studi sull'esplicitazione dei principi più evidenti*, I, Giuffrè, Milano, 1990, p. 151. In un senso sostanzialmente analogo si orienta, ora, LUIGI ALICI, *Liberi tutti. Il bene, la vita, i legami*, Vita e Pensiero, Milano, 2022.

³³ Rinvio a quanto da me scritto in *Le libertà di religione e di convinzione ed il ruolo della laicità negli ordinamenti democratici coevi*, nel volume di SALVATORE BERLINGÒ, GIUSEPPE CASUSCELLI, *Diritto ecclesiastico italiano. I fondamenti. Diritto e religione nell'ordinamento e nella società d'oggi*, Giappichelli, Torino, 2020, p. 294 e nel saggio, *Sul libro I: delle persone e della famiglia*, al par. 3, in corso di pubblicazione presso la Rivista *Il diritto ecclesiastico*.

³⁴ Si veda il denso volume SANTIAGO VIGO FERRERA, «*Apud nos dicitur aequitas*». *L'equità quale giustizia nella tradizione giuridica realista*, Giuffrè, Milano, 2023.

Certo, per assolvere tali doveri, «occorre [aver] coraggio, occorre saper patire», come ha intuito, tempo addietro, proprio nel solco tracciato da un movimento d'ispirazione cristiana, Chiara Lubich, rimarcando che se gli «uomini accettassero la sofferenza per amore, la sofferenza che richiede l'amore, essa potrebbe diventare la più potente arma per donare all'umanità la sua più alta dignità: quella di sentirsi non tanto un insieme di popoli l'uno accanto all'altro, spesso in lotta fra loro, ma un solo popolo», unito dallo spirito di fraternità e di pace, propiziato, insieme con la fede, da una giustizia divinamente orientata³⁵.

³⁵ Rimando sul punto, evitando di ripetermi, ad un altro mio contributo, *Chiara Lubich e la giustizia divina*, consultabile nel sito *web* che fa capo al *Centro Chiara Lubich*.

*Magica incantamenta. Religio e devianze nel diritto di Roma antica fino all'evento del principato. Sulla difficile lettura di tab. VIII, 8 a e tab. VIII, 8b**

Magica incantamenta. Religio and deviation sinancient Roman Law until the advent of the principate. On the difficult reading of tab. VIII, 8 a e tab. VIII, 8b

GIOVANNI BRANDI CORDASCO SALMENA

RIASSUNTO

In assenza di un'unica forma di culto, ufficiale e consolidata, non sussisterono nella Roma pre cristiana le condizioni per un rifiuto di tipo ideologico delle arti magiche, per cui esse furono generalmente tollerate quando non si rivolgevano a pratiche nocive contro altre persone o interessi pubblici. I vaticinatores, in quanto corruttori dei pubblici mores, furono sempre banditi dalla città, e in caso di recidiva, costretti in vincolo o relegati in insulam. Se qualcuno avesse consultato mathematici, hariali, haruspices o vaticinatores riguardo alla vita dell'imperatore, sarebbe stato punito con la morte assieme a colui che ne avesse dato il responso. Le Dodici Tavole, riferendo gli incantamenta finalizzati a volontà individuali malvage e interagendo sugli aspetti fondamentali di una società ancora ristretta, ne personificano le interazioni sulla base di credenze connesse al mondo agricolo-pastorale: le colture, le messi, gli animali. La legislazione decemvirale attraverso la Tab. VIII, 8a e la Tab. VIII, 8b, rende conto in maniera eloquente dell'avversione verso la magia, quando è intesa come arte di dominare lo spirito vitale della natura per scopianti sociali.

PAROLE CHIAVE

Magica incantamenta; arti magiche; forme di culto nell'antica Roma; religio e devianze nel diritto romano

ABSTRACT

In the lack of a single – officially and well-established – form of cult, in the pre-Christian Rome there were no conditions for an ideological rejection of the magic arts, so they were generally tolerated, when they weren't deemed harmful for other persons or public concerns. The vaticinatores, as corruptors of public mores, were always banished from

* Mi è gioia e dovere ringraziare la professoressa Maria d'Arienzo per i consigli e la disponibilità con cui ha voluto accogliere il mio scritto nella sua prestigiosa Rivista.

the city, and in case of recidivism, forced in vincula or confined in insulam. If anyone had consulted mathematici, hariali, haruspices or vaticinatores about the emperor's Life, he would have been punished with death together with the one who had given the response. The XII Tables, by reporting the incantamenta aimed at individual evil wills and by interacting about the key aspects of a still limited society, embodies the interactions on the grounds of beliefs, related to the agricultural-pastoral world: crop, harvest, animals. The decemviral legislation through the Tab. VIII, 8a and the Tab. VIII, 8b, eloquently accounts on the aversion toward magic, when it's intended as the art to rule the nature's life spirit, for antisocial purposes.

KEYWORDS

Magica incantamenta; magical arts; forms of worship in ancient Rome; religio and deviation in Roman Law

SOMMARIO: 1. Religio e devianze. In media res – 2. Gli illeciti “magici” contro le attività agricole nella legislazione decemvirale: per una lettura di Tab. VIII, 8 a e di Tab. VIII, 8 b, p. 12 – 3. Il processo per superstitione contro Pomponia Grechina: intervento del concilium domesticum ac necessariorum – 4. Concludendo

1. Religio e devianze

A distanza di circa vent'anni dall'edizione italiana de *La religione dei romani*, l'interesse verso gli studi di Jörg Rüpke, importante riferimento per lo storico delle religioni, ha conosciuto recentemente un'interessante ripresa¹.

¹ Cfr. JÖRG RÜPKE, *La religione dei Romani* (tr. di UMBERTO GANDINI), Einaudi, Torino, 2018; cfr. più di recente ID., *Pantheon. Una nuova storia della religione romana* (tr. di ROBERTO ALCIATI e MARIA DELL'ISOLA), Einaudi, Torino, 2018; ID., *Tra Giove e Cristo. Trasformazioni religiose nell'impero romano*, Morcelliana, Brescia, 2013; ID., *Il crocevia del mito. Religione e narrazione nel mondo antico*, Edizioni Dehoniane, Bologna, 2014; ID., *Superstizione. Devianza religiosa nell'Impero romano*, Carocci, Roma, 2014 (che ho letto dall'originale ID., *Aberglauben oder Individualität? Religiöse Abweichung im römischen Reich*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2011). L'approccio dello storico verso la storia delle religioni, di cui quella romana costituisce il focus – particolarmente attraverso la fase imperiale della sua storia, Roma costituisce un laboratorio privilegiato per l'Antichità, con riferimento alla funzione della religione nella vita di una metropoli e al ruolo di quest'ultima quale motore intellettuale ed economico – si concentra sulla ricerca dell'azione individuale inserita nel contesto storico-sociale di riferimento. L'obiettivo è quello di cogliere quanto caratterizzato come religione nel suo divenire storico e di individuare l'agency (termine reso in italiano con “capacità d'azione”, in tedesco *Handeln*) attribuita ad agenti sovrumani o non (dèi, demoni, antenati ed altri): «l'agire religioso si dà in un tempo e in uno spazio, in modo particolare in una situazione dove un essere umano coinvolge tali attori nella sua comunicazione con altri esseri umani, sia limitandosi a fare semplicemente riferimento ad essi, sia rivolgendosi loro direttamente (cfr. JÖRG RÜPKE, *La religione dei Romani* cit., p. 8 ss.)». Parallelamente, la capacità d'azione degli iniziatori umani risulta il più delle volte aumentata e comunque sempre modificata da un tale tipo privilegiato di comunicazione. Spostare l'attenzione

Ciò a dimostrazione di un costante interesse circa l'attenzione che gli antichi popoli del Mediterraneo ed i Romani, in particolare, hanno rivolto verso i rispettivi dèi sin dalle origini della loro civiltà: anche abbandonandosi alla superstizione di rituali celebrati a sproposito o ai *magica incantamenta* di pratiche malvagie. Il confine sottile tra *religio*² e *superstitio* è sottolineato in un ampio passo dei *Caratteri* di Teofrasto «[...] la superstizione parrebbe essere codardia nei confronti della divinità e il superstizioso un tale che, incontrando casualmente un corteo funebre, si lava le mani, si spruzza con acqua lustrale e va poi in giro tutto il giorno con una foglia di alloro in bocca. E se una donnola gli attraversa la strada, non prosegue finché qualcun altro non gli sia passato avanti o finché egli stesso non abbia lanciato tre pietre lungo il tracciato, oltre il cammino. [...] Se un topo gli ha rosicchiato un sacco di farina, si reca dall'indovino che interpreta i segni e chiede cosa deve fare. Nel caso in cui gli risponda che dovrebbe portare il sacco a far rammendare da un artigiano che lavora la pelle, non si dà pace finché, tornato indietro, non compie un sacrificio propiziatorio»³.

sulla religione "vissuta" e sull'azione incessante esercitata dagli individui all'interno del loro ambito sociale e in contesti definibili come religiosi costituisce sicuramente una prospettiva interessante e un punto di vista diverso. L'enfasi sul divenire storico restituisce in modo nobile, il timone di una Storia senza preconcetti, consentendo di rimettere continuamente in discussione l'oggetto di studio. Le potenzialità insite in un tale approccio sono notevoli: l'atto comunicativo inserito nel contesto sociale di riferimento sposta l'asse della ricerca da presupposti quali "religiosità", "fede", "credenza", "devianze", alle dinamiche innovazione-appropriazione, azione-reazione, riuso, riplasmazione, rifiuto, conformismo (per l'appunto) – devianza, individuando le fasi che hanno contribuito a costruire o a modificare più o meno radicalmente un dato fenomeno. Ciò consente di ricostruire cerchi concentrici di influenza sull'individuo iniziatore di una data realtà o semplicemente promotore di un'azione che individua allo stesso tempo le reti di interazione stabilite direttamente o indirettamente con altri individui o gruppi, assieme alle sempre mutevoli dinamiche alla base delle diverse strategie, anche malvagie, messe in atto per influire sul sensibile e far sì che la comunicazione risulti efficace. Assai apprezzabile è l'attenzione costante di Rüpke al dato archeologico (soprattutto per il periodo arcaico), il quale non trascura le località minori o quantomeno solitamente meno considerate (da Satricum a Francavilla Marittima in Calabria).

² Per significati e spettro semantico della parola, cfr. HUGUETTE FUGIER, *Recherches sur L'Expression du Sacré Dans la Langue Latine*, Société d'Édition, Belles Lettres, Paris, 1963, p. 72 ss.; ÉMILE BENVENISTE, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, 2. *Pouvoir, droit, religion*, Éditions de minuit, Paris, 1969, p. 265 ss.; HENDRIK WAGENVoort, *Wesenzüge altrömischer Religion*, in *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, Walter de Gruyter, Berlin-New York, I, 2, 1972, p. 348 ss. [= ID., *Characteristic Traits of Ancient Roman Religion*, in ID., *Pietas. Selected Studies in Roman Religion*, Brill, Leiden, 1980, p. 223 ss.]; GODO LIEBERG, *Considerazioni sull'etimologia e sul significato di religio*, in *Rivista di Filologia e di Istruzione Classica*, 102, Loescher, Torino, 1974, p. 34 ss.; ROBERT MUTH, *Von Wesen römischer religio*, in *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II, 16.1, Walter de Gruyter, Berlin-New York, 1978, p. 290 ss.; ROBERT SCHILLING, *L'originalité du vocabulaire religieux latin*, in ID., *Rites, cultes, dieux de Rome*, Klincksieck, Paris, 1979, p. 30 ss.; ENRICO MONTANARI, *Religio*, in *Enciclopedia Virgiliana*, IV, Treccani, Roma, 1988, p. 423 ss.

³ Vd. Teofr., *Caratt.* 16-17.

La *pax* tra gli uomini e gli dèi⁴, e per converso ciò che li allontana, emerge a più riprese dagli studi di Francesco Sini, cui rinvio per ogni ulteriore approfondimento⁵; la *sapientia* (anche giuridica) dei pontefici romani, mediante la definizione del *nefas*, rivolge le sue prime cautele proprio alla regolamentazione di rapporti pacifici, quindi fuori da qualsiasi devianza, tra umani e divinità, allo scopo di preservare un'armonia fondata sulla perfetta conoscenza di tutto quello che potrebbe turbarla: atti che mai dovrebbero essere compiuti; parole che mai dovrebbero essere pronunciate⁶.

⁴ Per la definizione di “*pax deorum*”, cfr. HARALD FUCHS, *Augustinus und der antike Frieden-gedanke. Untersuchungen zum neunzehnten Buch der Civitas Dei*, Weidmannsche Buchh., Berlin, 1926, p. 186 ss.; ampi riferimenti alle fonti attestanti i comportamenti umani suscettibili di violarla in PASQUALE VOGLI, *Diritto sacro romano in età arcaica*, in *SDHI XIX*, Lateran University Press, Roma, 1953, p. 49 ss. [= ID., *Scritti di diritto romano*, I, Cedam, Padova, 1985, p. 226 ss.]; ai quali sono da aggiungere JEAN BAYET, *La religion romaine. Histoire politique et psychologique*, Payot, Paris, 2^a ed., 1969, p. 57 ss. [= ID., (rist. 1992), *La religione romana. Storia politica e psicologica* (tr. it. di GIANANDREA PASQUINELLI), Bollati Boringhieri, Torino, 1992, p. 59 ss.]; MARTA SORDI, *Pax deorum e libertà religiosa nella storia di Roma*, in ID. (a cura di), *La pace nel mondo antico*, Vita e Pensiero Milano, 1985, p. 146 ss.; ENRICO MONTANARI, *Mito e storia nell'annalistica romana delle origini*, Edizioni dell'Ateneo, Roma, 1990, p. 85 ss. (Appendice I: *Tempo della città e pax deorum: l'infissione del clavus annalis*); ID., *Il concetto originario di pax e pax deorum*, in *Le concezioni della pace. VIII Seminario Internazionale di Studi Storici “Da Roma alla Terza Roma”, Relazioni e comunicazioni*, 1, Roma, 1988, p. 49 ss.; FRANCESCO SINI, *Bellum nefandum. Virgilio e il problema “diritto internazionale antico”*, Libreria Dessì Editrice, Sassari, 1991, p. 256 ss.; ID., *La negazione nel linguaggio precettivo dei sacerdoti romani*, in ORAZIO BIANCO, SEBASTIANO TAFARO (a cura di), *Il Linguaggio dei Giuristi Romani. Atti del Convegno Internazionale di Studi*, Lecce 5-6 dicembre 1994 [Università di Lecce – Dipartimento di Scienze dell'Antichità. Studi di Filologia e Letteratura 5, 1999], Congedo, Galatina, 2000, p. 176 ss.; ID., *Populus et religio dans la Rome républicaine*, in *Archivio Storico e Giuridico Sardo di Sassari* 2, Inschibboleth edizioni, Roma, 1995, p. 77 ss.; ID., con posizioni parzialmente diverse cfr. ROBERTO FIORI, *Homo sacer. Dinamica politico-costituzionale di una sanzione giuridico-religiosa*, Jovene, Napoli, 1996, p. 167 ss.; MICHEL HUMBERT, 1993. *Droit et religion dans la Rome antique*, in *Mélanges Felix Wubbe, éd. Universitaires*, Fribourg, 1993, p. 195. «La conception – d'ordre philosophique – du monde romain est celle d'un ensemble de rapports ou de forces en équilibre: toute action humaine affecte par définition cette harmonie naturelle et trouble l'ordre voulu par les dieux. D'où la nécessité, avant (ou, au pire, après) toute action, de se concilier l'accord des dieux témoignant leur adhésion. La paix universelle est alors sauvegardée. La religion consiste ainsi à rester en bons rapports avec les dieux, pour les avoir avec soi».

⁵ Cfr. per tutti FRANCESCO SINI, *Bellum nefandum. Virgilio e il problema “diritto internazionale antico”* cit., p. 256 ss.; *Populus et religio dans la Rome républicaine* cit., p. 77 ss.; *La negazione nel linguaggio precettivo dei sacerdoti romani* cit., p. 176 ss.

⁶ I *pontifices* sono i membri del collegio sacerdotale a capo del quale si poneva il *pontifex maximus*. Durante il periodo regio esso contò solo cinque membri; più tardi, in età repubblicana il numero dei componenti fu portato a quindici da Silla. I *pontifices* erano nominati per cooptazione e duravano in carica tutta la vita. Originariamente potevano essere scelti soltanto tra i patrizi; nel 300 a.C. la *lex Ogulnia de sacerdotiis* sancì la fine del privilegio, consentendo l'accesso anche ai plebei. Le funzioni di cui era investito il collegio pontificale trascendevano la sfera religiosa. Accanto ai poteri di intervento sugli aspetti etici della vita cittadina, spettava ai *pontifices* il compito di redigere il calendario e la competenza esclusiva tanto nell'interpretazione, quanto nella giurisdizione, sia con riferimento al diritto pubblico che al diritto privato [per la quale distinzione trovo ancora di grande interesse i rilievi di FRANCA DE MARINI AVONZO, *Coesistenza e connessione tra “iudicium publicum”*

Relativamente al periodo più antico, qual è quello protourbano e decemvirale, nel quale si collocano queste riflessioni, per forza di cose la penuria delle testimonianze induce a compensare la mancanza di documenti con una lettura più scrupolosa del dato archeologico, identificandovi l'elemento religioso e le sue devianze. Ogni proposta non può che incentrarsi sui corredi funerari, sui depositi votivi, sulla produzione e l'offerta di oggetti, sul sorgere e l'affermarsi della tipologia degli edifici templari. Il dato evidente è l'estensione dell'at-

e "iudicium privatum", in *BIDR*, 59-60, Roma, 1954, pp. 125-198, nonché nella giurisdizione sui magistrati del culto, Flamini e Vestali. Nell'ambito delle varie attribuzioni, i *collegia sacerdotales*, cinque alla fine della Repubblica, procedevano ad un lavoro di massimizzazione del diritto vigente, raccogliendo il materiale che sarebbe poi stato utilizzato nella codificazione delle XII Tavole, inoltre un notevole rilievo ebbe la produzione indiretta di nuove norme attraverso l'interpretazione dello *ius* esercitata dai *pontifices* (c.d. *interpretatio pontificum*). I *pontifices* si presentavano, infatti, come unici depositari dello *ius Quiritium* e l'attività tipica da loro svolta si concretava nell'emanazione di *responsa*, forniti appunto a coloro che, cittadini o magistrati, si fossero rivolti al collegio pontificale (*respondere*). Anche dopo l'emanazione delle XII Tavole essi non esitarono a far passare sotto veste di *responsa* delle interpretazioni del tutto originali, in modo da accelerare il processo di unificazione dello *ius Quiritium* allo *ius legitimum vetus*. Il *responsum* pontificale non ha carattere obbligatorio ma vincola per la sua autorevolezza e peso politico. Rientrava ancora tra le attività svolte in origine dal collegio, ma successivamente scomparsa dal novero dei suoi compiti, quella di dare assistenza legale (*cavere*) ed assistenza processuale ai privati che avessero intrapreso un'azione giuridica (*agere*). Connotazione tipica di tutta l'attività pontificale era la segretezza. Ogni atto dei *pontifices* veniva prontamente annotato nei c.d. *commentarii pontificales*, la cui consultazione era riservata al solo collegio. Sul tema in generale cfr. FRANCESCO SINI, *A quibus iura civibus praescribentur. Ricerche sui giuristi del III secolo a.C.*, Giappichelli, Torino, 1995; FEDERICO D'IPPOLITO, *Giuristi e sapienti in Roma arcaica*, Laterza, Roma-Bari, 1986, p. 91 ss.; ID., *Sulla giurisprudenza medio-repubblicana*, Edizioni scientifiche italiane, Napoli, 1988; MARIO BRETONE, *Storia del diritto romano*, Laterza Roma-Bari, 1987, p. 108 ss., cui rinvio per l'ulteriore letteratura. Sulla qualifica, certo antichissima, attribuita al *pontifex maximus* nell'*ordo sacerdotum* vd. Festus, *De verb. sign.* 198-200 [...] *Ordo sacerdotum aestimatur deorum <ordine ut deus> maximus quisque. Maximus videtur Rex, dein Dialis, post hunc Martialis, quarto loco Quirinalis, quinto pontifex maximus. Itaque in solis Rex supra omnis accumbat licet; Dialis supra Martialem, et Quirinalem; Martialis supra proximum; omnes item supra pontificem. Rex, quia potentissimus: Dialis, qui universi mundi sacerdos, qui appellatur Dium; Martialis, quod Mars conditoris urbis parens; Quirinalis, socio imperii Romani Curibus ascito Quirino; pontifex maximus, quod iudex atque arbiter habetur rerum divinarum humanarumque. Per la risalenza dell'*ordo sacerdotum* attestato da Festo, vd. soprattutto GEORGES DUMÉZIL, *La religion romaine archaïque*, 2^a ed., Payot, Paris, 1974, p. 155 [= ID., *La religione romana arcaica* (tr. it. di FRANCESCO JESI), Rizzoli, Milano, 1977, p. 138 ss.]. Per quanto riguarda gli altri collegi sacerdotali mi limito a ricordare come quello dei *Decemviri* fosse addetto all'interpretazione dei "Libri Sibillini", la raccolta di testi profetici scritti in greco e venduti, secondo la leggenda, a Tarquinio Prisco dalla Sibilla Cumana. Il Tempio di Esculapio sull'isola Tiberina venne costruito proprio su indicazione dei *Libri*, consultati durante la peste del 293 a.C., erano conservati nel Tempio di Giove sul Campidoglio e, dal 28 a.C., nel Tempio di Apollo sul Palatino. Cfr. BLITZ WOLF FRIER, "Libri Annales pontificum Maximorum": *the Origins of the Annalistic Tradition*, American Academy in Rome, Roma, 1979 [2^a ed. Ann Arbor, University of Michigan Press, 1998]; MARTINE CHASSIGNET, *L'annalistique romaine*, Tome I. *Les annales des pontifes et l'annalistique ancienne (fragments)*, Belles Lettres, Paris, 1996; JÖRG RÜPKE, *Livius, Priesternamen und die annales maximi*, in *Klio* 75, Akademie Verlag, Berlin, 1993, p. 155 ss.; MARIANGELA MONACA, *Tra la Sicilia e Cuma: la Sibilla, profetessa furente*, in «*La Chiesa nel Tempo. Nuova Serie*» XXVI, 2/2010, Laruffa Editore, Reggio Calabria, 2010, pp. 57-94, nt. 2.*

tività comunicativa a destinatari definiti “non indiscutibilmente plausibili”, compresi i defunti; e in effetti la comunicazione religiosa appare a volte distinta, a volte confusa con quella non religiosa: la ritualizzazione e la sacralizzazione, ma anche la divinazione e la magia, caratterizzano la comunicazione come peculiare, nel tentativo in qualche modo di modificare la quotidianità, aggiungendo nuove forme all'attività religiosa o alle pratiche malvage, rendendole maggiormente visibili in molti modi; insomma facendole diventare pubbliche, lecite o non lecite che fossero. Non è un caso che Silla dovette istituire nell'81 a.C. la *quaestio de sicariis et veneficis*⁷ e che in precedenza altre *quaestiones* si occupassero degli stessi delitti. Da questo punto di vista un ruolo fondamentale è stato svolto anche dalle grandi famiglie all'interno della *res publica* e, soprattutto, come dicevo, dai colleghi sacerdotali, quali risorse principali nella competizione tra i membri dell'*élite*⁸. Nell'antitesi tra *fas* e *nefas* si consuma la peculiarità delle relazioni tra uomini e divinità, collocandosi nel sistema giuridico-religioso⁹ dove la distinzione tra l'umano e il divino rappresenta per dirla con Riccardo Orestano «la più antica concezione romana del mondo»¹⁰. Nell'elaborazione teologica e giuridica dei sacerdoti

⁷ Il giudizio sui due crimini era affidato precedentemente a due tribunali indipendenti. Ve n'è testimonianza nella *Pro Roscio*, pronunciata nell'80 a.C. Tralascio le altre ipotesi di reato devolute alla cognizione della *quaestio sillana*. Cfr. per tutti BERNARDO SANTALUCIA, *Studi di diritto penale romano*, L'Erma di Bretschneider, Roma, 1994, pp. 118-119; UMBERTO LAFFI, *Studi di storia romana e di diritto*, Storia e Letteratura, Roma, 2001, pp. 601-602.

⁸ L'ascesa al potere di Augusto comportò mutamenti sostanziali anche nel campo della religione: l'imperatore si appropria delle forme del confronto aristocratico. Solo successivamente si tornerà a considerare il *background* in cui agivano le grandi famiglie e l'imperatore, vale a dire la maggioranza della popolazione: l'individuo interagisce emozionalmente con gli altri individui ma anche con gli oggetti, con il mondo e con sé stesso. Con l'espansione dell'impero i cambiamenti religiosi poterono espandersi altrove e si poté affermare una grande varietà di “agenti religiosi”.

⁹ Ho utilizzato l'espressione «sistema giuridico-religioso» in luogo di «ordinamento giuridico» sulla base delle motivazioni offerte da PIERANGELO CATALANO, *Linee del sistema sovranazionale romano*, Giappichelli, Torino, 1965, p. 30 ss., in part. 37 nt. 75; ID., *Aspetti spaziali del sistema giuridico-religioso romano. Mundus, templum, urbs, ager, Latium, Italia* in ANRW II, Berlin/Munich/Boston, 1978, p. 445 ss.; ID., *Diritto e persone. Studi su origine e attualità del sistema romano*, Giappichelli, Torino, 1990, p. 57; con il quale concorda, in parte, anche GABRIO LOMBARDI, *Persecuzioni, laicità, libertà religiosa. Dall'Editto di Milano alla “Dignitatis Humanae”*, Edizioni Studium, Roma, 1991, p. 34 ss.; *contra*, RICCARDO ORESTANO, *Diritto. Incontri e scontri*, Il Mulino, Bologna, p. 395 ss.; ID., *Le nozioni di ordinamento giuridico e di esperienza giuridica nella scienza del diritto*, in *Rivista trimestrale di Diritto Pubblico* 4, Giuffrè, Milano, 1985, p. 959 ss., in part. 964 ss.; ID., *Introduzione allo studio del diritto romano*, Il Mulino, Bologna, p. 348 ss.; seguito, fra gli altri, da PIETRO CERAMI, *Potere ed ordinamento nell'esperienza costituzionale romana*, 3^a ed., Giappichelli, Torino, p. 10 ss.; e solo in parte da ANTONIO GUARINO, *L'ordinamento giuridico romano*, 5^a ed., Jovene, Napoli, 1990, p. 56 ss.

¹⁰ Va sottolineato che su questa concezione del mondo, da cui risultano evidenti la cautela definitoria della scienza sacerdotale e la tensione universalistica della teologia pontificale, appaiano fondate sia la definizione ulpiana di *iurisprudentia*, accolta nei *Digesta*, sia la *summa divisio rerum* della giurisprudenza romana. Ma, quasi sicuramente, anche Varrone avrà fatto riferimento a questa «più

romani, tutte le forme significative della *vita* e della storia del popolo sono rappresentate in un rapporto di imprescindibile causalità con la *religio*. Teologia e *ius divinum* mostrano che la volontà degli dèi abbia concorso alla fondazione dell'*Urbs*¹¹, sostenendone la prodigiosa crescita («*civitas augescens*», per usare la felice espressione di Pomponio¹²).

Ma vi è di più.

La concordia con gli dèi protegge la fortuna di Roma e ne garantisce l'estensione *sine fine*¹³. I pontefici romani hanno postulato, fin dalle prime at-

antica concezione romana del mondo» nella strutturazione delle sue *Antiquitates*.

¹¹ Già Ennio aveva cantato, in questo modo, l'antichissima fondazione dell'Urbe [...] Augusto augurio postquam inclita condita Roma est (Svet., *August. 7* [...] cum, quibusdam censentibus Romulum appellari oportere quasi et ipsum conditorem urbis, praevalisset, ut Augustus potius vocaretur, non solum novo sed etiam ampliore cognomine, quod loca quoque religiosa et in quibus augurato quid consecratur augusta dicatur, ab auctu vel ab avium gestu gustuve, sicut etiam Ennius docet scribens: Augusto augurio postquam inclita condita Roma est.); vd. anche Liv. 1.4.1 [...] Sed debebatur, ut opinor, fatis tantae origo urbis maximique secundum deorum opes imperii principium. Le varie 'fondazioni', di cui Roma sarebbe stata oggetto in epoche diverse, sono state studiate da ALEXANDRE GRANDAZZI, *La fondation de Rome. Réflexion sur l'histoire*, Belles Lettres, Paris, 1991; di cui vedi, in part. 195 ss., in cui lo studioso francese sostiene che i Romani ebbero piena coscienza di questo «recommencement perpétuel» che aveva caratterizzato la storia della loro città.

¹² D. 1.2.2.7 (*Pomp. libro singulari enchiridii*) [...] Augescente civitate quia deerant quaedam genera agendi, non post multum temporis spatium Sextus Aelius alias actiones composuit et librum populo dedit, qui appellatur ius Aelianum. Le implicazioni giuridiche e politiche del concetto di *civitas augescens*, con particolare riguardo alla raccolta di *iura* ordinata da Giustiniano, sono state ben delineate da PIETRO CATALANO, *Diritto e persone. Studi su origine e attualità del sistema romano*, Giappichelli, Torino, 1990, p. XIV ss. Sulla stessa linea interpretativa, cfr. MARIA PIA BACCARI, *Il concetto giuridico di civitas augescens: origine e continuità*, in *SDHI* 61, Roma, 1995 [= ID., *Studi in memoria di Gabrio Lombardi*, L'Erma di Bretschneider Roma, 1996], p. 759 ss.; ID., *Cittadini popoli e comunione nella legislazione dei secoli IV-VI* [Pubblicazioni del Seminario di Diritto Romano dell'Università di Sassari, 9], Giappichelli, Torino, 1996, p. 47 ss.

¹³ Verg., *Aen.* 1.27579 [...] Inde lupae fulvo nutricis tegmine laetus/Romulus excipiet gentem et Mavortia condet/moenia Romanosque suo de nomine dicet. /His ego nec metas rerum nec tempora pono:/imperium sine fine dedi. La forte carica ideologica e la precisa connotazione religiosa del passo non sono sfuggite a PIERRE BOYANCÉ, *La religion de Virgile*, Editorial Universitaires de France, Paris, 1963, p. 54, per il quale proprio sull'annuncio *Imperium sine fine dedi* scrive «sur l'annonce de l'Empire dans la bouche du dieu suprême repose pour ainsi dire toute l'œuvre». Già i commentatori antichi (vd. Serv., in *Verg. Aen.* 1.278) hanno stabilito un nesso ben preciso tra l'*imperium sine fine* e l'eternità di Roma; lo stesso orientamento si registra nella maggior parte della dottrina contemporanea. Tuttavia, ad un esame più attento, il verso non sembra avere univoco senso temporale. Da questo punto di vista cfr. GIULIA PICCALUGA, *Terminus. I segni di confine nella religione romana*, McGraw-Hill, Roma, 1974, p. 209; ROBERT TURCAN, *Rome éternelle et les conceptions gréco-romains de l'éternité*, in *Roma Costantinopoli Mosca* [Da Roma alla Terza Roma, Studi I], Edizioni scientifiche italiane, Napoli 1983, p. 16; mentre ATTILIO MASTINO, *Orbis, kosmos, oikoumene: aspetti spaziali dell'idea dell'impero universale da Augusto a Teodosio*, in *Popoli e spazio romano tra diritto e profezia* [Da Roma alla Terza Roma, Studi III], Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli, 1986, p. 71, sostiene che nei due versi *Aen.* 1, 278-279 è attestata la propensione augustea a superare tutti i limiti di spazio: «l'impero romano era almeno teoricamente un imperium sine fine, che non aveva frontiere». Comunque sia, per la bibliografia sul poema virgiliano, rinvio a WERNER SUERBAUM, *Hundert Jahre Vergil-Forschung:*

testazioni della loro attività, un legame indissolubile tra la vita del popolo e la sua *religio* («*religione, id est cultu deorum*»¹⁴). Per la buona esistenza del popolo romano si ritenne indispensabile il permanere di una situazione di amicizia nei rapporti tra uomini e dèi, considerati anch'essi una delle parti del sistema giuridico-religioso, certo la più importante, in ragione della loro intrinseca potenza. Dagli dèi, i Romani si aspettano di ricevere pace e perdono senza tuttavia ignorare che le loro colpe possano essere punite con gravissimi mali. Da qui la nozione di “*pax deorum*” per come l’ha intesa Marta Sordi nel momento in cui la pone addirittura «all’origine del concetto romano di *pax*»¹⁵.

eine systematische Arbeitsbibliographie mit besonderer Berücksichtigung der Aeneis, in *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, Berlin-New York, II. 31.1, 1980, p. 3 ss. Quanto alla *divini et humani iuris scientia* di Virgilio, cfr. FRANCESCO SINI, *Bellum nefandum. Virgilio e il problema “diritto internazionale antico* cit., p. 17 ss.

¹⁴ Vd. Cic., *De nat. deor.* 2.8 [...] Nihil nos P. Clodi bello Punico primo temeritas movebit, qui etiam per iocum deos iridens, cum cavea liberati pulli non pascerentur, mergi eos in aquam iussit, ut biberent, quoniam esse nollent? Qui risus classe devicta multas ipsi lacrimas, magnam populo Romano cladem attulit. Quid collega eius L. Iunius eodem bello nonne tempestate classem amisit, cum auspiciis non paruisset? Itaque Clodius a populo condemnatus est, Iunius necem sibi ipse conscivit. C. Flaminius Coelius religione neglecta cecidisse apud Transumenum scribit cum magno rei publicae vulnere. Quorum exitio intellegi potest eorum imperiis rem publicam amplificatam qui religionibus paruisent. Et si conferre volumus nostra cum externis, ceteris rebus aut pares aut etiam inferiores reperiemur, religione, id est cultu deorum, multo superiores. Vd. anche *De nat. deor.* 1.117 [...] religionem, quae deorum cultu pio continetur); *De leg.* 1.60 [...] cum suis, omnesque natura coniunctos suos duxerit, cultumque deorum et puram religionem susceperit); 2.30 [...] Quod sequitur vero, non solum ad religionem pertinet, sed etiam ad civitatis statum, ut sine iis, qui sacris publice praesint, religioni privatae satis facere non possint; continet enim rem publicam consilio et auctoritate optimatum semper populum indigere. Discriptioque sacerdotum nullum iustae religionis genus praetermittit. Nam sunt ad placandos deos alii constituti, qui sacris praesint sollemnibus, ad interpretanda alii praedicta vatium neque multorum, ne esset infinitum, neque ut ea ipsa, quae suscepta publice essent, quisquam extra collegium nosset); ed ancora *De har. resp.* 18 [...] Ego vero primum habeo auctores ac magistros religionum colendarum maiores nostros, quorum mihi tanta fuisse sapientia videtur ut satis superque prudentes sint qui illorum prudentiam non dicam adsequi, sed quanta fuerit perspicere possint; qui stas sollemnisque caerimonias pontificatu, rerum bene gerendarum auctoritates augurio, fatorum veteres praedictiones Apollinis vatium libris, portentorum expiationes Etruscorum disciplina contineri putaverunt). Una diversa definizione di religio è data da Serv., in Verg. *Aen.* 8.349 [...] Religio *id est* metus, ab eo quod mentem religet dicta religio). Sull’uso del termine nelle opere di Virgilio, cfr. per tutti ENRICO MONTANARI, *Mito e storia nell’annalistica romana delle origini* cit., p. 423 ss.

¹⁵ Cfr. MARTA SORDI, *Pax deorum e libertà religiosa nella storia di Roma* cit., p. 147 («L’antichità della formula e la derivazione di *pax* dalla radice di *pangere*, che si ritrova nell’uso arcaico di *pangere clavum*, che Livio ricorda tra i *piacula* destinati, durante la pestilenza del 364 e del 363 Varr., “*pacis deum expositae causa*” (Liv., 7,2 e 3), mi induce ad avanzare l’ipotesi che *pax deum* sia addirittura all’origine del concetto romano di *pax*»). Cfr. anche ENRICO MONTANARI, *Religio* cit., p. 56 («In definitiva la principale obiezione che riteniamo di muovere all’interpretazione della Sordi, concerne il suo tentativo di dimostrare l’antiorità genetica del concetto religioso di “*pax deorum*” rispetto al concetto giuridico-politico di *pax*. Ci sembra più opportuno parlare di concomitanza: sia perché si rischierebbe altrimenti di postulare una categoria a priori di “religione”, anteriore e ben distinta rispetto a quella di “diritto”, cosa difficilmente proponibile per la Roma arcaica; sia perché, sovente, tanto le situazioni da espriare quanto gli operatori scelti per l’espiazione implicano non soltanto un *prodigium*, segno

L'espressione "*pax deorum*" è attestata ancora nella sua forma arcaica, "*pax divom* o "*deum*", da Plauto («sunt hic omnia, quae ad deum pacem oportet adesse»)¹⁶, da Lucrezio («non divom pacis votis adit, ac prece quaesit»)¹⁷, da Virgilio (*exorat pacem divom*)¹⁸ e da Tito Livio («His avertendis terroribus in triduum feriae indictae, per quas omnia delubra pacem deum exposcentium virorum mulierumque turba implebantur»)¹⁹.

Dal punto di vista umano (cioè dello "*ius sacrum*"), il «legalismo religioso»²⁰ dei sacerdoti romani configura la "*pax deorum*" come una somma di atti e comportamenti ai quali la collettività e i singoli individui devono necessariamente attenersi per poter conservare il favore degli dèi. Questo spiega anche l'attenzione minuziosa dell'annalistica romana, erede dell'attività storiografica del collegio dei pontefici, nel documentare i fatti e gli avvenimenti suscettibili di turbare la "*pax deorum*", le conseguenze negative per la vita comunitaria, i riti e le cerimonie posti in essere per l'espiazione²¹. In questa prospettiva, si comprende perché l'attività pontificale costituisca una parte

della *deorum ira*, ma anche un elevato grado di tensione politico-sociale; sia perché ogni *pax* giuridica avente pubblica rilevanza è comunque pronunciata sotto la tutela dei *testes foederis* ed, anzitutto, di Giove» [= ENRICO MONTANARI, *Mito e storia nell'annalistica romana delle origini* cit., p. 92 ss.].

¹⁶ Vd. Plaut., *Poen.* 252-253 [...] Ergo amo te. Sed hoc nunc responde [mih]: / Sunt hic omnia, quae ad deum pacem oportet adesse?

¹⁷ Vd. Lucr., *De rer. nat.* 5.1226-1230 [...] Summa etiam cum vis violenti per mare venti / induperatorem classis super aequora verrit / cum validis pariter legionibus atque elephantis, / non divom pacem votis adit, ac prece quaesit / ventorum pavidus paces animasque secundas?

¹⁸ Vd. Verg., *Aen.* 3.369-373 [...] Hic Helenus caesis primum de more iuvenis / exorat pacem divom vittasque resolvit / sacrati capitis, meque ad tua limina, Phoebe, / ipse manu multo suspensum numine ducit, / atque haec deinde canit divino ex ore sacerdos. Questo è anche l'unico testo di Virgilio in cui si trova esplicitamente menzionata l'espressione "*pax deorum*"; il contenuto, poi, è di particolare solennità rituale (cfr. CYRIL BAILEY, *Religion in Virgil*, Cambridge University Press, Oxford, 1935, p. 47; FRANCESCO SINI, *Bellum nefandum. Virgilio e il problema* cit., p. 262), in quanto il verbo *exorare* nel linguaggio sacerdotale significa impetrare, come del resto aveva già spiegato il grammatico Servius, in Verg. *Aen.* 3.370 [...] Exorat Pacem Divum aut de sacrificantum more requirit, utrum tempus consulendi esset; nam et hoc vehementer quaeritur, ut in sexto cum virgo poscere fata tempus ait; aut certe, quod et melius est, de sacrificantum more ante nefas expiat ab harpyia praedictum, et sic venit ad vaticinationem. Ut autem hic expiatam famem intellegamus sequens efficit locus, ut aderitque vocatus Apollo, cum constet, nisi in hoc intellexeris loco, famis causa nusquam invocatum esse Apollinis numen. Dubitationem autem in hoc loco "exorat" facit; nam "orare" est petere, "exorare" impetrare: ergo impetrat pacem aut ad inquirendum tempus, aut ad mitigandum famis periculum.

¹⁹ Vd. Liv., 3.5.14; cfr. 7.2.2 [...] nisi quod pacis deum exposcendae causa tertio tum post conditam urbem lectisternium fuit; 42.2.3: prodigia expiari pacemque deum peti praecationibus, qui editi ex fatalibus libris essent, placuit.

²⁰ Il «Legalismo religioso è l'insieme delle regole che insegnano a mantenere la *pax deorum*»; cfr. in questo senso PIETRO VOCI, *Diritto sacro romano in età arcaica* cit., p. 50 [= Id., *Scritti di diritto romano* cit., p. 225].

²¹ Cfr. per tutti MARIANGELA RAVIZZA, *Pontefici e Vestali nella Roma repubblicana*, Edizioni Universitarie di Lettere Diritto, Milano, 2020.

dello *ius publicum*, non a caso tripartito da Ulpiano in *sacra, sacerdotes, magistratus* D. 1.1.1.2 (Ulp., 1 *institutionum*) [...] *Huius studii duae sunt positiones, publicum et privatum. Publicum ius est quod ad statum rei Romanae spectat, privatum quod ad singulorum utilitatem: sunt enim quaedam publice utilia, quaedam privatim. Publicum ius in sacris, in sacerdotibus, in magistratibus consistit*²².

Si tratta di una suddivisione, come ha ben osservato Pierangelo Catalano²³, propria della giurisprudenza repubblicana, tracciata in spontanea adesione ai documenti sacerdotali e magistratuali²⁴. Inoltre va messo in rilievo ciò che

²² Riguardo al frammento di Ulpiano, mi pare che possano ormai considerarsi superate sia affermazioni contrarie alla genuinità del testo (FRITZ SCHULZ, *Prinzipien des römischen Rechts*, Duncker & Humblot, München, 1934 (= VINCENZO ARANGIO RUIZ (a cura di), *I principii del diritto romano*, Sandoni, Firenze, 1949: 23 nt. 33); ULRICH VON LÜBTOW, *Das römische Volk. Sein Staat und sein Recht*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1955, p. 618, «Die merkwürdige Dreiteilung des *ius publicum*: in sacris, in sacerdotibus, in magistratibus stammt sicherlich nicht von Ulpian»), sia dubbi e perplessità (BERNARDO ALBANESE, *Premessa allo studio del diritto privato romano*, Tipografia S. Montaina, Palermo, 1978, p. 192 nt. 295). Concordano sull'autenticità del testo FILIPPO STELLA MARANCA, *Il diritto pubblico romano nella storia delle istituzioni e delle dottrine politiche*, in *Id.*, *Scritti vari di diritto romano*, Cressati, Bari, 1931, p. 102 ss.; SANTI ROMANO, *La distinzione fra *ius publicum* e *ius privatum* nella giurisprudenza romana*, in *Scritti giuridici in onore di Santi Romano*, IV, Cedam, Padova, 1940, p. 157 ss.; GUGLIELMO NOCERA, *Ius publicum* (D. 2.14.38). *Contributo alla ricostruzione storico-esegetica delle regulae iuris*, Roma, 1946, p. 152 ss. Il quale scrive «Ulpiano è sulla scia della più pura tradizione romana» (161); *Id.*, *Il binomio pubblico-privato nella storia del diritto*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli, 1989, p. 171 ss.; FRANZ WIEACKER, *Doppelexemplare der Institutionen Florentins, Marcians und Ulpians*, in *Mélanges De Visscher*, II, Bruxelles, 1949, p. 585, il quale sostiene che *sacra, sacerdotia e magistratus* è una suddivisione repubblicana; ANTONIO CARCATERRA, *L'analisi del ius e della lex* come elementi primi. Celso, Ulpiano, Modestino, in *SDHI* 46, 1980, p. 272 ss.; GIUSEPPINA ARICÒ ANSELMO, 1983. *Ius publicum - ius privatum in Ulpiano, Gaio e Cicerone*, in *Annali del Seminario Giuridico dell'Università di Palermo* 37, Giappichelli, Torino, 1983, p. 447 ss., in part. p. 461 ss.; HANS ANKUM, *La noción de ius publicum en derecho romano*, in *Anuario de Historia del Derecho Español* 53, 1983, p. 524 ss.; MAX KASER, *Ius publicum und ius privatum*, in *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte* 103, 1986, p. 6 ss.; FRANCESCO SINI, *Bellum nefandum. Virgilio e il problema "diritto internazionale antico"* cit., p. 223 nt. 112; PETER STEIN, *Ulpian and the Distinction between ius publicum and ius privatum*, in *Collatio iuris Romani. Études dédiées à Hans Ankum à l'occasion de son 65ème anniversaire*, II, Amsterdam, 1995, p. 499 ss.; VALERIO MAROTTA, *Ulpiano e l'impero*, I, Loffredo, Napoli, 2000, p. 153 ss.

²³ PIERANGELO CATALANO, *La divisione del potere in Roma (a proposito di Polibio e di Catone)*, in *Studi in onore di Giuseppe Grosso*, VI, 1974, Giappichelli, Torino, p. 676; CLAUDE NICOLET, *Notes complémentaires*, in *Polybe, Histoires, Livre VI*, Belles Lettres, Paris, 1977, p. 149 ss.; JOHN SCHEID, *Le prêtre et le magistrat. Réflexions sur les sacerdoces et le droit public à la fin de la République*, in *CLAUDE NICOLET (éd.), Des ordres à Rome*, Publications de la Sorbonne, Paris, 1984, p. 271 ss.

²⁴ Vd. Gaio, *Inst.* 2.2 (= D. 1.8.1 pr.) [...] *Summa itaque rerum divisio in duos articulos diducitur: nam aliae sunt divini iuris, aliae humani. Sebbene nel manualetto gaiano questa *summa divisio* sia preceduta dalla divisione tra cose *quae vel* in nostro patrimonio *sunt vel extra nostrum patrimonium habentur* (*Inst.* 2.1), non mi pare si possa dubitare del carattere più risalente della partizione delle *res* tra *ius divinum* e *ius humanum*: di ciò non avranno dubitato i compilatori dei *Digesta Iustiniani*, i quali nel titolo VIII del primo libro, *De divisione rerum et qualitate*, hanno ripristinato tale priorità.*

assume Francesco Sini²⁵ quando osserva che la tripartizione ulpiana (e ciceroniana²⁶) dello *ius publicum* trovi le sue radici in elaborazioni sacerdotali di età precedente ai noti conflitti tra patrizi e plebei, i quali portarono all'opera dei decemviri, o di età appena successiva, riflettendo una gerarchizzazione delle parti dello *ius publicum* sostanzialmente antiplebea²⁷. Il conservatorismo rituale e il carattere prevalentemente sacerdotale della giurisprudenza medio-repubblicana hanno consentito all'antica partizione di affermarsi nella sistematica giurisprudenziale del III e del II secolo a.C. fino ad essere recepita in funzione politica nel I secolo a.C. da Cicerone²⁸. Non posso indugiare sul

Su questa divisio cfr. FABRIZIO FABBRINI, s.v. *Res divini iuris*, in *Novissimo Digesto Italiano*, XV, Giappichelli, Torino, 1968, p. 510 ss., con ampia rassegna del dibattito precedente; cfr. per qualche aspetto anche GIUSEPPE GROSSO, *Problemi sistematici del diritto romano. Cose-Contratti*, Giappichelli, Torino, 1974, p. 22 ss. Riguardo al significato dell'espressione *summa divisio*, sempre in riferimento a Gaio, cfr. invece FAUSTO GORIA, *Schiavi, sistematica delle persone e condizioni economico-sociali nel principato*, in FERDINANDO BONA, FILIPPO GALLO, FAUSTO GORIA, LELIO LANTELLA, MANLIO SARGENTI, NEVIO SCAPINI, PIER LUIGI ZANNINI, *Prospettive sistematiche nel diritto romano*, Giappichelli, Torino, 1976, p. 339 ss. Sull'influenza dell'ideologia religiosa cfr. LELIO LANTELLA, *Il lavoro sistematico nel discorso giuridico romano (Repertorio di strumenti per una lettura ideologica)*, Torino, 1975, p. 244 ss. Cfr. anche ANTUN MALENICA, *Le cose divine nel periodo pre-cristiano di Roma*, Novi Said, 2014 (da cui l'estratto omonimo in *Diritto@Storia* 12 (2014)); SAMIR ALICIC, *Res divini iuris (Note e riflessioni su un libro recente di Antun Malenica)*, in *Diritto@Storia* 12 (2014). Ancora attuali sono i rilievi di SIRO SOLAZZI, "Quodam modo" nelle Istituzioni di Gaio, in *SDHI* 19, 1953, p. 109 ss.

²⁵ Cfr. FRANCESCO SINI, *Documenti sacerdotali di Roma antica*, Libreria Dessì Editrice, Sassari, 1983, p. 213 ss. «Questa simiglianza rappresenta un fatto di notevole portata, in quanto consente di definire con precisione la matrice ideologica della concezione ciceroniana e ulpiana del *ius publicum*. Essa trae le sue radici da una gerarchizzazione assai antica delle parti del *ius publicum*, sostanzialmente antiplebea, risalente di certo alla elaborazione sacerdotale di età precedente al pareggiamento dei due ordini, o ad età immediatamente successiva: prova di ciò può trovarsi nel fatto che con l'avvento dei plebei alle magistrature, questi introdussero la consuetudine non solo di cumulare magistratura e sacerdozio, ma di anteporre gli *honores* ai *sacerdotia* (schema ancora conservato in Varrone, *De ling. lat.* 5,80-86), che divenne tipica dell'età medio-repubblicana».

²⁶ Vd. Cic., *De leg.* 2.19 ss.; 3.6 ss. Cfr. VALERIO MAROTTA, *Ulpiano e l'impero cit.*, p. 157 il quale, sostiene che «Ulpiano, scrivendo che "*ius publicum in sacris, in sacerdotibus [...] consistit*", rinnova, nella peculiare situazione politica e religiosa dei suoi tempi, il punto di vista tradizionale di derivazione ciceroniana: se gli auspici di Romolo e i riti di Numa posero le fondamenta della *res publica*, Roma appartiene ai suoi dèi in ogni momento e in ogni aspetto della vita quotidiana».

²⁷ Vd. D. 1.1.10.2 (*Ulpianus libro primo regularum*) [...] *Iuris prudentia est divinarum atque humanarum rerum notitia, iusti atque iniusti scientia*. Cfr. FELIX SENN, *Les origines de la notion de jurisprudence*, Paris, Société anonyme du Recueil Sirey, 1926, 25 ss.; FILIPPO STELLA MARANCA, *Intorno alla definizione della giurisprudenza*, in *Historia* 8, 1934, p. 640 ss.; FRITZ SCHULZ, *Storia della giurisprudenza romana* (tr. it. a cura di GIGLIOLA NOCERA), Sansoni, Firenze, 1968, p. 242; REMO MARTINI, *Le definizioni dei giuristi romani*, Giuffrè, Milano, 1966, p. 341 nt. 543; GUGLIELMO NOCERA, *Iurisprudenza. Per una storia del pensiero giuridico romano*, Bulzoni, Roma, 1973, p. 9 ss.; GIULIANO CRIFÒ, *Ulpiano. Esperienze e responsabilità del giurista*, in *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II, 15, Berlin-New York, p. 708 ss.

²⁸ Cfr. RICCARDO ORESTANO, *I fatti di normazione nell'esperienza romana arcaica*, Giappichelli, Torino, 1967, p. 114 «In queste condizioni tutta la vita privata e quella pubblica erano dominate dall'assillo ansioso e ininterrotto di operare in accordo con queste "forze" o "deità", di procurarsi il

punto; basti qualche rilievo circa i sacrifici («*sacra omnia exscripta exsignataque*») previsti dalla religione pontificale instaurata da Numa Pompilio, onde potervi discernere rispetto alle pratiche che ne deviano. La centralità delle offerte di esseri animati («*hostiae* o *victimae*»), per le pratiche cultuali (e dunque per la conservazione della «*pax deorum*»), risultano invero assai evidenti in un notissimo passo di Tito Livio (1.20.5-7), relativo all'istituzione del sacerdozio pontificale da parte del re²⁹

[...] Pontificem deinde Numam Marcium, Marci filium, ex patribus legitimeque sacra omnia exscripta exsignataque attribuit, quibus hostiis, quibus diebus, ad quae templa sacra fierent atque unde in eos sumptus pecunia erogaretur. Cetera quoque omnia publica privataque sacra pontificis scitis subiecit, ut esset, quo consultum plebes veniret, ne quid divini iuris neglegendo patrios ritus peregrinosque adsciscendo turbaretur; nec celestes modo caerimonias, sed iusta quoque funebria placandosque manes ut idem pontifex edoceret, quaeque prodigia fulminibus aliove quo visu missa susciperentur atque curarentur.

Riguardo al passo bisogna sottolineare che nell'elenco delle materie di competenza dei pontefici, il cui ordine non può ritenersi certo casuale, proprio le «*hostiae*» vengano collocate al primo posto; precedendo rispettivamente «*dies, templa, pecunia, cetera sacra, funebria, e prodigia*³⁰». Peraltro le po-

loro ausilio, di propiziarsi il loro assenso, di mettersi al riparo dalle loro influenze ostili, di non fare nulla che potesse suscitare il loro sfavore o una loro reazione. La paura di non soddisfare gli dèi o, peggio, che qualche atto o comportamento potesse rompere la *pax deorum* da cui dipendevano il benessere dell'individuo, della famiglia, della comunità, rendeva il romano continuamente attento a cercare in qualunque aspetto della natura i segni della volontà divina». Cfr. anche RICCARDO ORESTANO, *Dal ius ad fas. Rapporto tra diritto divino e umano in Roma dall'età primitiva all'età classica*, in *BIDR* 46, 1939, p. 201 «Una siffatta concezione ci riporta a quella che è stata la più antica concezione romana del mondo, rimasta costante in tutta la tradizione, secondo la quale la totalità degli esseri ragionevoli si divideva in due gruppi, gli Dei e gli uomini. Da essa scaturiva la suprema distinzione di tutti i rapporti e delle pertinenze in «*divina*» e «*humana*»»; FRANCESCO SINI, *Bellum nefandum. Virgilio e il problema «diritto internazionale antico»* cit., p. 83 ss.

²⁹ Vd. Liv., 2.36.1; 3.5.14; 3.10.6; 4.9.3; 4.12.6; 4.21.5; 4.30.7; 5.13.4; 6.20.16; 7.2.2; 7.3.3; 7.27.1; 7.28.7; 8.6.9; 8.9.6-12; 8.25.1; 10.47.6; 21.46.1-3; 21.63.13; 22.3.11; 22.9.7; 22.36.6; 23.31.15; 23.36.10; 23.39.5; 24.10.6; 24.44.8-9; 25.7.7-9; 25.16.1; 25.17.3; 26.23.3-6; 26.45.9; 27.4.11; 27.11.1; 28.27.16; 30.2.9-13; 30.38.8. Sul nutrito elenco di prodigi riferiti, certo improntati – direttamente o indirettamente – agli *Annales Maximi*, cfr. EUGÈNE DE SAINT DENIS, *Les énumérations de prodiges dans l'œuvre de Tite-Live*, in *Revue de philologie, de littérature et d'histoire* 16, Paris, 1942, p. 126 ss.; ELIZABETH RAWSON, *Prodigy list and the use of Annales Maximi*, in *The Classical Quarterly* 218, Cambridge University Press, Cambridge, 1971, p. 158 ss.; BRUCE MACBAIN, *Prodigy and expiation: a study in religion and politics in Republican Rome*, 1982, Bruxelles, p. 82 ss. [Appendix A: index of prodigies].

³⁰ Cfr. in tal senso, PASQUALE VOCI, *Diritto sacro romano in età arcaica* cit., p. 49 [= PASQUALE VOCI, *Scritti di diritto romano* cit., p. 224]; JOHN SCHEID, *Le prêtre et le magistrat. Réflexions sur les*

tenzialità classificatorie e sistematiche insite nel testo liviano non sono sfuggite alla parte più avvertita della dottrina contemporanea, per la quale coesistono posizioni assai diversificate: alcuni studiosi hanno ritenuto determinante la tripartizione: «*quibus hostiis, quibus diebus, ad quae templa*», come, ad esempio, Auguste Bouché Leclercq³¹; altri, come Nicola Turchi³², propongono una divisione della materia in cinque parti: controllo rituale, responsi sull'attività circa le cose sacre e pubbliche, controllo sul culto degli dèi e sull'accettazione dei culti stranieri, controllo sul diritto funerario, espiazione e neutralizzazione di fulmini e altri prodigi funesti; altri ancora, com'è nel caso del linguista Emilio Peruzzi³³, ritengono di poter individuare anche il contenuto, o almeno l'ordine di disposizione della materia, dei primitivi *libri pontificum* proprio sulla base del citato passo di Livio «da cui traspare che la copia consegnata al pontefice era divisa in sette capitoli». Del resto, appare abbastanza credibile che la riforma religiosa di Numa Pompilio abbia imposto l'esigenza di testi scritti, senza il cui ausilio dovette essere ormai quasi impossibile osservare la complessità dei «*sacra*» e delle «*caerimoniae*» e la minuziosa regolamentazione dei più antichi sacrifici³⁴. Alla luce di quanto si è detto, nel passo di Livio deve considerarsi particolarmente affidabile l'elenco, se si vuole anche gerarchico, delle competenze ponteficali («*quibus hostiis, quibus diebus, ad quae templa sacra fierent, atque unde in eos sumptus pecunia erogaretur*») ricalcate sull'ordine degli antichissimi «*sacra omnia exscripta exsignataque*» ritenuti dalla tradizione annalistica, opera dello stesso Numa Pompilio³⁵.

sacerdotes et le droit public à la fin de la République cit., p. 269 ss., «la République est effectivement une association de trois partenaires: les dieux, le peuple et les magistrats».

³¹ Cfr. AUGUSTE BOUCHÉ LECLERCQ, *Les pontifes de l'ancienne Rome*, Paris, 1871 [rist. an. New York, 1975], p. 113 ss.; cfr. CYRIL BAILEY, *Phases in the religion of Ancient Rome*, Berkeley, 1932 [rist. Westport, Conn., 1972], p. 76: «Roman ritual, as it was later formulated in the *ius divinum* of the State-cult, recognized four means (*caerimoniae*) for securing and maintaining the *pax deorum*, the relation of kindness between gods and men».

³² Cfr. NICOLA TURCHI, *La religione di Roma antica*, Cappelli, Bologna, 1939, p. 119 ss.

³³ Cfr. EMILIO PERUZZI, *Origini di Roma, II. Le lettere*, Patron, Bologna, 1973, p. 165 ss. Le ricerche dello studioso hanno dimostrato in modo convincente la derivazione da documenti sacerdotali del testo liviano in cui si sarebbero conservati elementi di autenticità assai risalenti, come la formula onomastica del *pontifex*.

³⁴ Di alcune delle prescrizioni rituali pompiliane si hanno notizie nella *Vita di Numa* di Plutarco: esse riguardavano l'obbligo di sacrificare un numero dispari di vittime agli dèi celesti ed un numero pari a quelli inferi; il divieto di libare agli dèi con vino; il divieto di sacrificare senza farina; la necessità di pregare e adorare la divinità compiendo un giro su sè stessi; si apprende inoltre, da Arnobio, che gli antichi attribuivano a Numa Pompilio la composizione degli *indigitamenta*, appellativi rituali delle divinità (*nomina deorum et rationes ipsorum nominum*), raccolti in seguito dai sacerdoti in *libris pontificalibus*.

³⁵ Secondo la tradizione antiquaria i *libri Numae* avrebbero costituito il nucleo primitivo dei *libri pontificum*.

Volgendola ad un contesto più generale, la questione comporta maggiori problemi rispetto ai diversi aspetti che investono, nel tempo, la *religio* in quanto tale e la più vasta fenomenologia che vi si rapporta: la magia e la divinazione malvagia³⁶, la *superstitio*³⁷, il *fascinum*³⁸ ed altre pratiche ancora

³⁶ Cfr. sul tema in generale PETER HABERMEHL, FRANCESCA LAMBERTI, ADOLF MARTIN RITTER, PETER SCHENK, *Über die Magie / De Magia. Lateinisch-deutsch. Eingeleitet, übersetzt und mit interpretierenden Essays versehen von Jürgen Hammerstaedt*, De Gruyter, Darmstadt, 2008; FRANCESCA LAMBERTI, *De magia" als rechtsgeschichtliches Dokument*, in JÜRGEN HAMMERSTAEDT (a cura di), *Apuleius. De magia*, De Gruyter, Darmstadt, 2002, pp. 331-350; ARDUINO MAIURI, *Occultae notae. Linee evolutive del trattamento del reato di magia in diritto romano: profilo giuridico e puntualizzazioni lessicali*, in MARINA PIRANOMONTE, FRANCISCO MARCO SIMÓN (eds.), *Contesti magici. Contextos mágicos*, Roma, 2012, pp. 97-113; RAYMOND BLOCH, *La divinazione nell'antichità*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli, 1995; DARIO SABBATUCCI, *Scrivere e leggere il mondo (divinazione e cosmologia)*, Bulzoni, Roma, 1999; vd. Cicerone, *Della divinazione* (tr. e cura di SEBASTIANO TIMPANARO), Garzanti, Milano, 2006.

³⁷ JÖRG RÜPKE, *SUPERSTIZIONE. DEVIANZA RELIGIOSA NELL'IMPERO ROMANO*, Carocci, Roma, 2014, p. 124 ss.

³⁸ La parola italiana "affascinare" proviene dal latino *fascinare*, derivato da *fascinus* e complementare al lemma italiano "fascino". Il significato originario "malia, influenza malefica che si ritiene possa emanare dallo sguardo degli invidiosi, degli adulatori" è condiviso anche dal termine originario ma "fascino" ha successivamente assunto una connotazione metaforica che indica "potenza di attrazione e di seduzione" (affascinante dalle malelingue). Nel *Carmen V* Catullo sottolinea che questo stato di beatitudine amorosa attrae "invidia"; il poeta usa la parola anche nel *Carmen VII*, dove asserisce di avere un desiderio di tanti baci da non poter essere contati dai maliziosi né "ricollegabili alle malelingue suddette ed ai loro potenziali malocchi". Nell'antica religione romana il termine *fascinum* (o *fascinus*) poteva riferirsi a differenti aspetti della questione: al dio Priapo (nominato anche *fascinus* da Plinio il Vecchio), alle effigi ed agli amuleti fallici contro il malocchio ed infine agli incantesimi per stregare qualcuno o qualcosa. Plinio il Vecchio afferma che il *fascinus*, inteso come l'amuleto, funge da *medicus invidiae*, ossia un rimedio per il malocchio. Plinio asserisce che il *fascinum populi romani* era custodito nel Tempio di Vesta e che facesse parte dei *sacra romana*, ossia gli oggetti sacri associati all'origine della Città, nascosti e protetti dalle Vestali. Da alcuni autori è stato perciò associato al Palladio. Alcuni miti romani, come la nascita di Servio Tullio, fanno intendere che il fallo fosse l'incarnazione della forza generatrice maschile presente nella terra, considerata sacra. Quando un generale celebrava un trionfo veniva appeso un *fascinus* sotto il carro per proteggerlo dall'invidia. Agostino d'Ippona, la cui principale fonte si presuppone fosse stata un'opera teologica perduta di Varrone, annota che durante la festa annuale di *Liber*, il dio romano identificato con Dioniso e Bacco, veniva portata in processione un'immagine fallica che aveva il compito di proteggere i campi dalla *fascinatio*, ossia l'incantesimo negativo; stando a Varrone, nei crocicchi d'Italia furono celebrati i misteri di Libero con tanta licenziosità che in suo onore si ebbe un culto fallico, celebrato in pubblico con sfrenata dissolutezza. Infatti durante le feste di Libero uno sconcio membro virile, esposto su un carretto, veniva trasportato dapprima in campagna nei crocicchi e poi fino alla Città. Nel paese di Lavinio si consacrava a Libero un mese intero, durante il quale tutti pronunciavano delle imprecazioni volgari fino a quando l'organo fallico non riattraversava la piazza e non veniva ricollocato al suo posto. In questo modo si doveva propiziare Libero per il buon esito dei semi, si doveva allontanare il malocchio (*fascinatio repellenda*) e per questo si costringeva una matrona a compiere in pubblico un rito che non sarebbe stato permesso neanche in teatro a una cortigiana se le matrone fossero state presenti. Essendo un fallo divinizzato, il *fascinus* può essere messo in relazione con Mutunus Tutunus, il cui tempio risaliva alle origini della Città, e con Priapo, importato dai Greci. Vd. *Vocabolario Etimologico della Lingua Italiana di Ottorino Pianigiani*, sub voce "affascinare" e "fascino", cui rinvio per i luoghi letterari appena citati; *Vocabolario Treccani*, sub voce "fascino"; Catul., *Carm.* 5; *Carm.* 7; Plin., *Nat. Hist.*, 28,7; Aug., *De Civ. Dei*, 7,21; Arnob., *Advers. nation.*, 4,7,1; Varr., *De lingua latina*, 7,

più o meno occulte. Tra il I secolo a.C. e il IV secolo d.C., è possibile cogliere i profondi mutamenti che si producono non solo relativamente alla religione romana in generale ma all'idea stessa di *religio* e delle sue devianze. In tale ragionamento, la constatazione della sostanziale secolarità del diritto romano almeno fino al I sec. a.C. rappresenta un sicuro punto di partenza: il diritto «acquisisce il suo potenziale utilizzando luoghi argomentativi che rimangono estranei alle rivendicazioni di un culto da parte di nuove o vecchie divinità»³⁹. Il processo di trasformazione inizia a manifestarsi nel momento in cui il diritto e la letteratura cominciano ad occuparsi della devianza religiosa attraverso le sue manifestazioni più evidenti: la magia e la divinazione, la superstizione, la stregoneria. Cicerone⁴⁰ e Varrone⁴¹ non mettono in primo piano la necessità di

97; Oraz., *Serm.*, 1, 8. Cfr. ROBIN LORSCH WILDFANG, *Rome's Vestal Virgins*, Routledge, London-New York, 2006, p. 17 e 20, nt. 57; ENRICO BIANCHI, ROBERTA BIANCHI, ONORIO LELLI (a cura di), *Dizionario illustrato della lingua latina*, Firenze, 1972-1974, sub voce *Fascinus*, p. 636; JOSEPH RYKWERT, *The Idea of a Town: The Anthropology of Urban Form in Rome, Italy, and the Ancient World*, Faber & Faber, Cambridge, 1988, p. 101, 159 ss.; TIMOTHY PETER WISEMAN, *Remus: A Roman Myth*, Cambridge University, Cambridge, 1995, p. 61; JOY LITTLEWOOD, 2006. *A Commentary on Ovid: Fasti Book 6*, Oxford, 2006, p. 73; DANIEL OGDEN, *Magic, Witchcraft, and Ghosts in the Greek and Roman Worlds: A Sourcebook*, Oxford University, Oxford, 2002, p. 225; CATHERINE JOHNS, *Sex or Symbol? Erotic Images of Greece and Rome*, Routledge, London-New York, 1982, p. 70 ss.; CRAIG WILLIAMS, *Roman Homosexuality: Ideologies of Masculinity in Classical Antiquity*, Oxford University, Oxford, 1990, p. 92; MARTIN HENIG, *Religion in Roman Britain*, Routledge, London, 1984, pp. 185-186; WILLIAM SMITH, *A Dictionary of Greek and Roman Antiquities*, sub voce "*fascinum*", London, 1875; NINA CRUMMY, *Colchester Archaeological Report 2: The Roman Small finds from excavations in Colchester 1971-9*, Colchester Archaeological Trust, Colchester, 1983.

³⁹ Cfr. JÖRG RÜPKE, *Superstizione. Devianza religiosa nell'Impero romano* cit., p. 23 ss.

⁴⁰ Vd. Cic., *Pro Rabir.* per. 5 [...] ab Iove Optimo Maximo ceterisque dis deabus immortalibus, quorum ope et auxilio multo magis haec res publica quam ratione hominum et consilio gubernatur, pacem ac veniam peto; Ovid., *Amor.* 1.2.21 [...] veniam pacemque rogamus; Liv., 1.16.3 [...] pacem praecibus exposcunt; 3.7.8 [...] veniam irarum caelestium finem pesti exposcunt; Liv., 39.10.5 [...] pacem veniamque precata deorum dearmurque; Plaut., *Merc.* 678 [...] *Apollo*, quaeso te ut des pacem propitius; Senec., *Med.* 595 [...] parcite, o divi, veniam precamur. Per una più ampia raccolta delle fonti sul *pacem deum petere da parte degli uomini e sul pacem dare degli dèi*, rinvio al libro di Fuchs, H. 1926: 186 ss.

⁴¹ Per la sistematica delle *Antiquitates varroniane*, risultano fondamentali HENNING DAHLMANN, vd. *M. Terentius Varro*, in *Real Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, Stuttgart, suppl. VI: coll., 1935, p. 1229 ss.; ID., *Zu Varros antiquarisch-historischen Werken, besonders den Antiquitates rerum humanarum et divinarum*, in *Atti del Congresso Internazionale di Studi Varroniani*, 1, Rieti, 1976, p. 163 ss.;

JEAN COLLART, *Varron grammairien latin* (publ. de la Fac. des Lettres de l'Univ. de Strasbourg, fasc. 121), Paris, 1954, p. 275 ss. Più in particolare, sulle "antichità divine" cfr. AUGUSTA GERMANA CONDEMI, *Proemium a M. Terenti Varronis Antiquitates rerum divinarum. Librorum I-II fragmenta*, Zanichelli, Bologna, 1965, p. VII ss.; BURKHART CARDAUNS, *M. Terentius Varro Antiquitates rerum divinarum, II. Kommentar*, Steiner, Wiesbaden, 1976, p. 125 ss.; PIERANGELO CATALANO, *Aspetti spaziali del sistema giuridico-religioso romano. Mundus, templum, urbs, ager, Latium, Italia*, in *ANRW II*, 16, 1, Berlin-Munich-Boston, 1978, p. 446 ss.; brevemente anche FRANCESCO SINI, *Documenti sacerdotali di Roma antica* cit., p. 210 ss.

delimitare confini quanto piuttosto quella di preservare la tradizione antica. Questa strategia è di natura essenzialmente intellettualistica: la religione viene riformulata come sapere. In altre parole, è proprio perché la religione si manifesta dinamicamente che, secondo i classici, risulta necessario circoscriverla entro forme di normalizzazione: di limiti imposti secondo la tradizione. La superstizione e gli altri *magica incantamenta* sono soprattutto il segnale di una devianza individuale. Ciò è confermato da due linee di sviluppo parallele, che tuttavia si intersecano. La prima è quella della concezione della religione, intesa, per l'appunto, come sapere. Se il tentativo di normalizzazione dei classici porta a delimitare le pratiche religiose del presente in base a quanto tramandato, attribuendone la tutela ai collegi dei pontefici ed ai magistrati, è altresì vero che la devianza si manifesta proprio come forma di sapere nella magia e nella divinazione (entrambe proibite proprio perché forme di conoscenza ritenute in grado di influire sulla vita degli uomini e della politica). Si tratta di un lungo percorso che si concluderà con la trasformazione della religione in un sapere che non sarà più riservato agli specialisti ma sarà disponibile solamente per coloro che avranno fede: in un certo senso è così che, in epoca tarda imperiale, la *credulitas* del superstizioso potrà trasformarsi nella fede del cristiano ovvero in una conoscenza privilegiata non accessibile ai non credenti; così come la criminalizzazione della superstizione, tra II e IV sec. d.C., identificherà la religione degli altri e l'eresia⁴². La seconda linea di sviluppo è quella dell'individualizzazione dell'esperienza religiosa; la scelta delle pratiche non tradizionali è essenzialmente individuale. La nascita di nuove concezioni rispetto a quelle delle origini, soltanto a partire da un certo momento, consente di parlare con più proprietà di "esperienza religiosa". La religione che viene delineandosi riesce a guadagnare uno spazio proprio, che non è più quello pubblico e non è nemmeno quello privato: «la crescente depoliticizzazione dello spazio pubblico, che emerge in modo particolarmente evidente nelle città di nuova fondazione dell'impero, contribuisce a promuovere una privatizzazione etica. Questo spazio non è tuttavia incluso nella dicotomia concettuale di "pubblico" e "privato". Esso è un campo in espansione, il quale possiede una grande visibilità senza essere pubblico in un senso amministrativo e che può scaturire da

⁴² Cfr. per tutti FERDINANDO ZUCCOTTI, *Furor haereticorum. Studi sul trattamento giuridico della follia e sulla persecuzione della eterodossia religiosa nella legislazione del tardo impero romano*, Giuffrè, Milano, 1992. Cfr. anche AGLAIA MCCLINTOCK, *Contributi allo studio della follia in diritto romano*, I, Jovene, Napoli, 2021; GIUNIO RIZZELLI, *Modelli di 'follia' nella cultura dei giuristi romani*, Il Grifo, Lecce, 2014. Sull'inestricabilità dei rapporti tra crimine e follia, anche in chiave ideologica, cfr. di recente, MARIATERESA AMABILE, 'Captis mentibus' (Liv. 8.18). *Alle origini della repressione penale senatoria*, in *Iura & Legal Systems*, 2018, B (2), pp. 22-32.

una molteplicità di ambiti differenti»⁴³. L'esperienza personale dell'individuo, pur acquisendo un ruolo sempre più centrale, non entra pertanto in conflitto con il nucleo concettuale della religione pubblica e le riflessioni contenute, per esempio, nelle opere biografiche e autobiografiche, è testimoniato come la stessa assuma le caratteristiche di una qualità individuale atta a dimostrare, insieme con l'individualità, che il processo di socializzazione si è compiuto. In altri termini, il percorso di concettualizzazione che prende le mosse a partire dal I sec. a.C. porta alla luce, accanto alla religione pubblica romana, una nuova forma di religione, caratterizzata dall'esperienza individuale e, in parte, privata. Si tratta di un'efficace rappresentazione delle dinamiche di trasformazione che coinvolgono il mondo antico nel suo complesso, le quali provano come l'individualizzazione sociale dell'esperienza religiosa non possa essere considerata un corpo estraneo introdotto *ex abrupto* solo nell'età tardo imperiale in particolare dall'avvento del nuovo credo, accolto a larghe maglie nel diritto romano cristiano.

In definitiva, emerge chiaramente nel tempo il risultato di una lunga trasformazione della *religio* romana e delle sue devianze. Come osserva Francesco Lucrezi⁴⁴, Roma stessa, nasce secondo la leggenda da un atto divinatorio,

⁴³ Cfr. JÖRG RÜPKE, *Superstizione. Devianza religiosa nell'Impero romano* cit., p. 96 ss.

⁴⁴ Cfr. FRANCESCO LUCREZI, *Magia, stregoneria e divinazione in diritto ebraico e romano. Studi sulla «Collatio»*, 4, Giappichelli, Torino, 2008, il quale evidenzia come la repressione in senso ideologico arrivi col dominato di Diocleziano: è lui il primo a contrapporre sistematicamente *religio* a *superstitio* allo stesso modo degli imperatori cristiani, i quali ovviamente cambieranno i contenuti delle categorie. Il potere imperiale è per definizione sacrale, totalitario e assolutistico. Ma è solo con Costantino, il quale riconosce la libertà di culto ai cristiani, e poi con Teodosio I, che nel 380 d.C. con l'Editto di Tessalonica fa del cristianesimo la religione di Stato, che «ogni scienza o arte volta a perlustrare liberamente i segni divini va condannata e impedita»: la *divinatio* risulta ostica poiché la volontà divina è racchiusa tutta nelle Sacre Scritture, ed ogni altra manifestazione non può che provenire da Dio. I cristiani non possono predire l'avvenire se non incorrendo nella pena secolare, gli aurspici non possono esercitare in abitazioni private e se lo fanno vengono arsi vivi, mentre i padroni di casa vengono puniti con la deportazione e la confisca dei beni. La delazione, lungi dall'essere esecrata, è ricompensata, poiché ritenuta preminente nell'interesse pubblico. Il Codice teodosiano, su questo, è chiaro, ma è altrettanto chiaro che l'auruspica è invece tollerata nei luoghi pubblici, quindi il divieto non è assoluto, cosa che lascia facilmente dedurre che la pratica fosse talmente diffusa da impedirne lo sradicamento per legge. Nel Codice giustiniano, da ultimo, le arti magiche sono *malae artes* e coloro che vi si dedicano *humani generis inimici* (C.I. 9.18.6 e 9.18.7.pr) e così in maniera non difforme i successori di Giustiniano non si allontanano da questa prospettiva. L'imposizione di un processo per la punizione della magia e della stregoneria dimostra che nell'impero cristiano tali figure rientravano «a pieno titolo nel campo della repressione penale, regolata dalla legge e dalla sovranità statale, lontana» – come conclude Lucrezi – «dalla concezione 'sanitaria' e 'catartica' presente nella norma dell'Esodo, secondo cui la mechashefah deve essere eliminata all'istante, da chiunque, senza giudici, senza processo e senza condanna». Cfr. per tutti ROSALÍA RODRÍGUEZ LÓPEZ, *LA REPRESIÓN DE LAS ARTES MÁGICAS EN DERECHO ROMANO*, IN *FUNDAMENTOS ROMANÍSTICOS DEL DERECHO CONTEMPORÁNEO*, 10, 2021 (DERECHO PENAL ROMANO), pp. 479-494; ID., "Superstitio" y "magia" atentados a la observancia religiosa de la "res publica", in *Rivista di diritto romano*, 5, 2005, p. 5 ss.

quando Romolo scorge più uccelli in cielo del fratello Remo e ne ricava il segno del destino. Come osserva Antonio Banfi⁴⁵ l'auruspicina ebbe un notevole credito nella società quiritaria, e nelle classi più alte l'interpretazione dei fenomeni che sfuggivano ai rudimenti della scienza dovettero avere un peso non indifferente nell'indirizzo della vita. Le fonti che ho rassegnato al riguardo sono numerose e autorevoli, seppure riferite principalmente all'epoca repubblicana e imperiale, mi permettono di argomentare sia dal punto di vista del diritto che squisitamente letterario, su gesti, atti e torbidi avvenimenti sospesi tra evento e diceria, frutto della perversione o della maldicenza; la psicosi collettiva delle numerose avvelenatrici che furono devolute alla *quaestio de veneficiis* nel 331 a.C. è certo sintomatica di quanto vado dicendo, al punto di condizionare anche i periodi successivi; in altre parole, osserva sempre Lucrezi, «in assenza di un'unica forma di culto, ufficiale e consolidata, non sussistettero nella Roma precristiana le condizioni per un rifiuto di tipo ideologico delle arti magiche, per cui esse furono generalmente tollerate, quando non considerate nocive di altre persone o di interessi pubblici. Quando ritenuta indirizzata contro la vita o la salute altrui, invece, la magia andava, logicamente sanzionata». I *vaticinatores*, in quanto corruttori dei *publici mores*, furono sempre banditi dalla città, e poi, in caso di recidiva, costretti *in vincula* o relegati *in insulam*. Se, poi, qualcuno avesse consultato *mathematici*, *harioli*, *haruspices* o *vaticinatores* riguardo alla vita dell'imperatore (“*de salute principis*”), sarebbe stato punito con la morte assieme a colui che ne avesse dato il responso. Per quanto maggiormente mi riguarda, le XII Tavole, riferendo gli *incantamenta* finalizzati a volontà individuali malvagie, ed interagendo sugli aspetti fondamentali di una società ancora ristretta, ne personificano le interazioni sulla base di credenze connesse al mondo agricolo-pastorale: le colture, le messi, gli animali. La legislazione decemvirale attraverso la Tab. VIII, 8 *a* e la Tab. VIII, 8 *b*, rende conto in maniera eloquente dell'avversione verso la magia, quando è intesa come arte di dominare lo spirito vitale della natura⁴⁶ per scopi antisociali che, pertanto, sono duramente perseguiti e repressi.

In media res

⁴⁵ Cfr. ANTONIO BANFI, *Aruspicina e potere imperiale nella tarda antichità*, in *Koinonia* 44, 2020, pp. 103-118.

⁴⁶ Cfr. sul tema anche FRANCESCA LAMBERTI, “*De magia*” als *rechtsgeschichtliches Dokument* cit., p. 331 ss.; LUIGI SANDIROCCO, *Magia e superstizione*, in *Rivista Di Diritto Romano* 9, 2009, pp. 1-5; CARLO CASTELLO, *Cenni sulla repressione del reato di magia dagli inizi del principato fino a Costanzo II*, in *Atti dell'Accademia Romanistica Costantiniana. VIII Convegno internazionale* [Spello e Perugia, 29 settembre – 2 ottobre 1987], Napoli, 1990, pp. 665-693.

2. *Gli illeciti “magici” contro le attività agricole nella legislazione decemvirale: per una lettura di Tab. VIII, 8 a e di Tab. VIII, 8 b*

Una ricostruzione compiuta dei criteri che radicano lo *ius sacrum* nel diritto delle XII Tavole, a tutela del patrimonio agricolo contro la magia⁴⁷, richiederebbe un impegno che non può essere contenuto nei limiti di queste riflessioni, per cui non posso che rinviare a chi se ne è occupato *ex professo*. Il diritto romano delle origini, ma anche quello greco⁴⁸, è fortemente influenzato da commistioni magiche: ritualità e gestualità che sovente vengono impiegate per realizzare vincoli di natura giuridica. Accanto alla magia, recepita dal diritto (si pensi alla festuca della *manumissio vindicta* o alla *obvagulatio*, il canto magico, espressamente autorizzato dalle XII Tavole, utile per costringere un individuo a prestare la sua testimonianza in un processo) vi è quella negativa, praticata per scopi malvagi ed antisociali, che, pertanto, viene duramente perseguita. Come hanno osservato Axel Hägerström e Paul Huvelin⁴⁹ «il formalismo esasperato, tipico del diritto romano più antico, prevede che gli effetti

⁴⁷ Scrive Louis Gernet (LOUIS GERNET, *Antropologia della Grecia antica*, Mondadori, Milano, 1983) in uno dei suoi più celebri volumi, che, prima della nascita del diritto e dello Stato, la magia rappresenta una delle principali forze capaci di regolare le relazioni interpersonali. Partendo dall'assunto che presso tutti i popoli antichi è diffusa la convinzione che oggetti, parole, gesti, numeri o colori determinati possedano il potere magico di produrre effetti specifici, egli mostra la strettissima relazione di continuità che in molti casi è dato rinvenire tra questa fede negli effetti magici di alcuni comportamenti (o di alcune parole) e la successiva pratica giuridica. A dimostrazione di ciò, Gernet osserva che nella Grecia più antica una chiara efficacia magica è ricondotta a determinate formule, le *arai* (“imprecazioni”), che sopravvivono a lungo nel diritto di diverse città, ove vengono impiegate come sanzioni nelle leggi o nei trattati internazionali. Cfr. LINDSAY DRIEDIGER MURPHI, ESTHER EIDINOW (a cura di), *Antica Divinazione ed esperienza*, OUP Oxford, Oxford, 2019; ESTHER EIDINOW, *Oracoli, maledizioni e rischi tra gli antichi Greci*, University Press, Oxford, 2007; ID., *Modelli di persecuzione: processi di “stregoneria” nell’Atene classica*, in *P&P* 208, 2009, pp. 9-35; CARMEN ORTIZ GARCÍA, *Malum carmen incantare*, in *Fundamentos romanísticos del derecho contemporáneo X (Derecho Penal)*, Madrid, 2021, pp. 430-440, cui rinvio per la più recente letteratura. Cfr. anche LAURA PEPE, *Diritto e magia*, in UMBERTO ECO (a cura di), *L’antichità. Roma 11*, Corriere della Sera, Milano, 2011, pp. 360-367; ID., voce *Excantare, incantare, occentare. Tre reati delle Dodici Tavole*, in *Le Garzantine – Antichità Classica*, Mondadori, Milano, 2015, pp. 417-418; FRANCESCO LUCREZI, *Magia, stregoneria e divinazione in diritto ebraico e romano. Studi sulla «Collatio»*, 4, Giappichelli, Torino, 2007, anche per un confronto con il diritto ebraico e le pratiche del più antico Mediterraneo.

⁴⁸ Nella *manumissio vindicta*, un elemento fondamentale del rito è la festuca, la *vindicta*, appunto, dalla quale lo schiavo viene toccato, e che funziona da vera e propria bacchetta magica: questa, unitamente alla pronuncia di una formula, ha il potere di cambiare immediatamente la condizione giuridica dello schiavo, che viene “trasformato” in un uomo libero.

⁴⁹ PAUL HUVELIN, *Magie et droit individuel*, in *L’Année sociologique* 10, 1905, pp. 1-47; AXEL HÄGERSTRÖM, *Der römische Obligationsbegriff im Lichte der allgemeinen römischen Rechtsanschauung*, Umanistiska Vetenskapssamfundet 1, Uppsala, 1927.

desiderati si ottengano del tutto indipendentemente dalla volontà di chi tiene il comportamento prescritto; pertanto, è giusto ritenere che la gestualità formale prevista per taluni atti, come pure la pronuncia di determinate parole, agisca magicamente, in modo tale da vincolare giuridicamente le persone coinvolte». Nelle XII Tavole sono presenti alcune disposizioni che puniscono con severità, probabilmente sempre con la *sacertas* comportamenti magici illeciti. La tradizione ha conservato due frammenti nei quali è stabilito il divieto di praticare la magia ai danni delle messi: in particolare, vi si parla di incantesimi volti a distruggere il raccolto e a trascinare nel proprio fondo le messi altrui. Nel ricordare una di queste disposizioni, Plinio il Vecchio racconta la vicenda occorsa a Furio Cresimo, il quale, poiché dal suo piccolo campo ricavava molti più frutti di quanti non ne raccogliessero i vicini in terreni ben più estesi, venne citato in giudizio proprio con l'accusa di attirare magicamente nella sua proprietà le messi dei fondi limitrofi. Il convenuto venne però assolto, perché riuscì a dimostrare l'infondatezza delle accuse portandovi i suoi schiavi e i suoi buoi ben pasciuti, i suoi attrezzi da lavoro lucidi e curati; la vittoria di Furio non sminuisce il valore dell'aneddoto, che dimostra anzi l'assoluta fede dei Romani nell'efficacia negativa di tali incantesimi⁵⁰. Le XII Tavole non puniscono solo gli autori di incantamenti contro il raccolto; esse prevedono la morte anche per chi abbia gettato il malocchio su una persona; nello specifico, per colui che sia stato giudicato colpevole di *malum carmen incantare* e di praticare un'*occentatio*. Ho riportato le parole latine che definiscono i reati a motivo del fatto che sul loro contenuto sussistono forti incertezze⁵¹: in effetti, alcuni autori di età classica, tra i primi, Cicerone per esempio, dubitano della possibilità che le espressioni individuino illeciti di tipo magico e ritengono piuttosto che l'aggettivo "*malum*", "malvagio", che definisce il *carmen*, sia da intendere nel senso di "*famosum*", "diffamatorio", e che parimenti l'*occentatio* sia un canto finalizzato a procurare disonore o infamia a terzi; le XII Tavole avrebbero previsto la pena capitale non già per chi praticava la magia a danni di un individuo, ma per chi, con un carne, una poesia o un libello, ledesse l'onore altrui. È indubbio che, con il passare del tempo, quando non pare più giustificata la necessità di reprimere reati di carattere magico, le citate disposizioni decemvirali delle XII Tavole siano state interpretate in chiave diffamatoria; ciò non significa, tuttavia, che quello diffamatorio sia il loro significato originario, anche perché la diffamazione inizia a essere considerata reato in un periodo di gran lunga successivo e comunque la figura non viene

⁵⁰ Vd. Plin., *Nat. Hist.*, 18,41-43.

⁵¹ Per le quali rinvio integralmente a BARBARA BISCOTTI (cfr. BARBARA BISCOTTI, "*Malum carmen incantare*" e "*occentare*" nelle XII Tavole, in *Testimonium amicitiae*, Milano, 1992, pp. 21-51).

punita con la morte. Le parole «*incantare malum carmen*» non possono che riferirsi all'incantamento (“*incantare*”) nocivo (“*malum*”) pronunciato contro un individuo, volto a danneggiare non l'onore, bensì la persona fisica di colui contro il quale è rivolto. Quanto all'*occentatio*, sempre di un incantesimo malvagio deve trattarsi ma è verosimile che sia diretto non contro la persona bensì contro il domicilio altrui: infatti il verbo *occentare* ricorre nella letteratura latina soltanto in alcune commedie di Plauto, a indicare la serenata che l'innamorato respinto fa davanti alla porta dell'amata. Indubbiamente, il termine *occentare* in Plauto non designa alcuna pratica magica: nondimeno, la sua testimonianza può indurre a ritenere che in origine l'*occentatio* fosse stata usata come carne magico praticato davanti a una porta nella convinzione che in tal modo si riuscisse ad aprirla, e dunque di violare il domicilio altrui. In tal caso, la morte sembrerebbe una pena assai compatibile con un reato di tale gravità.

Non potendo indugiare sul tema, mi limiterò a qualche dato problematico che suggeriscono la *Tab. VIII, 8 a* e la *Tab. VIII, 8 b* (ma anche la *Tab. VIII, 9* e la *Tab. VIII, 10*). I precetti decemvirali relativi agli *incantamenta* sulle messi (*traductio segetum*) sono riferiti da numerosi testi letterari, i quali però hanno indotto parte della dottrina a negare la duplicità delle previsioni enunciate dalla *Tab. VIII, 8*; ciò soprattutto sulla base di una più attenta analisi del significato del verbo “*excanto*”. Da qui l'ausilio degli eruditi latini circa l'utilizzo di locuzioni quali “*excantare significat “excludere” e “excantare magicis carminibus obligare”*, le quali convergono, per l'appunto con *excanto*, nel riferire complessi rapporti tra spirito e materia, propri delle più antiche credenze animistiche; sottolineando elementi da cui sarebbe lecito trarre che la previsione “*qui fruges excantassit*”, diversamente da quanto è consacrato nella *Tab. VIII, 8 b* che vieta la “*pellectio alienae segetis*”, si riferisca all'*incantamentum* per distruggere i raccolti (privando la pianta della sua “volontà vitale”). È chiaro che una simile conclusione vada accolta con cautela, atteso che una definitiva interpretazione del significato della *Tab. VIII, 8*, nelle sue complesse implicazioni giuridico-sacrali, postuli una più accurata disamina circa il generale sistema prestato dai decemviri a tutela del patrimonio cerealicolo. È allora bene procedere con ordine.

La *Tab. VIII, 8 a* e la *Tab. VIII 8 b* attestano contro le messi due diverse fattispecie:

1) *QUI FRUGES EXCANTASSIT*

2) *NEVE ALIENAM SEGETEM PELLENERIS*

delle quali però non aggiungono altro. Le diverse ipotesi si differenziano

per le condotte che integrano e gli scopi a cui si rivolgono: la prima (Tab. VIII, 8 a) all'“*incantare malum carmen*” («*quid? Non et legum ipsarum in duodecim tabulis verba sunt: qui fruges excantassit, et alibi: qui malum carmen incantassit*»⁵²); l'altra (Tab. VIII, 8 b) all'*incantamentum* finalizzato a una «*traductio segetem*»: *magicis quibusdam artibus hoc fiebat: unde est in XII Tabulis neve alienam segetem pellixeris*⁵³. Nell'incertezza delle lacune decemvirali, si ritiene comunemente⁵⁴ che il “*qui fruges excantassit*” riferisca un rito magico mentre l'“*alienam segetem pellicere*” un “*lucrum facere*”, un furto perpetrato attraverso pratiche magiche. La pena prevista per tali pratiche sarebbe la *sacertas*⁵⁵.

⁵² V. Plin., *Nat. Hist.* 28,2,4. La norma pone la stura ad un vivace dibattito tra gli studiosi, circa la natura dell'illecito che si intese reprimere. Una parte della dottrina ha colto nella fattispecie, sulla base di antiche testimonianze letterarie e di un passo delle *Pauli Sententiae* (5,4,6; vd. anche Aug., *De Civ. Dei* 2,9), il reato di diffamazione verbale, punito, secondo quanto afferma Cicerone (Cic. *De rep.* 4,12), con la pena capitale, probabilmente a causa del totale isolamento sociale al quale la vittima è costretta. Cfr. sul tema in generale THEODOR MOMMSEN, *Disegno del diritto pubblico romano* (tr. di PIETRO BONFANTE, VINCENZO ARANGIO-RUIZ (a cura di), 2ª ed., in *Biblioteca storica. I classici della storiografia*; 3, 1943, p. 794 ss.; CHRISTOPH HEINRICH BRECHT, s.v. *Occentatio*, in *RE* 34, Stuttgart, 1937, col. 1752 ss.; ARNALDO MOMIGLIANO, *Recensione a L. Robinson, Freedom of Speech in the Roman Republic*, in *The Journal of Roman Studies* 32, 1940, pp. 120-125; KARL LEONHARD, s.v. *Carmen famosum*, in *RE* 6, col. 1593, Stuttgart, 1899; JOSEF PFAFF, s.v. *Libellus famosus*, in *RE* 13, Stuttgart, 1926, p. 28 ss.; ÉDOUARD CUQ, s.v. *Injuria*, in *DS* 3.1, Paris, 1900, p. 519 ss.; ADOLF BERGER, s.v. *Occentare*, in *Encyclopedic Dictionary of Roman Law*, Philadelphia, 1953, p. 606; GIULIANO CRIFÒ, *Diffamazione e ingiuria*, in *ED* 12, Milano, 1964, p. 470; ANNE MARIE TUPET, *La magie dans la poésie latine I: Des origines à la fin du règne d'Auguste.*, Belles Lettres, Paris, 1976, p. 166 ss.; GABRIEL LÉPOINTE, *L'occentatio de la loi des XII Tables d'après Saint Augustin et Cicéron*, in *Revue internationale des droits de l'antiquité* 2, 1955, p. 287 ss.; HERMANN USENER, *Italische Volksjustiz*, in *Rheinisches Museum für Philologie* 61, 1901, p. 2 ss.; EDUARD FRAENKEL, *Recensione a Franz Beckmann, Zauberei und Recht in Romsfrühzeit*, in *Gnomon* 1, 1925, p. 185 ss. L'altra opinione è più recente. L'illecito sarebbe stato integrato dall'esercizio di pratiche magiche nocive, parallelamente all'altra fattispecie, riportata sempre da Plinio (*Nat. Hist.* 28,2,4,17), circa l'incantamento delle messi. Cfr. RICHARD MASHKE, *Die Persönlichkeitsrechte des Römischen Iniuriensystems*, Breslau, 1903, p. 11 ss.; PAUL HUVELIN, *La notion de l'iniuria dans le très ancien droit romain*, Lyon, 1903 (rist. Roma 1971), p. 18 ss.; FRANZ BECKAMANN, *Zauberei und Recht in Romsfrühzeit*, Druck von W. Nolte, Osnabrück, 1923, p. 40 ss.; TENNEY FRANK, *Naevius and Free Speech*, in *American Journal of Philology*, 48, 1927, p. 105 ss.; LUIGI DE SARLO, *La prigionia di Nevio*, in *Studi italiani di filologia classica* 12, 1935, p. 215 ss. Le due ipotesi contrastanti si fondano su due testimonianze parimenti importanti; se da un lato Plinio (*Nat. Hist.* 28,2,4,18) cita la norma decemvirale attribuendole indubitabilmente un significato magico, dall'altro Cicerone (*De rep.* 4,12) adduce, anch'egli, una norma decemvirale che per alcuni aspetti potrebbe sembrare la stessa richiamata da Plinio ma in un contesto che non lascia incertezze sulla natura diffamatoria dell'illecito. Sicchè, come osserva Barbara Biscotti (BARBARA BISCOTTI, “*Malum carmen incantare*” e “*occentare*” nelle *XII Tavole* cit., p. 21 ss.), bisogna ormai riconoscere la natura magica dell'illecito avanzata da Plinio, anche grazie ai nuovi apporti sulla previsione parallela relativa alle *fruges*.

⁵³ Vd. Serv., *Comm. in Verg. Buc.* 8,99.

⁵⁴ In particolare KARL GEORG BRUNS, *Fontes iuris romani antiqui*, Gradenwitz-Tübingen, 1909, p. 330 ss.

⁵⁵ LAURA PEPE, *Diritto e magia* cit., p. 360 ss.

Nel “*qui fruges excantassit*” va ravvisata un’operazione magica: attraverso il *maleficium*, le *fruges* sono liberate dalla *spica* prima che giungano a maturazione, cadendo al suolo e marcendo⁵⁶. Questo ragionamento non regge ad un più attento esame del significato di “*excanto*”, soprattutto sulla base di quei testi che, pur prescindendo dallo stesso, ricorrono ad un’altra terminologia per descrivere magie di tal genere: sulla scorta di diversi dati, per lo più, non giuridici, il verbo renderebbe il senso di “*traducere*” (“*magicis carminibus*”) o, in ogni caso, quello di una traslazione fisica delle messi, oggetto della stessa magia. Nel *Lexicon Totius Latinitatis* di Forcellini, alla voce “*excanto*” si legge «[...] *excanto est incantationibus, veneficiis et magicis artibus elicio, evoco, exire facio, traduco, transfero: nam incantamenta plerumque carminibus et cantionibus fiunt*». E ancora più avanti si aggiunge «[...] *legum in duodecim Tabulis verba sunt: Qui fruges excantassit. h. e. ex agro vicini in suum incantationibus transtulisset; id enim carminibus posse fieri, vulgo credebant*»⁵⁷. Il *Thesaurus Linguae Latinae* reca invece una portata fisicamente meno accentuata del verbo «[...] *i.q. carmine, incantatione usum foras citare, exire iubere, evocare (hic illic sic ut evocatum quasi evanidum reddatur*» e con riferimento alla previsione “*qui fruges excantassit*” precisa «[...] *i. cantando mag. carmine “foras”, e loco suo ciere ita, ut evanescent*»⁵⁸. In tal modo non è confortata l’interpretazione tradizionale del precetto decemvirale, nel senso di una mera magia ma neanche l’apprensione materiale, tradotta da Forcellini («*fruges ex alieno in suum agrum c. m. traducere*»⁵⁹). Gravata da una tale difficoltà esege-

⁵⁶ In particolare Huvelin, P.1903: 38 ss.; LANDO LANDUCCI, *Storia del diritto romano*, 2ª ed., 3, Fratelli Drucker, Verona-Padova, 1898, p. 1002 ss. (il quale, ponendo in risalto il carattere religioso e pubblico di questi delitti, individua due fattispecie, distinguendo tra «magie contro i frutti e le messi altrui»); VINCENZO ARANGIO-RUIZ, *Storia del diritto romano*, 7ª ed., Jovene, Napoli, 1975, p. 74 ss. («a danno delle messi hanno natura magica il “*fruges excantare*”, diretto a impedire che la messe maturi, e l’“*alienam segetem pellicere*”, opera di stregoneria con la quale si pretendeva che i cereali del campo preso di mira potessero trasferirsi nel fondo dell’incantatore»); BERNARDO SANTALUCIA, in *Lineamenti di storia del diritto romano (sotto la direzione di M. Talamanca)*, Giuffrè, Milano, 1979, p. 131: «chi maledice i raccolti o tenta di attrarre con incantesimi nel proprio campo le messi del vicino è punito (probabilmente) con la morte». È opportuno notare come la mancata corrispondenza tra le forme verbali con cui vengono testimoniati i due divieti previsti da *Tab. VIII, 8 a* e *Tab. VIII, 8 b* alimenti i dubbi degli interpreti circa la forma “*pellexeris*” riportata da Servio, in quanto, a differenza di “*excantassit*”, risulta espressa (nel modo congiuntivo e non in quello imperativo) con la seconda persona singolare anziché con la terza. Cfr. RUDOLFUS SCHOELL, *Legis duodecim tabularum reliquiae*, B.G. Teubner, Lipsiae, 1866, p. 49 ss.; JOHN WORDSWORTH, *Fragments and specimens of early latin*, Clarendon Press, Oxford, 1874, p. 527.

⁵⁷ EGIDIO FORCELLINI, in *Lexicon Totius Latinitatis*, 2, Padova, 1940, s.v. “*excanto*”, p. 333: «EX-CANTO», as, āvi, ātum, are, a. 1 (*ex et canto*).

⁵⁸ Vd. *Th. L.L.*, V,2, s.v. “*excanto*”, 1202, 1 ss. «*excanto, – āvi, – ātum, – āre, ab ex et canto*».

⁵⁹ In tal senso cfr. anche ARRIGO DIEGO MANFREDINI, *La diffamazione verbale nel diritto romano, I, Età repubblicana*, Giuffrè, Milano, 1979, p. 27, nt. 94.

tica la dottrina maggioritaria ritiene, allora, di sovrapporre il significato del verbo “*pellicere*” a quello di “*excantare*”, interpretandolo come trasferimento (materiale) delle messi altrui nel proprio campo: come se i due illeciti distinti andassero ricondotti ad un'unica previsione criminosa⁶⁰. Rapportando “*fruges excantare*” a “*foras, e loco suo ciere ita, ut evanescant*”, si spiega perchè le *fruges*, una volta “*e loco suo citae et evanidae*”, possano essere portate nel campo dell'*incantator*⁶¹. La nozione di “*foras e loco suo ciere ita, ut evanescant*” riferita a “*fruges excantare*” non tradisce alcuna bizzarria tra gli effetti di un tale *incantamentum* e quelli descritti con l’“*alienam segetem pellicere*”: se “*excanto*” è inteso in senso più o meno fisico, il divieto di “*fruges excantare*” ricomprenderà anche, e soprattutto, l'*incantamentum* diretto all'impossessamento dell'altrui raccolto. Seguendo questa impostazione, anche la testimonianza di Servio⁶², circa l'esistenza nella legislazione decemvirale di un'espressa proibizione di “*alienam segetem pellicere*” (Tab. VIII, 8 b) non risulterebbe più attendibile⁶³. D'altra parte l'interpretazione del verbo “*excanto*” nel senso di una traslazione fisica, troverebbe fondamento in alcuni passi, in massima parte poetici, che, al fine di esemplificare gli effetti sensibili dei *carmina magica*, descrivono o, comunque, menzionano, accadimenti sovranaturali relativi, in particolare, alle messi⁶⁴. Si tratta, però, di testi in cui non com-

⁶⁰ Cfr. ARRIGO DIEGO MANFREDINI, *La diffamazione verbale nel diritto romano* cit., p. 28 ss., secondo cui il significato di “*excantare*” potrebbe contenere entrambe le fattispecie (rovina e sottrazione del raccolto) in quanto l'espressione “*alienam segetem pellicere*” andrebbe ridotta ad un'«interpretazione volgare e corrente della locuzione originaria *fruges excantare*, la quale descrive, degli incantamenti ai frutti, quello occasionalmente prevalente, cioè quello che guadagna all'autore i frutti del vicino». A sostegno di questa ricostruzione, Manfredini cita la definizione di “*excanto*” confutata, come si è visto, dal *Thesaurus*, ma ancora presente nel *Lexicon* di Forcellini «*excanto* estincantationibus, veneficis et magicis artibus elicio, evoco, exire facio, traduco, transfero». Su tali basi è possibile sostenere che «*excantare* non significa fare un incantamento volto a distruggere qualcosa ma a sottrarre qualcosa e, nelle XII Tavole, a sottrarre i frutti altrui»; per cui «tanto i casi in cui il mago voglia trasferire a proprio profitto i frutti da un campo nel proprio, quanto il caso che voglia lasciare il campo spoglio di frutti, rientrano entrambi concettualmente nell'*excantare*».

⁶¹ La definizione del *Thesaurus* si discosta da quella di Forcellini (pur senza rifiutarla in modo esplicito) soprattutto nel momento in cui disattende qualsiasi portata materiale degli effetti dell'operazione «magica» resa con il verbo “*excanto*” (portata materiale che è invece implicita nell'uso di verbi quali “*traduco*” e “*transfero*”, i quali rimandano ad una traslazione spaziale dell'entità fisica oggetto dell'incantamento nella sua consistenza corporea). Non può quindi escludersi che anche il *Thesaurus Linguae Latinae* interpreti il verbo “*excanto*” nel senso di “traslare” (*magicis carminibus*), da un luogo all'altro, l'entità (persona, animale o cosa) oggetto dell'*incantamentum*.

⁶² Vd. Serv., *Comm. in Verg. Buc.* 8,99.

⁶³ In tal senso cfr. ARRIGO DIEGO MANFREDINI *La diffamazione verbale nel diritto romano* cit., p. 29 ss.

⁶⁴ Vd. Verg., *Ecl.* 8,99 (“*satas alio vidi traducere messis*”); Ovid., *Rem. Am.* 255 (“*non seges ex aliis alios transibit in agros*”); Tib., *El.* 1, 8,19 (“*cantus vicinis fruges traducit ab agris*”); Nemes., *Ecl.* 4, 70 ss. (“*cantavit [...] quo migrant satas*”).

pare il verbo “*excanto*”, per cui, secondo un’impostazione rigorosa, andrebbero anch’essi riferiti al significato esoterico del verbo *pellicio*: sono trattati *incantamenta* diretti a trasferire altrove le messi oggetto dell’operazione magica, ponendosi di tal guisa sotto il regime della *Tab. VIII, 8 b* più che sotto quello della *Tab. VIII, 8 a*⁶⁵ dove la relazione si rivela forzata. Non è corretto mettere a confronto “*traducere messis*” con “*qui fruges excantassit*” di *Tab. VIII, 8 a*, né con altri passi poetici similari, onde spiegare il concetto tecnico-esoterico espresso da “*excanto*”. Se l’uso di verbi quali “*traduco*”, *transfero* o *transeo* assume un qualche rilievo ai fini di una ricostruzione antiquaria, ciò trova senso solo in rapporto al “*neve alienam segetem pellexeris*” di *Tab. VIII, 8 b*. La descrizione degli effetti dei *carmina magica*, contenuta negli stessi testi, appartiene ad un medesimo luogo retorico: si tratta di uno stereotipo dei poteri magici che ha molteplici riscontri nella letteratura latina e che si incentra in alcuni temi ricorrenti: quello delle messi, del serpente, del sepolcro, della luna o degli astri, nonché degli *incantamenta* sulle nubi e sulla pioggia, sul suolo, ed altri fenomeni ancora⁶⁶. Nella semplificazione del loro contenuto è possibile scorgere l’intenzione di rifarsi a fattori codificati quanto alla definizione delle pratiche magiche; tanto da farne ritenere le variazioni come dovute a più approfondite conoscenze esoteriche quanto alla ricerca di un’originalità estetica. Ne consegue l’irrelevanza in rapporto alle primigenie concezioni animistico-religiose latine e, dunque, la scarsa possibilità di trarre da essi elementi filologici su cui radicare il significato tecnico di un termine legato ad istituti così antichi, quale risulta quello del verbo “*excanto*” (che peraltro, giova ripeterlo, in tali passi non compare affatto). Questa ispirazione risponde ad una comune matrice retorico-letteraria che nulla aggiunge alla conoscenza delle antiche concezioni magiche: non offrono spunti d’indagine né ai fini di una maggiore comprensione delle modalità con cui fu concepita originariamente l’azione contro i *mala carmina* né, tantomeno, per meglio interpretare il significato del verbo “*excanto*” che vi risulta estraneo. Il solo testo che pare fornire una giustificazione plausibile della locuzione “*traducere messis*” si trova nel già riferito *commentarius* di Servio, il quale non pone la locuzione in

⁶⁵ KARL GEORG BRUNS, *Fontes iuris romani antiqui* cit., p. 30 ss.

⁶⁶ Per una lettura critica dell’apologia di Apuleio mi limito a segnalare, CONCETTO MARCHESI (a cura di), *Apuleio, Della magia*, Sellerio, Palermo, 1992; Cfr. ROBERTO PARADISO, MASSIMO MANCINI, EMANUELE FILOGRANA, *Saggi sull’argomentazione giuridica*, Giappichelli, Torino, 2017. Il processo contro Apuleio, seppure motivo di spunti interessanti, mi condurrebbe oltre i limiti temporali che mi impongono queste pagine. Per qualche altro rilievo rinvio per tutti a LUIGI PELLECCI, *Innocentia eloquentia est. Analisi giuridica dell’Apologia di Apuleio*, Biblioteca di Athenaeum 57, Como, 2012 (rec. di FRANCESCA LAMBERTI, in *Quaderni Lupiensi di Storia e Diritto* 3, 2013, pp. 252-254); cfr. anche ANTONIO BANFI, *Aruspicina e potere* cit., pp. 103-118; ROSA MARIA LUCIFORA, *Una vita “meravigliosa”. L’Orfeo augusteo tra Argonautiche e Dionisiache*, Scrinia, Bari, 2012.

relazione con il verbo “*excanto*” (e quindi con la previsione decemvirale “*qui fruges excantassit*” della *Tab. VIII, 8 a* ma ne fornisce la spiegazione sulla base del “*neve alienam segetem pellexeris*” della *Tab. VIII, 8 b*); la sua testimonianza, la quale pone la locuzione “*traducere messis*” non in relazione con “*excanto*” ma con “*pellicio*”, non è peraltro isolata: muovono nella stessa direzione altri testi, i quali, sebbene in maniera meno esplicita, confermano la netta differenziazione tra la previsione di *Tab. VIII, 8 a* ed il divieto di “*alienam segetem pellicere*” (*Tab. VIII, 8 b*)⁶⁷. Ciò nondimeno, mi sento di escludere che la “*pellectio alienae segetis*” e l’atto di “*excantare magicis carminibus*” possano essere identificati in un unico illecito, qualificando alla stregua di una bizzarra duplicazione le pratiche magiche descritte perseguite da *Tab. VIII, 8 a* e *Tab. VIII, 8 b*. Le fonti non attestano che nel concetto di “*excantare*” rientri, oltre al danneggiamento del raccolto, anche la sottrazione delle messi altrui; esse si limitano a riferire che, tanto nella fattispecie consistente nell’“*excantare fruges*” quanto nella “*pellectio alienae segetis*” l’illecito è compiuto “*magicis carminibus*”. Altri fattori sostengono questo ragionamento. L’esame di alcuni testi latini⁶⁸ appaiono ben lontani dal fornire del verbo “*excanto*” quella nozione di “*foras citare*” o addirittura di “*traducere*” di cui si è detto. “*Excantare*” è definito da Servio come “*obligare*”, ossia “legare a sé”, e quindi «impadronirsi» (in senso non propriamente fisico) di qualcuno o di qualcosa⁶⁹: in pratica, un concetto molto vicino a quello espresso dal verbo “*ammaliare*” (“*incantare*” per l’appunto). Altrettanto lontana dalle definizioni dei moderni vocabolari è la lettura di “*excanto*” recata da Nonio Marcello⁷⁰: l’affermazione “*excantare significat excludere*” si interpreta agevolmente se si considera che l’accezione in cui viene inteso il verbo “*excludo*” si spiega attraverso la citazione del verso plautino (“*excantare cor*”)⁷¹, riportato immediatamente dopo: si tratta della medesima citazione cui ricorre Servio per suffragare l’asserzione secondo cui “*excantare est magicis carminibus obligare*”. Ciò dimostra che ogni ipotetica discordanza tra le due definizioni sia, verosi-

⁶⁷ Vd. *Apol.* 47 [...] magia ista, quantum ego audio, res et legibus delegata, iam inde antiquitas XII tabulis propter incredundas frugum inlecebras interdica, igitur et occulta non minus quam tetra et horribilis, plerumque noctibus vigilata et tenebris abstrusa et arbitris solitaria et carminibus murmurata.

⁶⁸ È opportuno segnalare la scarsa attenzione prestata dagli studiosi moderni alle definizioni del verbo “*excanto*”, tramandate dalle fonti latine: nel *Thesaurus*, per esempio, viene trascurata l’espressione «*EXCANTARE devocare cantando*» (Adnot. Lucan., 6,686) ovvero quella che, tra le tante definizioni pervenute, potrebbe suffragare la definizione “*foras citare, exire iubere, evocare*” recata appunto dal *Thesaurus*. Cfr. FERDINANDO ZUCCOTTI, *Furor haereticorum* cit., p. 82 ss.

⁶⁹ Vd. Serv., *Comm. in Verg. Buc.* 8,71 (*excantare* [...] *magicis carminibus obligare*).

⁷⁰ Vd. Non. Marc., *De comp. Doctr.* 2 (*excantare significat excludere*).

⁷¹ Vd. Plaut., *Bacch. Frag.* 27.

milmente, apparente. Sulla scorta dell'equiparazione di Nonio Marcello tra il significato di "excanto" e quello di "excludo", è bene rilevare il significato in cui viene inteso il secondo, muovendo dall'altra definizione contenuta nella medesima opera lessicografica⁷² [...] «excludere dicitur eicere. Terentius in *Eunucho*⁷³: exclusit. Revocat. Redeam? Excludere, liberare. Lucilius lib. XXVII⁷⁴: primum qua virtute servitute excluserit». La locuzione "excantare significat excludere" rende il secondo verbo nel senso di "eicere", "liberare", "exigere": ovvero nel senso di "separare" (per un verso liberando e per un altro impossessandosene) qualcosa di materiale o di spirituale dal corpo che lo contiene⁷⁵. La stessa idea della sottrazione (separazione), propria del verbo "excludo", la si ritrova nella terminologia medica, dove "exclusio" significa "emissio", "egestio"⁷⁶. La prova più evidente che la definizione "excantare significat excludere" sia fondata, riposa nella concezione che il mondo latino ebbe della follia: purtroppo non posso che limitarne gli accenni a ciò che la vede legata al significato del verbo "excanto"⁷⁷. Il "furor" è ispirato, per l'apunto, alle più antiche concezioni animistiche [...] «vix pauca furenti subicio: insani doloris muliebris immoderatione ab statu mentis exclusus vix, inquit, etiam ipse paucis respondi, vel quod essem turbatus vel quod scirem illam plura audire non posse⁷⁸». Il tenore di quanto vado dicendo, rimane relegato a questo luogo, il quale non può essere liquidato come un episodio occasionale. Il ricorso di Claudio Donato alla locuzione "ab statu mentis exclusus" per definire il "furiosus" ("fruens") è frequente nelle fonti. I Romani spiegano l'anomalia mentale qualificando la follia come una sorta di separazione, di sottrazione dello spirito (*animus, mens*) dal corpo: una privazione concepita non solo staticamente quale risultato ma nella sua dinamicità; in altri termini si tratta di un divenire che priva, che libera dal corpo (*eicere, liberare*), ovvero, specularmente, di un impossessamento magico (*obligare*)⁷⁹.

⁷² Vd. Non. Marc., *De Comp. Doctr.* 4.

⁷³ Vd. Ter., *Eun.* 1,1,4.

⁷⁴ Vd. Lucil., *Sat.* 27,49.

⁷⁵ Intendendo qui l'entità in maniera *lato sensu* animistica (*excludere* in riferimento a *mens, cor, virtus*). Sulla separazione tra anima e corpo nelle concezioni religiose antiche, cfr. ERIC ROBERTSON DODDS, *The Greeks and the irrational*, Berkeley-Los Angeles, 1951-1973 (tr. it. *I greci e l'irrazionale*, La Nuova Italia, Firenze, 1959), p. 360 ss.; ID., *Parapsicologia nel mondo antico*, Laterza, Bari, 1991.

⁷⁶ Cael. Aur., *Chron. siv. tard. pass.* 5,10,117 (dove si parla di "exclusio liquidorum").

⁷⁷ Non posso affrontare, nemmeno *per incides*, gli svariati aspetti della concezione latina dell'anomalia mentale, rinviando in generale ai rilievi sempre interessanti di FERDINANDO ZUCCOTTI, *Furor haereticorum* cit.

⁷⁸ Tib. Cl. Donat., *Interpret. Verg. ad Aen.* 3,314.

⁷⁹ Sul tema della follia di origine «magica» cfr. ÉLIANE MASSONNEAU, *Le magie dans l'antiquité*

Sulla base di queste argomentazioni, che rendono conto del significato di “*excanto*” alla stregua di un rapimento spirituale⁸⁰, è lecito cogliere nelle fonti gli elementi che descrivono tali fenomeni in rapporto a concezioni animistiche di sottrazione o di separazione dello spirito dalla persona⁸¹ o, per ciò che qui viene maggiormente in rilievo, dalle cose. La definizione di Nonio Marcello va letta nel senso che l'azione indicata dal verbo “*excanto*” è, in un contesto animistico-religioso (“*magicis carminibus*”), la stessa cui rimanda, nell'accezione riferita, il verbo “*excludo*”: “*excantare animam*” significa, in un ambito *lato sensu* magico, “sottrarre” lo spirito (e specificamente il senso “*ab statu mentis excludere*”). Ne consegue che, se il più delle volte certe dinamiche si risolvono nella follia del soggetto⁸², ad un'ulteriore analisi è dato rilevare come si estrinsechino in altre manifestazioni, dalla semplice perdita di conoscenza⁸³ sino alla morte del soggetto. Quanto dice Nonio Marcello, “*excantare significat excludere*”, va letto come una separazione e, quindi, estensivamente, come un impossessamento: unico comune denominatore dei casi in cui nelle fonti compare il verbo “*excanto*”. I problemi interpretativi derivano dalla volontà di cercare il significato di “*excantare*” secondo un'ottica moderna tendenzialmente materialistica, capace di cogliere pienamente gli effetti che i *carmina magica* possono riversare nel mondo sensibile: da qui la difficoltà di attribuire al verbo un significato semplice e, soprattutto, univoco. In definitiva deve parlarsi di impossessamento in relazione all'entità *excantata*, semplicemente in quanto questa è stata dall'*incantator* privata della propria volontà vitale: egli, cioè, si è impadronito dell'oggetto dell'operazione magica, il quale, in relazione all'intensità dell'*incantamentum*, non potrà che dissolversi. Ciò non toglie che l'*incantator* possa, al di là della cosa *excantata*, volgere a suo vantaggio l'*incantamentum* nel modo desiderato, agendo sul proprietario della stessa, ad esempio provocandogli smarrimento o altri stati d'animo; nel qual caso si tratterebbe di un impossessamento di secondo grado, capace di agevolare il superamento della sfasatura tra la definizione di Nonio Marcello (“*excantare significat excludere*” e quella di Servio (“*excantare est magicis*

romaine. *La magie dans la littérature et les moeurs romaines. La répression de la magie*, Librairie du Recueil Sirey, Paris, 1934, p. 81 ss.

⁸⁰ Vd. Lucan., *De bell. Civ.* 6,457 (*mens [...] excantata perit*) e Dracont., *De laud. Dei* 2,336 (*excantavit [...] animam*).

⁸¹ Vd. Verg., *Ecl.* 8,66 ss. «conjugis ut magicis sanos avertere sacris experiar sensus; nihil hic nisi carmina desunt». Le modalità con cui effettivamente i *carmina magica* riporteranno l'amato all'incantatrice vengono spiegate ricorrendo alla separazione tra spirito e materia.

⁸² Vd. Lucan., *De bell. Civ.* 6,458; Dracont., *De laud. Dei* 2,336; Plaut., *Bacch. Fragm.* 27 e *Propert.*, *El.* 3,3,49.

⁸³ Vd. Liv., 34,38,7.

carminibus obligare”).

3. *Il processo per superstitione contro Pomponia Graecina: intervento del concilium domesticum ac necessariorum*

Nel 57 d.C. fu celebrato il processo per *superstitio externa* ai danni di Pomponia Graecina su istanza del marito Plauzio “*propinquis coram*”

Tac., *Ann.* 13.32 [...] Et Pomponia Graecina insignis femina, A. Plautio, quem ovasse de Britannis rettuli, nupta ac superstitionis externae rea, mariti iudicio permissa. Isque prisco instituto propinquis coram de capite famaue coniugis cognovit et insontem pronuntiavit. Longa huic Pomponiae aetas et continua tristitia fuit.

Tacito, che riporta la vicenda, non ne fornisce un resoconto dettagliato, da cui potere inferire senza ambiguità la natura dei fatti addebitati alla nobildonna: pur rimanendo incerta l'indole del reato, è verosimile tuttavia che l'“*insignis femina*” avesse abbracciato un culto estraneo⁸⁴. Il brano è interessante anche da un altro punto di vista: nel momento in cui chiama in causa l'intervento di quel *concilium domesticum ac necessariorum* di cui ho detto in altre sedi, trovando giustificazione la legittimazione generale concessa da Tiberio e riportata da Svetonio⁸⁵. Con riferimento alle opinioni espresse in dottrina sull'episodio, secondo Volterra⁸⁶ non si trattò di un vero e proprio crimine ma di una condotta che, se accompagnata da talune circostanze, sarebbe stata passibile di «misure coercitive di polizia». Sicché Plauzio, con l'ausilio dei *propinqui*, avrebbe dovuto soltanto vagliare se l'esercizio della *religio externa* avesse concorso con atti licenziosi o immorali, per i quali fosse stato possibile istituire un giudizio pubblico. Il marito avrebbe compiuto l'indagine non

⁸⁴ Cfr. EDOARDO VOLTERRA, *Il preteso tribunale domestico in diritto romano*, in *RISG*, 1948, p. 121 ss. Da parte sua, ALDO BALDUCCI, *Intorno al 'iudicium domesticum'*, in *AG* 19, 1976, pp. 69-97. Sul tema in generale cfr. di recente GIOVANNI BRANDI CORDASCO SALMENA, *L'accusatio iure mariti vel patris e l'accusatio publica o iure extranei nella criminalizzazione augustea degli illeciti sessuali*, in *Acta Illyrica*, 6, 2022, pp. 99-138 e ALBERTO RAMON, *Repressione domestica e persecuzione cittadina degli illeciti commessi da donne e "filii familias"*, in *Il giudice privato nel processo civile romano. Omaggio ad Alberto Burdese* (a cura di LUIGI GAROFALO), 3, Padova, 2015, pp. 615-678, cui rinvio per la rimanente letteratura e le diverse posizioni che ancora dividono la dottrina.

⁸⁵ Vd. Svet., *Tib.* 35.1 (cfr. nt. 103).

⁸⁶ Cfr. EDOARDO VOLTERRA, *Il preteso tribunale domestico in diritto romano* cit., p. 121 ss.

iure proprio ma su delega della pubblica autorità: delega senza cui la *cognitio* non avrebbe avuto valore giuridico. Da parte sua, Aldo Balducci⁸⁷ disconosce l'esistenza di un'autorizzazione imperiale a compiere *domi* la *cognitio de "capite famaue coniugis"*, ritenendo che il termine "*permissa*" alluda «solo a un *permittere* derivante dai *mores*»: cosicché Plauzio avrebbe semplicemente applicato un "*priscus istitutus*" al fine di processare Pomponia Grecina, vale a dire il *iudicium domesticum*. Carmela Russo Ruggeri⁸⁸ mette in rilievo la natura di giudizio "*de capite coniugis*", al fine di ravvisare nella *superstitio externa* il compimento di atti soggetti a pubblica persecuzione, non alla mera riprovazione sociale: talché, proprio alla luce della natura pubblicistica del crimine posto in essere, la studiosa ritiene che il processo compiuto da Plauzio possa essere stato celebrato solo in base alla delega ricevuta dal *princeps*. Quanto a Nunzia Donadio⁸⁹, è da respingere l'idea che l'ordinamento cittadino abbia riconosciuto una giurisdizione concorrente e distinta da quella statale, dovendosi al più ritenere che al *pater familias* fosse «consentito poter verificare personalmente, prima e a prescindere da un processo pubblico, la responsabilità dei propri sottoposti, onde prendere le distanze dal loro agire». È pure interessante quanto rileva Alfonso Manaresi⁹⁰, secondo cui il ritrovamento nel cimitero di Callisto, sulla via Appia, di un'iscrizione sepolcrale in greco «A Pomponio Grecino», probabilmente un parente della donna, farebbe supporre che quest'ultima, come altri della sua famiglia, fosse cristiana. Nella specie, l'unico riferimento che emerge dal brano riguarda l'oggetto del *iudicium* di Plauzio, ovvero "*de capite famaue coniugis*": ciò induce a supporre che il processo non riguardò soltanto comportamenti contrari alla morale familiare, tali da giustificare un giudizio sulla reputazione di Pomponia Grecina ma anche veri e propri crimini pubblici, quale la *superstitio* malvagia, se non qualche altro ancora più grave, tale da potere ancora supportare la condanna capitale: risulterebbe infatti inconsueto, per alcuni, che il *ius vitae ac necis* fosse esercitato durante il principato per trasgressioni concernenti l'ambito religioso; sarebbe invece plausibile che misure tanto pesanti potessero essere previste per gravi violazioni dei *mores maiorum*, riguardanti ad esempio atti violenti verso il *pater familias* o l'inosservanza della *pudicitia* che dal

⁸⁷ Cfr. ALDO BALDUCCI, *Intorno al 'iudicium domesticum'* cit., p. 85.

⁸⁸ Cfr. CARMELA RUSSO RUGGERI, *Ancora in tema di 'iudicium domesticum'*, in *Iuris antiqui historia*, 2, 2010, pp. 51-101.

⁸⁹ Cfr. NUNZIA DONADIO, *Iudicium domesticum: riprovazione sociale e persecuzione pubblica di atti commessi da sottoposti alla patria potestas*, 187. *Index* 40, 2012, pp. 175-195.

⁹⁰ Cfr. ALFONSO MARANESI, *L'impero romano e il cristianesimo*, Fratelli Bocca, Torino, 1914, p. 46 ss.

passo tuttavia non risultano attestate⁹¹. Proprio la circostanza che la *matrona* fu accusata di fatti assoggettati alla repressione statale chiarisce il significato dell'espressione "*mariti iudicio permissa*", essendo ipotizzabile che fosse necessaria un'autorizzazione rilasciata dal *princeps* al marito affinché quest'ultimo potesse compiere *domi* il giudizio sulla donna che sarebbe invero spettato alla *civitas*. Del resto, non può sospettarsi che si trattò di un vero e proprio giudizio, giacché i richiami testuali al «*cognoscere*» e al «*pronuntiare*» sono un'evidente riprova dell'esercizio di un'attività giurisdizionale anziché dell'espletamento di una mera indagine conoscitiva. Inoltre, che il marito non potesse prescindere da una delega imperiale pare a maggior ragione confermato dallo *status* giuridico di Pomponia Grecina, semplicemente *nupta* a Plauzio: sicché l'assenza di una precedente *conventio in manum*, consueta nei matrimoni di quel periodo, non avrà permesso al coniuge di esercitare i poteri che erano propri del *pater familias*, tra cui quello di giudicare la donna nei casi di violazione dei *mores*⁹². Il giudizio domestico, in fattispecie criminose rientranti nella giurisdizione cittadina, trova la propria legittimazione non certo nelle tradizioni ataviche, che al più regolavano l'azione punitiva dei soggetti detentori della potestà familiare in forza della *patria potestas* o della *manus*, quanto nella rinuncia espressa dell'autorità pubblica a punire tali crimini, con relativa concessione del potere repressivo alle famiglie. Pertanto, l'episodio può effettivamente essere accostato, come ritiene Volterra⁹³, a quello che ebbe a protagonista Manlio Torquato: in entrambi i casi, la *civitas* avrebbe delegato al capo del gruppo familiare il *ius coercionis* avverso un sottoposto, ponendo a giustificazione dell'autorizzazione il riconoscimento dell'onore o delle virtù civiche dei delegati, stante i successi militari in Britannia raggiunti dal primo e

⁹¹ Benché la soppressione ufficiale del *ius vitae ac necis* sia avvenuta in base alla costituzione costantiniana del 318 d.C., con la quale si incluse nella definizione del *crimen parricidii* l'uccisione del figlio da parte del padre, prevedendo per quest'ultimo la *poena cullei*, già alla fine dell'età repubblicana il *pater familias* non esercitava più la massima espressione dello *ius puniendi*, tanto che PASQUALE VOCI, *Storia della 'patria potestas' da Augusto a Diocleziano*, in *JURA* 3, 1980, pp. 37-100, e soprattutto 79, ritiene che per l'età del principato l'uccisione non fosse mai giustificata, ravvisando solo in capo alla *civitas* «la competenza a punire le colpe più gravi, e in specie quelle di natura pubblica». Il *ius vitae ac necis*, perciò, pur non essendo ancora abrogato espressamente, rimase come «rudere, ucciso dalla desuetudine e dal seguirsi delle decisioni imperiali».

⁹² Sottolinea questo aspetto GIOVANNI LOBRANO, *Pater et filius eadem persona. Per lo studio della patria potestas*, Giuffrè, Milano, p. 123 ss., il quale nota innanzitutto come il potere dei *propinqui* potesse esercitarsi soltanto sulle donne *sui iuris*, donne cioè non in *potestate* dei padri né in *manu* dei mariti, concludendo così che Plauzio, dopo esser stato invitato dall'autorità pubblica a intervenire, ricorse – non avendo appunto la mano di Pomponia Grecina – al *priscus istitutus* dei *propinqui*, spinto «da una tradizione giuridica ai suoi tempi (per lo meno) ancora efficace e vincolante». Cfr. anche MARIA ROSA DI SIMONE, *Le donne e il crimen magiae. Il dibattito tedesco sulla prova dell'acqua tra XVI e XVII secolo, Historia et Ius*, 20, 2021, pp. 1-26.

⁹³ Cfr. EDOARDO VOLTERRA, *Il preteso tribunale domestico in diritto romano* cit., p. 121.

l'*officium* di pontefice esercitato dal secondo⁹⁴. Infine, deve valorizzarsi il fatto che l'imperatore si limitò ad abdicare all'esercizio della *potestas iudicandi* a favore del foro domestico, senza però indicare quale procedura il marito dovesse seguire nella sua *cognitio*: così Plauzio, sollecitato a prendere una decisione sulla *superstitio externa* della moglie, mutuò dai *mores* il "*priscus institutus*" del tribunale domestico, decidendo la causa "*propinquis coram*". La chiamata in giuria dei *propinqui* fornisce ulteriore conferma del particolare *modus iudicandi* domestico: infatti, se ancora nel 57 d.C. il *dominus familiae* sentiva il dovere morale di coinvolgere i parenti nell'esercizio, ancorché delegato, del *ius puniendi*, il tribunale domestico non poteva che rappresentare la normale pratica repressiva familiare anche per i secoli più addietro. Ancora una volta è attestata dalle fonti la grave ripercussione della *civitas* nei confronti della superstizione, quale pratica malvagia ed antisociale, pregiudizievole di diritti collettivi e ancor prima della stessa famiglia.

4. Concludendo

Le poche riflessioni rassegnate credo che riescano a rendere il concetto di devianza religiosa per come si è evoluto già *a partire dalla codificazione decemvirale, che ne restituisce tracce importanti, se non proprio dall'età protourbana*: sia sul piano sincronico che su quello diacronico. *Superstitio*, magia, divinazione malvagia, *fascinum*, si qualificano, innanzitutto, come infrazioni ad una norma, anche di carattere pubblico. Come rileva Hans Joas⁹⁵ «*sul piano della sociologia e delle scienze umane, è possibile riconoscervi le azioni lesive di una norma vigente generale di una società o di un determinato gruppo di una società*». Una condotta, per essere reputata deviante, deve violare delle norme socialmente connotate ma non per forza codificate in leggi: di conseguenza vengono in considerazione, in questa specifica chiave di lettura, non solo i comportamenti criminali ma anche amorali, indecorosi o dequalificanti, seppure non illegali in senso stretto. Il processo a Pomponia Grecina nell'indeterminatezza dell'accusa

⁹⁴ Cfr. in tal senso, anche PASQUALE VOCI, *Storia della 'patria potestas' da Augusto a Diocleziano* cit., p. 67, che ravvisa in '*iudicio permissa*' una «legittimazione a giudicare proveniente dall'autorità imperiale».

⁹⁵ Cfr. HANS JOAS, *Gesellschaft, Staat und Religion*, in ID. (a cura di), *Säkularisierung und die Weltreligionen*, Frankfurt-Main, 2006, pp. 9-43; ANGELO BRELICH, *Introduzione alla storia delle religioni*, Edizioni dell'Ateneo, Roma, 2021; ANTONIO SÁNCHEZ-BAYÓN, *Historia de la secularización de los poderes públicos y de las relaciones entre Derecho, Política y Protocolo en Occidente*, in *Journal of the sociology and theory of religion*, 11, 1, 2007.

ne ha dato contezza. Francesca Lamberti⁹⁶, Francesco Lucrezi e Antonio Banfi mi sembra che rendano conto della devianza religiosa quale illecito senz'altro sanzionabile, anche gravemente; ma non solo, anche qualora non vi sia un intento malvagio diretto contro lo Stato o contro persone determinate, essa è comunque meritevole di essere stigmatizzata, perché trasgressiva dei canoni comunitari condivisi e delle convenzioni, spesso inveterate, che concorrono a definire la peculiare fisionomia interna della società: all'inizio ristretta nel contesto di un'economia agricolo-pastorale ma subito dopo aperto ad un più vasto approccio internazionale. La norma quale presupposto logico della devianza, deve essere assunta nell'attitudine a regolamentare una realtà bisognosa di riordino e di protezione, quale è quella della magia e dei vari *incantamenta* malvagi nel caso delle XII Tavole. Ciò non significa che la norma vada ricondotta necessariamente a profili giuridici analizzati nella portata generale come categoria del pensiero umano declinabile in rapporto ai suoi distinti ambiziosi applicativi. Delle norme rileva, in sostanza, la qualità caratterizzante degli universi procedurali, nel senso che la loro *ratio* si fonda su un'intensa componente consuetudinaria che le lega ai valori tradizionali della comunità, sintetizzati nel *mos* (o *habitus*). Dunque le devianze soggettive della *religio* quale metro oggettivo possono contravvenire anche disposizioni «pre-riflessive o rappresentazioni culturali, valide come una riflessione collettiva che implica l'esistenza di regole sociali in termini di come sarebbe meglio». Muovono in questo senso Varrone e Cicerone: le *Antiquitates rerum humanarum et divinarum* del primo e il *De legibus* del secondo (nei frammenti in cui sono pervenute), sorreggono la specifica valutazione della condotta deviante da parte dell'*Intelligenza* coeva. Da Varrone si trae, ad esempio, il chiaro privilegio che viene accordato alla conoscenza, in quanto requisito essenziale per una valida comprensione del sistema complesso del *pantheon* politeistico e dei rituali connessi sul piano istituzionale: per converso, il male peggiore identificato nell'ignoranza, come fonte diretta dei comportamenti aberranti: superstiziosi e magici. L'originalità di Cicerone, invece, conforta il bisogno di universalizzazione della religione romana in funzione della nascita e della progressiva stratificazione dell'*imperium Urbis*. L'*experience* e la superiorità delle divinità non sono esclusivamente individuate e riconosciute nella loro pur stringente coerenza religiosa ma nell'imponente archetipo del concetto di sovranità, all'interno di quello speciale rapporto di forza che vide assurgere Roma a potenza egemone dell'*oikoumene*. Se non mi portassero oltre il periodo cui ho riferito queste

⁹⁶ Rimane di molto rilievo il progetto «*Superstizione, magia o filosofia? Profili giuridici e filosofici, riflessioni dottrinali e ricezione culturale in Europa e in America Latina*», coordinato dalla studiosa per l'Università del Salento, quale capofila, insieme alle Università della Calabria, di Camerino, di Buenos Aires e delle altre consorziate CUIA.

pagine, potrebbero essere invocati, a ben vedere, anche Seneca e Plutarco: il primo scrisse un *De superstitione* intorno alla metà del I sec. d.C., quindi circa un secolo dopo Varrone e Cicerone; l'altro un ventennio più tardi, intorno al 70 d.C., scrisse il *Peri desidaimonias*. Dunque non vi indugero se non per coglierne l'insistenza con cui riferiscono l'ingiustificabile insania che affligge i maghi ed i superstiziosi, ricorrendo a una vasta gamma di vocaboli appartenenti al campo semantico della follia⁹⁷ così come si è visto rileggendo il testo delle *Tabulae VIII, 8 a e b*⁹⁸. L'individuazione soggettiva sulla quale riposa ogni devianza rinvia, in estrema sintesi, all'idea di una scelta personale, quantunque malvagia, di autodeterminazione, la quale nel singolo può comportare la deposizione di un processo di detradizionalizzazione in danno del credo ufficiale dello Stato, gelosamente custodito, fino ad un certo tempo dai collegi sacerdotali; ossia, in ultima analisi, nel nome di una poco rassicurante difformità lungo la quale deve collocarsi il sottile discrimine tra la magia consentita e gli *incantamenta* malvagi: tra la divinazione di Stato e quella proibita; insomma viene in essere la vastità della superstizione nell'alveo di una prospettiva critico-ermeneutica necessariamente acuta e persuasiva. Un tale processo dovette riguardare anche, e forse soprattutto le province, dove le credenze autoctone furono senz'altro numerose e non sempre in linea con quelle ufficiali. La soluzione vincente fu trovata tardi in un generale assorbimento, quando compatibile con le diverse devianze; la conseguenza naturale fu che le dinamiche di annessione dominanti, sia prima che dopo la *Costituzione Antoniniana* del 212 d.C., precorsero le strade di un ideale osmotico capace di acquisire un tratto di mentalità e l'attivazione di un intimo convincimento ideologico che sarebbero precipitati con l'avvento dell'impero romano cristiano e di una del tutto diversa valutazione del fenomeno religioso e dell'eresia.

⁹⁷ Affiorano a più riprese termini connotati in senso negativo, quali *insanire, demenza, furor*.

⁹⁸ Un deciso mutamento direzionale riposa nel *Codex Theodosianus*, ovvero la prima raccolta ufficiale di leggi emanata a Roma dopo le XII Tavole. Dall'ultimo libro si recupera la regolamentazione in materia di religione, ormai con una naturale preminenza verso la *Catholica fides*, rispetto alla quale tutti gli altri culti pagani vengono accomunati sotto lo stigma di un'inamissibile devianza, da sanzionare in sede giudiziaria. Una delle più importanti misure dell'impero cristiano riguardò, ad esempio, la tacita assimilazione delle pratiche divinatorie, un tempo ritenute per lo più lecite, anzi parte integrante della religione di Stato, alle accuse di magia, il che le fece assoggettare alla repressipne più severa, in virtù della potenziale carica eversiva con cui erano in grado di attentare all'ordine pubblico. Il controllo del futuro, che consentiva di avere accesso a informazioni riguardanti eventi politici capitali, tra cui il destino dei principi e della *domus* imperiale, non poteva tollerarsi a nessun livello, specie se si attuava sotto forma di conciliaboli privati. Si ripetono dunque i timori atavici, riferiti da Tacito, che all'inizio del principato avevano sortito i provvedimenti di massa ai danni delle invisibili categorie dei *mathematici* e dei *Chaldaei* (Tac., *Ann.* 2,32,3): e così ancora in pieno V secolo, sotto Onorio e Teodosio II, fu decretata (CTh. 9,16,12) l'espulsione di tali sedicenti indovini da tutte le città dell'impero, considerata l'inconciliabilità tra previsioni astrologiche e cattolicesimo.

«*Abbiamo bisogno di Ibn Rushd?*»*. *Riflessione a partire dal volume di Ibrahim Bouchachen***

«*Do we need Ibn Rushd?*». *Reflections starting from the book of Ibrahim Bouchachen*

AIDA FARHAT

RIASSUNTO

Il contributo esamina la figura di Ibn Rushd e la sua attualità a partire dal lavoro monografico di Ibrahim Bouchachen, Abbiamo bisogno di Ibn Rushd?, Seliki Akhawain, Tangeri, 2015.

PAROLE CHIAVE

Ibn Rushd; razionalismo; diritto e filosofia

ABSTRACT

The contribution examines the figure of Ibn Rushd and his topicality starting with the monographic work by Ibrahim Bouchachen, Do we need Ibn Rushd?, Seliki Akhawain, Tangier, 2015.

KEYWORDS

Ibn Rushd; rationalism; law and philosophy

SOMMARIO: 1. *Introduzione* – 2. *La fase antecedente alla lettura del testo* – 3. *La fase di vera e propria lettura del testo*

* Questo titolo è stato suggerito dall'autore IBRAHIM BOURCHACHEN nell'*Introduzione* al suo libro, p. 6, come titolo di un progetto di simposio scientifico, seguendo l'esempio del simposio scientifico tenutosi con il titolo "Pensiamo con Aristotele", osservando che in questa proposizione comprensiva vediamo che l'autore Bouchachen ha portato a pensare con Ibn Rushd perché il nostro bisogno di Ibn Rushd ci spinge a pensare con lui e ad approfondire le sue idee.

** L'interrogativo trae spunto dall'idea di fondo che muove la riflessione di tutto il lavoro di IBRAHIM BOURCHACHEN, *Abbiamo bisogno di Ibn Rushd?*, Seliki Akhawain, Tangeri, 2015 (مي-أربا. د). («مشرر نبأ إلهة جاح يف نحن ل»، نشأشروب).

1. Introduzione

«Ibn Rushd è morto [o] non è morto?»¹; «Noi musulmani abbiamo ancora bisogno di Ibn Rushd?»²; «Come ha potuto un uomo che proveniva da un'antica famiglia di giuristi [...] passare la vita insegnando e studiando Aristotele?»³; «Ibn Rushd era lontano dagli orientamenti di suo nonno?»⁴.

Tutte queste domande, e altre domande successive, sono state sollevate da Bouchachen, che le ha compendiate in un unico interrogativo, posto come titolo del suo libro «Abbiamo bisogno di Ibn Rushd?».

Attraverso questo lavoro, Bouchachen ha riconciliato le diverse anime di Ibn Rushd: dalla giurisprudenza alla filosofia, dal sufismo alla musica, dalla politica alla logica.

Pertanto, abbiamo deciso di esaminare le questioni sollevate da Bouchachen nel suo prezioso lavoro, integrandole con una serie di altre domande: «Chi ha detto che è morto?»; «quando è morto?»; «abbiamo bisogno di Ibn Rushd nell'era della globalizzazione e della tecnologia?»; «Verrà un momento in cui Ibn Rushd sarà superato?»; «Verrà un giorno in cui ci consoleremo per la morte di Ibn Rushd?»; «Cosa dice la storia sulla presenza di Ibn Rushd in noi arabi?»

2. La fase antecedente alla lettura del testo

Abbiamo scelto di iniziare questo commento con un famoso detto attribuito a Ibn Rushd, per verificare la portata della sua risonanza nel nostro tempo attuale. Questo detto è stato pronunciato in occasione del pianto di un allievo di Ibn Ruschd davanti all'incendio dei suoi libri (la c.d. "calamità di Ibn Rushd"): «Se piangi per la condizione dei musulmani, sappi che i mari del mondo non ti bastano, ma se piangi per i libri bruciati, sappi che le idee hanno le ali e volano ai loro proprietari».

Nell'introduzione al lavoro, Bouchachen ha sollevato una questione: «*Ibn Rushd è morto? Ibn Rushd non è morto [...] Quanto a coloro che hanno dichiarato che Ibn Rushd non è morto [...] hanno fatto affidamento sull'immortalità della ragione che Ibn Rushd ha invocato durante la sua vita: la morte è*

¹ IBRAHIM BOURCHACHEN, *Abbiamo bisogno di Ibn Rushd ?* (testo arabo), cit., p. 5.

² *Ivi*, p. 6.

³ *Ivi*, p. 30.

⁴ *Ibidem*.

solo attaccata ai corpi e non alla mente»⁵.

Nel rispondere alla domanda sulla “morte”, o meglio sulla cancellazione del pensiero di Ibn Rushd nel contesto giuridico dell’epoca, occorre fare riferimento alla temperie culturale in cui si muoveva la «scienza arabo-musulmana» del XII secolo⁶ e, specificamente, alla sua avversione per gli studi filosofici.

L’educazione di Ibn Rushd, come noto, è avvenuta in un’influente famiglia andalusa che praticava la *fatwa* e la leadership giurisprudenziale: il nonno⁷, uno sceicco dei Maliki, era giudice della congregazione ed *imam* della Moschea di Cordoba; il padre⁸ era giurista e docente presso la Moschea di Cordoba, noto per la sua interpretazione del Corano in viaggio e la sua spiegazione sulla *Sunnah* delle donne.

Ibn Rushd, il nipote, visse in gioventù alla fine dello stato almoravide, epoca contraddistinta dall’autorità di noti giuristi⁹. Come è noto Ibn Rushd memorizzò il libro “al-Muwatta” dell’*imam* Malik Ibn Anas su indicazione di suo padre, e successivamente, ottenne il permesso di emettere *fatwa*. Ibn Rushd assunse, in seguito, l’incarico di giudice a Marrakesh e di medico privato del califfo almohade Abu Yaqub Yusuf, che successivamente lo nominò giudice a Cordoba e, infine, a Siviglia. Il prestigio di Ibn Rushd aumentò con la successione di Al-Mansur. Tuttavia, alcune figure vicine al Sultano cospirarono contro di lui. Ciò portò al suo esilio nel villaggio di “al-Yisana”, la cui popolazione era per lo più composta di ebrei. I suoi libri furono bruciati e Al-Mansur emanò un editto diretto a tutti i musulmani vietando loro di leggere libri di filosofia, o anche solo di possederne. Dopo due anni di esilio, durante i quali furono bruciati i suoi libri, fu però riconosciuta l’infondatezza delle accuse mosse nei suoi confronti. Dopo il perdono del Ibn Rushd tornò di nuovo a Marrakesh e l’interesse per lo studio della filosofia divenne una priorità.

A partire da questo momento, possiamo iniziare a riconoscere la morte di Ibn Rushd, ma al contempo la permanenza della tradizione razionalista: è «degnò di un uomo come questo il morire di una morte simbolica insieme

⁵ *Ivi*, p. 5.

⁶ *Ibidem*.

⁷ Il nonno di Ibn Rushd era anche conosciuto con il nome di «Ibn Rushd il nonno», per distinguerlo dal nipote. Si noti che l’anno della morte del nonno coincide con quello di nascita del nipote, ossia il 1126.

⁸ È Abu al-Qasim Ahmad Ibn Abi al-Walid.

⁹ Si pensi alle figure di Al-Hafiz Abu Muhammad Ibn Rizq, Abu Marwan Abdul-Malik Ibn Musra, Ibn Bashkwal, Abu Bakr Ibn Samhun, Abu Jaafar Ibn Abdul Aziz, Abu Jaafar Harun e altri.

all'inevitabile morte biologica?»¹⁰.

Come afferma Burchachen l'allontanamento del pensiero di Ibn Rushd dal "sentiero della rettitudine" resero inevitabile la sua morte simbolica e la sua eresia: «Egli, infatti, non ha dedicato il suo tempo alla composizione di libri di giurisprudenza, discorso, interpretazione e sufismo, come facevano i grandi studiosi, ma ha trascorso la sua vita a tracciare i problemi di un filosofo non arabo proveniente da terre pagane, riassumendo i suoi libri e spiegando loro nel modo in cui i commentatori hanno spiegato il Nobile Corano»¹¹.

Ma Ibn Rushd era davvero un ateo, un infedele e un eretico, come ci è stato tramandato? La risposta – negativa – può essere facilmente rinvenuta in un passo in cui Ibn Rashd afferma l'esistenza di un Creatore¹².

3. *La fase di vera e propria lettura del testo*

Rispetto alla domanda «Ibn Rushd è morto [o] non è morto?» possiamo così rispondere che lo «lo scopo di questo interrogativo è confermare che Ibn Rushd non è morto, perché il suo rinnovato ricordo è la sua seconda vita che vive in mezzo a noi»¹³. «Ibn Rushd non è morto». È morto di morte biologica – questo è certo –, come ogni corpo mortale, come ogni anima fuggente, ma vive ancora tra noi con il suo spirito immortale, come simbolo della filosofia. Nella lettura del libro di Burchachen ci imbattiamo, infatti, nell'eredità razionalista. L'approccio teorico praticato da Ibn Rushd, come confermato da Burchachen, è il risultato del suo interesse per la giurisprudenza, che non era inferiore a quello nutrito per il ragionamento filosofico.

L'attualità di Ibn Rushd è stata riconosciuta attraverso gli ambienti scientifici latini che lo hanno consacrato come filosofo, oltre che come giurista¹⁴. Sul punto Burchachen sottolinea che «Ibn Rushd [...] ha assorbito i capisaldi del pensiero umano che lo ha preceduto, sia esso greco o islamico, e vi ha lavorato riflettendo sui problemi che gli venivano posti dal mondo politico, sociale e dalla realtà culturale del suo tempo. [...] Ibn Rushd ha avuto profonde intuizioni sullo *status* della filosofia nella società islamica e sul rinnovamento

¹⁰ Cfr. IBRAHIM BOURCHACHEN, *Abbiamo bisogno di Ibn Rushd ?* (testo arabo), cit., p. 5.

¹¹ *Ibidem*.

¹² Cfr. IBN RUSHD, *The Book of Methods of Evidence in the Faiths of the Millah* (ed. MAHMOUD KASSEM), II ed., Anglo Bookshop, Egitto, 1964, pp. 160-161.

¹³ Cfr. IBRAHIM BOURCHACHEN, *Abbiamo bisogno di Ibn Rushd ?* (testo arabo), cit., p. 8.

¹⁴ *Ivi*, p. 6: «Ibn Rushd, anche se non ha vissuto nella società islamica come filosofo, ha vissuto con i suoi sguardi critici [...] ma vivrà come filosofo nello spazio ebraico e latino».

giurisprudenziale, nonché sul ragionamento verbale. E la più grande posizione di Ibn Rushd è quella sulla ragione¹⁵».

Il libro di Bouchachen consta di una raccolta di articoli che presentano uno degli aspetti più peculiari del pensiero di Ibn Rushd, ossia la sua capacità di muoversi tra giurisprudenza e filosofia¹⁶.

Se analizziamo l'organizzazione dell'opera di Bouchachen, ne apprezziamo la coerenza e l'intelligenza.

Le tematiche affrontate sono le seguenti: «Il tempo e il progetto scientifico di Ibn Rushd»; «Rivelazione e filosofia in Ibn Rushd»; «Il musulmano tra verità e partecipazione in Ibn Rushd»; «Il rapporto tra filosofia e giurisprudenza secondo Ibn Rushd»; «Nell'anniversario della morte di Ibn Rushd»; «Funzioni di correzione della giurisprudenza – secondo Ibn Rushd il nipote»; «Il rapporto di Ibn Rushd con il sufismo»; «L'importanza della musica nell'educazione secondo Ibn Rushd»; «Riflessioni sul concetto di interesse e la posizione del nipote di Ibn Rushd sull'interesse inviato»; «Sulla logica della politica e la politica della logica attraverso il libro di Platone. Le moschee della politica»; «Ibn Rushd che recita Ibn Tufail».

Bouchachen ha avviato le sue ricerche sul tema con l'articolo «*Il tempo e il progetto scientifico di Ibn Rushd*» in *al-Matn al-Rushdi*¹⁷. In tale lavoro l'Autore riteneva che il più grande ostacolo al completamento dei progetti di Ibn Rushd fosse stato il tempo. Oltre ad aver determinato ripercussioni negative sulla sua personalità e sulla sua psiche, la mancanza di tempo ha infatti condizionato anche la qualità delle opere di Ibn Rushd, che, per la maggior parte, consistono in brevi saggi. Ciò nonostante, Ibn Rushd è riuscito comunque a presentare in modo completo il suo progetto filosofico, giurisprudenziale e logico, anche se attraverso la stesura di opere meno estese¹⁸. «Abbiamo preferito questa quantità di parole per mancanza di tempo¹⁹» è la frase a lui attribuita, come riportato da Bouchachen.

Molti dei suoi progetti sono rimasti incompiuti, altrimenti il suo contributo all'evoluzione del pensiero razionalista sarebbe stato ancora più ricco di quanto già non sia²⁰. Dal lavoro di Bouchachen emerge che sono almeno cinque i progetti scientifici che, a causa della mancanza di tempo, Ibn Rushd non ha

¹⁵ *Ivi*, p. 7.

¹⁶ *Ivi*, p. 8.

¹⁷ Ibrahim Bouchachen, Articolo «*Il tempo e il progetto scientifico di Ibn Rushd*», pp. 9-29, pubblicato nel *Giornale di pensiero e critica*, n. 15, 1999.

¹⁸ *Ivi*, p. 10.

¹⁹ *Ivi*, p. 11 (Basato sull'articolo *Saying in the Points of Results in Complex Measurements* all'interno di JAMAL AL-DIN AL-ALAWI, *Articles in Logic and Natural Science*, Al-Bayda, p. 138).

²⁰ *Ivi*, p. 11.

potuto realizzare:

- il progetto di logica;
- il desiderio di Ibn Rushd di commentare il libro di sofismo. Sul punto, infatti, Ibn Rushd afferma che «Abbiamo citato da esso ciò che ha portato alla nostra comprensione»²¹;
- il progetto teologico: Bouchachen rileva che la mancanza di tempo ha impedito il completamento di questioni fondamentali nell'opera "Approcci di Prova"²², sebbene la stessa sia riuscita comunque a soffermarsi sulla questione della cura e sulla questione dell'interpretazione²³;
- il progetto giurisprudenziale: secondo Bouchachen Ibn Rushd potrebbe essere l'unico filosofo arabo ad eccellere in giurisprudenza, pratica e codificazione. Durante la sua vita, ha ricoperto la più alta posizione giudiziaria, e ha scritto due importanti opere giuridiche: "Mukhtasar al-Mustasfa" e "L'inizio del Mujtahid e la fine del Muqtisad"²⁴. I due libri insieme entrano in un unico progetto di Ibn Rushd, che è quello di trovare la perfezione del giurista rappresentata nella capacità dell'*ijtihad*.

Bouchachen, infine, conferma il desiderio di Ibn Rushd di scrivere un'opera giuridica in grado di contribuire al perfezionamento della scuola giuridica malikita. Del resto, Ibn Rushd conosceva la giurisprudenza di Maliki, grazie all'influenza di suo nonno²⁵ e, sebbene avesse più volte criticato tale scuola giuridica, manifestava allo stesso tempo grande rispetto e apprezzamento per l'Imam Malik. Per tale ragione può forse ritenersi che in questo progetto, mai concretizzatosi, fosse riposto il desiderio di Ibn Rushd di rinnovare la tradizione dottrinale malikita.

Sempre la mancanza di tempo – aggravata dalla "mancanza di lavoro di squadra"²⁶ – è stata, anche in questo caso, la principale ragione per cui Ibn Rushd era solito ricorrere ad acronimi e ad altre abbreviazioni.

In conclusione, l'opera di Bouchachen, costituisce un volume completo, che fa emergere nitidamente l'importanza del pensiero di Ibn Rushd nel panorama globale, e non solo islamico, degli studi filosofici.

²¹ Cfr. MUHAMMAD SALIM SALEM (ed.), *Riassunto di sofismi*, Cairo Press, Dar al-Kutub, 1972, p. 177 (citato da IBRAHIM BOURCHACHEN, *Abbiamo bisogno di Ibn Rushd?*, cit., p. 12).

²² IBRAHIM BOURCHACHEN, *Abbiamo bisogno di Ibn Rushd?*, cit., p. 19.

²³ *Ivi*, p. 15.

²⁴ *Ivi*, p. 22.

²⁵ Sulla figura di Ibn Rushd, il nonno, cfr. MUHAMMAD AL-HABIB AL-LAJTANI (ed.), *dar Al-Afaq Al-Jadida*, Marocco, vol. 2, 1992, p. 932 (riportato da IBRAHIM BOURCHACHEN, *Abbiamo bisogno di Ibn Rushd?*, cit., p. 26).

²⁶ «Il lavoro di squadra, che realizza l'integrazione, è il lavoro più appropriato per superare l'ostacolo del tempo imperante». *Ivi*, p. 28.

Marriage law: Possible interactions between the new Civil Code and the Code of Canon Law

Diritto matrimoniale: possibili interazioni tra il nuovo Codice Civile e il Codice di Diritto Canonico

YARU LI

ABSTRACT

The paper underlines the possible interactions between the new Chinese Civil Code and the Code of Canon Law in matrimonial matter.

KEYWORDS

Chinese Civil Code; Code of Canon Law; Chinese Marriage Law

RIASSUNTO

Il contributo esamina le possibili interazioni tra il nuovo Codice civile cinese e il Codice di diritto canonico in materia matrimoniale.

PAROLE CHIAVE

Codice civile cinese; Codice di Diritto canonico; diritto matrimoniale

TABLE OF CONTENTS: *1. Introduction – 2. Marriage procedure and registration – 3. Marital capacity and marriage prohibitions – 4. Unregistered marriages – 5. Null marriages – 6. Effects of marriage – 7. Divorce law – 8. The point of view of Canon law.*

1. *Introduction*

In traditional Chinese society of the imperial era, marriage was a contractual relationship between two families. Therefore, it was not the bride and groom, but the heads of families and intermediaries who were responsible for violations of the law at the time of marriage, e.g. against the prohibition of marriage between bearers of the same family name. Neither the state nor organized religion played a role in the wedding ceremony: the bride, dressed in red, was carried in a red palanquin to the groom's house, where the young cou-

ple paid homage to the groom's ancestors and bowed to his parents or offered them food and drink. These acts symbolized the incorporation of the bride into the groom's family and her submission to the family hierarchy based on age and gender. Furthermore, it was customary to pay an 'engagement money' and a 'bride's money', each of considerable amount, from the husband's family to the wife's family or to intermediaries. The family order was strictly paternalistic: the head of the family was allowed to have an unlimited number of concubines and concubines in addition to the main wife.

The head of the family was allowed to have an unlimited number of concubines and secondary wives in addition to the main wife, and he ruled over the main wife, her children and their wives, etc. up to the children of the secondary wives and concubines. Divorce was possible by mutual consent. In addition, the husband could divorce unilaterally in the case of the 'seven offences' (if the wife had no child, behaved immorally, did not serve her in-laws, talked a lot, stole, was jealous, had a malignant disease), if there was not one of the three obstacles (period of mourning for the wife's parents; poverty of the husband at the time of the marriage, wealth at the time of the offence; if the repudiated wife had nowhere to return). The wife could only divorce if the husband had left her for at least three years and if the wife had denounced him¹.

In the 20th century, reformers and revolutionaries severely attacked these marriage customs, which had been in force for more than 2000 years and under which younger women were almost completely disenfranchised. Already in the Republic (1912-1949), but even more so in the People's Republic (since 1949), efforts were made to introduce free choice of partner and gender equality in marriage. Consequently, the Civil Code of the Republic, which came into force in 1931, provided for monogamy, freedom of marriage and divorce, and a reasonably equal status for spouses. On the other hand, official registration of the marriage was not required; a 'public ceremony' in the presence of two witnesses was to guarantee the freedom of will of the spouses. Nevertheless, in practice, marriages continued to be arranged mostly by parents².

The reformist ideas were implemented even more consistently in the Mar-

¹ MARCEL GRANET, *Coutumes Matrimoniales de la Chine Antique*, in *T'oung Pao*, vol. 13, 4, 1912, pp. 517-58; TCHANG KI-TONG, *La Chine et les Chinois, la famille, religion et philosophie, le mariage, le divorce*, in *Revue des Deux Mondes*, vol. 63, 2 (15 mai 1884), pp. 278-305; YUJIE ZHU, *Heritage and romantic consumption in China*, Amsterdam University Press, Amsterdam, 2018, pp. 39-91.

² GEORGES-MARIE SCHMUTZ, *Matériaux pour une sociologie de l'amour et du mariage dans la Chine d'aujourd'hui*, in *Revue européenne des sciences sociales*, vol. 22, No. 67, 1984, pp. 65-116; MARCEL GRANET, *Catégories matrimoniales et relations de proximité dans la Chine ancienne*, in *Annales sociologiques. Série B. Sociologie religieuse*, n. 1, 1939, pp. 1-251.

riage Law of the People's Republic of China, in force throughout the country since 1950, whose essential ideas were already contained in the 1931 'Marriage Regulations of the People's Republic of China': single marriage, freedom of marriage, freedom of divorce, registration of marriage and divorce, prohibition of arranged marriages and marriages for sale, equality between men and women. The 1950 Marriage Law was the first law ever passed by the People's Republic and remained one of the very few formal laws passed in its first 30 years³. It was only in 1980 that it was replaced by a new Marriage Law, valid from 28 April 2001 until the entry into force of the Civil Code on 1 January 2021⁴.

2. *Marriage procedure and registration*

Traditional Chinese marriage ceremonies have no legal effect today. According to Article 1049 (1) of the Civil Code, a marriage is only valid if it is registered as a civil marriage before a State authority after verifying that there are no obstacles to marriage (marriageability, marriage bans); for the treatment of unregistered 'old marriages'⁵.

In the case of a marriage between two Chinese people from mainland China (i.e. without the participation of a foreigner, a Chinese person from Taiwan or a Chinese person from Hong Kong or Macao), the civil administration authority at county level is in principle competent to register marriages (§ 2 § 1 1a Marriage Registers Ordinance); if necessary, the People's Government may declare another authority competent at county level to facilitate matters in remote areas (§ 2 § 1 2a Marriage Registers Ordinance). In the case of a marriage between a Mainland Chinese and a foreigner, a Taiwanese Chinese, a Chinese resident in Hong Kong or Macao, or a Chinese living abroad (i.e. Chinese nationals temporarily living abroad), the civil administration departments of the People's Governments at the provincial level are competent in the matter, unless they have declared other authorities competent (§ 2 Paragraph 2 Marriage Registry

³ NEIL JEFFREY DIAMANT, *Revolutionizing the Family: Politics, Love, and Divorce in Urban and Rural China, 1949-1968*, University of California Press, Berkeley, CA, 2000, pp. 226-312.

⁴ OLIVIERO DILIBERTO, *La lunga marcia. Il diritto romano nella Repubblica Popolare Cinese*, in LUCIANO CANFORA, UGO CARDINALE (cur.), *Disegnare il futuro con intelligenza antica*, Il Mulino, Bologna, 2012, pp. 53-67; ID., *Diritto romano e codificazione cinese tra passato, presente e futuro. Alcune considerazioni*, in *Bullettino dell'Istituto di diritto romano 'Vittorio Scialoja'*, vol. 110, 2016, pp. 293-296.

⁵ OLIVIERO DILIBERTO, DOMENICO DURSI, ANTONIO MASI (cur.), MEILING HUANG (tr.), *Codice civile della Repubblica Popolare Cinese*, Pacini, Pisa, 2021.

Ordinance). Marriages between two foreigners will no longer be accepted by marriage registration authorities as of the end of March 2019.

In the case of a marriage between mainland Chinese, local jurisdiction lies with the marriage registration authority of the place of registration of the permanent family of at least one of the two parties (§ 4 § 1 Marriage Registry Ordinance). In the case of a marriage between a Chinese person and a foreigner, a Chinese person from Taiwan, a Chinese person living in Hong Kong or Macao or a Chinese person living abroad, the Marriage Registration Authority of the Mainland Chinese permanent family registration place has sole local jurisdiction (Article 4(2) of the Marriage Registry Ordinance)⁶.

The husband and wife must present themselves in person to the authority (§ 1049 S 1 CC; § 4 Marriage Ordinance) and present the following documents: (1) their family booklet and identity card, (2) signed declarations that they do not have another spouse and that they are not related in the direct or collateral line up to the third degree (§ 5 Abs 1 Marriage Ordinance). Chinese nationals residing abroad must present a valid passport instead of a family booklet and an identity card, and their declaration that they do not have another spouse and that they are not related by blood to the other party in a straight line and up to the third degree in a collateral line must have been certified by a certification body recognized by the Chinese party (§ 5 Abs. 2 Marriage Register Ordinance). Foreigners must present a valid passport or other valid international travel document instead of a family booklet and identity card. The declaration in this case is limited to not having another spouse (the declaration of not being related to the other party by blood in the direct line and up to the third degree in the collateral line is not required). Again, the declaration must be certified by a certification body recognized by the Chinese party (§ 5 § 3 Marriage Registry Ordinance)⁷.

The Marriage Registry Authority checks, based on the available documents, whether the material requirements for the marriage are met (§ 7 § 1 Marriage Registry Ordinance). Consequently, the registration of the marriage must be refused if the legal age for marriage has not been reached or if one of the other marriage prohibitions exists (absence of voluntariness on the part of both parties, multiple marriages, kinship relationship; § 6 of the Ordinance on Marriage Registers); the refusal must be motivated (§ 7, § 2, second sentence

⁶ S. XIAOYING QI, *Remaking families in contemporary China*, Oxford University Press, New York, 2021, pp. 92-134.

⁷ 陈树辉编著《婚姻家庭继承纠纷疑难案件裁判要点与依据》,北京法律出版社2021pp299-355[CHEN SHU HUI (ed.) *Points and bases of decision in difficult cases of marital, family and inheritance disputes*, Law Publishing House, Beijing, 2021, pp. 299-355].

of the Ordinance on Marriage Registers). If the material requirements are met, the Marriage Registry Authority must register the marriage on the spot and issue the marriage certificate (§ 1049 § 2 CC or § 7 S 2 HS 1 LOM).

Upon receipt of the marriage certificate, the conjugal union is constituted (§ 1049 S 3 CC).

3. *Marital capacity and marriage prohibitions*

Chinese law provides for a series of marriage prohibitions which, if registered, lead to the nullity or annulment of the marriage.

According to Section 1047 of the Civil Code, the man must be at least 22 years old and the woman at least 20 years old at the time of marriage. Thus, even after the entry into force of the CC, the exceptionally high age for marriage remains, from the point of view of comparative law, linked to the restrictive demographic policy adopted in China until recently. During the current liberalization of this demographic policy, the CC did not adopt the (in any case non-legally binding) regulation of the previous marriage law, under which people were encouraged to marry late and have children late.

In this regard, marriage was considered late when the man was at least 25 years old and the woman at least 23 years old at the time of the marriage; childbirth was considered late when the woman did not give birth to the child until she was 24 years old.

For members of certain ethnic minorities, based on the enabling provision contained in Article 75 of the Law on Legislation, different rules apply in part about the minimum age for marriage in the autonomous region concerned, according to which it is two years lower for men and women.

Currently, special rules on the age of marriage continue to apply for certain professional groups (university students, civil aviation employees and professional athletes). They are based on a letter from the Ministry of Civil Administration dated 9.7.1986 as a guide for marriage registry authorities. According to this letter, the age of marriage in civil aviation is 26 for men and 24 for women. The absolute ban on marriage applies (regardless of age) to professional athletes for as long as they are members of the national team; in special circumstances, the 'organization' may grant an exception. As a rule, university students must be at least 30 years old or have graduated. The legal consequences of a violation are not explicitly stated⁸.

⁸ *Ivi*, pp. 442-577.

§ Article 1048 of the Civil Code prohibits marriages between blood relatives in the direct line and up to the third degree in the collateral line (i.e., according to the Chinese count, with common grandparents, therefore also between brothers and half-brothers and between cousins).

It is not expressly regulated whether this prohibition on marriage should also apply between stepchildren and stepparents (and their respective relatives), as well as between adopted children and adoptive parents (and their respective relatives). The details are controversial in the literature; it is difficult to find references to practice. First, the wording of the general reference provisions in § 1072 par. 2 CC (for stepchildren and stepparents) and § 1111 CC (for adopted children and adoptive parents) argues in favour of the applicability of the marriage prohibition in both cases, according to which the provisions on the relationship between natural parents and children apply *mutatis mutandis* to their respective rights and duties, which also includes the marriage prohibition in § 1048 CC. The prevailing view in the literature focuses on the fact that this is ‘fictitious consanguinity’ (i.e. a relationship comparable to consanguinity). In the case of stepchildren and adoptive parents, this is regularly assumed; in the case of stepchildren and adoptive parents, part of the literature seems to want to make the marriage prohibition dependent on the stepchild having cohabited with the adoptive parent for a longer period or having been maintained by the adoptive parent. In the direct line (but not in the collateral line), the prohibition of marriage remains in force even if the corresponding legal relationship has been terminated⁹.

Even if the parents have their natural child adopted by a third party, the prohibition of marriage between them remains in force, since the parents’ rights and duties are transferred with the adoption, but the blood relationship is not dissolved.

The literature also assumes a (customary) prohibition in the case of direct in-laws, whereas this does not apply to the collateral line. Consequently, the marriage between father-in-law and daughter-in-law would be inadmissible, not that between brother-in-law and sister-in-law.

The prohibition of marriage for persons suffering from an illness for which one should not marry according to medical opinion (see § 7 n° 2 Marriage Law) no longer applies since the entry into force of the CC. According to § 1053 CC., on the other hand, the marriage may be annulled for concealment of a serious illness.

Since 2003, a prior medical examination is no longer required for persons

⁹ *Ivi*, pp. 733-801.

wishing to marry. The Marriage Register Ordinance of 1993, previously in force, still required persons wishing to marry to undergo a medical examination before marriage and to present the result of the examination when registering the marriage. As early as 1986, however, the Ministry of Civil Administration had issued a notification that differentiated between diseases according to whether there was an absolute or temporary ban on marriage or whether marriage was permitted but with a ban or restrictions on procreation. It is said in the literature that it is left to the private and autonomous decision of the persons concerned whether to undergo a medical examination. In a 'marriage registration application information sheet', the parties must confirm by their signature that they are 'aware of each other's health conditions'.

Also, since 2003, there are no special prohibitions for marriages with foreigners. However, there are special rules for marriages of active military personnel.

Moreover, double marriage (bigamy) is prohibited by Section 1042 (2) of the Civil Code.

Finally, Section 1042 (1), sentence 1 of the Civil Code prohibits marriages arranged by third parties, 'marriages for sale' and other acts that compromise the freedom to marry. As is clear from the wording and the legal system of the provisions on defective marriage (cf. § 1046, § 1052 CC.), in all these cases there must always be a violation of the man's or woman's matrimonial freedom in the form of coercion, or a threat exercised by the other party or a third party. A threat within the meaning of § 1052 CC. is defined in detail in § 18 Interpretation Family rules. On the other hand, simple violations of the prohibition in § 1042 c. 1 s 2 CC. to use the occasion of a marriage to demand pecuniary benefits, as was the traditional practice, are harmless to the marriage itself. This corresponds to the pragmatic line of the Communist government in combating these traditions¹⁰.

4. *Unregistered marriages*

The application of the compulsory registration of de facto marriages (see above), introduced in 1986, has proved difficult in practice. There are still many de facto marriages in which the partners have not registered the marriage, even though the union was intended and experienced as a marriage and is considered as such by those around them. Especially in rural areas, mar-

¹⁰ *Ivi*, pp. 900-988.

riages were often only registered late, often not at all. De facto marriages are therefore still widespread today.

In the run-up to the revision of the Marriage Law in the early 1990s, there were discussions on how to deal with these de facto marriages. Originally, the Communist government recognized de facto marriages and (until 1986) legally treated them in the same way as registered marriages. The prerequisite for a de facto marriage was that the partners were considered spouses by the environment and that the conditions for a valid marriage (voluntariness, age requirements, etc.) were fulfilled when the case was submitted to the court or an authority.

The legislator now insists on registration as a matter of principle and only grants relief for ‘old marriages’ concluded before 1.2.1994. If the marriage has not been registered, it is in principle not legally valid; an exception applies only to certain ‘old marriages’. Consequently, § 1049 S 4 CC. (like § 8 Abs 4 Marriage Law, recently introduced during the 2001 revision of the Act) provides that the registration must be recovered if the marriage has not been registered. § 6 of the marriage rules. Family rules states that, in the case of a subsequent registration, the marriage must be considered valid from the moment when both parties meet or have met the actual conditions for marriage established by the Marriage Law. The general provisions on the registration of marriages apply to the registration procedure (see § 8 of the Marriage Ordinance)¹¹.

As regards existing de facto marriages, the transitional provision of § 7 of the marriage rules. Family rules distinguishes the legal consequences depending on the moment at which the de facto union was concluded: (1) if the parties involved had already concluded the de facto marriage before 1.2.1994 (the date on which the Marriage Ordinance came into effect) and if the conditions for registering this marriage also existed at that time, the de facto marriage is treated in the same way as a registered marriage (the interpretation speaks of an ‘actual marriage’). (2) If, on the other hand, the parties did not enter the de facto marriage until after 1.2.1994, or if the conditions for registering this marriage existed only after this date, this union is equated to a registered marriage only if it is registered subsequently. If a case is brought before the court in which the existence of the marriage is relevant, the People’s Court must inform the parties that registration must be completed before the case can be considered. Until the registration is completed, the laws regulating marriage

¹¹ 周利民贺小电著《婚姻家庭继承法实用教程》北京中国人民大学出版社2021pp51-93and204-275ZHU LIMIN, HE XIAODIAN (cur.), *Practical Course on Marriage, Family and Inheritance Law*, Renmin University Press, Beijing, 2021, pp. 51-93 and 204-275].

do not apply and the court will not accept an action for dissolution of the de facto marriage. On the other hand, the court must accept actions for the maintenance of joint (non-marital) children or for the division of property on termination of the relationship, § 7 no. 2 marriage rules CC. Family rules § 3 marriage rules. Until the entry into force of the CC., the regulations of an interpretation of the 1989 marriage rules “on the treatment of cases in which the registration of the marriage has not been established, but one lives and cohabits under the name of spouses” were relevant but were repealed by a decision of the Supreme People’s Court of 29.12.2020 with effect from 1.1.2021. It is unclear which regulations will apply in their place. It is conceivable that the Supreme People’s Court assumes that the Civil Code regulations will apply by analogy to these disputes (child maintenance and distribution of assets)¹².

5. Null marriages

The 2001 revision of the Marriage Law introduced new provisions on null and void marriages, which have now been incorporated into the CC in an amended form (Articles 1051-1054 CC). These are marriages that have been registered even though they should not have been because of a prohibition that existed at the time of the marriage or because one of the spouses concealed a serious illness. If the court declares the marriage null and void or annuls it by decree, the marriage is considered non-existent from the beginning.

According to Article 1051 of the Civil Code, a marriage is null and void if one of the following requirements for marriage has not been met: prohibition of double marriages, prohibition of marriage if the relationship is too close, failure to reach the legal age for marriage. This is an exhaustive list; other breaches do not lead to the nullity of the marriage (cf. § 17 § 1 Supreme People’s Court interpretation Family rules). For instance, a marriage is not null and void due to a procedural error in its registration. A civil action brought on this ground would be rejected by the People’s Court for lack of jurisdiction. In this case, however, it is possible to file an administrative appeal or an administrative action (§ 17 § 2 Supreme People’s Court interpretation Family rules). These administrative proceedings are intended to correct procedural errors¹³.

最高人民法院民事审判第一庭编《最高人民法院关于民法典婚姻家庭编司法解释与适用》北京法院出版社，pp. 104-181 [FIRST CIVIL TRIAL DIVISION OF THE SUPREME PEOPLE’S COURT (cur.), *Supreme People’s Court Judicial Interpretation of the Marriage and Family Section of the Civil Code (I) Understanding and Application*, People’s Court Press, Beijing, 2021, pp. 104-181].

¹³ *Ivi*, pp. 288-371.

It is not expressly regulated whether the breach of the special rules on the age of marriage for certain occupational categories is to be understood as a ‘failure to reach the legal age of marriage’ within the meaning of Article 1051 of the Civil Code, which would lead to the nullity of the marriage. The relevant provisions do not mention any legal consequences, and the relevant commentary of the Supreme People’s Court does not mention the special provisions. Probably the most valid reasons argue in favour of a lack of nullity in this case: if nullity had been intended, one would have expected this to be at least indicated in the Supreme People’s Court commentary. Rather, it is more likely that a violation would entail, at best, professional consequences, as also foreseen in the special case of students (exmatriculation), and that the persons concerned would have difficulty registering their marriage, since the marriage registration authority must follow the guidelines of the Ministry of Civil Administration’s letter¹⁴.

According to Article 10 of the Supreme People’s Court Interpretation of the Family Code, a marriage is cured of the causes of nullity of the marriage listed in Article 1051 of the Civil Code if a circumstance of nullity of the marriage that still existed at the time of the marriage has ceased to exist prior to the submission of the application for the declaration of nullity of the marriage.

In general, the marriage annulment proceedings are initiated by an application to the People’s Court. Each spouse is entitled to file an application. Furthermore, § 9 of the Interpretation Supreme People’s Court rules. Family also grants a right of petition to the ‘interested parties’ and differs as follows according to the grounds for nullity: In the case of multiple marriages, the “close relatives of the parties and the basic organization” also have a right of application (§ 9 no. 1); in the case of a prohibition of marriage due to too close a relationship, the right of application is available to the “close relatives” of the spouses (§ 9 no. 3); and in the case of the spouse not having reached the legal age of marriage, the right of application is available to the “close relatives” of the spouse who has not reached the age of marriage (§ 9 no. 2). In the case of a third-party application by “interested parties”, both spouses are called upon to answer the application (cf. § 15 Supreme People’s Court Interpretation Family rules).

Section 14 of the Supreme People’s Court Interpretation CC. Family rules even allows the nullity of the marriage to be established a posteriori, after the death of one or both spouses. In this case, only the surviving spouse is the defendant (see § 15 § 2 Supreme People’s Court – Interpretation CC. Family

¹⁴ *Ivi*, pp. 395-448.

rules). In the case of the death of one or both spouses, the application may also be filed by an interested party. If both spouses are already deceased, there is no defendant¹⁵.

It should be noted that the People's Court – regardless of any application – is obliged *ex officio* to determine the nullity of the marriage. This principle can be derived from several individual provisions of the Supreme People's Court interpretation of the CC. Family rules: Thus, the nullity of the marriage must be established by a ruling even if the applicant has withdrawn his application (§ 11 par. 1 of the Supreme People's Court CC. Family rules Interpretation). If both an application for divorce and an application for a declaration of nullity are received for the same conjugal relationship, the court must first decide on the application for nullity (§ 13 Supreme People's Court Interpretation CC. Family rules). Even if there is no application for annulment, but the People's Court finds in the context of a divorce case that the marriage is null and void, the court must notify the spouses *ex officio* of the nullity of the marriage and declare the marriage null and void by a corresponding declaratory judgment (see § 12 Supreme People's Court Interpretation CC. Family rules). In marriage annulment proceedings, there is also no need for conciliation (§ 11 (2) Family rules.

The marriage is voidable under § 1052 CC. if it was contracted based on a “threat” and under § 1053 CC. if one spouse has not truthfully informed the other spouse of a serious illness before the marriage was registered. For the definition of threat, see § 18 par. 1 Supreme People's Court -Interpretation CC. Family. Section 18 par. 2 Supreme People's Court -Interpretation CC. Family rules makes it clear that only the spouse under duress has the right to apply for the annulment of the marriage. According to § 1052 (2) of the Civil Code, the application is subject to a period of preclusion of one year from the end of the acts of duress. If the compelled spouse's physical liberty has been restricted during the marriage, the one-year period starts to run from the day on which he regains his physical liberty (Article 1052 § 3 of the Civil Code). The provisions relating to the suspension, interruption and extension of the limitation period do not apply to the one-year period (§ 19 Para. 1 Supreme People's Court Interpretation CC. Family). The absolute limitation period pursuant to Section 152 para. 2 CC does not apply either. (§ 19 para. 2 Supreme People's Court Interpretation CC. Family)¹⁶.

As with the entry into force of the CC. the ground for marriage annulment

¹⁵ *Ivi*, pp. 498-561.

¹⁶ *Ivi*, pp. 602-673.

on grounds of illness was abolished, § 1053 CC. now provides for the possibility of marriage annulment if one spouse does not truthfully inform the other spouse of a serious illness before the marriage. According to Section 1053(2) of the Civil Code, the application is subject to a preclusion period of one year from the date of knowledge or culpable ignorance of the ground for annulment.

An application for annulment of the marriage must be submitted exclusively to the People's Court (cf. §§ 1052 S 1, 1053 S 1 of the Civil Code).

A void or annulled marriage has no binding effect from the beginning; the parties involved do not have the rights and duties of spouses (§ 1054 S 1 CC.). The People's Court collects the marriage record *ex officio* and transmits the final decision to the marriage registration authority (§ 21 Family Ordinance), which is then documented in the marriage registry (§ 16 Marriage Ordinance).

After the decision on the invalidity of the marriage, further decisions on the division of property and joint children may be necessary.

The general rules of property law (§§ 1062 ff., §§ 1087 ff. CC.) do not apply to the division of property after the end of a defective marriage. In contrast, relatively rudimentary rules can be found in § 1054 CC. According to it, the parties involved must first try to agree on how to proceed with the property acquired during the cohabitation. If no agreement is reached, the People's Court decides by judgment in accordance with the principle of the special consideration of the innocent party (§ 1054 subsection 1 s 2 Civil Code). If the marriage is null and void due to bigamy, the division of property must not damage the property interests of a party to the legal marriage (§ 1054 para. 1 s 3 Civil Code). In order to protect its rights, the party to the legal marriage has the right to request its formal participation as a third party in the proceedings with the right to make its own applications (cf. § 16 Supreme People's Court Interpretation CC. Family). About the division of property, on the other hand, the law establishes the presumption (rebuttable by evidence) that the property acquired during the cohabitation is jointly owned (see § 22 Supreme People's Court Interpretation CC. Family). However, in the case of division, account must be taken of the fact that the party who was not responsible for the nullity or annulment of the marriage and who relied on the validity of the marriage receives a 'greater' share¹⁷.

§ 1054(2) of the Civil Code now also provides for an express claim for damages by the spouse not responsible for the nullity or annulment of the marriage. In the first place, the request is addressed to the other (guilty) spouse.

¹⁷ *Ivi*, pp. 729-784.

However, for the facts referred to in § 1052 of the Civil Code, it is argued that other persons who jointly caused the marriage by threat are also liable for damages. The purpose of this claim is to punish the guilty party and protect the blameless spouse who has “invested energy and money in the marriage”. At the same time, it is emphasized that the claim does not exist if both parties are guilty of nullity or annulment of the marriage. For the individual facts of a void or voidable marriage under Articles 1051 and 1052 of the Civil Code, the literature provides rules for determining whether one spouse is at fault. The claim includes both material and immaterial damages.

If joint children were born in the void marriage, the provisions of the Marriage Law relating to parents and children apply accordingly (Article 1054(1) (4) of the Civil Code)¹⁸.

6. *Effects of marriage*

The Civil Code contains some general provisions on the effects of marriage: for instance, husband and wife have the same status in the family (Article 1055 of the Civil Code) and are both free to produce, work, study and become socially active, without one spouse being able to restrict or interfere with the other spouse in this respect (Article 1057 of the Civil Code). Marriage also has consequences in succession law, the spouse having the right to inherit (see Article 1061 of the Civil Code)¹⁹.

Furthermore, Article 1043(2) of the Civil Code stipulates, among other things, that spouses must “be faithful to each other, respect and take care of each other”. In this respect, however, it is only a programmatic sentence with no binding legal value, as is also apparent from the interpretation of the Supreme People’s Court CC. Family rules, according to which a request based only on § 1043 CC. is not accepted (see § 4 Supreme People’s Court CC. Family rules interpretation).

Furthermore, after the marriage is registered, the spouse may become a member of the spouse’s family or the spouse may become a member of the spouse’s family on the basis of a mutual agreement between the spouses (§ 1050 CC.). However, spouses may also create a new family. This ‘family membership’ does not entail any immediate legal consequences. In the litera-

¹⁸ *Ivi*, pp. 800-881.

¹⁹ 陈胜才:《婚姻家庭编》,北京:中国检察出版社,2021,pp.81-127[CHEN SHENGCAI (CUR.), *Civil Code—Legal Adviser to the Public: Marriage and Family Section*, Beijing, China Procuratorate Publishing House, 2021, pp. 91-155].

ture, it is emphasized that this is due to tradition: Traditionally, only a male descendant can continue the family tradition as ‘successor’. However, not all families have a male descendant, mainly because birth planning has so far been very restrictive. Moreover, ‘admission’ into a family regularly has the practical consequence that the admitted family member moves into the admitted family’s household, whereas a ‘newly established’ family creates a new family of its own.

According to § 1059 par. 1 CC, spouses are obliged to maintain each other. The spouse who is entitled to maintenance has a claim against the other spouse for maintenance needs (cf. § 1059 para. 2 CC). Further details are not specified in the law or the interpretations of the Supreme People’s Court.

The literature takes a restrictive view of the obligation of spouses to pay maintenance under Section 1059 of the Civil Code: the right to maintenance (enforceable and actionable by the courts) exists only if one of the spouses is destitute or has difficulty in supporting himself/herself. In the literature, there are no concrete statements on the amount of the maintenance claim. It is only said that the courts must take into consideration the capacity of the debtor, the actual state of need of the creditor, and the general standard of living of the place in question. In addition, the literature states that the obligation to pay maintenance is part of the ‘obligation to meet living expenses’, which must be met in the first place with the joint assets and only then with the personal assets of the spouses if their joint assets are not sufficient.

7. *Divorce law*

Chinese divorce law distinguishes between divorce by mutual consent and divorce pursued by only one side²⁰.

aa) Consensual divorce before the registry authority

In the case of a divorce by mutual consent, an official procedure is provided for (cf. § 1076 Civil code in conjunction with §§ 10-13 Marriage Register Ordinance). A divorce by mutual consent requires that both spouses conclude and sign a written divorce agreement, § 1076 para 1 Civil code. The divorce agreement must contain the declaration of intent of both spouses that they wish to divorce and have agreed on matters such as child maintenance and the settlement of property and liabilities (cf. § 1076 para 2 Civil code).

The marriage register authority has subject-matter jurisdiction for the di-

²⁰ S. KE LI, *Marriage unbound*, Stanford University Press, Stanford, CA, 2022, pp. 152-187.

voiced by mutual consent in accordance with the rules already outlined in the context of marriage. In the case of a divorce of Mainland Chinese, the marriage register authority of the place of permanent household registration of at least one of the two parties is locally competent (§ 10 para 1 Marriage Register Ordinance). In the case of divorce of a Mainland Chinese from a foreigner, a Taiwanese Chinese, a Chinese residing in Hong Kong or Macau, or a Chinese residing abroad, the marriage registry authority of the place of permanent household registration of the Mainland Chinese has sole local jurisdiction (§ 10 para 2 Marriage Registry Ordinance)²¹.

Both spouses must appear in person at the registry authority, each apply for divorce (Section 1076(1) of the Civil Code or Section 10(1) of the Marriage Registry Ordinance) and present the following documents: (1) the household registration booklet and the identity card; (2) the marriage certificate; (3) a written divorce agreement jointly signed by both parties (Section 11(1) of the Marriage Register Ordinance), the content of which the law mentions as examples agreements on child maintenance, property and liabilities (see Section 1076(2) of the Civil Code, Section 11(3) of the Marriage Register Ordinance). Non-Mainland Chinese must present valid passports or visas instead of the household registration booklet and the identity card (§ 11 para 1 Marriage Register Ordinance).

The basic idea of the divorce agreement is that it should serve to ensure the provision for the children and the spouse who is in financial difficulties at the time of the divorce. The agreement must therefore not violate “the spirit” of the relevant statutory provisions on the consequences of divorce, in particular on child maintenance and on the division of property (sections 1084- 1090 of the Civil Code). Furthermore, the agreement must comply with the general principles of equal rights for men and women and the protection of women and children. In practice, it is not uncommon for a further maintenance and care obligation of one spouse for the other (ill) spouse to be agreed. In addition, the agreement must not harm the legitimate interests of third parties.

A cooling-off period was newly introduced with the CC on 1.1.2021: to this end, section 1077 of the CC stipulates that either spouse may withdraw the application for registration of divorce within 30 days of the day on which the marriage register authority received the application for registration of divorce. After the expiry of this period, both spouses must again appear in person at the marriage register authority within 30 days to request the issuance of

²¹李舒、唐青林、袁惠主编《合伙纠纷裁判规则·典型案例办案思路与实务要点精解》中国法制出版社, Beijing, 2022, pp. 110-268 [Li SHU, TANG QINGLIN, YUAN HUI (cur.), *Rules for adjudicating partnership disputes – Typical case handling ideas and practice points in detail*, China Legal Publishing House, Beijing, 2022, pp. 110-268].

the divorce certificate. If the issuance is not requested (within this period), the application for registration of divorce is deemed to be withdrawn.

The marriage register authority checks whether the requirements for divorce are met based on the documents on hand. Accordingly, a divorce by mutual consent is to be rejected if no divorce agreement has been reached, the parties involved have no or only limited legal capacity or the registration of the marriage has not been carried out in China (§ 12 Marriage Register Ordinance). If necessary, the marriage register authority has to investigate *ex officio* (§ 13 n. 1 Marriage Register Ordinance). However, a comprehensive verification of the spouses' information by enquiries with authorities is no longer provided for; the spouses must, however, be questioned separately to ensure the truthfulness of the divorce agreement; however, an examination of the content of the divorce agreement takes place only partially. If these requirements are met, the register authority must register the divorce and issue a certificate of divorce (section 1078 of the Civil Code, section 13 S 2 of the Marriage Register Ordinance). With the issuance of the divorce certificate the marriage is divorced²².

bb) Disputed divorce

At the request of one of the spouses, the marriage may be divorced by court order (section 1079 subsection 1 Civil code).

The People's Court has subject-matter jurisdiction for the contested divorce (cf. § 1079 para 1 Civil code, §§ 22 ss. Civil Procedure Law). According to § 22 Civil Procedure Law, the People's Court at the place of residence of the defendant has local jurisdiction. The People's Court at the plaintiff's domicile (or, if domicile and habitual residence do not coincide, the plaintiff's habitual residence) has jurisdiction under section 23 of the CPC (only) in divorce actions brought against persons who are not in the territory of the PRC, whose whereabouts are unclear or who have been declared missing, who are in labour education or who are imprisoned. Further rules on local jurisdiction can be found in a judicial interpretation of the Supreme People's Court on the Civil Procedure Law of 30.1.2015 as amended on 29.12.2020. If the defendant has left the domicile (i.e. the place where he or she is registered, section 3 Supreme People's Court interpretation Civil Procedure Law) for more than one year, the People's Court at the plaintiff's domicile has jurisdiction; if the plaintiff and the defendant have left the domicile for more than one year, the court at the defendant's habitual residence has jurisdiction; if the defendant has no

²² 主编安凤德《婚姻家庭案件疑难问题裁判精要》,北京法律出版社2021pp.130-182[AN FENGDE(CUR),*Summary of Decisions on Difficult Issues in Matrimonial and Family Cases*, Law press China, Beijing, 2021, pp. 130-182]

habitual residence, the People's Court at the defendant's place of residence at the time of filing the action has jurisdiction (section 12 Supreme People's Court interpretation Civil Procedure Law).

For divorces of Chinese resident abroad whose suits are not accepted by the foreign court due to lack of jurisdiction, the People's Court at the place of marriage or at the last Chinese place of residence of a spouse has jurisdiction – if the marriage was contracted in China (§ 13 Supreme People's Court interpretation Civil Procedure Law); if the marriage was contracted abroad, the People's Court at the original place of residence or at the last Chinese place of residence of a spouse has jurisdiction (§ 14 Supreme People's Court interpretation Civil Procedure Law). If one spouse's residence is abroad while the other spouse's residence is in mainland China, the People's Court at the spouse's residence in China has exclusive jurisdiction (section 15 Supreme People's Court interpretation Civil Procedure Law). If both spouses are abroad but not domiciled there, the People's Court at the domicile of one or the other spouse has jurisdiction for divorce actions (§ 16 Supreme People's Court interpretation Civil Procedure Law)²³.

If one spouse is legally incapacitated, the guardian may file the divorce action on his or her behalf. This follows indirectly from Art 62 Supreme People's Court interpretation Family rules, which provides for a special procedure if the guardian remains inactive although the legally incapacitated spouse is significantly violated in his or her legal rights and interests by the other spouse.

In divorce proceedings, compulsory mediation by the court is initially provided for (Art 1079 para 2 HS 1 Civil code). The court has to investigate ex officio whether the substantive requirements for divorce are met, i.e. whether "circumstances exist which have led to the breakdown of the spouses' feelings" (Art 1079 para 3 no 5 Civil code). The marriage is to be divorced if it is broken (§ 1079 para 2 HS 1 Civil code).

§ Section 1079 Civil code assumes that the marriage has broken down in the following cases: in the case of a double marriage, if one of the spouses lives with someone else, if violence is committed in the family or a family member has been abused or abandoned, if one spouse does not give up gambling, intoxication or other evil habits despite repeated admonitions, if one of the spouses has been declared missing, if the spouses have lived apart for at least two years because of inharmonious feelings, or if a dispute arises between the spouses as to whether children should be conceived (so § 23 2. HS

²³ 主编张琴斌《中华人民共和国家庭教育促进法释义》北京中国法制出版社2021年10月12日ZHANG YONG, CAI SHUMIN (ed.), *Law of the People's Republic of China on the Promotion of Family Education Interpretation*, China Legal Publishing House, Beijing, 2021, pp. 102-181].

Supreme People's Court interpretation Family rules).

If one of these circumstances exists, the respondent cannot object to the petition for divorce under § 63 Supreme People's Court interpretation Family rules that the other spouse is (also) at fault.

In principle, the consent of the other spouse is required in the following cases: if the spouse of an active military member requests a divorce (section 1081 of the Civil Code in conjunction with section 64 of the Supreme People's Court interpretation Family rules), if the husband requests a divorce during a pregnancy of the wife and within one year after the birth of a child or six months after an abortion (section 1082 of the Civil Code).

With the entry into force of the Civil code, a right to divorce was introduced. According to this, the court must grant a divorce if both spouses, after the people's court has not allowed the divorce by judgment, have continued to live separately for at least one year, section 1079 para 5 Civil code²⁴.

9. *The point of view of Canon law*

The legislation of the Church reaffirms that every Catholic must, as a matter of principle, marry a Catholic (cf. Canon 1086) in order to remain always in the faith, he has received and to increase his spiritual life, following the path of the true faith, in mutual help in the moral life, with the assistance of the Church. In fact, beginning with the first theologians and Fathers up to the present day, the Church always shows great desire to defend the faith of the faithful, and for this reason has instituted the impediment of disparity of worship that limits marriage between a Catholic and a non-baptized person. Both in the history of the people of Israel and in the first Christian communities, there has always been a prohibition against marrying pagans; as history progressed, there was a legislative evolution: already with the first Particular Councils of the 4th century, *ad liceitatem* prescriptions were introduced, which developed into *ad validitatem* prescriptions from the 7th century; the Code of 1917 considered this exception of marriage to be a diriment impediment (can. 1070), then the 1983 Code confirmed this discipline with some significant novelties²⁵.

²⁴ HE XIN, *Divorce in China*, New York University Press, New York, NY, 2021, pp. 29-106.

²⁵ 孙亮:《教会法特有的司法原则:以教会婚姻中的法辩护者和促进者为核》,载《基督教学》第辑,宗教出版社年
HUALIANG, *Judicial Principles Peculiar in Canon Law: An Analysis Centered on Functions of Defender of the Bond and Promoter of Justice in Canonical Marriage*, in *Study of Christianity*, vol. 25, Religious Culture Publishing House, Beijing, 2019, pp. 366-377]; OLIVIERO DILIBERTO, *Paolo di Tarso, I ad Cor.*

But marriage that is not sacramental does not enjoy absolute indissolubility, i.e. in certain cases, it does not exclude some possibility of dissolution, which the Church, since apostolic times, has admitted in favour of the faith (cf. I Cor 7, 12-15). The Church's doctrine on the dissolution of non-sacramental marriages, as well as on the awareness of its power, has matured over the centuries. There are more marriages which can be dissolved today than in the first millennium. The main reason for dissolution, however, is always the same: the *favor fidei*²⁶.

In the thousands of years of its history, China has received many religious beliefs from the outside, which have become intertwined with the indigenous one, commonly called traditional, in which the worship of local gods is prominently associated with the worship of ancestors. This religion has entered deeply into the social and cultural fabric in the history of Chinese civilization, and has played, and still plays, an important role in the family, influencing the value and purpose of marriage, responsibility for children and their upbringing.

For the Chinese, marriage was, and is, a family affair, not just a union of love between lovers, because the purpose of marriage is the continuation of the family that ensures the continuation of ancestor worship, that is, the carrying on of new generations to provide for the memory of that family of the past. In this sense, the new family formed by marriage had one foot in the past and one in the future. The spouses' present consisted in managing the obligations arising from their new social status.

Therefore, for the Chinese, marriage was necessary, indeed, indispensable. Chinese culture, deeply rooted in the family, still retains some of the ancient values, despite the country's rapid social and economic change.

Because of this cultural and political situation, Catholic marriage presents quite a few problems, especially in the case of marriage with religious disparity. In fact, many Catholics, maintaining tradition, still prefer marriage among the faithful. But in the current social situation, (emigration from villages to industrial cities, westernization of customs, materialistic education, etc.) the possibility of finding a Catholic partner is rather rare, and in recent years, marriage with cult disparity has become common²⁷.

VI, 1-8 e le origini della giurisdizione ecclesiastica nelle cause civili, in *Studi economico-giuridici*, vol. 49, 1979, pp. 181-219.

²⁶ FERNANDO PUIG, *Realismo giuridico e la dottrina canonistica contemporanea sull'essenza del matrimonio*, in *Ius Ecclesiae*, vol. 16, 2004, pp. 433 – 453.

²⁷ PIETRO LO IACONO, *Repubblica popolare cinese, Chiesa cattolica ed eterosessualità del matrimonio (Quando dal diritto naturale scaturiscono sorprendenti convergenze)*, in *Il Diritto di famiglia e delle persone*, 2, 2021, pp. 715-773.

So far, the Church, while maintaining the impediment, admits its dispensation for the faithful who do not have the possibility of finding a partner of the same faith. The rules for obtaining this dispensation consist of:

1) requesting, but only from the Catholic party, commitments and promises that safeguard the continuation of religious practice and therefore the solidity of the faith, so as to guarantee the baptism and Catholic upbringing of the offspring;

2) informing the other non-baptized party of this promise;

3) making both parties aware of the aims and essential properties of marriage (cf. can. 1125); also, how the latest modifications made to the rules for obtaining the dispensation, are marked by the ecumenical spirit and therefore respect for the culture, or ideology, or different faith of the non-baptized party. In the current Code, however, there is only one ‘mixed’ impediment, that of *disparitas cultus*, while the second impediment of this type, present in the Codex of 17, that is, that of *mixtae religionis*, and which was *impedimentum impediens* (can. 1060-1064), no longer exists in the new Codex, and instead, under the rubric *De matrimoniis mixtis* (can. 1124-1128) the request for a license to celebrate is permitted.

We note, however, that request No. 2 places all the burden and responsibility for the preservation of the faith and the religious education of the offspring on the Catholic party since the non-Catholic party is only required to “be informed” of the partner’s promises.

With regard to request No. 3, it must be emphasized that being instructed on the purposes and essential properties of marriage, certainly requires all engaged couples to attend a marriage preparation course, which also includes this chapter of the Catechism. It is not written, however, that attendance is compulsory and in fact, until now, it was limited to the Catholic part only. It must not be forgotten that Catholics are a minority group in China, and unbaptized people are totally ignorant of Church doctrine, particularly concerning marriage, or even ignorant of the existence of Catholicism. The content of this request goes far beyond the knowledge that the betrothed couple can acquire and assimilate in the brief, and not compulsory for both parties, premarital courses that have been organized so far.

As far as the education of the offspring is concerned, there seems to be no doubt that such education in odd-numbered marriages becomes more difficult than in marriages between two Catholics, even in the hypothesis that the non-baptized spouse leaves the Catholic spouse free to baptize and educate their children in the Catholic Church. This research sought, at least in its intention, to demonstrate that in this specific area, the application of the norms of Canon Law is closely linked to pastoral activity, on which essentially falls the respon-

sibility for religious education, knowledge, and awareness of the meaning of marriage, and, ultimately, the religious education of offspring.

We note, in conclusion, how canon law, and its application also in the field of matrimony, can indeed be a real instrument for the development of full and effective matrimonial equality and also an effective and concrete benchmark for religious freedom, based on the principle that '*salus animarum suprema lex*'²⁸.

²⁸ JUAN IGNACIO ARRIETA, *La salus animarum quale guida applicativa del diritto da parte dei pastori*, in *Ius Ecclesiae*, 12, 2000, pp. 343-374.

Sanctus pater patriae

La figura di Augusto tra patria potestas, auctoritas e sanctitas

Sanctus pater patriae

The figure of Augustus between patria potestas, auctoritas and sanctitas

SARA LUCREZI

RIASSUNTO

Prendendo spunto da un celebre passo di Ovidio (*Fasti* II.127-132), in cui il poeta presenta Augusto quale “*sanctus pater patriae*”, oltre che “*pater orbis*” e “*pater hominum*”, l’articolo esamina il titolo di *pater patriae* (conferito ad Augusto, da parte di Valerio Massala, a nome del Senato, nel 2 d. C.). Tale appellativo (già adoperato per Romulus, Gaio Mario e Cicerone) pare richiamare, e al tempo stesso distinguersi, da quello di *parens patriae* (attributo, oltre che allo stesso conditor, a Furio Camillo e a Cesare) e i due nomi paiono rispecchiare, a livello civico e comunitario, le due diverse forme di paternità del mondo romano: quella del *parens*, il padre biologico, e quella del *pater familias*, il più anziano progenitore vivente, sacerdote dei sacra familiaria e unico detentore della patria potestas, cui sono associati i concetti di *auctoritas* e *sanctitas*. Il princeps “*pater patriae*” sembra quindi estendere la sua augusta potestas su tutti gli uomini della patria, che viene a coincidere con l’*orbis*, l’intero mondo.

PAROLE CHIAVE

Pater patriae, Augusto, *auctoritas*, patria potestas, Ovidio.

ABSTRACT

Starting from a famous passage by Ovid (*Fasti* II.127-132), in which the poet represents Augustus as “*sanctus pater patriae*”, as well as “*pater orbis*” and “*pater hominum*”, the article examines the title of *pater patriae* (conferred to Augustus, by Valerio Massala, on behalf of the Senate, in 2 AD). This appellation (already used for Romulus, Gaius Marius and Cicero) seems to recall, and at the same time to differ from, that of *parens patriae* (attributed, in addition to the conditor itself, to Furius Camillus and Caesar). The two names seem to reflect, at a civic and communitarian level, the two different forms of paternity in the Roman world: that of the *parens*, the biological father, and that of the *pater familias*, the oldest living progenitor, priest of the *sacra familiaria* and sole holder of *patria potestas*, to which concepts of *auctoritas* and *sanctitas* are related. The princeps

“*pater patriae*” therefore seems to extend his “*augusta potestas*” all over the men of the patria, which coincides with the orbis, the whole world.

KEYWORDS

Pater patriae, *Augustus*, auctoritas, patria potestas, *Ovid*.

SOMMARIO: 1. Pater, parens, sanctus – 2. Principatus, auctoritas, sanctitas – 3. La teologia del principato – 4. Conditor alter

1. Pater, parens, sanctus

In un noto passo dei *Fasti* (che si inserisce, ma in modo particolare, nel quadro della vasta e articolata propaganda augustea formulata nel poema¹), Ovidio presenta il *princeps* quale *pater patriae*, *pater orbis*, *pater hominum*; il vero fondatore, dinanzi a cui l’opera di Romulus, richiamata subito dopo, impallidisce.

Fasti II.127-132:

*Sancte pater patriae, tibi plebs, tibi curia nomen
hoc dedit, hoc dedimus nos tibi nomen, eques.
res tamen ante dedit: sero quoque vera tulisti
nomina, iam pridem tu pater orbis eras.
hoc tu per terras, quod in aethere Iuppiter alto,
nomen habes: hominum tu pater, ille deum.*

“O santo padre della patria, la plebe e il Senato ti diedero questo nome; te lo abbiamo dato anche noi dell’ordine equestre. Ma prima ancora te lo diedero i fatti, e tardi in realtà ottenesti i veri appellativi: già da tempo eri padre del mondo. Tu hai in terra il nome che Iuppiter ha nell’etere: tu padre degli uomini, Iuppiter degli dèi”.

Nel brano si ricorda l’evento – rammentato anche nelle *Res Gestae*² e da

¹ In generale sulla propaganda augustea in Ovidio, cfr. ALESSANDRO BARCHIESI, *The Poet and the Prince, Ovid and the Augustan Discourse*, University of California Press, Berkeley, 1997; ANDREW WALLACE-HADRILL, *Time for Augustus: Ovis, Augustus and the ‘Fasti’*, in MICHAEL WHITBY, PHILIP HARDIE, MARY WHITBY (a cura di), “*Homo viator*”. *Classical Essays for J. Bramble*, Bristol Classical Press, Bristol, 1987; GERALDINE HERBERT-BROWN, *Ovid and the ‘Fasti’. An Historical Study*, Clarendon Press, Oxford, 1994; CARROLL MOULTON, *Ovid as Anti-Augustan: “Met.” 15.843-79*, in *The Classical World*, 67/1, 1973, pp. 4-7.

² RGDA. XXXV.1: “*Tertium decimum consulatum cum gerebam, senatus et equester ordo*

Svetonio³ – del conferimento ad Augusto, da parte di Valerio Messala, a nome del Senato⁴, del titolo di *pater patriae*⁵, avvenuto il 5 febbraio (le *Nonae*) del 2 a.C. (anniversario dell'inaugurazione del tempio della *Concordia*⁶, che diventerà anche festa di *Augustus Pater Patriae*) al quale viene dedicata, nei *Fasti*, la relativa data⁷.

L'affermazione, secondo cui il *princeps* sarebbe stato considerato già in precedenza “padre dell'universo” (*iam pridem tu pater orbis eras*), trova conferma, com'è stato notato⁸, in diverse testimonianze epigrafiche e letterarie, che attestano come il *princeps* fosse stato definito già prima del 2 a.C., a livello informale, *pater patriae*⁹.

Ovidio traccia un parallelismo tra Augusto e Iuppiter, in forza del quale il primo sarebbe stato “*hominum pater*”, il secondo “*deorum*”, secondo una “divisione di compiti”¹⁰ ricordata anche in *Met.* 15. 858-860: *Iuppiter arces/*

populusque Romanus universus appellavit me patrem patriae”. Sul punto, ROBERTO SCEVOLA, *Giulio Cesare nei 'Fasti' di Ovidio: alcune riflessioni fra storia e diritto*, in *Index*, 50, 1922, pp. 146-147; GIAN GUIDO BELLONI, *Le "Res gestae divi Augusti". Augusto; il nuovo regime e la nuova Urbe*, Vita e pensiero, Milano, 1987.

³ Suet., *Aug.* 58.1-2: “*Patris patriae cognomen universi repentino maximoque consensu detulerunt ei*”. Cfr. *Fasti Praen.*, *Nonae febr.*

⁴ Le fonti riportano che il Senato offrì a Livia il titolo onorifico di *mater patriae*, ma il figlio Tiberio si oppose (Tac. *Ann.* 1, XIV, 1-2; Suet. *Tib.* L; Dio. XII, 4-5). L'imperatrice fu quindi onorata in tal modo (o con l'epiteto *genetrix orbis*, calco della *Venus genetrix* progenitrice della *gens Iulia*) solo nel mondo provinciale, come dimostrano alcuni *denarii* dalle iscrizioni *AVGVSTA MATER PATRIA* e *IVLIA AVGVSTA GENETRIX ORBIS* (RPC I 80, 73; RPC I 849). Cfr. MARTINA BONO, *La titolatura di Giulia Domna in un'iscrizione siriana e la prospettiva di Cassio Dione sulle Augustae*, in *ὄμιος – Ricerche di Storia Antica*, 11, 2019, p. 57-58.

⁵ Sul titolo di *pater patriae*: ANDREAS ALFÖLDI, *Der Vater des Vaterlandes im römischen Denken*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1971; RAYMOND JAMES STARR, *Augustus as "Pater patriae" and Patronage Decrees*, in *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 172, 2010, pp. 296-298; FRANCESCO PAOLO CASAVOLA, *Pater familias, pater senatus, pater patriae. Il filo più profondo della storia di Roma*, in *Iura & Legal Systems*, 2, 2019, pp. 5-8.

⁶ Secondo l'annalistica, il 5 febbraio del 367 a. C. (dopo il conflitto patrizio-plebeo per il consolato), Furio Camillo dedicò un tempio alla Concordia (cfr. GEORGES DUMÉZIL, *La religion Romaine archaïque*, I ed. Payot, Paris, 1966, II ed. Payot, Paris, 1974, ed. it. Rizzoli, Milano, 1977, nuova ed.: *La religione romana arcaica. Miti, leggende, realtà*, Rizzoli, Milano, 2019, p. 351; ROBERTO SCEVOLA, *op. cit.*, pp. 165-166. Tra il culto della Concordia e la festa di *Augustus Pater Patriae* vi era probabilmente un collegamento in quanto, il *princeps*, in qualità di padre della patria, appariva come colui che aveva riportato la concordia dopo l'instabilità delle guerre civili. Interessante a proposito notare che Augusto nell'11 a. C. eresse una statua alla dea (Dio. LIV, 35.2), Livia nel 7 a. C. rifondò il suo tempio nel foro (Ov. *Fast.* I. 639-644; VI.637-38), Tiberio dedicò nuovamente il tempio nel 10 d. C. (Suet. *Tib.* XX), e in epoca imperiale si diffuse il culto della *Concordia Augusta*.

⁷ Sul punto, ROBERTO SCEVOLA, *op. cit.*

⁸ ROBERTO SCEVOLA, *op. cit.*, p. 147

⁹ CIL. X. 823, CIL. XII. 136 = ILS. 101, CIL. II. 2107=ILS. 96, Dio 55.10.10.

¹⁰ ROBERTO SCEVOLA, *op. cit.*, p. 147.

*temperat aetherias et mundi regna triformis, / terra sub Augusto est; pater est et rector uterque*¹¹.

Il titolo, che rimanda chiaramente al mitico fondatore (definito sia *pater* che *parens*)¹², era già stato adoperato da Cicerone per elogiare Gaio Mario, e, a detta dell'Arpinate (in una testimonianza non certo imparziale) sarebbe stato conferito a lui stesso dal Senato nel 63 a. C., dopo che ebbe sventato la congiura di Catilina¹³. *Parens patriae* sarebbe invece stato chiamato Furio Camillo¹⁴ e tale locuzione sarebbe divenuta, per decreto senatoriale, titolo di Cesare¹⁵, inciso, dopo la sua morte, su monete¹⁶, iscrizioni¹⁷ e sulla colonna innalzata da

¹¹ *Ibidem*.

¹² Enn., *Ann. Fr.* 105-109: “*o Romule, Romule die, / qualem te patriae custodem di genuerunt! / o pater, o genitor, o sanguen dis oriundum!*”; Liv. I.16.3: “*Romulus* inquit, ‘*Quirites, parens urbis huius, prima hodierna luce caelo repente delapsus se mihi obvium dedit*’; “*Deinde a paucis initio facto, deum deo natum, regem parentemque urbis Romanae salvere universi Romulum iubent*”.

¹³ L'appellativo di *parens* attribuito a Romulus ha indotto DARIO SABBATUCCI (*La religione di Roma antica. Dal calendario festivo all'ordine cosmico*, Il Saggiatore, Milano, 1988, p. 51) a collegare al primo re la festa dei *Parentalia* (o *dies parentales*), celebrata dal 13 al 21 febbraio, dedicata al culto degli antenati ('padri', *parentes*): “con Romulus oltre che il re prototipico abbiamo anche il prototipico *parens*, oggetto di *parentatio* da parte di tutto il popolo romano, almeno virtualmente”. Cfr. ALBERTO RAMON, *Il rituale della morte tra 'pollutio' e apoteosi*, in LUIGI GAROFALO (a cura di), *Il corpo in Roma antica. Ricerche giuridiche III*, Pacini, Pisa, 2017, p. 385 nt. 114: in quell'occasione, attraverso una cerimonia di pubblica *parentatio*, le sacerdotesse Vestali avrebbero reso offerte a “colui che [...] era il primo antenato della stirpe romana, il prototipo stesso della schiera di *parentes*”.

¹³ Cicerone pare usare indifferentemente, come sinonimi, sia il termine *parens* che *pater* (*Pro. Sest.* 57.121. “*O pater – me, me ille absentem ut patrem deplorandum putabat, quem Q. Catulus, quem multi alii saepe in senatu patrem patriae nominarant*”; *Phil.* II. 12: “*Frequentissimo senatui sic placuit ut esset nemo qui mihi non ut parenti gratias ageret, qui mihi non vitam suam, fortunas, liberos, rem publicam referret acceptam*”; *Pis.* III.6: “*Me Q. Catulus, princeps huius ordinis et auctor publici consili, frequentissimo senatu parentem patriae nominavit*”).

¹⁴ Livio (V.49) riporta che al rientro a Roma, dopo lo scontro con i Galli Senoni nel 403 a. C., Furio Camillo venne chiamato dai soldati Romulus, *parens patriae* e secondo fondatore della città (“*Dictator reciperata ex hostibus patria triumphans in urbem redit, interque iocos militaris quos inconditos iaciunt, Romulus as parens patriae conditorque alter urbis haud vanis laudibus appellabatur*”). La notizia è riportata anche da Eutropio (I, 6): *Ita tertio triumphans urbem ingressus est et appellatus secundus Romulus, quasi et ipse patriae conditor*. Cfr. KENNETH SCOTT, *The Identification of Augustus with Romulus-Quirinus*, in *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, 56, 1925, p. 95.

¹⁵ Le fonti narrano che Cesare fu insignito del titolo in una seduta senatoriale poco precedente alle Idi di marzo, in cui vennero attribuiti al dittatore grandi onori. Dio XLIV.4.4.: “*Πρός τε τούτοις τοιούτοις οὐσι πατέρα τε αὐτὸν τῆς πατρίδος ἐπωνόμασαν*”; Liv. *Per.* 116: “*Et cum plurimi maxime honores a senatu decreti essent, inter quos ut 'parens patriae' appellaretur et sacrosanctus ac dictator in perpetuum esset, invidiae aduersus eum causam praestiterunt, quod senatui deferenti hos honores*”; Cic. *Phil.* XIII. 25: “*si enim ille patriae parens, ut tu appellas (ego quid sentiam, videro), cur non hic parens verior, a quo certe vitam habemus e tuis facinerosissimis manibus ereptam?*”.

¹⁶ RRC 480/19.

¹⁷ CIL IX. 2628: “*Genio dei Iuli parentis patriae quem senatus populusque Romanus in deorum numerum rettulit*”. Cfr. GIUSEPPE FLAMMINI, *L'apoteosi di Cesare tra mito e realtà: Ovid. Met.*, 15,

Ottaviano nel Foro in suo onore¹⁸.

Questa insistenza sull'idea di *pater* (della *terra*, della *patria*, degli *homines*, dell'*orbis*) merita di essere interpretata.

È stato giustamente notato come quello di Roma sia stato “nella costanza del suo tratto maggiore un diritto di padri, non di individui o cittadini o comunità, ma di padri”¹⁹.

La parola *pater*, com'è stato ricordato, ha due radici indoeuropee, entrambe molto antiche: la prima, **pat-*, esprime “l'idea della paternità, con tutto ciò che ne consegue in termini di detenzione del primato, specie in una società patriarcale e patrilineare come quella romana”²⁰; la seconda, **pot-*, indica “la pacifica facoltà dispositiva” su oggetti, luoghi, animali o persone, e, in questo senso, si ricollega alla *potestas*²¹, distinguendo chi è *potis*, ‘capace’, da chi vi è sottoposto.

Comunque, nel mondo romano, il termine *pater* assume due accezioni differenti, che sono talvolta sovrapponibili ma molto più spesso distinte, se non confliggenti.

Il padre biologico è infatti, come la madre, *parens*, “generatore”²², figura a cui il figlio deve rispetto e riguardo ma che, se ha a sua volta il proprio padre (o nonno, o bisnonno: *avus*, *abavus*, *atavus*²³...) ancora in vita, e non è da questo stato emancipato, non ha nessun diritto sul proprio discendente, la cui vita apparterà esclusivamente all'avo, il *pater familias*. Individuo che, finché non morirà o disporrà l'*emancipatio* dei suoi discendenti, eserciterà su questi il potere assoluto ed esclusivo della *patria potestas*.

I *patres filii familias*, ossia i *filii familias* che hanno a loro volta una progenie (categoria certamente più numerosa di quella dei *patres familias*, composta per lo più da persone anziane), così come non possono essere proprietari di alcunché, non dispongono neanche della vita dei propri figli²⁴. Solo il *pater*

745-851 in DIEGO POLI (a cura di), *La cultura di Cesare*. Atti del Convegno Internazionale di Studi Macerata – Matelica, 30 aprile – 4 maggio 1990, il Calamo, Roma 1993, p. 737.

¹⁸ Suet., *Caes.* LXXXV: “*Postea solidam columnam prope viginti pedum lapidis Numidici in foro statuit [in]scripsitque PARENTI PATRIAE*”.

¹⁹ FRANCESCO PAOLO CASAVOLA, *Fondamenti del diritto antico*, in *Iura & Legal Systems* 2, 2015, p. 275.

²⁰ ARDUINO MAIURI, “*Augustus pater*” (**pat-*), “*Augustus sacerdos*” (**pot-*). *Diritto, religione e “captatio consensus”*, in IGOR BAGLIONI (a cura di), “*Saeculum aureum*”. *Tradizione e innovazione nella religione di epoca augustea* I. *Augusto, da uomo a dio*, Edizioni Quasar, Roma, 2016, p. 167.

²¹ *Ivi*, p. 168.

²² FRANCESCO PAOLO CASAVOLA, *Fondamenti del diritto antico*, cit., p. 276.

²³ *Ibidem*.

²⁴ Per tutti, MARIO TALAMANCA, *Lineamenti di storia del diritto romano*, II ed., Giuffrè, Milano,

familias vanta veri e propri diritti nei confronti dei discendenti, sui quali, almeno in teoria, potrà esercitare anche lo *ius vitae ac necis*, in modo del tutto insindacabile, esattamente come il padrone nei confronti dello schiavo: “finché durò l’isola familiare, questa fu il regno dell’obbedienza”²⁵. Ed è molto frequente, nelle fonti, che il *pater familias* sia indicato semplicemente come *pater*, venendo affidato al contesto il compito di chiarire a quale delle due figure si faccia riferimento.

Impossibile dire quale dei due rapporti, per il *filius*, sia più importante, se quello col padre biologico o col *pater familias*. In genere – vivendo, di regola, almeno nella prima fase della vita, accanto a lui e alla madre – egli ha più a che fare col primo, ma la sua vita è nelle mani del secondo. Il primo di regola (ma non sempre) è destinato a diventare *pater familias*, è una sorta di *pater familias* in quiescenza. Ma, se il *parens* ha generato il figlio, il *pater familias* può essere tale anche in assenza di alcun legame biologico con i sottoposti, ma solo per averli fatti entrare sotto la propria *potestas* in forza di apposito negozio giuridico (*adrogatio* o *adoptio*)²⁶.

Naturalmente tanto il *pater* biologico quanto quello potestativo (che, chiaramente, possono anche coincidere) possono essere affettuosi o dispotici, mansueti o irascibili, cordiali o arroganti. Ma è innegabile che l’idea del potere, della forza, dell’arbitrio nei confronti del *filius* sarà concentrata nella persona del *pater familias*: è lui, e solo lui, il “titolare” della vita del sottoposto.

Il “tante volte *pater*” Augusto (*terrae, patriae, hominum, orbis*), che tipo di *pater* è? *Parens* o *pater familias*?

Tutto lascia propendere per la seconda ipotesi.

Innanzitutto, Ovidio, così come, generalmente, le altre fonti²⁷, evita di usare la parola *parens*.

Ma, al di là di questo, è molto verosimile che, nel momento che Augusto è presentato come *pater* di tutto (della *patria*, degli *homines*, dell’*orbis*), il riferimento sia alla *patria potestas*, e non alla paternità biologica.

Se Romulus (secondo Plutarco, padre di due figli, Prima e Aollius²⁸) può

1989, pp. 104 ss.

²⁵ FRANCESCO PAOLO CASAVOLA, *Fondamenti del diritto antico*, cit., p. 276.

²⁶ Per tutti, MARIO TALAMANCA, *op. cit.*, pp. 45 ss., 296.

²⁷ Va segnalata però un’epigrafe rinvenuta a Pompei con l’iscrizione [*Augu*]sto *Caesari* [*Divi filio*], *p. arenti patriae*. (CIL X 823; Napoli, Museo archeologico nazionale, n. inventario 3.810).

²⁸ Plutarco riporta che, secondo alcuni, Hersilia si sposò con Ostilio (definito, in *Rom.* XLV, anatenato di Tullio Ostilio), secondo altri con lo stesso Romulus, da cui avrebbe avuto due figli: Prima, chiamata così perché primogenita, e Aollius.

Rom. XXX-XXXI: Τὴν δὲ Ἐρσιλίαν οἱ μὲν Ὀστίλιον γῆμαι λέγουσιν, ἄνδρα Ῥωμαίων ἐπιφανέστατον, οἱ δ’ αὐτὸν Ῥωμύλον, καὶ γενέσθαι καὶ παῖδας αὐτῶ, μίαν μὲν θυγατέρα Πρίμαν, τῇ

essere effettivamente considerato *parens* dell'Urbe, che fu creata da lui, appare poco verosimile pensare che (in un' enfasi encomiastica) Augusto venga definito come colui che avrebbe 'generato' una nuova patria, di cui sarebbe pertanto stato *parens*. La *terra* può essere considerata "*omnium parens*"²⁹, più arduo è pensare che lo sia stato un singolo uomo.

Anche, comunque, non escludendo che Augusto sia stato considerato *parens* dell'Urbe, della *patria* e perfino (in un'apologia ancora più accentuata) dell'intero orbo terracqueo, che sarebbe stato da lui 'ri-generato', è davvero difficile pensare – anche se l'adulazione non ha limiti – che sia stato eletto a *parens* di tutti gli *homines* della terra.

Neanche questo si può escludere, certo, ma non va dimenticato che il *parens*, in un sistema monogamico, e senza contare eventuali figli illegittimi (e non sarebbe il caso), può essere tale solo nei confronti di un numero limitato di soggetti, non più di una decina. La *patria potestas*, invece, non conosce limiti numerici: attraverso l'*adrogatio* e l'*adoptio* un *pater familias* può estendere il suo potere, teoricamente, su moltitudini sconfinite di soggetti.

Ed è esattamente questo il caso di Augusto, chiamato, nella visione del poeta, ad acquisire una *patria potestas* universale nei confronti di tutti gli uomini (anche, quindi, degli stessi *patres familias*, il cui potere verrà così circoscritto al mero ambito privato³⁰), in quanto estesa all'intera *patria*. È già presente, in tale visione di *patria*, l'universalismo che sarà poi formulato nella concezione dei giuristi di "*Roma communis nostra patria*"³¹, e del "*princeps pater patriae*"³², e che sfocerà nella concessione a tutti i sudditi dell'impero, nel 212 d.C., con la *Constitutio Antoniniana*, della cittadinanza romana³³.

E "se i senatori venivano deferentemente definiti *patres*, lo stesso titolo di *pater patrae*, *clou* della gestione augustea del consenso, si risolve in realtà

τάξει τῆς γενέσεως οὗτω προσαγορευθεῖσιν, ἕνα δὲ υἱὸν μόνον, ὃν Ἀόλλιον.

²⁹ Suet., *Iul.* 7.2. Cfr. FRANCESCO PAOLO CASAVOLA, *Cicerone e Giulio Cesare tra democrazia e diritto*, in GIAN GUALBERTO ARCHI (a cura di), *Questioni di giurisprudenza tardo-repubblicana*, Giuffrè, Milano, 1985, 281-292, ora in Id., "*Sententia legum*" tra mondo antico e moderno. *Diritto romano* I, Jovene, Napoli, 2000, p. 205.

³⁰ FRANCESCO PAOLO CASAVOLA, *Fondamenti del diritto antico*, cit.; *Pater familias, pater senatus, pater patriae*, cit.

³¹ Mod., *Dig.* L.1.33. Cfr. FRANCESCO PAOLO CASAVOLA, *Il concetto di "Urbs Roma": giuristi e imperatori romani*, in Id. (a cura di), "*Sententia legum*" tra mondo antico e moderno. *Diritto romano* I, cit., p. 360.

³² Call., *Dig.* 48.22.18. Cfr. FRANCESCO PAOLO CASAVOLA, "*Il concetto di Urbs Roma*", cit., p. 360; Id., *Potere imperiale e stato delle persone tra Adriano e Antonino Pio*, in *Labeo*, 14, 1968, pp. 251-270, ora in Id., *Giuristi adrianei*, II ed., "L'Erma" di Bretschneider, Roma, 2011, p. 156: "Il principe stesso è *pater* rispetto alla *patria*, che è la comune famiglia di tutti i cittadini".

³³ Id., "*Il concetto Urbs Roma*", cit., l.u.c.

in una figura etimologica: anche *patria* evoca, infatti, il concetto di paternità, rinviando sia al nutrito complesso degli antenati, i *maiores*, divenuti ormai, in quanto *Manes*, numi tutelari dei loro rispettivi nuclei familiari, sia ai costumi aviti, i *mores*³⁴.

Ma il principale elemento che induce a considerare la parola *pater*, nella locuzione “*pater patriae*”, nel senso di *pater familias* è l’aggettivo *sanctus*³⁵, che è ad esso preposto, e che rinvia inequivocabilmente – in quanto equivalente di *religiosus*³⁶ – alla dimensione sacrale del *pater patriae*, che è la stessa del *pater familias*, e solo di lui.

“Il *pater familias* è il sacerdote dei *sacra familiaria* in attesa di essere accolto tra i *Di Lares* e i *Di Penates*”³⁷, è colui che, collocato al vertice³⁸ dell’“isola sacra” della *familia*³⁹, si pone come intermediario tra il mondo dei viventi e quello dei defunti, dai quali riceve forza e autorità, e ai quali garantisce i dovuti onori, in attesa di raggiungerli nel regno dei morti⁴⁰. Al *parens*, il semplice padre biologico, non è invece mai riconosciuto alcun ruolo di tipo sacerdotale, non ha alcuna funzione di rappresentante e intermediario dei suoi generati nei confronti degli dèi. Augusto, perciò, non è un *sanctus parens* degli *homines*, ma un *sanctus pater* della grande *familia* universale che è diventata la *patria*, ossia l’*orbis*.

2. Principatus, auctoritas, sanctitas

Com’è noto, fu al termine *auctoritas* che Augusto volle affidare il compito di sintetizzare l’essenza della sua peculiare posizione di *primus inter pares*, rispettoso servitore e protettore della *res publica*: “*auctoritate omnibus praestiti, potestatis autem nihil magis habui quam ceteri qui mihi in magistratu conlegae fuerunt*”⁴¹.

Le due parole, *Augustus* e *auctoritas* (come anche *augere*, *augur*, *augu-*

³⁴ ARDUINO MAIURI, *op. cit.*, p. 168.

³⁵ Sul cui significato, cfr. CLAUDIA SANTI, *Il titolo di “Augustus”: materiali per una definizione storico-religiosa*, in IGOR BAGLIONI, *op. cit.*, p. 34.

³⁶ CLAUDIA SANTI, *Il titolo di “Augustus”*, cit., p. 124.

³⁷ FRANCESCO PAOLO CASAVOLA, *Pater familias, pater senatus, pater patriae*, cit., p. 5.

³⁸ Ma sarebbe un vertice non in alto, bensì in basso, in prossimità con la linea della terra, che separa i viventi dai defunti: cfr. DARIO ANNUNZIATA, “*Ius imaginum*” e “*isola sacra*”, in *Iura & Legal Systems* 5, 2018 B, p. 1ss.

³⁹ FRANCESCO PAOLO CASAVOLA, *Fondamenti del diritto antico*, cit.

⁴⁰ *Ibidem*.

⁴¹ RGDA XXXIV.3.

rium), com'è risaputo, hanno l'identica radice dall'indoeuropeo *aug-, che esprime l'idea del 'moltiplicare', 'crescere', 'incrementare'⁴². Il *princeps auget* sulla *res publica*⁴³, nel senso che esercita su di essa lo stesso ruolo di tutela e protezione svolto dal tutore nei confronti del *pupillus*. E, diversamente da quella del tutore, l'*auctoritas* di Augusto avrà anche una valenza sacrale, di un "sacro positivo", "connesso con il mondo degli dèi e della religione"⁴⁴.

I cittadini dell'impero sono sottoposti a un *princeps* che li guida *auctoritate*, e a una nuova, inedita *potestas*, che non è quella dei magistrati (*potestati autem nihil magis habui...⁴⁵*), l'equivalente di una *patria potestas* universale, non certo di una *dominica potestas*, perché coloro che vi soggiacciono sono uomini liberi e fortunati, non servi.

Ma se il termine *auctoritas* non compare nell'elogio del *princeps* formulato nel passo di Ovidio, se non implicitamente, ben esplicito è invece quello di *sanctitas*, che spicca all'inizio dell'*elogium*: *Sancte pater patriae*. Il *princeps* si ammanta di una *sanctitas* che è la diretta derivazione – amplificata a livello universale – della *sanctitas regum*, la 'santità' dei re di Roma rievocata, secondo l'attendibile testimonianza di Svetonio, nel 68 a.C., da Cesare, nell'elogio funebre della zia paterna Iulia e della prima moglie Cornelia⁴⁶.

Se all'*auctoritas* fu affidato il compito di mitigare, nell'apparenza, la sostanza monarchica del potere del *princeps*, il poeta non ritiene di doversi pronunciare su questo, perché la forza del sovrano trova la sua origine e la sua giustificazione nella sua *sanctitas*: egli, in quanto *sanctus pater patriae*, eserciterà una forma di divina *patria potestas* sugli uomini, assimilabile alla *sanctitas* dei re, sottoposti, a loro volta, alla *potestas* degli dèi (*quorum ipsi in potestate sunt reges⁴⁷*).

È importante sottolineare che il discorso di Cesare, come è stato evidenziato, rappresenta la prima testimonianza storica della *sanctitas*, laddove precedentemente si trova nelle fonti soltanto il termine *sanctitudo*, dal diverso significato⁴⁸. Il futuro dittatore vanta la *sanctitas* della *gens Iulia*, collegandola

⁴² Cfr. CLAUDIA SANTI, *Il titolo di "Augustus": materiali per una definizione storico-religiosa*, cit., p. 119 ss.

⁴³ *Ivi*, p. 119 ss.

⁴⁴ *Ivi*, pp. 123, 125.

⁴⁵ RGDA XXXIV.3.

⁴⁶ *Iul. VI. 1*: "Amitae meae maternum genus ab regibus ortum, paternum cum diis immortalibus coniunctum est. Nam ab Anco Marcio sunt Marcii Reges, quo nomine fuit mater; a Venere Iulii, cuius gentis familia est nostra. Est ergo in genere et sanctitas regnum, qui plurimum inter omnes pollent, et caerimonia deorum ipsi in potestate sunt reges".

⁴⁷ Suet., *Iul.* 6.1.

⁴⁸ CLAUDIA SANTI, *Ambiti della 'sanctitas' nella Roma antica*, in CLAUDIA SANTI, ENNIO SANZI

alla *caerimonia deorum*, “attraverso la dea Venus, progenitrice della *gens*”⁴⁹, e, così facendo, qualifica tale qualità come “non riferibile in modo specifico agli dèi”⁵⁰.

Se, “già agli esordi della sua carriera politica, Cesare aveva concepito il progetto di porsi in una posizione sovraordinata rispetto al *corpus* civico”⁵¹, Ovidio, nel suo *elogium* di Augusto, sviluppa e precisa questa concezione, collegando la *sanctitas* del *divi filius* alla sua qualità di *pater patriae*, *pater orbis*, *pater hominum*.

Un modello di ‘paternità’ ispirato alla *patria potestas*, ma temperato dalla definizione del *pater patriae* quale *princeps*, e non *dominus* (laddove il potere del *pater familias* sui suoi sottoposti, nella sua assolutezza, ha degli innegabili tratti di somiglianza con quello del *dominus* sui *servi*⁵²).

L’aggettivo *sanctus*, in questo senso, è essenziale nella qualificazione della nuova supremazia del *princeps*, la cui inedita posizione di “triplo *pater*” (*patriae*, *orbis*, *hominum*) viene affermata grazie a una trasfigurazione in chiave religiosa e universalistica della *patria potestas*. L’*augustus* è *sanctus*, i due termini vanno praticamente a coincidere, e assorbono in sé la plurisecolare sacralità della *patria potestas*, risignificata in chiave monarchica e universale.

3. La teologia del principato

Si può scorgere, nel passo di Ovidio, un tassello particolarmente significativo e suggestivo dell’edificazione di quella “teologia del principato”⁵³ che proprio in quegli anni, com’è noto, si andava costruendo intorno alla figura del *princeps*, eletto a perno di un nuovo sistema politico, istituzionale e religioso, ruotante intorno al peculiare carisma soteriologico e sovraumano di quell’uomo benedetto dagli dèi, chiamato ad assicurare eterna fortuna e felicità a Roma e al mondo (due concetti che andavano, ormai, a intrecciarsi strettamente, se non a coincidere).

Certo, dal passo del poeta emerge in modo evidente l’intento apologetico

(a cura di), ‘Santo’ e ‘santità’. *Roma Grecia Tarda Antichità Buddismo*, Lithos, Roma, 2020, p. 22.

⁴⁹ CLAUDIA SANTI, *Ambiti della ‘sanctitas’ nella Roma antica*, cit., p. 22. Cfr. FRANCESCO PAOLO CASAVOLA, *Cicerone e Giulio Cesare tra democrazia e diritto*, cit., p. 208.

⁵⁰ CLAUDIA SANTI, *Ambiti della ‘sanctitas’ nella Roma antica*, cit., p. 22.

⁵¹ CLAUDIA SANTI, *Ambiti della ‘sanctitas’ nella Roma antica*, cit., p. 23.

⁵² FRANCESCO PAOLO CASAVOLA, *Pater familias, pater senatus, pater patriae. Il filo più profondo della storia di Roma*, cit., p. 2019.

⁵³ MAURO MENICETTI, *Augusto e la teologia della vittoria*, Edizioni Quasar, Roma, 2021.

e adulatorio nei confronti dell'imperatore, che viene posto su un piedistallo di gloria e virtù assolutamente irraggiungibile da qualsiasi essere umano, tanto elevato da essere considerato meritevole di sedere accanto agli dèi. Augusto è più grande di Cesare, suo padre adottivo, in quanto è stato egli a eleggerlo, *post mortem*, a natura divina. L'appellativo di *divi filius*, in questa visione, acquista un significato diverso, in quanto il prestigio di Augusto non dipende tanto dall'essere figlio di un dio⁵⁴, ma dall'aver avuto il potere e l'autorità di fare di suo padre un dio. Dall'essere un mortale non solo destinato ad assurgere tra gli dèi celesti, ma capace di creare nuove divinità.

Si può inoltre notare come, nel ricordare l'attribuzione al *princeps* del titolo di *pater patriae*, il poeta ometta di ricordare, evidentemente per scelta deliberata, l'attributo di *parens patriae* conferito precedentemente a Cesare. L'omissione ("senz'altro voluta"⁵⁵, un "assoluto silenzio"⁵⁶) appare funzionale a dare maggiore risalto alla figura di Augusto, rispetto a quella del suo padre adottivo. Tale ipotesi pare suffragata anche dal fatto che, delle sei date dedicate nel calendario, al tempo della redazione dei *Fasti*, alla commemorazione del dittatore (12 luglio, giorno della sua nascita [100 a.C.]; 17 marzo, battaglia di Munda contro i pompeiani [45 a.C.]; 27 marzo, battaglia del Nilo e conclusione vittoriosa della guerra d'Egitto [47 a.C.]; 6 aprile, battaglia di Tapso contro Giuba I e i pompeiani [46 a.C.]; 2 agosto, vittoria di Spagna contro Afranio e Petreio [49 a.C.]; 9 agosto, definitiva sconfitta di Pompeo in Tessaglia [...]), nel poema resta solo quella dedicata alla vittoria di Munda⁵⁷.

Si può pensare che tale 'ridimensionamento' dello spazio dedicato a Cesare sia stato volutamente deciso per ingraziarsi Augusto, per il quale il padre adottivo poteva rappresentare uno scomodo elemento di paragone. È nota, al riguardo, l'interpretazione del Syme⁵⁸ (oggetto però di discussione⁵⁹), secondo cui Ottaviano, una volta conquistato il potere, si sarebbe premurato di marginalizzare⁶⁰ la figura del padre adottivo, per non ricevere ombra da essa.

Il poeta ricorda anche che la dea Vesta gli avrebbe rivelato che alle Idi di Marzo Cesare non sarebbe stato realmente ucciso, perché ad essere trafitta

⁵⁴ Sul punto, ampiamente, LUCIANO CANFORA, *Augusto figlio di dio*, Laterza, Roma-Bari, 2015.

⁵⁵ ROBERTO SCEVOLA, *op. cit.*, p. 154.

⁵⁶ *Ivi*, pp. 114-115.

⁵⁷ *Fasti* IV. 377-386. Sul punto, ROBERTO SCEVOLA, *op. cit.*, pp. 116-118.

⁵⁸ RONALD SYME, *History in Ovid*, Clarendon Press, Oxford, 1978; cfr. ROBERTO SCEVOLA, *op. cit.*, pp. 111-112.

⁵⁹ Cfr. PETER WHITE, *Julius Caesar in Augustan Rome*, in *Phoenix*, 42, 1988, p. 334 ss.; ROBERTO SCEVOLA, *op. cit.*, p. 113.

⁶⁰ ROBERTO SCEVOLA, *op. cit.*, p. 112.

sarebbe stata solo la sua *umbra*, dal momento che essa stessa avrebbe sottratto il corpo del dittatore alle armi dei congiurati, lasciando loro “un nudo simulacro”⁶¹. Augusto sarebbe stato così incaricato di “vendicare con giuste armi il padre”, la cui anima sarebbe intanto stata accolta tra gli dèi. È proprio in questa vendetta che Ovidio indica l’essenza dell’operato, della *pietas* e degli inizi della carriera di Augusto (“*Hoc opus, haec pietas, haec prima elementa fuerunt Caesaris, ulcisci iusta per arma patrem*”⁶²).

Ma si può immaginare che il *princeps* abbia potuto considerare riduttiva questa visione del suo *opus*, della sua *pietas* e dei suoi *prima elementa*, il cui valore consisterebbe soltanto nella realizzazione di una vendetta per una “morte apparente”. *L’umbra Caesaris*, verosimilmente, avrebbe così continuato a gravare sul suo “pio vendicatore”⁶³, sminuendone la missione salvifica e universale, che andava ben al di là di questo atto di riparazione.

Il poeta, poi, ritiene opportuno precisare che il titolo fu attribuito a Ottaviano congiuntamente – come ricordato nelle stesse *Res Gestae*⁶⁴ – dal senato (*curia*, dal nome del posto dove le assise si riunivano), dai comizi centuriati (indicati come *plebs*, nel senso di *populus*) e dall’*ordo equester*. Riguardo a quest’ultima fonte di attribuzione, Ovidio ritiene opportuno ricordare che anch’egli, come membro dell’ordine dei cavalieri, fu artefice di tale scelta (“*hoc dedimus nos tibi nomen, eques*”). Tale precisazione, come è stato esattamente notato, contiene uno “spunto autobiografico da parte del sulmonese, come tale meno conforme al timbro impersonale e solenne dell’enunciazione”⁶⁵, e può facilmente essere apparsa, agli occhi del *princeps* e del suo attento e sospettoso *entourage*, un gesto di superbia. Forse il poeta pretendeva che Augusto lo ringraziasse pubblicamente per quello che veniva presentato non come un atto dovuto, ma come un segno di generosa benevolenza? Forse si attendeva (rendendo pubblica questa aspettativa) che il *princeps*, in qualche modo, ricambiasse? E poi, come in ogni teologia, non sono gli uomini a decidere gli eventi, ma soltanto gli dèi (o il dio unico), all’uomo spetta solo di interpretare e illustrare i percorsi della divina provvidenza. In questo caso, invece, sembrerebbe che sia stato proprio lo stesso Ovidio, insieme ai colleghi *equites*, a forgiare il destino dell’impero. E ciò non andava bene.

⁶¹ III. 697-702: “*castis Vesta locuta focus: / ‘ne dubita meminisse: meus fuit ille sacerdos; / sacrilegae telis me petiere manus. / ipsa virum rapui simulacraque nuda reliqui: / quae cecidit ferro, Caesaris umbra fuit.*” Cfr. ROBERTO SCEVOLA, *op. cit.*, p. 132.

⁶² *Fasti* III. 709-710. Cfr. ROBERTO SCEVOLA, *op. cit.*, p. 132.

⁶³ ROBERTO SCEVOLA, *op. cit.*, p. 142.

⁶⁴ RGDA XXXV. 1.

⁶⁵ ROBERTO SCEVOLA, *op. cit.*, p. 146.

4. Conditor alter

Come accennato, il passo di Ovidio continua con un singolare parallelismo tra Augusto, vero apripista della nuova età dell'oro, e Romulus, il cui operato, a confronto, svilisce miseramente.

Fasti II. 133-144.

Romule, concedes: facit hic tua magna tuendo
moenia, tu dederas transilienda Remo.
te Tatius parvique Cures Caeninaque sensit,
hoc duce Romanum est solis utrumque latus;
tu breve nescio quid victae telluris habebas,
quodcumque est alto sub Iove, Caesar habet.
tu rapis, hic castas duce se iubet esse maritas;
tu recipis luco, reppulit ille nefas;
vis tibi grata fuit, florent sub Caesare leges;
tu domini nomen, principis ille tenet;
te Remus incusat, veniam dedit hostibus ille;
caelestem fecit te pater, ille patrem.

“Romulus, ammettilo: questi rende forti le tue mura vegliando su di esse, tu le desti a Remus da saltare. La tua forza fu avvertita da Tazio, Cenina e dalla piccola Curis, mentre sotto il suo comando il mondo è romano da Oriente a Occidente. Tu possedevi un piccolo spazio di terra, Cesare ha in suo potere tutto ciò che si trova sotto l'alto Iuppiter. Tu rapisci le spose, questi vuole che, con lui al potere, siano caste. Tu accogli il crimine nel bosco sacro, questi lo respinge. A te fu gradita la violenza, sotto Cesare fioriscono le leggi. Tu porti il nome di padrone, questi di principe. Tu porti l'accusa di Remus, questi ha perdonato i nemici. Tu sei stato reso divino da tuo padre, questi ha reso divino suo padre”⁶⁶.

Ovidio sviluppa un vero e proprio dileggio, dalle parole ‘sferzanti’⁶⁷, di Romulus, il *conditor*, che viene beffardamente invitato (“*Romule, concedes...*”) a riconoscere la sua netta inferiorità, su tutti i fronti, rispetto ad Augusto, il quale lo avrebbe superato (e smisuratamente) nella protezione della città, nelle

⁶⁶ Trad. di ALESSANDRA BARCARO, *La morte di Remo in età augustea*, in *Riv. Di cultura classica e medievale* 49/1, 2007, p. 43.

⁶⁷ ROBERTO SCEVOLA, *op. cit.*, p. 148.

conquiste militari, nella tutela della virtù femminile, nella lotta contro il crimine, nella difesa della legge, nella magnanimità, nella modestia. Dai versi del poeta traspare un Romulus capace solo di piccole vittorie militari, addirittura ridicole di fronte alla conquista, da parte di Augusto, dell'intero mondo civile, e vendicativo nei confronti dei nemici, laddove il nuovo fondatore, il *conditor alter*, dall'alto della sua superiorità, riservava agli avversari il suo magnanimo perdono, aprendo loro le porte di quella nuova *patria* universale di cui egli era *pater*.

Ma mortificare Romulus in confronto al *princeps* poteva essere discutibile agli occhi di quest'ultimo.

Nei confronti del primo re, e della sua trasfigurazione celeste, com'è noto, Ottaviano volle esibire un legame particolarmente forte, tale da fungere da essenziale cemento della sua investitura imperiale. Sebbene il *princeps* avesse accantonato l'iniziale progetto di assumere il *cognomen Romulus*⁶⁸, per allontanare le ombre del sospetto di *adfectatio regni* e della latente violenza del primo re⁶⁹ dalla sua prospettiva aurea e gloriosa, il parallelismo con il mitico fondatore pare riemergere sottotraccia, come "identificazione indiretta"⁷⁰.

Attraverso gesti, luoghi, date, nomi, traspare infatti una fitta rete di riferimenti simbolici che lega Romulus ad Augusto, *conditor alter*.

Il *princeps*, come il *conditor*, sarebbe nato il ventuno settembre⁷¹, avrebbe celebrato tre trionfi⁷², avvistato dodici avvoltoi⁷³, sarebbe stato membro degli

⁶⁸ Dio LIII.16.7-8: ὁ Καῖσαρ ἐπεθύμει μὲν ἰσχυρῶς Ῥωμύλος ὀνομασθῆναι [...] αἰσθόμενος δὲ ὅτι ὑποπτέεται ἐκ τούτου τῆς βασιλείας ἐπιθυμεῖν, οἶκετ' αὐτοῦ ἀντεποιήσατο. Suet. Aug. VII: "Postea Gaii Caesaris et deinde Augusti cognomen assumpsit, alterum testamento maioris avunculi, alterum Munati Planci sententia, cum, quibusdam censentibus Romulum appellari oportere quasi et ipsum conditorem urbis, praevaluisset, ut Augustus potius vocaretur, non tantum novo sed etiam ampliore cognomine".

⁶⁹ Indissociabili dal *conditor urbis* erano infatti elementi controversi, quali il fratricidio, il ratto delle Sabine, l'omicidio del prozio Amulius, il sodalizio con banditi e malfattori, e lo stesso, oscuro, titolo di *rex*.

⁷⁰ ALESSANDRA BARCARO, *La morte di Remo in età augustea*, cit., p. 31. Cfr. TIMOTHY PETER WISEMAN, *The House of Augustus and the Lupercal*, in *Journal of Roman Archaeology*, 22, 2009, pp. 527 ss.

⁷¹ KENNETH SCOTT (*The Identification of Augustus with Romulus-Quirinus* Scott, cit., p. 98) ha rilevato che, secondo Svetonio (Aug. V) il *princeps* sarebbe nato nove giorni prima le calende di ottobre, ossia il ventuno settembre, giorno che, a detta di Plutarco (Rom. XII) sarebbe stato indicato da un certo Taruzio come compleanno di Romulus.

⁷² Suet., Aug. XXII: "Curulis triumphos tris egit, Delmaticum, Actiacum, Alexandrinum, continuo triduum omnes".

⁷³ Suet., Aug. XCV: "Primo autem consulatu et augurium capienti duodecim se vultures ut Romulo ostenderunt, et immolanti omnium victimarum iocinera replicata intrinsecus ab ima fibra paruerunt, nemine peritorum aliter coniectante quam laeta per haec et magna portendi". Cfr. CLAUDIA SANTI, *Il titolo di "Augustus": materiali per una definizione storico-religiosa*, cit., p. 127; GIANFRANCO PURPURA, *Sulla eternità dell'impero, di Augusto e di Roma. Note aggiuntive di un lungo percorso*, in IAH, 11,

Augures e del *collegium fratrum Arvalium*⁷⁴, avrebbe costruito la sua *domus* (nel cui vestibolo, rammenta, fu inciso il titolo di *pater patriae*⁷⁵) sul Palatino, nei pressi della *casa Romuli* e del *Lupercal*, avrebbe edificato il suo mausoleo nel Campo Marzio, dove erano sepolti i re⁷⁶, e lì, dove Iulius Proculus aveva assistito all'apoteosi di Romulus⁷⁷, la sua anima sarebbe stata vista ascendere al cielo da Numerio Attico⁷⁸.

Ma soprattutto, il suo ruolo di *conditor alter*, artefice del “nuovo inizio”, riemerge nei nomi: in quel *cognomen* memore dell'*augustum augurium*⁷⁹ con cui fu fondata la città – *auguria* che, evidentemente, dovevano essere rinnovati – e nello stesso titolo di *pater patriae*⁸⁰.

Ma che merito ci sarebbe stato ad apparire colui che aveva proseguito e completato l'opera di un personaggio così scialbo e mediocre? Come è stato giustamente notato, con questo scarso rispetto per Romulus il poeta avrebbe anche colpito (in modo “either subsersive, or innocently out of touch with his times”⁸¹) il progetto ideologico di Augusto, fondato sull'idea del *princeps* come colui che avrebbe portato a felice compimento la sacra missione avviata dal primo re di Roma⁸².

Si potrebbe pensare che questi accenti delle parole di Ovidio abbiano potuto suonare tanto sgraditi alle orecchie del *princeps* da contribuire all'ema-

2019, p. 47 nt. 87.

⁷⁴ *Mon. Anc.* 1.7.

⁷⁵ RGDA XXXV. 1: “*in vestibulo aedium meum*”.

⁷⁶ *Serv. Ad Aen.* IX. 272: “*mos fuerat ut viris fortibus sive regibus pro honore daretur aliqua publici agri particula ut habuit Tarquinius Superbus in campo Martio*”.

⁷⁷ *Liv.* I.16, *Dion. Hal.* II.56, *Plut., Rom.* XXVII, *Cic., Rep.* II.17-20; I.25, *De leg.* I. 3.; *Ov., Fast.* II. 490-509.

⁷⁸ *Dio* LVI.46.2: “ἐκείνη δὲ δὴ Νομηρίῳ τινὶ Ἀττικῷ, βουλευτῇ ἑστρατηγηκότι, πέντε καὶ εἴκοσι μυριάδας ἐχαρίσατο, ὅτι τὸν Αὐγουστον ἐς τὸν οὐρανόν, κατὰ τὰ περὶ τε τοῦ Πρῶκλου καὶ περὶ τοῦ Ρωμύλου λεγόμενα, ἀνιόντα ἐορακεῖναι ὤμοσεν”; *Suet. Aug.* C: “*Nec defuit vir praetorius, qui se effigiem cremati euntem in caelum vidisse iuraret*”. Cfr. KENNETH SCOTT, *The Identification of Augustus with with Romulus-Quirinus*, cit., p. 100; JEAN GAGÉ, *Le témoignage de Julius Proculus (sur l'assumption de Romulus-Quirinus) et les prodiges fulguratoires dans l'ancien "ritus comitialis"*, in *L'Antiquité Classique*, 41/1, 1972, p. 52.

⁷⁹ *Enn., Ann.* 501 Vahlen: “*Augusto augurio postquam incluta condita Roma est*”, cfr. CLAUDIA SANTI, *Il titolo di “Augustus” : materiali per una definizione storico-religiosa*, cit., p. 124. Il verso è ricordato anche da Svetonio in *Aug.* VII.

⁸⁰ Cfr. DANIELLE PORTE, *Romulus-Quirinus, prince et dieu, dieu et prince. Étude sur le personnage de Quirinus et son évolution, des origines à Auguste*, in WOLFGANG HAASE, HILDEGARD TEMPORINI (a cura di), *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt II. Principat*, 17.1, De Gruyter, Berlin, New York, 1981, p. 21.

⁸¹ GERALDINE HERBERT-BROWN, *Ovid and the ‘Fasti’. An Historical Study*, cit., p. 150.

⁸² Cfr. STEPHEN HINDS, ‘*Arma*’ in *Ovid’s ‘Fasti’*. II: *Genre, Romulean Rome and Augustan Ideology*, in *Arethusa*, 1, 1992, p. 132.

nazione del provvedimento di *relegatio*⁸³, sulle cui ragioni, com'è noto, si è a lungo soffermata la dottrina, fornendo diverse ipotesi di spiegazione.

Anche, se come è stato obiettato, “non esistono indizi che avvalorino tale congettura e, implicitamente, corroborino l'insoddisfazione del *princeps* per il preteso carattere ‘sovversivo’ del poema ovidiano”⁸⁴, appare altamente verosimile che la ‘demolizione’ di Romulus apparisse in netto contrasto con la teologia del principato, e su una questione non certo di secondaria importanza. Denigrando il figlio di Mars e di Rhea Silva, Ovidio offendeva quella che veniva presentata come la prima radice dell'autorità del *princeps*, uno dei principali punti di riferimento della sua propaganda politico-religiosa, che avrebbe potuto così risultare sensibilmente incrinata e compromessa. Il prestigio di Augusto non sarebbe certo cresciuto per aver egli superato un ‘rivale’ di così scarso livello⁸⁵. E poi, se il primo fondatore di Roma poteva essere così irraguardosamente schernito, cosa avrebbe impedito di immaginare che la stessa sorte sarebbe potuta toccare, in un futuro più o meno lontano, anche al secondo?

Ai nostri occhi, potrebbe apparire eccessivo che si guardasse con circospezione e con sospetto a quelle che, in fondo, avrebbero dovuto essere considerate delle mere manifestazioni di creatività poetica, apparentemente prive di potenzialità trasgressiva o eversiva. Ma, in quegli anni, la costruzione della “teologia del principato” avveniva seguendo una logica inedita, in via di definizione, molto complessa e particolare, che richiedeva massima cura e attenzione, e il cui ultimo approdo, soprattutto, appariva ancora incerto. Noi conosciamo questo esito, l'assetto finale di tale maestosa edificazione ideologica – che investì insieme politica, letteratura, diritto, religione, architettura, numismatica...⁸⁶ –, e non possiamo che constatare quello che fu il suo indubbio efficace funzionamento.

Un assetto che vede la figura di Ottaviano venerata come *princeps*, non *dominus*, *imperator*, tribuno della plebe, *sanctus*, *pater patriae*, *Augustus*, *augescens*, *restitutor rei publicae*, *Divi filius*, nominato erede dal suo padre adottivo ma ‘divinizzatore’ di questo, successore di Romulus e “nuovo fondatore” di Roma, figlio di Mars, “pari grado” terrestre di Iuppiter, re degli dèi,

⁸³ Non un vero e proprio esilio: cfr. LUIGI LABRUNA, ‘*Relegatus*’, non ‘*exul*’: Ovidio e il diritto, in LORENZO GAGLIARDI (a cura di), *Antologia giuridica romanistica ed antiquaria*. II, Giuffrè, Milano, 2018, p. 126 ss.; MATTIA MILANI, *La ‘relegatio’ di Ovidio*, in *Jus-online*, 1, 2022, pp. 1 ss.

⁸⁴ ROBERTO SCEVOLA, *op. cit.*, p. 151.

⁸⁵ Il *princeps*, infatti, nell'elogio di Ovidio, pare collegare “his greatness not only to his own merit but also to the demerits of others”: GERALDINE HERBERT-BROWN, *Ovid and the ‘Fasti’*. *An Historical Study*, cit., p. 153.

⁸⁶ Cfr. LUCIANO CANFORA, *Augusto figlio di dio*, *op. cit.*, pp. 437 ss.

discendente di Aeneas (figlio di Venus), sacerdote di Vesta⁸⁷, responsabile, come Pontifex Maximus, del calendario, di tutte le cerimonie religiose e del culto di tutti gli dèi, *pacator orbis*, unificatore dei tre continenti, “signore della pace e della guerra”⁸⁸, artefice della chiusura, per tre volte (contro le due di tutti i secoli precedenti) del tempio di Ianus Quirinus, membro di molti collegi sacerdotali, restauratore dei templi e delle tradizioni religiose di Roma, inauguratore dell’*aevum* eterno della felicità universale, incarnazione della *pax Augusta*, in Egitto “dio figlio di un dio”⁸⁹, ma in Occidente non ancora dio, ma *praesens deus*⁹⁰, “dio vivente”, per molti aspetti “più di un dio”.

Una costruzione estremamente minuziosa e articolata, fondata su tanti pesi e contrappesi, su un singolare intreccio – a livello religioso, giuridico, politico – di tradizione e innovazione, su un culto della personalità che comprendeva, accanto alla magnificenza dell’uomo benedetto dagli dèi, e loro “direttore d’orchestra”, anche la sua umiltà, il suo presentarsi come un semplice cittadino, *primus inter pares*.

Noi, ripetiamo, conosciamo questo quadro complesso e articolato, che è il punto di arrivo di quello che fu certamente un processo lungo, contrastato e accidentato, che non ci è dato di conoscere – se non in modo ipotetico e deduttivo – nei suoi percorsi di formazione. Sarebbe bastato poco per spingere verso un esito diverso, per sbilanciare l’architettura ideologica verso una concezione nettamente monarchica e dispotica o esplicitamente teocratica del potere, di tipo orientale, o, al contrario, prevalentemente tradizionale, occidentale e repubblicana.

In questo processo di elaborazione ideologica, le idee che furono considerate – per i più vari motivi – inopportune, o pericolose, furono scartate. Chi era portatore delle concezioni non destinate ad affermarsi, e insisteva nel proporle, finiva fatalmente per essere considerato eretico, per delle differenze di pensiero apparentemente anche minime.

Nel caso di Augusto e Ovidio, se un privato cittadino, magari residente in qualche remota località dell’impero, avesse voluto adorare il *princeps* come un dio, o si fosse fatto beffe di lui, la cosa avrebbe potuto apparire trascurabile. Ma un così noto e celebrato poeta, redattore del grandioso poema sul calen-

⁸⁷ ROBERTO SCEVOLA, *op. cit.*, pp. 132-142, p. 169.

⁸⁸ Strabo, *Geogr.* XVII. 3. 25. Cfr. LUCIANO CANFORA, *Augusto figlio di dio*, cit., p. 253.

⁸⁹ ADOLF BAUER, *Vom Griechentum zum Christentum*, Quelle und Meyer, Leipzig, 1910, p. 88. Cfr. LUCIANO CANFORA, *Augusto figlio di dio*, cit., p. 247.

⁹⁰ Hor., *Od.* III. 5.2. Cfr. EUGENIO LA ROCCA, *Esperimenti del culto di Ottaviano/Augusto prima dell’apoteosi*, in GIUSEPPE ZECCHINI (a cura di), *L’Augusteum di Narona*, L’Erma di Bretschneider, Roma, 2015, pp. 43 ss.

dario di Roma, massimo esponente – accanto a Virgilio, Livio, Orazio – della propaganda soteriologica imperiale, non poteva non essere oggetto di particolare controllo e attenzione.

Quella che poteva apparire una deviazione (apparentemente minuscola, ma, forse, soltanto ai nostri occhi) dalla corretta impalcatura della teologia dell'impero, avrebbe avuto le sue conseguenze.

*Bene comune, legge, prudenza politica.
Premesse intellettuali alla vita civile nella Seconda
Scolastica*

*Common good, law, political prudence. Intellectual
premises for civil life in the Second Scholasticism*

GIOVANNI TURCO

RIASSUNTO

Il testo indaga la concezione del bene comune, della legge e della prudenza politica nei più rilevanti pensatori della Scolastica di età moderna, cogliendone le premesse nella relazione natura-grazia (sotto il profilo tanto noetico quanto ontologico). In tal modo, il saggio coglie nel vivo la relazione – nel suo significato fondativo, piuttosto che genetico – tra categorie giuspubblicistiche e categorie teologiche. In ispecie, se quanto alla prudenza politica si palesa la sua essenziale eterogeneità rispetto alla (moderna) ragion di Stato; riguardo al bene comune viene in rilievo la questione dell'unità o della duplicità del fine ultimo. Tale problematica è analizzata con riferimento a testi emblematici, e pensata lungo il versante delle implicazioni giuridico-politiche.

PAROLE CHIAVE

Bene comune; legge; prudenza politica; natura; grazia; Seconda Scolastica.

ABSTRACT

The text investigates the conception of the common good, of the law and of political prudence in the most important thinkers of Scholasticism of the modern age, grasping the premises in the nature-grace relationship (from both a noetic and an ontological point of view). In this way, the essay captures the relationship – in its foundational rather than genetic meaning – between public law categories and theological categories. In particular, if as regards political prudence its essential heterogeneity with respect to (modern) reasons of state is revealed; in relation to the common good, the question of the unity or duplicity of the ultimate goal comes to the fore. This problem is analyzed with reference to emblematic texts, and thought along the side of the juridical-political implications.

KEYWORDS

Common good; law; political prudence; nature; grâce; Second Scholasticism.

SOMMARIO: 1. Inceptio – 2. Natura et gratia – 3. Auctoritas principis – 4. Prudentia politica

1. Inceptio

1.1 L'ampiezza, tanto nello spazio quanto nel tempo, e soprattutto nelle dottrine, della Seconda Scolastica rende ardua ogni indagine tematica che la riguardi, sia essa di indole storica sia essa di indole teoretica. Non solo, infatti, la sua dilatazione diacronica copre l'arco di circa tre secoli, ma parimenti le aree culturali ove essa insiste interessano almeno tre continenti. Anche là dove essa si osservi nel coagulo di un flusso contestuale, quale la Scolastica barocca ispanica, la molteplicità degli apporti si palesa irriducibilmente.

Difatti, se dal punto di vista cronologico la Scolastica posttridentina si colloca tra il XVI ed il XVIII secolo (con antecedenti nel XV), dal punto di vista geografico essa fa registrare la propria presenza dall'Europa (occidentale ed orientale¹) all'Asia (fino alla Cina ed al Giappone) alle Americhe (particolarmente nell'Ispanoamerica). Senza contare la vastità delle problematiche affrontate – da quelle metafisiche a quelle etiche, da quelle psicologiche a quelle gnoseologiche, da quelle giuridiche a quelle politiche – nonché la molteplicità degli indirizzi speculativi che vi figurano – da quello tomistico, a quello scotistico, da quello occamista a quello albertino², a quello bonaventuriano – ed ai loro molteplici intrecci.

La varietà dei generi letterari e delle prospettive investigative – dalla diffusione dei Commenti, al consolidarsi dei Trattati, all'affermarsi delle Lezioni e delle Controversie (in specie giusfilosofiche e giusteologiche)³, fino alle monografie polemiche⁴ – presenta un diorama vastissimo (pur con il prevalere, talora, di moduli e di argomenti). In questo contesto, al di là di nozioni ricor-

¹ Esemplificativamente può essere segnalato che la rinascita del pensiero scolastico nel XIX secolo in Polonia si sviluppa sulla premessa di una continuità intellettuale con la tradizione scolastica antecedente. A riguardo, tra l'altro, cfr. ZENON KALUZA, *Pologne: un siècle de réflexions sur la philosophie médiévale*, in RUEDI IMBACH, ALFONSO MAIERÙ (a cura di), *Gli studi di filosofia medievale tra Otto e Novecento. Contributo a un bilancio storiografico*. Atti del convegno internazionale (Roma, 21-23 settembre 1989), Edizioni di Storia e Letteratura, Roma, 1991, pp. 97-130.

² Su alcuni aspetti della posterità albertina, si rinvia a MARTIN GRABMANN, *Der Einfluss Alberts des Grossen auf das mittelalterliche Geistesleben*, trad. it. *L'influsso di Alberto Magno sulla vita intellettuale del Medio evo*, seconda edizione italiana, riveduta e accresciuta, Scuola Tipografica Missionaria Domenicana, Roma, 1931 (l'analisi si proietta fino al XV-XVI secolo).

³ Al riguardo costituisce un riferimento, a suo modo imprescindibile, la trattazione svolta nei tre volumi di CARLO GIACON, *La seconda scolastica. (I) I grandi commentatori di San Tommaso*, Bocca, Milano, 1944; Id., *La seconda scolastica. (II) Precedenze teoretiche ai problemi giuridici*, Bocca, Milano, 1946; Id., *La seconda scolastica. (III) I problemi giuridico-politici*, Bocca, Milano, 1950; il testo è stato ripubblicato presso Nino Aragno Editore, Torino, 2004.

⁴ Un versante intellettuale della Scolastica del XVIII secolo, tra l'altro, è l'analisi e la confutazione delle tesi illuministiche. Esempio, al riguardo, è la ricostruzione di DIDIER MASSEAU, *Les ennemis des philosophes. L'antiphilosophie au temps des Lumières*, Albin Michel, Paris, 2000.

renti, non è arduo rilevare una vivacità intellettuale, che, fatti salvi i dati afferenti al *Depositum fidei* (e non senza implicazioni a loro riguardo), si esplica nel campo filosofico, fino a far registrare forme di eclettismo – endogeno ed esogeno – tali da includere dottrine non solo originate dalle correnti scolastiche ma finanche di derivazione empiristica o razionalistica (come è possibile rinvenire particolarmente nella Scolastica del XVIII secolo).

Al contempo non può essere taciuta la difficile reperibilità dei testi e la scarsità o la parzialità delle edizioni moderne. Tali da sollecitare l'esigenza di ricostruzioni documentali, di analisi testuali, di approfondimenti tematici e di confronti sintetici, capaci di sollevare la coltre dell'oblio ed il velo dell'approssimazione su un vero e proprio cosmo intellettuale.

Ne emerge la difficoltà obiettiva – che tuttavia non significa impossibilità (almeno relativa a problematiche, giudizi e tesi comuni) – di una visione d'insieme⁵, che non si limiti ad autori e temi già esplorati, ma sia capace di spaziare lungo itinerari complessi ed articolati, e sia tale da evitare sintesi corrive, schematizzazioni aprioristiche e giudizi sommari, richiedendo l'indagine puntuale dei testi, l'intelligenza inequivoca della terminologia, la conoscenza dei dibattiti coevi, nonché la capacità di individuare linee dottrinali (distinte e/o commiste).

La Seconda Scolastica è storicamente la Scolastica postridentina, sebbene i suoi esordi precedano il Concilio di Trento (particolarmente grazie alla ripresa del pensiero tomistico durante il XV secolo) e culturalmente la Scolastica barocca, quantunque la sua stagione si prolunghi ben oltre l'età del barocco. Essa è eminentemente, pur se non esclusivamente, la *Scolastica spagnola*⁶, quanto alla fioritura di cui fu feconda l'ecumene ispanica. Tra gli autori più rilevanti, infatti, numerosi furono di area iberica, donde esercitarono un influsso profondo e duraturo: da Toledo a Pereira, da Bañez a Vitoria, da Soto a Suarez, da Molina a Vazquez, da Nieremberg a Ribadeneyra.

1.2 La pluralità di indirizzi e di dottrine che si registra nell'alveo della Seconda Scolastica fa emergere l'esercizio di una effettiva libertà intellettuale

⁵ Come è stato opportunamente segnalato, «un periodo della storia della filosofia, che non è stato ancora fatto oggetto di uno studio d'insieme, è quello che riguarda la rinascita della filosofia scolastica durante i secoli XVI, XVII e XVIII» (CARLO GIACON, *La Seconda Scolastica. (I) I grandi commentatori di san Tommaso*, cit., p. 5). Per considerazioni, almeno in parte, analoghe, cfr. anche MARTA FERRONATO, LUCIA BIANCHIN (a cura di), *Silete Theologi in munere alieno. Alberico Gentili e la Seconda Scolastica*, CEDAM, Padova, 2011; PAOLO GROSSI (a cura di), *La Seconda Scolastica nella formazione del diritto privato moderno*, Giuffrè, Milano, 1973.

⁶ CARLO GIACON, *La Seconda Scolastica*, in CORNELIO FABRO (a cura di), *Storia della filosofia*, vol. I, Coletti, Roma, 1959, p. 405 [il medesimo testo è riprodotto anche in MICHELE FEDERICO SCIACCA (direttore), *Grande Antologia Filosofica*, vol. IX, Marzorati, Milano, 1964, pp. 2039-2064].

(segnatamente in ambito filosofico) e di una notevole elevatezza di elaborazione (particolarmente in ambito logico, metafisico e giuridico-politico).

Gli autori che vi si annoverano non dubitano della necessità, in filosofia, di esercitare consapevolmente la razionalità, riconoscendovi serenamente il criterio direttivo del pensiero. Le stesse polemiche che vi atteschiscono ma anche la disponibilità a considerare criticamente tesi aliene, attestano sia la serietà dell'impegno sia la complessità delle discussioni.

Tale libertà intellettuale è consapevolmente esercitata, in quanto via al perseguimento della finalità intrinsecamente aletica della ricerca filosofica, ovvero quale condizione euristica al primato della verità. Tale libertà di dà proprio sulla premessa della capacità conoscitiva della ragione umana, anche rispetto a pareri consolidati e ad autorità rinomate.

Emblematiche, al riguardo, sono le espressioni di Benito Pereira: *Ego multum Platoni tribuo, plus Aristoteli, sed rationi plurium. In explicandis philosophiae quaestionibus disceptandisque controversiis, equidem quid Aristotelis senserit diligenter considero, sed multo magis quid ratio suadeat mecum ipse perpendo. Si quid Aristotelis doctrinae congruens et conveniens esse intelligo, probabile duco; si quid autem rationi consentaneum esse video, verum certumque judico*⁷. Donde non solo il primato del vaglio razionale delle argomentazioni, ma anche l'attitudine a prestare attenzione anzitutto ai dati dell'esperienza e dell'osservazione, rispetto all'autorità dei filosofi.

Analogamente si esprime Pedro de Fonseca: *in tractandis quaestionibus, quas ipsa occasio lectionis obtulit, plane liberi fuimus; nec alios auctores tantum, sed ipsum quoque Aristotelem nonnumquam deseruimus [...] In nullius verba doctoris jurandum putavimus [...] Neque nostra placita ita amplexi sumus, ut non quemvis melius sentientem etiam nunc sequi parati simus*⁸.

Sinteticamente, Pereira enuncia il criterio epistemologico dell'attitudine filosofica, come tale aliena dall'anteporre assunzioni pragmatiche all'indagine teoretica, e tesa a ricercare la soluzione verticale dei problemi: *veritas nobis carior est quam cuiusquam viri auctoritas*⁹. La ricerca filosofica, come tale, è sottomessa solo alla verità. Non a qualsivoglia appartenenza affettiva, né a qualsiasi obiettivo operativo.

⁷ BENEDICTI PERERII, *De communibus omnium rerum naturalium principiis et affectionibus*, apud Michaëlem Sonnum, Parisiis, 1585, p. 7.

⁸ PETRI FONSECAE, *In libros Metaphysicorum Aristotelis*, tomus I, Sumptibus Sib. A' Porta, Lugduni, 1595, p. 5.

⁹ BENEDICTI PERERII, *De communibus omnium rerum naturalium principiis et affectionibus*, cit., p. 401 h.

1.3 In una visione d'insieme, va rilevato che, se è vero che la Seconda Scolastica è profondamente segnata dal pensiero di Tommaso d'Aquino¹⁰, essa non è esente, almeno in alcuni autori, da un qualche influsso del nominalismo¹¹. Al contempo è innegabile che il riferimento al pensiero tommasiano non vi va esente – particolarmente nella Scolastica gesuitica – da commistioni, particolarmente di derivazione scotistica e ockhamistica.

La Seconda Scolastica di impostazione inequivocabilmente tomistica ne rappresenta solo una parte. Sicché una ricostruzione complessiva assimilativa e generalizzante incontra l'ostacolo obiettivo della differenziazione di contenuti e di impostazioni – anche ben distanti dall'impostazione tommasiana – che attraversa testi e contesti.

L'arcipelago della Scolastica barocca è segnato da una molteplicità di indirizzi che mettono capo a variazioni in ambiti rilevanti della filosofia, da quello metafisico a quello politico. Se è vero che, come è stato fatto notare, fu *Lorenzo Valla, e non già Suarez, [...] a spostare l'interesse della scolastica moderna dal concetto di esistenza al concetto di essenza*¹² e che *questo mutamento [...] trasse origine dalla riduzione dell'ens alla res operata dal Valla nelle Dialecticae Disputationes*¹³, è altresì innegabile che «lo scambio di dottrine»¹⁴ che caratterizza già la Scolastica rinascimentale¹⁵ e la molteplicità di indirizzi (tomista, scotista, bonaventuriano e agostiniano)¹⁶ che segna la Scolastica del Seicento, costituiscono elementi da considerare imprescindibilmente.

Nondimeno permangono nella Scolastica barocca contenuti di ascendenza tommasiana (a partire dal secolo XV), particolarmente in autori come Giovanni Capreolo, Domenico di Fiandra, Francesco Silvestri, Tommaso de Vio, per proseguire con Francisco de Vitoria, Melchior Cano e Domingo de Soto,

¹⁰ Cfr. CARLO GIACON, *La Seconda Scolastica. (I) I grandi commentatori di san Tommaso*, cit., p. 10.

¹¹ Cfr. *ivi*, p. 25.

¹² PIERO DI VONA, *La scolastica dell'età post tridentina e del Seicento*, in MARIO DAL PRA (direttore), *Storia della filosofia*, vol. VII, Vallardi, Milano, 1976, p. 755.

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ *Ivi*, p. 756.

¹⁵ Relativamente alle commistioni di dottrine che si intrecciano nella Scolastica barocca, è interessante quanto è stato osservato a proposito del pensiero di Vázquez. Questi infatti «può spaziare tra gli scritti di Agostino d'Ipbona, Tommaso d'Aquino, dello stesso Gregorio da Rimini e altri, senza doversi riferire agli stessi come a maestri, ma piuttosto asservendo tutti alla sua eloquentissima arte retorica» (CINTIA FARACO, *Suapte natura. L'intrinseca forma razionale della natura: Gabriel Vázquez*, prefazione di F. Todescan, Franco Angeli, Milano, 2017, p. 121). Fino al punto che in Vázquez «il pensiero di Gregorio appare [...] portato alle estreme conseguenze» (*ibidem*).

¹⁶ Cfr. PIERO DI VONA, *La scolastica dell'età post tridentina e del Seicento*, cit., p. 757. Si tralascia qui, per ragioni di limitazione tematica il riferimento alla scolastica luterana e calvinista (di ascendenza aristotelica) influenzata non poco dalle dottrine suareziane (cfr. *ivi*, pp. 770-777).

mentre si consuma il declino del nominalismo (sebbene non poche sue dottrine vi sopravvivano).

Si profila una molteplicità di linee speculative dove *agli scambi tra le più diverse dottrine scolastiche [...] corrisponde una grande libertà di spirito*¹⁷, in un pullulare di varianti, di scuole e di orientamenti, suscettibili a loro volta di ulteriori transizioni ed intersezioni.

Nel complesso, occorre riconoscere, come è stato osservato, che *nel Seicento ripresero efficacia le idee della Scolastica nominalistica del XIV secolo [...] Queste idee trovarono alcuni autori che diedero ad esse uno sviluppo completo ed organico. Ma si diffusero anche in una assai più vasta cerchia, travalicando le distinzioni tra i vari ordini religiosi, e operando presso alcuni di più, presso altri meno [...] Il punto di partenza di questo movimento è da ricercare nella metafisica di Suarez*¹⁸. I suoi influssi vanno ad incidere, fino a ricevere il plauso dell'olandese Adriaan Heereboord e del tedesco Christian Wolff. Particolarmente, a partire dalle tesi relative all'unità precisiva del concetto di ente e della distinzione di ragione tra l'essenza e l'esistenza nelle creature. Temi che segnarono in profondità gli svolgimenti successivi della Scolastica gesuitica¹⁹.

In questo contesto, Gabriel Vazquez ritiene probante l'argomento ontologico anselmiano ed, insieme a Rodrigo de Arriaga, a Juan de Lugo, a Juan Martinez de Ripalda, ritiene possibile che Dio produca in un intelletto creato un errore puramente speculativo (che, diversamente da quello pratico, non costituisce un male morale)²⁰. Vazquez – nella linea di un *tomismo filo-agnostinista*²¹ che giunge (secondo una valutazione critica) fino ad *una sorta di parricidio nei confronti di Tommaso*²² – sostiene che la legge naturale consiste

¹⁷ *Ibidem*. Indicativo è, già agli esordi della Scolastica gesuitica, il fatto che «la venerazione e il rispetto per l'opera di Aristotele e di S. Tommaso d'Aquino non impedisce, in forme ora più moderate (Fonseca e Molina) ora più ardite (Pererio e Valencia), il tentativo di unificare diverse tendenze della scolastica medievale» (*ivi*, p. 758).

¹⁸ PIERO DI VONA, *La scolastica dell'età post tridentina e del Seicento*, cit., p. 765.

¹⁹ Questa fu caratterizzata, durante il XVII secolo e oltre, anche da una fervida attività letterario-teologica, che ebbe rappresentanti in illustri gesuiti come Daniello Bartoli e Paolo Segneri (cfr. FRANCA ANGELINI, ALBERTO ASOR ROSA (a cura di), *Daniello Bartoli e i prosatori barocchi*, III rist., Laterza, Bari, 1982).

²⁰ Si tratta di una tesi di carattere ipotetico, che riveste una rilevanza filosofica. Infatti, come è stato notato, «questa dottrina ha un'indubbia importanza per una migliore comprensione della dottrina razionalistica dell'errore, e forse anche dell'ipotesi [cartesiana] del demone maligno» (PIERO DI VONA, *La scolastica dell'età post tridentina e del Seicento*, cit., p. 764).

²¹ CINTIA FARACO, *Suapte natura. L'intrinseca forma razionale della natura: Gabriel Vázquez*, cit., p. 122.

²² *Ivi*, p. 94 (tale considerazione critica trova luogo nell'ambito di una articolata e documentata monografia dedicata al pensatore gesuita).

essenzialmente nella stessa sostanza ontologica della natura razionale, ma che la legge in sé costituisce primariamente un comando del superiore (proprio in quanto egli è tale)²³, pur se ciò non presenta l'essenza della legge²⁴.

Lungo una traiettoria congenere, si possono registrare dottrine come quella di Pedro Hurtado de Mendoza, che, pur ammettendo la nozione di analogia, sostiene che vi siano concetti univoci tali da accomunare Dio e le creature, in specie giungendo a ritenere che il concetto di sostanza intellettuale sia univoco, riferito tanto a Dio quanto alla creatura. A suo avviso, inoltre, la distinzione tra essenza ed esistenza nelle creature non si dà neppure solo come distinzione di ragione, anzi l'una e l'altra si identificano *re et ratione*. Tali dottrine vengono (variamente) riprese ancora da Thomas Compton Carleton (che comunque ribadisce la distinzione tra trascendenza ontologica e trascendenza logica) e da Francisco Soares.

Rodrigo de Arriaga giunge a teorizzare la totale univocazione dell'ente (estranea allo stesso scotismo)²⁵, assimilata a quella di un genere (come nel caso di *animal*), fino alla negazione della *transcendentia entis*. L'ente è inteso come non ripugnanza all'esistenza, ovvero primariamente come possibilità (piuttosto che come realtà). Donde la negazione della stessa trascendenza dell'ente. A sua volta, Francisco de Oviedo, riprendendo l'univocazione dell'ente, ritiene assimilabile l'essere di Dio alla univocità del predicamento della sostanza (tale parimenti per quella creata e per quella increata).

Antonio Bernaldo de Quirós, pur polemico nei confronti della fisica cartesiana, ripropone l'univocità dell'ente e la nozione di ente come ciò che ha l'attitudine ad esistere. Soprattutto si segnala per la tesi secondo la quale l'ente *pur non essendo incluso formalmente in ogni altro concetto, è, però, adiacente ad ogni altro concetto*²⁶. Egli sostiene l'*intranscendentia entis*, e diversamente dalla linea suareziana, ritiene che, essendo l'ente imbevuto delle differenze proprie degli enti, il concetto di ente è soltanto presupposto alle sue differenze (che però non possono essere concepite senza il riferimento all'ente ed essere a questo adiacenti)²⁷. Ciò che prelude alla formulazione del trascendentale kantiano (come nel caso dell'"io penso", che accompagna le

²³ Cfr. *ivi*, pp. 97-98.

²⁴ «Quia obligatio praecepti non est ipsa essentia praecepti, nec aliquid illius, sed effectus eius, substantia autem praecepti prior est, nimirum insinuatio voluntatis superioris» (GABRIEL VÁZQUEZ, *Commentariorum, ac disputationum in primam secundae S. Thomae*, t. II, d. 158, c. IV, nn. 33-34, ex Officina Iusti Sanchez Crespo, Compluti, 1605, pp. 132-133).

²⁵ In quanto l'ente è identico a se medesimo nello stato di astrazione.

²⁶ PIERO DI VONA, *La scolastica dell'età post tridentina e del Seicento*, cit., p. 768.

²⁷ Cfr. *Id.*, *Trattato sui concetti trascendenti*, seconda edizione ampliata, Giannini, Napoli, 2012, p. 38.

rappresentazioni)²⁸.

D'altra parte, nel percorso della Scolastica barocca, assume un rilievo specificativo la questione dei "concetti trascendenti". Anteriormente allo sviluppo della Scolastica postridentina, per Francesco Mayronis (lungo la linea scotista), è trascendente ciò che non è compreso in un determinato genere, ma eccede la coordinazione predicamentale; ma i concetti trascendenti non coincidono, però, *tout court* con i trascendentali²⁹. Così la trascendenza fa astrazione dall'ente in quanto ente, ed è trattata solo in quanto trascendenza (prescindendo dall'ente stesso), per giungere ad una dottrina univocista ed unitaria della nozione di trascendenza.

Progressivamente la teorizzazione dei trascendentali pone le premesse del trascendentalismo della modernità³⁰. A mano a mano, la nozione di trascendenza si coagula in quella del trascendentale, e questo da nozione ontologica propende a fissarsi in nozione logica (o meglio, trova in questa la *ratio* di quella). Dal *Tractatus de Transcendentibus* di Crisostomo Javelli (ampiamente influenzato dal pensiero dell'Aquinate) all'omonimo trattato di Francesco de Mayronis (di ascendenza scotista), dall'elaborazione di Zaccaria Pasqualigo (che opera, in certo modo, una sintesi metafisica di aristotelismo e di platonismo) alla tematizzazione di Sebastián Izquierdo. Questi, in particolare, scrivendo posteriormente alle *Disputationes* suareziane (e sulla scia di queste), assevera il primato della trascendenza di adiacenza pur senza negare la trascendenza di inclusione, ma ritenendole reciprocamente impossibili.

Considerando la medesima tematica, in uno svolgimento che vede premi-

²⁸ Difatti «il concetto trascendentale [di impostazione kantiana] è un concetto non incluso, ma soltanto adiacente agli altri concetti, e tale da limitarsi ad accompagnarli» (*ibidem*). Tale nozione «è già formata nella scolastica post tridentina con Quirós» (*ibidem*), prima ancora di giungere alle premesse wolffiane.

²⁹ Gli ordini dei trascendenti, per Mayronis sono quattro: «il primo è quello dei trascendenti che si comunicano a talune creature, e non a tutti, ma a più predicamenti. Questo è il caso del concetto di accidente. Il secondo ordine è quello dei trascendenti che si comunicano a tutte le creature, ma non a tutti i predicamenti. Il nostro autore fa l'esempio della relazione della creatura con Dio perché nessuna creatura ne è libera, e tuttavia non circuisce tutti i predicamenti. Il terzo ordine è quello dei trascendenti che convengono a tutte le creature ed a tutti i predicamenti, come quei trascendenti che si convertono con l'ente. Il quarto ordine è di quei concetti che trascendono la comunità dell'ente o dell'entità, e questo è il caso del concetto assoluto di perfezione che è affermato in modo univoco dell'ente e delle passioni dell'ente» (PIERO DI VONA, *Trattato sui concetti trascendenti*, cit., p. 25). Sviluppata l'indagine sulla questione, ID., *Questioni sui concetti trascendenti*, Giannini, Napoli, 2011; ID., *Ritorno alla trascendenza ontologica*, Giannini, Napoli, 2015.

³⁰ A riguardo vanno segnalati, inoltre: PIERO DI VONA, *L'ontologia dimenticata*, La Città del Sole, Napoli, 2008; ID., *I concetti trascendenti in Sebastian Izquierdo e nella Scolastica del Seicento*, Lofredo, Napoli, 1994; ID., *Spinoza e i trascendentali*, Morano, Napoli, 1977; ID., *Studi sull'ontologia di Spinoza*, La Nuova Italia, Firenze, 1969; ID., *Studi sulla Scolastica della Controriforma*, la Nuova Italia, Firenze, 1968.

nente la considerazione logica rispetto a quella ontologica, William Ayleworth giunge a far dipendere l'analogia o l'univocità dell'essere dalla *ratio* con la quale se ne concepisce la nozione di trascendenza; e Luís de Lossada³¹ sostiene che *la trascendenza non possa essere che l'inclusione di un concetto in tutti i concetti inferiori*³², ciò di cui tenta anche una formalizzazione. Temi che saranno ripresi, quantunque privi dell'approfondimento degli Scolastici, dal trascendentale kantiano³³.

1.4 Lungo il medesimo percorso della Scolastica barocca, procede, a sua volta, la traiettoria della tradizione dottrinale scotista e tomista. Riprendendo l'eredità di Francesco Licheto (notevole commentatore dei testi scotisti), si segnalano Luca Wadding (cui si deve l'omonima edizione di *Opera omnia* di Scoto, edita nel 1639), Francesco il Macedone (studioso enciclopedico, di oltre 70 volumi), Claude Frasseau (autore dello *Scotus Academicus*, in quattro volumi), nonché Girolamo da Montefortino (che ripresenta l'insegnamento di Scoto secondo il piano espositivo della *Summa Theologiae* di san Tommaso).

Sotto il profilo filosofico, nelle dottrine di Bartolomeo Mastri e di Bonaventura Belluti, nonché in Martino Meurisse, Raffaele Aversa e John Ponce, prevale una tendenza armonizzatrice, distinta sia dal nominalismo sia dal tomismo (onde, in particolare, l'univocità dell'ente è ammessa congiuntamente all'analogia di attribuzione estrinseca), mentre in Juan Merinero è teorizzata l'esclusività dell'univocismo.

Al contempo, la tradizione propriamente tomistica (come tale, distinta da quella scotista e da quella suareziana)³⁴, nell'ambito della Seconda Scolastica, prosegue distintamente³⁵. A partire da autori del XV secolo (soprattutto in Germania ed in Italia), come Giovanni Versor, Enrico di Gorcum, Giovanni

³¹ Secondo la valutazione di Di Vona, Lossada è «oggi ritenuto dalla critica storica il principale scolastico spagnolo del Settecento» (PIERO DI VONA, *Trattato sui concetti trascendenti*, cit., p. 43).

³² *Ivi*, p. 42.

³³ Lo storico della filosofia fa notare che Kant – quanto alla dottrina del trascendentale – pur presupponendo nozioni proprie della Scolastica del XVII-XVIII secolo, non distingue tra la trascendentalità d'inclusione e quella di accompagnamento, né propriamente egli prova «o che l'io penso accompagna rappresentazioni e concetti perché è trascendentale, o che è trascendentale perché li accompagna» (*ivi*, p. 44).

³⁴ L'impianto suareziano e quello tommasiano sono senz'altro diversi. Sul tema offre rilevanti indicazioni CORNELIO FABRO, *Neotomismo e suarezismo* (1941), prima edizione nella serie delle *Opere Complete*, EDIVI, Segni, 2005.

³⁵ Piero Di Vona osserva che «il valore del tomismo del XVII secolo [...] rimane grandissimo sia per la dottrina dispiegata nelle sue grandi opere, sia per il modo di sostenere le proprie tesi contro gli avversari sia per la sottigliezza dimostrata nell'uso degli strumenti concettuali della tradizione scolastica» (PIERO DI VONA, *La scolastica dell'età post tridentina e del Seicento*, cit., p. 770).

Tintore, Gerardo de Monte, Lamberto de Monte, Lorenzo Gervais, Gerardo di Elten, Pietro Schwarz (o Negri), Paolo Barbo Soncina, Domenico di Fiandra, Pietro di Bergamo, sant'Antonino da Firenze, Girolamo Savonarola, Pietro Crockaert, Leonardo Huntpichler, Mattia Hayn, Silvestro Mazzolini da Priero, Magno Undt.

Dall'età delle *Defensiones* si giunge a quella dei *Commentarii* e delle *Relectiones*, con le notevoli figure intellettuali di Giovanni Capreolo, e soprattutto dei due Commentatori (rispettivamente della *Summa Theologiae* e della *Summa contra Gentiles*) Tommaso de Vio (detto il Gaetano) e Francesco Silvestri da Ferrara (detto il Ferrarese). Si delinea, così, un tomismo di scuola con caratteristiche proprie³⁶.

Quanto ad essi, può essere rilevata la tendenza (metodica) a consegnare alla teologia le questioni relative a Dio ed all'anima, nonché l'attitudine alla puntualizzazione analitica piuttosto che all'approfondimento dell'intima consistenza delle soluzioni tommasiane³⁷. Ad ogni modo, l'influsso ed il prestigio dei due Commentatori sono stati innegabili e notevoli³⁸.

Non mancano, tuttavia, limiti (anche relativamente alla stessa fedeltà rispetto al testo tommasiano). Questi si palesano spiccatamente là dove il Gaetano ritiene l'analogia di proporzionalità (rispetto a quella di attribuzione) l'unica possibile tra le creature e Dio³⁹, e là dove, dopo alcune oscillazioni dottrinali, egli giunge a ritenere l'immortalità dell'anima solo argomento di fede, in quanto filosoficamente indimostrabile (contrariamente alle conclusio-

³⁶ Cfr. SERGE-THOMAS BONINO, *La scuola tomista nel secolo XV*, in INOS BIFFI, COSTANTE MARABELLI (a cura di), *La teologia dal XV al XVII secolo. Metodi e prospettive*, Jaka Book, Milano, 2000, pp. 57-70. Del tomismo del XV secolo le *Defensiones* del Capreolo costituiscono «il primo "monumento"» (*ivi*, p. 59). I tratti caratteristici di quello sono stati così individuati: «la fedeltà letterale al testo tommasiano diventa un criterio privilegiato di verità. – Il *corpus* tommasiano è trattato in modo da costituire uno strumento di scuola, pedagogico, finalizzato alla trasmissione di un sapere già costituito. – Appare il riferimento a una tradizione interpretativa. – Il tomismo si definisce da sé in modo molto determinato nella geografia generale delle scuole» (*ivi*, p. 61). Con ciò anzitutto intendendo «riaffermare l'unità della sapienza cristiana, specialmente la continuità tra la filosofia e la teologia» (*ibidem*).

³⁷ Cfr. CARLO GIACON, *La Seconda Scolastica. (I) I grandi commentatori di san Tommaso*, cit., pp. 30-41.

³⁸ È stato evidenziato, tra l'altro, che «se [...] al Concilio di Trento la Somma teologica di S. Tommaso venne posta accanto alla Sacra Scrittura sul tavolo delle discussioni, lo si dovette in gran parte alla valorizzazione della dottrina tomistica operata dai suoi due illustri commentatori» (*ivi*, p. 47).

³⁹ «Il Gaetano ha ridotto assai la dottrina dell'analogia proposta da S. Tommaso; nella riduzione poi egli ha espresso le sue preferenze verso una forma di analogia che esclude ciò che S. Tommaso aveva assegnato come proprio di ogni forma di analogia, cioè l'"ordo ad unum"» (*ivi*, p. 123). Inoltre, il Gaetano «afferma che le medesime vie [di san Tommaso per dimostrare l'esistenza di Dio] potrebbero condurre ad ammettere soltanto un'anima del mondo, o un'anima intellettuale, o poco più, ma non necessariamente Dio» (CARLO GIACON, *La Seconda Scolastica. (II) Precedenze teoretiche ai problemi giuridici*, cit., p. 23).

ni dell'Aquinate)⁴⁰.

Tra XVI e XVII secolo fiorisce la scuola di Salamanca⁴¹, particolarmente con Francisco de Vitoria e Domingo de Soto, mentre si segnalano personalità di notevole rilievo quali Domingo Bañez e Melchior Cano⁴². Nel XVII secolo possono essere menzionati, tra gli altri, Biagio della Concezione e Giovanni di San Tommaso.

In questo alveo è comune la persistenza dottrinale dell'*analogia entis* (sia l'analogia di proporzionalità sia l'analogia di attribuzione, diversamente dal Gaetano) e della distinzione reale tra l'essenza e l'esistenza (lungo la linea di Bañez e di Zumel); quantunque la riflessione sui concetti trascendenti trovi spazio anche tra i tomisti domenicani, quali Crisostomo Javelli e Diego Mas. Quest'ultimo, in particolare, riprendendo una tesi di Capreolo, intende la trascendenza come inclusione relativa all'essenza (piuttosto che all'esistenza), o meglio all'*esse essentiae* delle *res*.

Peraltro, tra XVII e XVIII secolo si profila la critica degli indirizzi più rilevanti della modernità filosofica – dal razionalismo cartesiano a quello illuministico⁴³ (non senza una attenzione critica agli scritti di autori come Spinoza, Hobbes, Locke e Bayle) – di cui sono testimonianza, tra l'altro, i testi di Moniglia⁴⁴, di Concina⁴⁵, di Tertre⁴⁶, di Vestri⁴⁷ e di Magalotti⁴⁸.

1.5 In definitiva, è indubbio che, accanto ad elementi di continuità, nella

⁴⁰ Ciò, fino a configurare un certo “fideismo” (cfr. CARLO GIACON, *La Seconda Scolastica. (I) I grandi commentatori di san Tommaso*, cit., pp. 68-72). Donde la critica, nei confronti del Gaetano, di far proprie tesi di Scoto e di Ockham.

⁴¹ Cfr. SIMONA LANGELLA – RAFAEL RAMIS BARCELÓ (a cura di), *¿Que es la Escuela de Salamanca?*, Sinderesis, Madrid, 2021; SIMONA LANGELLA, *La Escuela de Salamanca en la historia del pensamiento*, Sinderesis, Madrid, 2020.

⁴² Cfr. FRANCO BUZZI, *Fare teologia tra Quattro e Cinquecento. Alcune linee programmatiche di studio*, in INOS BIFFI, COSTANTE MARABELLI (a cura di), *La teologia dal XV al XVII secolo. Metodi e prospettive*, cit., pp. 71-93.

⁴³ Per una visione d'insieme si rimanda a DIDIER MASSEAU, *Les ennemis des philosophes. L'antiphilosophie au temps des Lumières*, cit., ed, almeno per quanto riguarda la Penisola italiana, a GIROLAMO DE LIGUORI, *L'ateo smascherato. Immagini dell'ateismo e del materialismo nell'apologetica cattolica da Cartesio a Kant*, Le Monnier, Firenze, 2009.

⁴⁴ Cfr. VINCENZO MONIGLIA, *Dissertazione contra i materialisti e altri increduli*, Stamperia del Seminario, Padova, 1750.

⁴⁵ Cfr. DANIELLO CONCINA, *Della religione rivelata contro gli ateisti, deisti, materialisti e indifferentisti che negano la verità de' misteri*, presso Simone Occhi, Venezia, 1754.

⁴⁶ Cfr. RODOLPHE DU TERTRE, *Entretiens sur la religion* (1743), Hachette, Paris, 2018.

⁴⁷ Cfr. BERNARDINO VESTRINI, *Lettere teologiche*, a spese di Michele Bellotti, Venezia, 1749-50.

⁴⁸ Cfr. LORENZO MAGALOTTI, *Lettere familiari contro l'ateismo*, presso Sebastiano Coleti, Venezia, 1741.

Seconda Scolastica si possono notare, rispetto alle matrici del realismo classico-tomistico, non poche e profonde mutazioni filosofiche.

Se gli elementi di permanenza rilevano segnatamente nella Seconda Scolastica di sostanza tomistica e permangono particolarmente nell'area ispanica⁴⁹, giungendo in certo modo fino alle soglie della seconda metà del XIX secolo, gli snodi concettuali che segnano una discontinuità rispetto al pensiero classico-scolastico e che consentono di individuare nella Seconda Scolastica talune premesse della modernità filosofica, sono nondimeno ricavabili da autori e correnti che si profilano tra XVII e XVIII secolo.

Ora, se – come è stato osservato – *la Seconda Scolastica nacque portando le stigmate della decadenza della Prima*⁵⁰, è altresì rilevabile che i suoi sviluppi più cospicui si manifestano nell'ambito etico e giuridico⁵¹, sollecitata dall'urgenza delle questioni coeve, piuttosto che in quello logico e ontologico, dove anzi si può registrare un certo *indebolimento gnoseologico e metafisico*⁵².

Degli elementi di discontinuità è emblematica l'assunzione nella Scolastica del XVIII secolo di temi leibniziani e lockiani, estrinsecamente associati. Soprattutto è significativa la tendenza trascendentalista. Degli elementi di continuità sono, in qualche modo, un segno le sintesi filosofiche di impronta tomistica presenti ancora nel XVIII secolo, che da questo proietteranno il loro influsso nel secolo seguente, ponendo le premesse della fioritura dei successivi studi neotomistici.

A testimonianza di queste ultime, possono essere segnalate la *Summa philosophica ad mentem Angelici Doctoris S. Thomae Aquinatis*⁵³, di Salvatore Maria Roselli, e la *Philosophia juxta inconcussa tutissimaque Divi Thomae dogmata*⁵⁴, di Antoine Goudin. Questi testi hanno costituito un iniziale punto di riferimento per la riflessione di Vincenzo Buzzetti, che fu tra i promotori della ripresa degli studi improntati al pensiero dell'Aquinate (nel XIX secolo).

Buzzetti riceve dall'incontro con l'ex gesuita Baldassarre Masdeu, esule dalla Spagna, l'impulso all'apprezzamento della tradizione scolastica, quasi a

⁴⁹ Di tale continuità – sia pure *sui generis* e connotata da un certo eclettismo – è possibile ravvisare una testimonianza in un testo di indole istituzionale: JAIME BALMES, *Filosofia elemental* (1848-1850), Balmesiana, Barcelona, 1944.

⁵⁰ CARLO GIACON, *La Seconda Scolastica. (I) I grandi commentatori di san Tommaso*, cit., p. 407.

⁵¹ Cfr. *ivi*, p. 406.

⁵² *Ivi*, p. 417.

⁵³ SALVATORE MARIA ROSELLI, *Summa philosophica ad mentem Angelici Doctoris S. Thomae Aquinatis* (1777), II ed. ab auctore recognita & emendata, apud Antonium Fulgonium, Romae, 1783-1785.

⁵⁴ ANTOINE GOUDIN, *Philosophia juxta inconcussa tutissimaque Divi Thomae dogmata* (1674), Haeredum Thomae von Cöllen & Josephi Huisch, Coloniae Agrippinae, 1726.

modo di un legato ideale⁵⁵. Come è stato rilevato, *agli ex gesuiti del Collegio S. Pietro e in particolare al p. Masdeu egli deve l'amore alla scolastica e la persuasione di trovare in essa la vera filosofia che la sua mente cercava; ai domenicani Roselli e Goudin egli deve l'aiuto e la guida a penetrare la genuina dottrina di S. Tommaso e a divenire così il vero iniziatore del ritorno alla filosofia di S. Tommaso*⁵⁶.

Al Collegio Alberoni di Piacenza, Buzzetti aveva ricevuto (dal 1750 al 1780) un insegnamento filosofico eclettico, nel quale sulle tesi scolastiche erano innestate altre di origine leibniziana e lockiana nonché dottrine teorizzate dal Bonnet⁵⁷. Mentre nella teologia, ove l'insegnamento era stato affidato ad alcuni ex gesuiti (espulsi dalla Spagna), egli fu avviato allo studio della teologia scolastica (di impronta suareziana). La svolta decisiva per la sua formazione intellettuale fu dovuta all'influsso di alcuni sacerdoti romani, riparati a Piacenza (per sottrarsi al giuramento di fedeltà a Napoleone), la cui formazione di impronta tomistica era dovuta particolarmente alla trasmissione dei testi dei domenicani Roselli e Goudin.

In modo quasi esemplare, Buzzetti si trova al punto di confluenza di due linee della Seconda Scolastica, quella che dagli svolgimenti razionalistici è giunta fino all'eclettismo empiristico, e quella che dalla lezione, più o meno mediata, del pensiero dell'Aquinate ne continua (in diversa maniera) il legato. Al bivio di tale alternativa, accoglie e fa propria l'eredità che rimonta (o almeno è prossima) all'impostazione di Tommaso, piuttosto l'altra, gravida (almeno sotto alcuni profili) dei prodromi della modernità.

2. Natura et gratia

2.1 Il rapporto tra natura e grazia è fondativo rispetto alla riflessione teologica ed è condizionante rispetto alla considerazione filosofica, in un ambito tematico dove tanto per il soggetto quanto per l'oggetto della questione abbiano rilievo – ovviamente a diverso titolo – tanto l'una quanto l'altra (sotto il profilo sia dell'essere, sia dell'agire, sia del conoscere).

Sulla premessa della consistenza ontologica propria dell'ordine naturale

⁵⁵ «Al Masdeu dunque il Buzzetti va debitore della prima conoscenza, della profonda stima e del grande amore che egli nutrì verso la filosofia scolastica» (PAOLO DEZZA, *Alle origini del Neotomismo*, Bocca, Milano, 1940, p. 24).

⁵⁶ *Ivi*, pp. 25-26.

⁵⁷ In particolare, è interessante ricordare che i professori del Collegio Alberoni tra l'ultima decade del XVIII secolo e la prima del XIX – Alvigini, Mazza e Bianchi – erano di impostazione empiristica, nettamente il primo e moderatamente gli ultimi due (cfr. *ivi*, pp. 23-27).

(quale dato obiettivo, in sé), è possibile la realtà e la pensabilità dell'influsso della grazia, con la sua azione purificante, corroborante ed elevante. Come sulla condizione reale della essenziale razionalità del soggetto umano si dà la possibilità (*quoad nos*) della fede soprannaturale (quale *donum*), e sulla base della soggettività sostanziale donde deriva l'agire razionale e responsabile trova il proprio corrispettivo l'azione della grazia (quale *auxilium*).

In specie, come è stato evidenziato, *la concezione del diritto naturale dipende dalla concezione del rapporto tra natura e grazia, tra ragione e fede, tra filosofia e teologia, tra il mondo e Dio*⁵⁸, almeno per ciò che attiene alle esigenze teoretiche afferenti alla relazione della riflessione giusfilosofica con la Rivelazione cristiana (ed alle implicazioni di questa nei confronti di quella).

Infatti, la realtà e la determinatezza degli enti è fondamento della loro intelligibilità, in relazione ad ogni branca della filosofia, teoretica o pratica che sia. L'intelligenza della natura delle cose è imprescindibile per la riflessione sul diritto e sulla politica. Senza di essa il dato resta muto, o perché ritenuto inattuabile o perché assunto come in sé inesistente. Essa riguarda, altresì, la natura dell'uomo, e con essa la sua naturale razionalità, giuridicità e politica, nonché la natura della comunità politica, e parimenti quella del *suum* e del *debitum*, donde la natura del diritto e quella della politica⁵⁹.

La tematizzazione del principio per cui la grazia suppone e perfeziona la natura affonda le radici nella riflessione dei Padri della Chiesa e degli Scrittori ecclesiastici, da Ireneo, a Tertulliano, da Origene a Gregorio di Nissa, da Agostino allo Pseudo-Dionigi ed a Massimo il Confessore. Essa trova esplicitazione fin dagli albori della Scolastica, ed oltre, da Guglielmo di Auxerre a Guglielmo di Alvernia, da Alessandro di Hales ad Alberto Magno, e particolarmente da Bonaventura da Bagnoregio a Tommaso d'Aquino.

L'ordine della natura e quello della grazia vengono distinti, senza essere separati. La grazia trova il suo soggetto in ciò che è per natura, non ne prescinde eppure lo trascende, originariamente ed ontologicamente. La formula che sintetizza la relazione tra natura e grazia, ne esprime i termini essenziali. Essa costituisce un *topos* classico – una sorta di assioma – per il pensiero teologico⁶⁰.

⁵⁸ ALDO VENDEMIATI, *Il diritto naturale dalla scolastica francescana alla riforma protestante*, Urbaniana University Press, Roma, 2016, p. 19.

⁵⁹ Sul tema, tra l'altro, cfr. ALDO VENDEMIATI, *San Tommaso e la legge naturale*, Urbaniana University Press, Roma, 2011, particolarmente pp. 336-339; REGINALDO PIZZORNI, *La filosofia del diritto secondo S. Tommaso d'Aquino*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna, 2003, pp. 268-273.

⁶⁰ Per una visione d'insieme, si segnala: ALBERT RAFFELT, *Gratia (prae)supponit naturam*, in *Lexikon für Theologie und Kirche*, Vierter Band, Herder, Freiburg-Basel-Rom-Wien, 1995, coll. 986-988; MICHAEL JOHANNES MARMANN, *Praeambula ad gratiam. Ideengeschichtlichen Untersuchung über die*

L'elaborazione intellettuale di Tommaso d'Aquino ha fissato in termini limpidi il riconoscimento della realtà del dato naturale – sotto il profilo ontologico, gnoseologico ed etico – quale indispensabile premessa e condizione dell'elevazione soprannaturale propria della grazia. Senza la natura, la grazia non avrebbe un soggetto sul quale agire, né propriamente potrebbe compiere alcuna elevazione. Come la fede senza la ragione non potrebbe essere né accolta né pensata. Talché *cum enim gratia non tollat naturam, sed perficiat, oportet quod naturalis ratio subserviat fidei*⁶¹. Analogamente, la fede presuppone la ragione e la eleva senza negarla: *fides praesupponit cognitionem naturalem, sicut gratia naturam, et ut perfectio perfectibile*⁶².

Tommaso chiarisce che la trascendenza della grazia, però, è tale per cui i doni della grazia e della gloria non esigono una corrispondenza simmetrica nelle correlative disposizioni e qualità naturali⁶³. Altresì, la Rivelazione è moralmente necessaria, sia in quanto consente di conoscere speditamente, da tutti e senza mescolanza di errori, verità che altrimenti potrebbero essere note solo difficilmente, a pochi e non senza mescolanza di errori⁶⁴, sia in quanto, essendo soprannaturale il fine ultimo dell'uomo, occorre la conoscenza eccedente il piano naturale di ciò che lo riguarda⁶⁵.

Nel pensiero dell'Aquinate il rapporto tra natura e grazia non è asseverato in termini di reciproca alienità, né di estrinseca giustapposizione⁶⁶. La redenzione presuppone la creazione, e la grazia richiede il soggetto cui inerire: la natura umana creata è la stessa che è stata *elevata*, poi *lapsa*, poi *redenta*; e

Entstehung des Axioms gratia praesupponit naturam, University of Regensburg, Regensburg, 1974; BERNHARD STOECKLE, "Gratia supponit naturam". *Geschichte und Analyse eines theologischen Axioms*, Herder, Roma, 1962; JOHANNES BEUMER, *Gratia supponit naturam. Zur Geschichte eines Theologischen Prinzips*, in *Gregorianum*, 2, 1939, pp. 381-406 e 535-552.

⁶¹ TOMMASO D'AQUINO, *S. Th.*, I, q. 1, a. 8, ad 2.

⁶² TOMMASO D'AQUINO, *S. Th.*, I, q. 2, a. 2, ad 1.

⁶³ Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *De Car.*, a. 7, ad 9; *De Ver.*, q. 12, a. 4; *ivi*, q. 12, a. 4, ad ad 4.

⁶⁴ Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *S. c. G.*, I, I, c. 4

⁶⁵ Cfr. *ivi*, I, I, c. 5.

⁶⁶ A riguardo è stato osservato: «Nirgends wird hier an eine Harmonie zwischen Natur und Uebernatur gedacht, sondern es soll damit nichts anders ausgesagt werden, als daß die Gnade als Substrat eine Natur erfordert, als logische Voraussetzung, al Substanz, in der das accidens der Gnade aufgenommen werden kann. Dies ergibt sich schon aus dem oft gebrauchten Vergleich mit dem Verhältnis der natürlichen Erkenntnis zum Glauben; denn die natürliche Erkenntnis ist nur Bedingung, nicht Ursache für den Glauben, sie bringt keine innere Modifikation oder Vervollkommnung des Glaubens-aktes. [...] Jedoch beruft sich Thomas nicht auf diesen Satz, wenn er ex professo die Beziehung der Natur zur Gnade behandelt, es sind mehr gelegentliche Aeußerungen. Da aber der Gebrauch des Prinzips sich wiederholt und über das gesamte theologische Schrifttum des Aquinaten ausgedehnt ist, hat Thomas eine bemerkenswerte Stellung für dieses theologische Axiom» (JOHANNES BEUMER, *Gratia supponit naturam. Zur Geschichte eines Theologischen Prinzips*, cit., pp. 398-399).

la grazia – donata ed accolta – permea la natura intimamente, la perfeziona, la eleva. Non vi è altra natura (*metaphysicae sumpta*) se non quella *creata, lapsa e redempta (obiective)*. Prescindendone, risulta consumato il divorzio tra metafisica e storia⁶⁷, e negato il dato (noto almeno nei suoi effetti) dello *status naturae lapsae*⁶⁸.

2.2 Nell'alveo della Seconda Scolastica si fissa e si consolida la nozione fondamentale secondo la quale *gratia non destruit sed supponit et perficit naturam*. Ad entrambe è riconosciuta consistenza propria. Tale lemma è oggetto di concentrazione e di rigorizzazione nei filosofi e nei teologi della Scolastica postridentina. Espressamente, vi si soffermano, tra gli altri, Francesco Silvestri⁶⁹, Domingo Bañez⁷⁰, Luis de Molina⁷¹

⁶⁷ Rimarca il rilievo dirimente, alle origini della modernità, del divorzio tra metafisica e storia il giurista spagnolo Francisco Elías de Tejada: cfr. FRANCISCO ELÍAS DE TEJADA, *Tratado de Filosofía del derecho*, vol. II, Universidad de Sevilla, Sevilla, 1977, pp. 135-149; ID., *Introducción al estudio de la ontología jurídica*, Gráficas Ibarra, Madrid, 1942, pp. 51-56; ID. (a cura di), *El Derecho Natural Hispánico*. Actas de las Primeras Jornadas Hispánicas de Derecho Natural (Madrid 10-15 settembre 1972), Escélicer, Madrid, 1972. Su tema si rinvia, inoltre, a GIOVANNI TURCO, *Europa, tradizione, libertà nel pensiero di Francisco Elías de Tejada*, in FRANCISCO ELÍAS DE TEJADA, *Europa, tradición, libertad. Saggi di filosofia della politica*, introduzione e cura di Giovanni Turco, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli, 2005, pp. 7-90.

⁶⁸ La negazione, senza prove, della condizione postlapsaria è, per Augusto Del Noce, alle origini dell'ateismo moderno. Cfr. AUGUSTO DEL NOCE, *Il problema dell'ateismo*, IV ed., il Mulino, Bologna, 1990.

⁶⁹ «Veritas fidei veritati naturaliter nobis inditae non contrariatur» (FRANCISCI SILVESTRI FERRARENSIS, *In Summam contra Gentiles*, I, I, c. 7, in SANCTI THOMAE AQUINATIS, *Opera Omnia*, iussu impensaque Leonis XIII p. m. edita, tomus XIII, *Summa contra Gentiles*, typis Riccardi Garroni, Romae, 1918, p. 19). «Ad cognoscendam fidei veritatem, quae solum videntibus divinam substantiam notissima esse potest, humana ratio verisimiles, non autem demonstrativas rationes colligere potest» (*ivi*, p. 21). Parimenti, «alia ratione subiiciunt creaturae doctrinae fidei Christianae (sive theologiae, quod idem est), et alia philosophiae humanae [...] Huic scientiae [theologiae], quasi principali, philosophia humana deservit» (ID., *op. cit.*, I, II, c. 4, *ivi*, pp. 279-280); «cum naturalis ratio per creaturas in Dei cognitionem ascendat, fidei vero cognitio e converso a Deo in nos divina revelatione discenda; sitque eadem via ascensus et descensus: oportet eadem via procedere in iis quae supra rationem creduntur, qua in superioribus processum est circa ea quae ratione investigantur de Deo» (ID., *op. cit.*, I, IV, c. 1, in SANCTI THOMAE AQUINATIS, *Opera Omnia*, iussu impensaque Leonis XIII p. m. edita, tomus XV, *Summa contra Gentiles*, apud sedes Commissionis leoninae, Romae, 1930, p. 7).

⁷⁰ «Sacra doctrina etiam ratione humana, et philosophorum auctoritatibus interdum utitur quasi extraneis argumentis et probabilibus. Ratio huius est. Quia gratia non destruit, sed perficit naturam. Unde oportet quod naturalis ratio subserviat fidei sicut et naturalis inclinatio voluntatis obsequitur voluntati» (DOMINICO BAÑEZ, *Scholastica Commentaria in Primam Partem Angelici Doctoris D. Thomae*, Apud Altobellum Salicatum, Venetiis, 1587, p. 102). Pertanto è chiaro che «aliquid naturale supponatur ad cognitionem supernaturalem fidei, non tanquam id, cui innitur ille assensus, sed tanquam quid presuppositum et materiale» (*ivi*, p. 219).

⁷¹ «Gratia non tollit naturam, sed supponit et perficit eam» (LUIS DE MOLINA, *Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia, providentia, praedestinatione, et reprobatione, ad nonnullos primae partis D. Thomae articulos*, app., q. 14, a. 13, d. 9, apud Antonium Riberium,

e Francisco Suárez⁷².

In considerazione dei problemi posti dalle tesi luterane e calviniste, l'impostazione della relazione tra natura e grazia, nell'alveo della Scolastica barocca, si profila, a mano a mano, con una fisionomia distinta rispetto alla quella della Scolastica del XIII secolo, e particolarmente rispetto alla sintesi di Tommaso di Aquino.

In questi autori, se la connessione tra l'ordine della natura e quello della grazia resta quella classicamente scolastica, donde la prima è premessa alla seconda, e questa, lungi dal negarla, la eleva, tuttavia la relazione tra natura e grazia, piuttosto che in considerazione della sostanzialità della natura in relazione alla realtà della grazia, rileva prevalentemente sotto il profilo conoscitivo, in quanto ordine tra sfere noetiche (in relazione del ruolo della filosofia nell'elaborazione della teologia). Talché può essere osservato il prevalere della concentrazione gnoseologica rispetto a quella ontologica, come emerge distintamente nel *Commento* di Tommaso de Vio (per il quale il tema del rapporto natura-grazia è anzitutto quello delle fonti occorrenti per la *sacra doctrina*⁷³ e del *naturale lumen* rispetto agli *articuli fidei*)⁷⁴.

In riferimento alle tematiche coeve più discusse – tanto in filosofia, per le questioni gnoseologiche, quanto in teologia, per le questioni soteriologiche – se da una parte gradualmente prevale l'interesse noetico su quello ontologico

Olyssipone, 1588, p. 39).

⁷² «Inter omnes autem naturales scientias, ea, quae prima omnium est, et nomen primae philosophiae obtinuit sacrae ac supernaturali theologiae precipue ministrat. Tum quia ad divinarum rerum cognitionem inter omnes proxime accedit, tum etiam quia ea naturalia principia esplicia atque confirmat, quae res universas comprehendunt, omnemque doctrinam quodammodo fulciunt atque sustentant [...] Ita enim haec principia et veritates metaphysicae cum theologicis conclusionibus ac discursibus cohaerent, ut ut si illorum scientia ac perfecta cognitio auferantur, horum etiam scientiam nimium labefactari necesse sit» (FRANCISCO SUÁREZ, *Disputationes Metaphysicae*, proemium, in IDEM, *Opera Omnia*, tomus XXV, Vives, Paris, 1861, p. 1). Cfr. anche *ivi*, disp. I, ed. cit., p. 2.

⁷³ «In responsione ad secundum, nota quatuor enumerata, scilicet: auctoritas sacrae Scripturae, auctoritates sanctorum Doctorum, rationes humanas, et auctoritates philosophorum. Et ex primis quidem doctrina haec procedere dicitur ut ex propriis et necessariis: ex secundi autem ut ex propriis, sed probabilibus: ex quartis vero ut probabilibus, sed extraneis. Et sic tertiis nullus assignatur locus. Et propterea sciendum est quod ratio humanade qua hic est sermo, nihil aliud est quam argumentatio aliqua ex solo naturali lumine robor habens. Et est duplex: quaedam necessario concludens, quae vocatur demonstratio; et quaedam probabiliter, quae magnam habet latitudinem» (THOMAE DE VIO CAIETANI, *In Summam Theologiam*, I, q.1, a. 8, in SANCTI THOMAE AQUINATIS, *Opera Omnia*, iussu impensaue Leonis XIII p. m. edita, tomus IV, ex typographia polyglotta S.C. De Propaganda Fide, Romae, 1888, p. 23).

⁷⁴ «Nota de Deo naturali lumine, dupliciter sumuntur: uno modo secundum se; alio modo ut nobis nota. Et similiter articuli fidei sumuntur secundum se, et ut crediti. Si sumantur utroque secundum se, sic non est verum quod illa sint praeambula ad propositiones quae sunt articuli fidei: sed quaedam praecedunt [...] quaedam sequuntur [...]. Si vero sumantur utroque ut nota nobis, sic omnia huiusmodi naturaliter nota, sunt praeambula» (ID., *op. cit.*, I, q. 2, a. 2, *ivi*, p. 30).

nella considerazione di tale relazione, dall'altra si focalizza la concentrazione piuttosto sull'azione, quanto alle possibilità ed all'efficacia, sia della natura sia della grazia.

Piuttosto che la natura e la grazia in se medesime (quali realtà), l'attenzione si sposta sulla natura come condizione, ovvero come *status* originario dell'umanità, ed analogamente sulla grazia come condizione, ovvero come *auxilium* necessario al merito ed alla salvezza. Così, in modo incipiente e secondo angolazioni, morfologie ed accentuazioni diverse, può essere notato che – come è stato avvertito – l'ipoteca della polemica contro il protestantesimo ha fatto sì che *al posto della "natura", si sostituiva lo "status" (naturae)*⁷⁵.

A sua volta, l'esigenza di affermare, di fronte alla tesi luterana della radicale corruzione della *natura lapsa* (dopo il peccato originale), la bontà ontologica della natura (ovvero del creato in quanto tale) appare foriera (in modo più o meno incipiente), di una estrinsecazione reciproca della natura e della grazia, fino a configurare la distinzione come giustapposizione, pur restando intesi i due termini della relazione come ordinati e gerarchizzati (e rimanendo né separati né avulsi).

Proprio la tensione che mira a coglierne il rapporto nel suo farsi, ovvero nei suoi effetti e nella sua efficacia – tanto *a parte ante* quanto *a parte post* – ne irrigidisce, in certo modo, la correlazione, fino ad una sorta di sovrapposizione (di una natura pura e di una grazia pura).

Appare emblematica, al riguardo, l'impostazione della questione che si incontra nel *De natura et gratia* di Domingo de Soto⁷⁶. La natura è anzitutto individuata nella prospettiva dell'agire⁷⁷ e come condizione originaria dell'umanità, pur certamente non omettendo la considerazione metafisica essen-

⁷⁵ DARIO COMPOSTA, *Filosofia del diritto*, vol. I, Urbaniana University Press, Roma, 1991, p. 91. Talché segnatamente nel giusnaturalismo razionalistico «dallo "status" non fluiva lo "iustum" oggettivo ossia i rapporti sociali, ma il plesso indeterminato dei diritti originari» (*ibidem*).

⁷⁶ Gli studi dedicati alla figura ed al pensiero del teologo-giurista domenicano viepiù ne vanno ponendo in rilievo l'importanza. Talché si è potuto affermare che «il vero fondatore della scuola di Salamanca non è Francisco de Vitoria, ma Domingo de Soto» [MERIO SCATOLA, *Domingo de Soto e la fondazione della Scuola di Salamanca*, in *Veritas*, 3, 2009, p. 54 (il testo è corredato da ampia e aggiornata bibliografia in materia)]. Tra l'altro, occorre riconoscere che «l'elaborazione sistematica della materia scolastica in un unico corpo disciplinare, l'elaborazione di un "sistema" scolastico, spettò [...] a Domingo de Soto, che propose il primo trattato *De iustitia et iure* e inventò il genere letterario con il quale si identificò la discussione della Seconda Scolastica» (*ivi*, p. 56). Infatti «con Domingo de Soto iniziò [...] una revisione della topica tomista che nella seconda metà del secolo andò progressivamente accelerando nelle opere di Gabriel Vázquez, Luis de Molina e Francisco Suárez, che effettivamente abbandonarono la forma canonica del commento» (*ivi*, p. 57).

⁷⁷ «Naturae enim voce, impresentiarum facultatem designamus naturalem liberi arbitrij ad bene agendum» (DOMINGO DE SOTO, *De natura et gratia*, apud Floravuantem a Prato, Venetiis, 1583, p.7)

ziale⁷⁸ (ovvero della *natura rei*, come fondamento dell'intelligibilità delle cose e della scienza)⁷⁹. In questa prospettiva il teologo domenicano si pone il problema della natura come *status* primigenio, ovvero *De homine in puris naturalibus mente concepto*⁸⁰. Ma per proiettare la propria attenzione su una condizione ipotetica di "pura natura", non ancora elevata soprannaturalmente, non segnata dal peccato e neppure riscattata dalla grazia, non può farlo se non *imaginando*⁸¹. Donde, in qualche modo l'ipostatizzazione dell'ipotesi, al fine di studiarla *ut sic*⁸².

Ancor più distintamente si presenta la tematica nella riflessione di Francisco Suárez, allorché si profila la considerazione *in puris naturalibus*⁸³ (ovvero della condizione prelapsaria dell'umanità, anteriore sia all'elevazione dovuta ai doni soprannaturali sia alla caduta dovuta alla colpa dei protoparenti). Vi si incontra non una indicazione propriamente metafisica, che rinvia ad un'essenza attualizzata, ma un rimando ad uno *status* originario, teso a tematizzare in maniera ipotetica una regolarità, quale paradigma mediante il quale valutare (astrattamente) una condizione (storica) successiva.

In altri termini, di fronte al *sola gratia* (ed al *sola fides*) luterano, i teologi postridentini (in modo diverso, nei vari autori) sono in certo modo inclini ad ipostatizzare (almeno sotto il profilo metodico) la *sola natura* (e la *sola ratio*). Non certo secondo la visuale pelagiana, ma in qualche misura assumendo una ipotesi quasi come un dato, e fissando come tale una condizione in fondo mai esistita (quella della pura natura), rispetto alla quale la condizione lapsaria e quella redenta finiscono per essere estrinseche.

⁷⁸ Non sfugge, ovviamente, a Soto l'importanza basilare della considerazione essenziale, quanto alla naturale razionalità e politicità dell'essere umano: «Est enim homo polliticum animal, natum in societate vivere, ob idque suapte natura in hoc propensum, ut ea se ratione gerat» (*ivi*, p. 13); «Item homo [...] natura sua est animal rationale, idest aptum natum secundum rationem vivere» (*ibidem*).

⁷⁹ La concezione della scienza (in quanto tale) in Soto «reaffirma la tendencia del enfoque aristotélico-tomista, según el cual el conocimiento que a ésta compete es un saber demostrativo, que responde a dos condiciones fundamentales: un procedimiento correcto y válido y el uso de premisas verdaderas y necesarias» (SAVERIO DI LISO, *Domingo de Soto: ciencia y filosofía de la naturaleza*, Servicio de publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2006, p. 31).

⁸⁰ DOMINGO DE SOTO, *De natura et gratia*, cit., p. 10. Sul tema si rinvia, tra l'altro a KARL JOSEF BECKER, *Die Rechtfertigungslehre nach Domingo De Soto*, Verlagsbuchhandlung der Päpstlichen Universität Gregoriana, Roma, 1967.

⁸¹ «Faciamus itaque; imaginando, ut homo nunc in modum naturalis a Deo fit creatus: utpote rationale animal, absque culpa et gratia, et quovis supernaturalis dono» (DOMINGO DE SOTO, *De natura et gratia*, cit., p. 10).

⁸² «Quaenam officia homo in puris naturalibus praestare posset» (*ivi*, p. 13)

⁸³ Cfr. FRANCISCO SUÁREZ, *Tractatus de legibus et legislatore Deo*, I, I, c. 1, in Id., *Opera omnia*, t. V, apud Ludovicum Vivès, Parisiis, 1856, p. 2; I, III, c. 1, *ivi*, p. 179. Sul tema, cfr. FRANCO TODESCAN, *Etiamsi daremus. Studi sinfonici sul diritto naturale*, CEDAM, Padova, 2003, pp. 85-86.

2.3 Analogamente rispetto alla questione del rapporto natura-grazia, nella Scolastica barocca si registra la tendenza ad una sorta di separazione noetica e didattica tra tematizzazione filosofica e concentrazione teologica. In certo modo essa non si limita a riproporre il criterio acquisito – e fuori discussione – della distinzione degli ambiti, ma si presenta come una certa divaricazione, che da funzionale ed istituzionale tende a farsi noematica. Si profila una pura natura, come tale autosufficiente (sia pure sotto il profilo euristicamente ipotetico o dottrinalmente nozionale) che pone le premesse per la sua secolarizzazione.

A suo modo, ne costituisce una testimonianza (almeno nel volgere della seconda metà del secolo XVI) la polarizzazione dello studio della filosofia nella trattazione analitica del pensiero aristotelico, mentre la teologia si concentra nell'analisi della *Summa* tommasiana. Tale tendenza verrà accentuata, sotto il versante filosofico, con l'affacciarsi dei *Cursus*, delle *Disputationes*.

Abbandonando i Commenti ai *Libri Sententiarum* di Pier Lombardo, i testi istituzionali si condensano, per la filosofia, sui commenti ai testi di Aristotele, per convergere più tardi su trattati, almeno redazionalmente autonomi rispetto ai Commenti. Emblematici a riguardo sono tanto le *Disputationes Metaphysicae* di Suarez sia soprattutto il *Cursus Philosophicus Conimbricensis*.

Certamente lo studio delle tematiche teologiche e quello delle tematiche filosofiche sono pensati come connessi, nel quadro della congiunzione di natura e grazia, come di ragione e fede (derivanti dall'unico Principio primo ed ordinati all'unico Fine ultimo). Tuttavia non può non essere avvertito, fin da un primo sguardo, il riproporsi di una *intentio* compositiva che fa pensare a quella scotista⁸⁴.

Talché pare delinearci, particolarmente nella Seconda Scolastica gesuitica, proprio in risposta alle questioni poste, per un verso dalle tendenze umanistiche e per l'altro da quelle protestanti, una linea di svolgimento degli studi, tale da presupporre nella relazione tra ragione e fede (come tra natura e grazia) una sorta di estrinsecismo, scaturente dalla preoccupazione di salvaguardare l'irriducibilità reciproca tanto della prima quanto della seconda.

In questo senso, è possibile cogliere quello che potrebbe qualificarsi come

⁸⁴ L'intenzione scotiana fu, come è noto, quella di associare *Aristoteles et Augustinus*, presupposta la loro alterità, non solo *ratione materiae* ma anche *ratione principii*. Sull'impostazione di Duns Scoto, al riguardo, si rinvia a GIOVANNI DUNS SCOTO, *Prologo dell'Ordinatio*, traduzione italiana con testo originale a fronte, introduzione di p. Alessandro Apollonio, Casa Mariana Editrice, Frigento, 2006; LUIGI IAMMARONE, *Giovanni Duns Scoto metafisico e teologo. Le tematiche fondamentali della sua filosofia e teologia*, Miscellanea francescana, Roma, 1999; BERNARDINO BONANSEA, *L'uomo e Dio nel pensiero di Duns Scoto*, Jaca Book, Milano, 1991; *Deus et homo ad mentem I. Duns Scoti*, Acta Tertii Congressus Scotistici Internationalis (Vindebonae, 28 sept. – 2 oct. 1970), Societas Internationalis Scotistica, Roma, 1972.

un aristotelismo di cristiani, sul presupposto della concentrazione del pensiero *purus philosophicus* nella analisi, discussione e prosecuzione delle dottrine derivanti dal testo aristotelico⁸⁵. Di qui, ugualmente il rilievo notevole assunto dai trattati di logica.

Insomma, pare avvertirsi, sia pure sullo sfondo, in risposta al fideismo ed al soprannaturalismo protestanti, una inclinazione ad assumere come paradigmatico un puramente naturale, ovvero una ragione ed una natura nella sua purezza originaria, tale da fissarsi in una condizione presupposta ipostatizzata (prescindendo tanto dall'elevazione soprannaturale primeva, quanto dalle conseguenze derivanti dalla natura lapsa e dalle implicazioni della soteriologia attuata).

Così, mirando ad evitare ogni possibilità di monofisismo della relazione – tanto nel senso della *sola natura* quanto nel senso della *sola gratia*⁸⁶ – si rischia di inclinare (o di porre premesse implicite) per una sorta di “nestorianesimo” della relazione. In questa prospettiva, nessuno dei due termini è negato o assorbito nell'altro, ma i due termini risultano così centrati in se medesimi che è proprio la loro relazione *in re*, ovvero nell'unità del medesimo soggetto, che risulta problematica: la medesima relazione, appunto, non considerata in ipotesi ma in atto, tanto sotto il profilo noetico quanto sotto quello pratico.

2.4 Restando sul piano dell'elaborazione filosofica della concezione dell'essere, tra le mutazioni rispetto all'impianto propriamente realistico-tommasiano, si può registrare nella Scolastica barocca (particolarmente, ma non solo, in quella gesuitica) la tendenza all'assimilazione della Metafisica all'Ontologia, con il prevalere, negli interessi e negli sviluppi, di quest'ultima, onde la prima giunge ad essere parte della seconda⁸⁷.

La trattazione della filosofia (particolarmente con le *Disputationes Metaphysicae* di Francisco Suarez⁸⁸) prende forma in modo del tutto indipenden-

⁸⁵ Tale tendenza – almeno sotto il profilo della concentrazione euristica e noetica – risulta prevalente sotto il profilo dell'incidenza.

⁸⁶ Il soprannaturalismo luterano – è stato evidenziato – «spinge avanti il volontarismo giuridico e politico e sovrappone il teologismo al naturalismo, inaugurando un motivo contraddittorio e pur centrale della Riforma» (GIOVANNI AMBROSETTI, *Il diritto e la politica nel rinascimento, nella riforma protestante e nella riforma cattolica*, in MICHELE FEDERICO SCIACCA (direttore), *Grande Antologia Filosofica*, vol. XI, Marzorati, Milano, 1964, p. 1007).

⁸⁷ Al riguardo, è stato osservato che per Suárez «l'ordine proprio della teologia naturale non è altro che la sua struttura ontologica o, detto più precisamente, il riconducimento della ragione di ente sommo [...] alla ragione di ente in quanto ente» (COSTANTINO ESPOSITO, *Introduzione a FRANCISCO SUÁREZ, Disputazioni metafisiche I-III*, Bompiani, Milano, 2007, p. 12).

⁸⁸ Nella amplissima bibliografia dedicata al *Doctor eximius*, è possibile segnalare, tra l'altro, MARIO SANTIAGO DE CARVALHO, MANUEL LÁZARO PULIDO, SIMONE GUIDI, *Francisco Suárez. Metaphysics, Politics and*

te dalla teologia (propriamente detta), non solo epistemologicamente (ciò che era già chiaro nelle grandi sintesi scolastiche e segnatamente nel pensiero di Tommaso d'Aquino), ma anche teleologicamente.

Ne costituisce un segno distintivo la concentrazione ontologica del pensiero teoretico. L'ontologia considera l'essere puro, e come tale assume una autonomia che attinge la sua coerenza nell'autoinclusione corrispettiva di *subiectum quod* e di *subiectum quo*. In questo senso l'ontologia comprende e sostanzia la teologia naturale.

Nella trattazione dell'essere – suscettibile di venire variamente declinata, sfumata, riveduta e corretta – il problema dell'essere (anche solo sotto il profilo euristico) è posto a partire da quello del conoscere l'essere⁸⁹ o del concetto di essere (piuttosto che dell'essere quale contenuto e criterio del conoscere).

Analogamente, è possibile osservare che (pur in modo implicito) nella polemica che ha opposto Bañez a Molina, mentre la prospettiva di indagine del primo è (ancora) essenzialmente metafisica⁹⁰, con quella del secondo si osserva una sorta di dislocazione prospettica dall'ambito della relazione ontologica (tra l'essere di Dio e l'agire creaturale) a quello della relazione noetica (tra la

Ethics, Coimbra University Press – Idea, Coimbra, 2020; CINTIA FARACO, SIMONA LANGELLA (a cura di), *Francisco Suárez. 1617-2017. Atti del Convegno in occasione del IV Centenario della morte*, Artetetetra, Capua, 2019; JOSÉ LUIS FUERTES HERREROS, MANUEL LÁZARO PULIDO, ANGEL PONCELA GONZÁLES, MARÍA IDOYA ZORROZA, *Entre el renacimiento y la modernidad: Francisco Suárez (1548-16117)*, Síndéresis, Madrid, 2019; MAURICIO LECÓN, *Acción, praxis y ley. Estudio metafísico y psicológico de la acción legislativa en Francisco Suárez*, Ediciones Universidad de Navarra, Pamplona, 2014.

⁸⁹ Propriamente per quanto riguarda l'ontologia suareziana, è stato osservato che «déterminer l'essence de l'étant pour l'ontologie signifie exposer le concept adéquat à la pensée. [...] Le concept objectif, chez Suárez, s'inscrit dans une reformulation de la problématique de la cognoscibilité de la chose qui a comme condition de possibilité l'instauration de la représentation intellectuelle comme visée. La métaphysique en tant que pensée de l'étant, fait de l'étant extérieur à l'acte qui le constitue, l'objet d'une visée» (JEAN-PAUL COUJOU, *Suárez et la refondation de la métaphysique comme ontologie*, Éditions de l'Institut supérieur de philosophie – Éditions Peeters, Louvain-Paris, 1999, p. *15). Inoltre, per il *Doctor eximius* «la *realitas* s'identifie à l'étantité de l'étant, étant donné que l'étant est désigné par référence à la quiddité, à partir du moment où il renvoie à quelque chose (*aliquid*) de stable et d'invariable, c'est-à-dire en tant qu'il exprime la quiddité réelle ou la possibilité d'exister réellement» (*ivi*, p. *17). Talché «l'essence et l'existence sont discriminées soit comme l'étant en acte et l'étant en puissance, soit, si on les envisage du point de vue de l'acte, elles sont distinguées en raison d'un fondement quelconque dans la réalité, ce qui conduit à poser que l'exister en acte n'appartient pas à l'essence de l'étant fini» (*ivi*, p. *40).

⁹⁰ «According to Bañez, while the divine prenotation of the will necessitates choice, it does not compromise the freedom of choice [...] in Bañez view, God's motion of the will not only does not undermine the will's freedom, but is required for the choice» (ROBERT JOSEPH MATAVA, *Divine causality and human free choice. Domingo Bañez, physical promotion and the controversy de auxiliis revisited*, Brill, Leiden-Boston, 2016, p. 123). Di modo che «Bañez view [...] is that God is the first cause of justification and the human subject is a secondary cause, whole and complete in its own order, but subordinate to the first cause» (*ivi*, p. 178).

conoscenza di Dio e l'agire libero)⁹¹.

In questo quadro, si profila una sorta di primato del possibile (di derivazione scotista ed avicennista) su quello del reale (*simpliciter*), in quanto maggiormente universale e puramente razionale. Il possibile è più trasparente alla ragione, proprio perché deriva dalla sua capacità astrattiva. Nel possibile, considerato in se medesimo, come anteriore al reale, in certo modo, il razionale ed il reale coincidono (nella specularità della riflessione). Donde il primato, almeno sotto il profilo noetico, dell'ipotetico rispetto all'empirico. L'ipotetico, infatti, è maggiormente intelligibile, proprio per il suo essere posto quale ipotetico, e perciò puramente razionale. In tal senso, l'ipotetico (almeno sotto qualche profilo metodico) tende ad assumere una certa priorità rispetto all'empirico ed al reale (in quanto tale).

Nell'ontologia suareziana questa prospettiva attinge una tematica trasparenza. Come è stato osservato, infatti, *l'ente in quanto ente [...] non coincide con ciò che effettivamente "è", ma neanche con una generalizzazione logica dell'effettivo. Piuttosto, esso si identifica con quel peculiare livello ontologico che precede (e include) sia il piano ontico che quello logico, e che viene designato da Suárez con il termine stesso di "realtà". In questo senso si dice reale ciò che per lo meno è "atto" ad esistere, assumendo così la condizione minimale di conoscibilità come il fondamento ontologico primario. Il "reale" non sta più a significare l'altro dal possibile – ciò che, essendosi realizzato, è passato appunto dalla possibilità alla realtà –, ma significa esattamente questo possibile stesso [...]. E quest'ultimo a sua volta abbandona il significato abituale di semplice eventualità, ma anche quello metafisico di potenza (ciò che per attuarsi necessita di un atto), e si identifica invece con la semplice "attitudine" ad esistere*⁹².

In questa visuale non è arduo intendere che il trascendente, anziché consistere nella realtà del metempirico, è fissato nella nozione di ente⁹³, rispetto alla quale l'*ens* come tale (almeno sotto il profilo noetico), piuttosto che un *prius* risulta un *posterius*. Fino a coagularsi del trascendente nel trascendentale, ed a slittare da concetto ontologico-logico a nozione logico-ontologica. Così che l'ente stesso giunge a condensarsi in un termine pensato come anteriore all'*id*

⁹¹ Cfr. CARLO GIACON, *La seconda scolastica. (II) Precedenze teoretiche ai problemi giuridici*, cit., p. 134.

⁹² COSTANTINO ESPOSITO, *Introduzione a FRANCISCO SUÁREZ, Disputazioni metafisiche I-III*, cit., p. 13.

⁹³ Secondo questa impostazione «il concetto di ente è il vero e proprio *transcendens*, nel duplice senso di irriducibile a qualsiasi categoria, e quindi trans-generico ossia indeterminabile in qualsivoglia contenuto predicativo, se non come possibilità o attitudine a essere qualcosa; e anche nel senso concomitante di essere incluso essenzialmente in ogni ente, che, appunto, può essere qualcosa, vale a dire che almeno sia opposto al niente» (*ibidem*).

quod est (ed, a maggior ragione, all'*ens ut actus*), nonché precedente la distinzione tra finito ed infinito⁹⁴.

In questa direzione – lungo l'itinerario della Seconda Scolastica – si affacciano variazioni non trascurabili della dottrina dell'essere. Di fronte alla tesi della distinzione reale (nella creatura) tra essenza ed esistenza (o meglio, atto di essere) sostenuta ancora da domenicani come Bañez, Zumel e Mas, si profila la tesi della sola distinzione di ragione (pur se, talora, *cum fundamento in re*) e si delinea la tesi dell'esistenza come modo.

Secondo Suarez, in particolare, siccome l'ente sarebbe caratterizzato piuttosto che dall'*actus essendi* dall'*aptitudo ad existendum*⁹⁵, ne discenderebbe il primato dell'essenza sull'atto di essere⁹⁶, con una assolutizzazione della prima, capace di giungere alla neutralizzazione della stessa distinzione tra essenza ed esistenza⁹⁷.

Ora, se da tali indirizzi emerge una linea che anticipa, per qualche verso, il trascendentalismo moderno (ponendone almeno delle premesse)⁹⁸, e con esso un certo deduttivismo, nonché un tendenziale eclettismo, appare, però, eccessiva la taccia di pragmatismo (che negherebbe agli scolastici spagnoli autenticità di tensione verso la verità), nonché di neostocismo e di degenerazione dialettica⁹⁹.

⁹⁴ Inoltre, Suarez fa propria la priorità della distinzione scotista dell'ente in finito ed infinito.

⁹⁵ «Quest'attitudine ad essere [...] non è la potenzialità dell'essenza o il suo semplice carattere ricettivo rispetto all'atto di esistere, ma la sua stessa semplice entità reale» (COSTANTINO ESPOSITO, *Introduzione* a FRANCISCO SUÁREZ, *Disputazioni metafisiche I-III*, cit., p. 15). L'attitudine ad esistere in cui si condensa l'ente coincide con la sua non-contraddittorietà, ma essa non resta circoscritta alla sola possibilità logica. Piuttosto «questa sua incontraddittorietà [...] è [...] la stessa condizione intrinseca della sua esistenza» (*ibidem*).

⁹⁶ Ben si intende che «in senso metafisico (= ontologico) l'essenza è principio a se stessa, cioè causa della propria peculiare realtà, in quanto ha in sé il principio per opporsi al nulla» (*ibidem*).

⁹⁷ Nell'impianto suáreziano, se l'essere «è, fondamentalmente, ciò che possiede un'essenza reale; e se l'essenza è ciò che, per costituzione e per definizione, possiede sempre un essere reale (anche solo come attitudine ad esistere), non si vede perché si debba distinguere quello che è ontologicamente unito sin dall'origine» (*ivi*, p. 16). Insomma, nel pensiero di Suárez «è il concetto stesso di ente che postula questa (auto)posizione dell'essenza esistente» (*ivi*, p. 17).

⁹⁸ Riflettendo *ab intrinseco* ed al di là di ogni riferimento alle intenzioni del *Doctor eximius*, non stupisce il giudizio di Heidegger secondo il quale «Suárez è il pensatore che più fortemente ha influenzato la filosofia dell'età moderna» (MARTIN HEIDEGGER, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, trad. it. *I problemi fondamentali della fenomenologia*, il Melangolo, Genova, 1988, p. 76).

⁹⁹ Cfr. MICHEL VILLEY, *Le droit et les droits de l'homme* (1983), trad. it. *Il diritto e i diritti dell'uomo*, Cantagalli, Siena, 2009, pp. 150-162. Villey, pur cogliendo limiti e fragilità dell'impianto della Scolastica postridentina, trapassa nel giudizio fino a definire «un ciarpame» (*ivi*, p. 151), senza fare né distinzioni né precisazioni, la Seconda Scolastica (particolarmente spagnola), con giudizio tanto reciso quanto sommario. Per valutazioni analoghe, sebbene più articolate, cfr. ID., *Leçons d'histoire de philosophie de droit*, Dalloz, Paris, 1957; ID., *Seize essais de philosophie de droit*, Dalloz, Paris, 1969. Sotto il profilo giusfilosofico, anche per Michel Bastid (*Naissance de la loi moderne*, PUF, Paris, 1990)

3. Auctoritas principis

3.1 A tenore nell'impianto (prevalentemente) comune al pensiero politico della Scolastica posttridentina, l'ordine del giusto si iscrive in quello del bene, e l'ordine della politica si inquadra in quello della giustizia. La *communitas perfecta*, quindi, trae la sua ragion d'essere dall'ordine del bene, che, in conformità al primato della finalità, iscritto nella *natura rerum*, connota tutto l'agire umano (e quanto ad esso si riferisce).

In questa prospettiva, il *bonum* risulta fondamento e fine del *iustum*, sia in quanto esso è universale – afferendo a tutto il campo dell'agire, e non solo ai rapporti di alterità doverosa – sia in quanto il secondo presuppone il primo (giacché ogni giusto è un bene, riguarda un bene e mira a instaurare o a restaurare un bene). Fino a potersi considerare il primo riguardo al secondo, come specie rispetto ad un genere.

Di modo che l'ordine legale si iscrive nell'ordine del giusto, e senza questo non ha alcun valore né alcuna vigenza. Ed a sua volta l'ordine del giusto è iscritto nell'ordine del bene, ovvero nell'ordine al fine ultimo, tanto per i singoli quanto per le comunità. L'ordine del bene è premessa, fondamento, contenuto e fine dell'ordine del giusto (e da questo della legalità). E viceversa, un comando di una qualsivoglia autorità contrario alla giustizia ed al bene comune va tenuto come inesistente, quanto alla vincolatività.

Parimenti, la giustizia è il criterio della legislazione e del governo¹⁰⁰, ed il bene comune è il fine dell'essere e dell'agire della comunità politica. La

in autori della Seconda Scolastica si incontrano le premesse della moderna concezione della legge.

¹⁰⁰ La giustizia costituisce il criterio anche per il diritto della guerra (tanto difensiva quanto offensiva). Infatti, come è stato osservato, «l'argomentazione che giustifica la guerra è assai semplice e nella sua struttura lineare ricorre [...] presso tutti i pensatori della scolastica: essa si basa sul diritto naturale a difendersi e sulla necessità di ristabilire e garantire l'ordine sociale contro tutti turbamenti possibili dall'interno e dall'esterno. [...] Tutte le volte che ci si trova di fronte a una vera *iniuria* bisogna ristabilire lo *ius*, se necessario anche con le armi, e l'autorità politica in una società gode istituzionalmente anche di questo potere» (FRANCO BUZZI, *Il tema De iure belli nella Seconda Scolastica*, in *La Scuola Cattolica*, 1, 2005, p. 110). Tanto da configurare non solo il diritto a ricorrere alla guerra, nel caso sia necessario per sanare una *iniuria* altrimenti irrimediabile, ma anche il dovere ad intraprenderla da parte del reggitore politico, quale dovere di assicurare la giustizia, la pace ed il bene comune: cfr. *ivi*, pp. 115-118. Sul tema si rinvia, tra l'altro, a LUCAS GARCÍA PRIETO, *La paz y la guerra. Luis de Molina y la Escuela Española del siglo XVI en relación con la ciencia y el Derecho Internacional Moderno*, Apud custodiam librariam Pont. Instituti Utriusque Iuris, Roma, 1944; MANUEL FRAGA IRIBARNE, *Luis de Molina y el Derecho de la guerra*, Consejo superior de investigaciones científicas – Instituto “Francisco de Vitoria”, Madrid, 1947; LUCIANO PEREÑA VICENTE, *Teoría de la guerra en Francisco Suárez. I. Guerra y Estado*, Consejo superior de investigaciones científicas – Instituto “Francisco de Vitoria”, Madrid, 1954. Per una documentata sintesi prospettica, cfr. ANTONIO ANTONIONI, *Le Viole et le Droit de la Guerre dans la Doctrine: de Vitoria à Vattel*, in *Journal of the History of International Law*, 1, 2002, pp. 100-113.

giustizia costituisce il criterio essenziale, fondativo e direttivo dell'ordine giuridico-politico.

Talché, l'ordine del giusto non costituisce un ambito estraneo alla teleologia universale, ma vi si inalvea specificamente. Pertanto, il legale si iscrive nel giusto, ed il giusto presuppone e richiede il bene¹⁰¹: l'ordine del bene include l'ordine del giusto, lo sostanzia e lo porta a compimento. Il giusto è un certo bene, come la giustizia adempie il bene dovuto ed ha il bene come termine nel rapporto di alterità doverosa.

Sotto questo orizzonte, assumono un rilievo ineludibile le tesi di Francisco Suárez¹⁰². Per il *Doctor eximius* la legge¹⁰³, pur consistendo soprattutto nell'atto di volontà del legislatore¹⁰⁴ – o meglio in una atto della “mente”, che include l'intelletto e la volontà¹⁰⁵, ed in tal senso importa un atto dell'uno e

¹⁰¹ Sul punto, tra l'altro, F. SUÁREZ, *De legibus*, l. I, proemio, in ID., *Opera omnia*, t. V, cit., pp. IX-XI.

¹⁰² Ciò, a motivo sia della consistenza propria del pensiero suáreziano, sia del suo vasto influsso, sia della sua qualificazione ricorrente come di “volontarismo giuridico”. È stato evidenziato che «nel *Tractatus de legibus*, e più in generale nel campo della filosofia giuridica, Suárez esplica la sua vigorosa personalità» (FRANCO TODESCAN, *Introduzione* a FRANCISCO SUÁREZ, *Trattato delle leggi e di Dio legislatore*, l. I, a cura di Ottavio De Bertolis, CEDAM, Padova, 2008, p. XXVII).

¹⁰³ Dalla copiosa letteratura dedicata alla filosofia giuridica di Suárez, è possibile segnalare, tra l'altro: JUAN CRUZ CRUZ, *La gravitación de la ley según Francisco Suárez*, EUNSA, Pamplona, 2009; ERNESTO GARZÓN VALDÉS, *Die Wörter des Gesetzes und ihre Auslegung*, in *Die Ordnung der Praxis. Neue Studien zur spanischen Spätscholastik*, a cura di Frank Grunert e Kurt Seelmann, Tübingen, 2001, pp. 109-122; JEAN-FRANÇOIS COURTINE, *Nature et empire de la loi. Etudes suarézienne*, Librairie Philosophique J Vrin, Paris, 1999; FRANCISCO PUY MUÑOZ, *Los conceptos de derecho, justicia y ley en el “De legibus de F. Suárez (1548-1617)”*, in *Las Españas. Historia de una revista en exilio (1946-1963)*, El Colegio de México – Centro de Estudios Lingüísticos y Literarios, México, 1999, pp. 175-195; MICHEL VILLEY, *Remarques sur la notion de droit chez Suárez*, in *Archives de Philosophie*, 2, 1979, pp. 219-227; IGNACIO CARRILLO PRIETO, *Cuestiones jurídico-políticas en Francisco Suárez*, UNAM, México, 1977; JOSEF SODER, *F. Suárez und das Völkerrecht. Grundgedanken zu Staat, Recht und internationalen Beziehungen*, Metzner, Frankfurt a. M., 1973; VIDAL ABRIL CASTELLÓ, *Génesis de la doctrina suareciana de la ley*, in *Anuario de Filosofía del Derecho*, 1, 1971-72, pp. 163-187; JOAQUÍN LÓPEZ DE PRADO, *Introducción doctrinal a la concepción suareciana de la ley*, in *Miscellanea Comillas*, 3, 1967, pp. 569-622; HENRY LACERTE, *The Moral Obligation of Civil Law according to Suárez*, University of Ottawa, Ottawa, 1964; FRANCISCO SANCHEZ APELLÁNIZ VALDERAMMA, *Sobre el pretendido voluntarismo jurídico de Suárez*, in *Estudios jurídico-sociales. Homenaje al profesor Luiz Legaz y Lacambra*, I, Universidad de Santiago de Compostela, Santiago de Compostela, 1960, pp. 449-462; ARWED KLUG, *Die Recht- und Staatlehre des F. Suárez. Eine rechtsphilosophische Untersuchung*, Kölner Rechtsw. Diss., Regensburg, 1958; DARIO COMPOSTA, *La “moralis facultas” nella filosofia giuridica di F. Suárez*, in *Salesianum*, 3, 1956, pp. 476-497; GIOVANNI AMBROSETTI, *La filosofia delle leggi di Suárez*, Studium, Roma, 1948; ANDRES AVELINO ESTEBAN ROMERO, *La concepción suareciana de la ley. Estudio teológico-crítico*, Universidad de Sevilla, Sevilla, 1944; LUIS SICHES RECASENS, *La filosofía del derecho de Francisco Suárez, con un estudio previo sobre sus antecedentes en la patristica y en la escolástica*, Librería general de Victoriano Suárez, Madrid, 1927.

¹⁰⁴ Egli concentra, infatti, la sua attenzione sulla legge come dato giuridico-positivo.

¹⁰⁵ Cfr. FRANCISCO SUÁREZ, *Tractatus de legibus et legislatore Deo*, l. I, c. 4, in ID., *Opera omnia*, t. V, cit., pp. 13-16.

dell'altra – è intimamente vincolata al contenuto di giustizia¹⁰⁶ ed al fine del bene comune, intendendo obbligare i sudditi a compiere ciò che la *recta ratio* indica in ordine al fine ultimo¹⁰⁷. La legge, quindi, non costituisce un mero *actus voluntatis in se ipso*, ma consiste in un *actus voluntatis iustae et rectae* (il quale quindi presuppone un giudizio)¹⁰⁸, il quale è misurato dalla realtà ontologicamente oggettiva del giusto e del bene comune¹⁰⁹.

Pertanto, solo una legge conforme al giusto ed all'onesto è propriamente tale, mentre una legge iniqua può eventualmente dividerne soltanto il nome¹¹⁰: *sola illa quae est regula recta et honesta potest lex appellari*¹¹¹. Questa, infatti, non è neutrale rispetto al contenuto¹¹², ma ha relazione al comportamento umano, quanto alla sua bontà ed alla sua rettitudine¹¹³. La vera legge, per Suárez, riguarda il diritto, ovvero *quidquid est aequum et consentaneum rationi*¹¹⁴ ed, in quanto tale, deve *justi et juris colendi*¹¹⁵, poiché *vera lex aequum et justum praecipere debet*¹¹⁶.

Nondimeno lungo i sentieri del pensiero suáreziano, almeno incoativamen-

¹⁰⁶ Suárez precisa: «melius intelligi et facilius defendi, legem mentalem (ut sic dicam) in ipso legislatore esse actum voluntatis justae ac rectae, quo superior vult inferiorem obligare ad hoc vel illud faciendum» (*ivi*, l. I, c. 5, p. 22). Analogamente, «lex est commune praeceptum, justum ac stabile, sufficienter promulgatum» (*ivi*, l. I, c. 12, p. 54).

¹⁰⁷ Per Suárez, infatti, «lex quaelibet sit regula, si ut oportet servetur, aeternae salutis assequendae» (*ivi*, proemium, p. X), rispetto alla quale, quindi, nessuna può restare neutrale. Cfr. CARLO GIACON, *La seconda scolastica. (III) I problemi giuridico-politici*, cit., p. 119.

¹⁰⁸ Ciò, pur essendo – per Suárez – la volontà, in se medesima, causa efficiente dell'atto del legislatore, e pur profilandosi una priorità della *lex* sul *ius* (che anche per il *Doctor eximius* deriva da *iustitia*). Talché «oggetto della giustizia è sì lo *ius*, ma esso altro non è che un "dominio" o come [Suárez] dirà altrove un potere e [...] una "facoltà"» (DARIO COMPOSTA, *La "moralis facultas" nella filosofia giuridica di F. Suárez*, cit., p. XLV).

¹⁰⁹ Cfr. CARLO GIACON, *La seconda scolastica. (III) I problemi giuridico-politici*, cit., p. 126.

¹¹⁰ Cfr. FRANCISCO SUÁREZ, *Tractatus de legibus et legislatore Deo*, l. I, c. 1, in *Id.*, *Opera omnia*, t. V, cit., p. 2. Pertanto la legge «non soltanto non può prescrivere nulla contro la legge divina o naturale, pena la sua radicale invalidità, ma, per essere obbedita, dev'essere ragionevole e giusta» (FRANCO TODESCAN, *Introduzione a FRANCISCO SUÁREZ, Trattato delle leggi e di Dio legislatore*, l. I, cit., p. XXXV); e la volontà del legislatore «non ha il diritto di decidere che seguendo quanto la ragione gli ha mostrato come retto e onesto» (*ibidem*).

¹¹¹ FRANCISCO SUÁREZ, *Tractatus de legibus et legislatore Deo*, l. I, c. 1, in *Id.*, *Opera omnia*, t. V, cit., p. 2.

¹¹² «Lex, ut sit lex, debet esse justa: ut autem sit justa oportet ut tendat in bonum finem ad bonum communem pertinentem, et per medium honestum» (*ivi*, l. I, c. 13, p. 54).

¹¹³ Cfr. *ibidem*.

¹¹⁴ *Ivi*, l. I, c. 2, p. 4. Reciprocamente, «id quod est consentaneum rationi, jure fieri dicitur tanquam legi conforme» (*ivi*, p. 5).

¹¹⁵ *Ivi*, p. 4.

¹¹⁶ *Ibidem*.

te, il diritto naturale tende a configurarsi quale parte della legge naturale, che riguarda la giustizia. E, pur restando la subordinazione del diritto positivo al diritto naturale, quest'ultimo sembra profilarsi quasi come un limite esterno rispetto al primo¹¹⁷, piuttosto che come sua intima sostanza¹¹⁸. Mentre sullo sfondo il diritto appare subordinato alla legge (intesa nel senso della legge morale)¹¹⁹, riconducendo la trattazione del diritto a quella della legge.

3.2 Trovano luogo nell'alveo della Scolastica barocca (pur con variazioni, angolazioni ed accentuazioni che vanno indagate distintamente) le tesi secondo cui il bene comune costituisce il fine – oggettivo e soggettivo – della comunità politica e del suo governo; parimenti, la giustizia ne identifica la condizione fondamentale ed imprescindibile – *in essendo* ed *in agendo* – e la prudenza politica ne indica il criterio di esercizio.

La comunità politica è per se medesima conforme all'ordine naturale. Essa, derivando dalla naturale socialità umana, è una realtà naturale¹²⁰. L'autorità politica stessa è naturale, in quanto necessaria alla perfezione ed all'integrità della comunità. L'autorità, come la comunità, deriva dall'ordine della partecipazione dell'essere, quindi da Dio. Costituisce un motivo ricorrente la tesi secondo la quale, sotto il profilo della fondazione metafisica ultima, la comunità politica – il suo fine, il suo ordine e la sua vita – trova in Dio il suo principio.

In se medesima, però, l'autorità ne discende – particolarmente secondo Vitoria e Suárez – non direttamente in quanto conferita da Dio immediatamente

¹¹⁷ La tematica riveste uno specifico rilievo nella considerazione del “diritto delle genti”. A riguardo si rinvia, tra l'altro, all'analisi di SIMONA LANGELLA, *La natura ancipite dello ius gentium da Vitoria a Suárez*, in CINTIA FARACO, SIMONA LANGELLA (a cura di), *Francisco Suárez 1617-2017*, Atti del convegno in occasione del IV centenario della morte, Artetetra, Capua 2019, pp. 143-162 (particolarmente, pp. 156-162).

¹¹⁸ CARMEN FERNÁNDEZ DE CIGOÑA CANTERO, FRANCISCO XAVIER ATANES LÓPEZ, *Francisco Suárez y la ley natural: en la frontera de la modernidad*, CEU, Madrid, 2010; GIULIANA PAROTTO, *Iustus ordo: secolarizzazione della ragione e sacralizzazione del principe nella seconda scolastica*, Guida, Napoli, 1993.

¹¹⁹ Sul punto insiste particolarmente MICHEL VILLEY, *La promotion de la loi et du droit subjectif dans la Seconde scolastique*, in PAOLO GROSSI (a cura di), *La Seconda Scolastica nella formazione del diritto privato moderno*, Incontro di studio (Firenze 18-19 ottobre 1972), Giuffrè, Milano, 1973, pp. 53-71 (in ispecie, p. 64 e 66). Per un confronto critico al riguardo si segnala, tra l'altro, ANTONIO ANTONIONI, *Iurum an iurium?*, in *Vox latina*, 185, 2011, pp. 310-338.

¹²⁰ Per Vitoria, nonché per Soto, Molina, Bellarmino e Suárez – come è stato evidenziato – «la società non è un'invenzione degli uomini, ma è un dato naturale» (FRANCO BUZZI, *Società e potere politico nella seconda scolastica. Mediazione dello ius naturae e autocomprensione della teologia*, in *Annali di storia moderna e contemporanea*, 2003, p. 404), come lo è il potere politico, senza il quale «non ci può essere nemmeno società» (*ivi*, p. 407). Analogamente, per Molina «la struttura ontologica della società politica *jure naturae ac divino* precede, prevede e fonda le possibili scelte *jure humano* positivo di una particolare forma di governo» (*ivi*, p. 417).

ad un determinato reggitore, ma indirettamente, attraverso l'ordine delle cause seconde, ovvero attraverso la naturale politicità della *communitas perfecta* in quanto essa costituisce un *totum*.

In questa visuale, l'indagine sulla comunità politica, considera questa come realtà in sé, rispetto alla quale il potere politico è obiettivamente derivato ed intrinsecamente ordinato al suo fine essenziale. Non è creativo di essa, ma è subordinato alla finalità che vi è connaturata. Pur data la fondazione metafisica della dell'autorità, la questione della derivazione della *potestas politica* assume, però, sovente, la figura di un problema genetico¹²¹ (a partire dall'ipotesi della costituzione originaria della comunità politica)¹²².

Sotto tale orizzonte, ogni autorità deriva da quella di Dio e ne partecipa, ritrovando in questa il titolo ed il compito, come argomentano le considerazioni di Vitoria¹²³, di Suárez¹²⁴ e di Molina¹²⁵. Si tratta di una causazione verticale quanto al fondamento metafisico, quantunque non immediata, ma mediata, come nel governo del mondo (che avviene mediante le cause seconde). Ciò che, analogamente, occorre per la designazione (contingente) relativa alle forme di governo (ben diversa, tuttavia, da qualsivoglia "patto sociale")¹²⁶.

¹²¹ Sul tema, offre una organica trattazione: CINTIA FARACO, *Obbligo politico e libertà nel pensiero di Francisco Suárez*, prefazione di Giulio Maria Chiodi, Franco Angeli, Milano, 2013.

¹²² Ciò è cosa molto diversa, tuttavia, dall'ipotesi giustificativa del potere sovrano, rappresentata dalle teorie del contratto sociale.

¹²³ Cfr. ANTONIO TRUYOL Y SERRA, *Los principios del derecho público en Francisco de Vitoria*, Ediciones Cultura Hispánica, Madrid, 1946. Per Vitoria la comunità civile è per se stessa una "comunicazione naturalissima molto conveniente alla natura umana", di modo che, in ultima istanza, la *potestas politica* non solo è per se stessa "giusta e legittima", ma ha anche Dio come autore (cfr. *ivi*, p. 33-34). Riguardo al maestro domenicano è stato rilevata una «influencia benéfica y restauradora» da lui esercitata nel campo degli studi (ZEFERINO GONZÁLES, *Historia de la filosofía*, II ed., t. III, Augustín Jubera, Madrid, 1886, p. 120). Vitoria, tra l'altro, ha introdotto il riferimento didattico privilegiato alla *Summa Theologiae* di san Tommaso, in luogo del *Commento alle Sentenze* di Pier Lombardo, ed ha dato inizio alla redazione delle lezioni, come testo autonomo da porre a disposizione degli studenti: cfr. A. TRUYOL Y SERRA, *Los principios del derecho público en Francisco de Vitoria*, cit., pp. 15-16.

¹²⁴ Cfr. FRANCISCO SUÁREZ, *Tractatus de legibus et legislatore Deo*, I, l. I, c. 1, in *Id.*, *Opera omnia*, t. V, cit., pp. 1-3. Nel quadro della sua filosofia giuridica, è stato segnalato, tra l'altro, l'apporto specifico del *Doctor eximius* alla formazione del Diritto internazionale (cfr. JOAQUÍN CARRERAS Y ARTAU, *Doctrinas de Francisco Suárez acerca del Derecho de Gentes y sus relaciones con el Derecho Natural*, Tipografía Carreras, Gerona, 1921, p. 50 ss.).

¹²⁵ Cfr. LUIS DE MOLINA, *De iustitia et iure*, tract. II, disp. 22, a. 10, apud Societatem Minimam, Venetiis, col. 104 A. Sul pensiero giuridico-politico di Molina, si rinvia, tra l'altro, al documentato studio di FRANK BARTHOLOMEW COSTELLO, *The Political Philosophy of Luis de Molina S.J. (1535-1600)*, Institutum Historicum S.I. – Gonzaga University Press, Roma-Spokane, 1974.

¹²⁶ A riguardo, è stato rimarcato che «in ogni caso sarebbe prematuro e fuori luogo pensare nei termini moderni di un vero e proprio "patto sociale" che, secondo i moderni, non solo legittima, ma fonda il potere politico. [...] il potere del re, inteso come di diritto divino o naturale, va pensato secondo Vitoria nella linea di un vero prolungamento ed esplicitazione del potere insito per diritto naturale o divino nella comunità stessa» (F. BUZZI, *Società e potere politico nella seconda scolastica. Mediazione*

Tale impianto dottrinale trova riscontro nelle dottrine tra le più rappresentative della Seconda Scolastica. Roberto Bellarmino insegna che l'ordine politico è un bene in se medesimo ed è pienamente lecito esserne parte¹²⁷. Il principato politico è naturale e necessario: non è possibile negarlo senza attentare alla stessa natura umana, che è per se stessa sociale. Di conseguenza, è naturale e necessaria l'autorità politica, e questa ha come fine il bene comune¹²⁸. Essa ha in Dio il suo principio e fondamento (al di là di qualsivoglia consenso), donde la possibile contingente specificazione delle diverse forme di governo¹²⁹. Di modo che la legge giusta, in quanto tale (non quale pura determinazione del legislatore) obbliga in coscienza, giacché essa ripete la propria imperatività dal Principio stesso dell'essere e dell'agire¹³⁰.

A sua volta, Juan De Mariana evidenzia la positività assiologica della vita civile¹³¹ (e con questa, dell'autorità politica)¹³², rimarcando che non vi è cosa più importante nella vita umana dello scambio di amicizia e di carità¹³³. Tanto che rispetto alla società civile *qua nihil est neq[ue] usu salutaris, neq[ue] iucundius ad voluptatem*¹³⁴.

In questo quadro, è chiaro il bene comune è il fine della *res publica* e della *potestas* preposta al suo governo, nonché delle sue leggi. L'autorità (dove il

dello ius naturae e auto comprensione della teologia, cit., p. 409). Il "trasferimento" riguarderebbe, quindi, non «il potere in quanto tale, ma la facoltà giuridica di esercitarlo» (*ibidem*).

¹²⁷ Cfr. ROBERTO BELLARMINO, *Disputationes de controversiis christianae religionis*, t. II, l. III, cc. 1-7, in ID., *Scritti politici*, a cura di C. Giacon, Zanichelli, Bologna, 1950, pp. 3-21.

¹²⁸ «Principatus politicus adeo naturalis et necessarius est humano generi, ut tolli non possit natura ipsa destruat. Hominis enim natura est ut sit animal sociabile [...] Jam vero, si natura humana socialem vitam requirit, certe requirit etiam regimen et rectorem, nam impossibile est multitudinem diu consistere, nisi sit qui eam contineat, et qui sit curae bonum commune [...] falsum enim assumunt, regimen politicum permissum judaeis ob imperfectionem eorum, nobis autem non convenire, quia unctio docet nos de omnibus» (ID., *Disputationes de controversiis christianae religionis*, t. II, l. III, c. 5, *ivi*, p. 13).

¹²⁹ «Certum est politicam potestatem a Deo esse, a quo non nisi res bonae et licitae procedunt. [...] politicam potestatem in universum consideratam, non descendendo in particulari ad monarchiam, vel democratiam, immediate esse a solo Deo; nam consequitur necessario naturam hominis, proinde esse ab illo qui fecit naturam hominis. Praeterea haec potestas est de jure naturae, non enim pendet ex consensu hominum [...] At jus naturae est jus divinum» (ID., *Disputationes de controversiis christianae religionis*, t. II, l. III, c. 6, *ivi*, p. 14).

¹³⁰ «Lex civilis justa, semper est vel conclusio vel determinatio legis divinae moralis» (ID., *Disputationes de controversiis christianae religionis*, t. II, l. III, c. 11, *ivi*, p. 30).

¹³¹ Sul pensiero politico di Mariana, si segnala, tra l'altro, GUENTER LEWY, *A Study of the Political Philosophy of Juan de Mariana S.J.*, Librairie E. Droz, Genève, 1960.

¹³² Cfr. *ivi*, 45.

¹³³ «Mutua inter homines caritate, & amicitia nihil praestantius esse» (IOANNIS MARIANAЕ, *De Rege et regis institutione*, l. I, c. 1, Apud Petrum Rodericum typog. Regium, Toleti, 1599, p. 17).

¹³⁴ *Ivi*, l. I, c. 2, p. 22.

governo e la legislazione) vi è intrinsecamente ed imprescindibilmente vincolata. Quello costituisce la misura obiettiva di questa. Su tali premesse, la potestà del reggitore politico è intrinsecamente limitata, in ragione del fine e dell'origine, donde il contenuto ed il criterio del suo esercizio, e, reciprocamente, quello della libertà (teleologicamente ed agatologicamente retta) della e nella vita civile.

Le leggi, perciò, hanno nel bene comune il loro fine essenziale ed imprescindibile. Lo attesta nitidamente il Gaetano, affermando che *lex humana, quae, sicut quaelibet alia lex, ad commune bonum respicit*¹³⁵. Da ciò deriva il potere della legge. Pertanto, questa *potest disponere et ordinare de expositio-
ne vitae cuiusque pro communi bono, pro quo fit omnis lex*¹³⁶. Infatti, il fine del legislatore non può che essere identico al fine della comunità, ovvero al bene comune: *finis proprius communitatis, scilicet commune bonum, est proprius finis legislatoris: quamvis diversimode, quia communitatis ut ordinatae, et legislatoris ut ordinantis*¹³⁷.

Anche per Suárez è essenziale della natura della legge di essere ordinata al bene comune: *de ratione et substantia legis esse, ut pro communi bono feratur*¹³⁸, essendo data principalmente proprio per questo. Difatti, il motivo eminente della legge risiede nell'ordine delle finalità, onde *primum principium moralium operationum debet esse primum principium legis*¹³⁹. Il bene comune – che per ciascuno è «*ad felicitatem aeternam*»¹⁴⁰ e per la comunità consiste nella *felicitas civitatis*¹⁴¹ – ha il primato su qualsivoglia bene particolare (pur essendo il bene particolare, rettamente perseguito, integrante il bene comune per ridondanza o sovrabbondanza)¹⁴². Ciò che richiede l'attuazione della giustizia, ovvero la rimozione del male e la promozione del bene¹⁴³. Altrimenti le leggi sarebbero intrinsecamente disordinate. Infatti, rimarca il filosofo gesuita, *i re ministri reipublice appellantur [...] Debent ergo ea potestate uti in*

¹³⁵ THOMAE DE VIO CAIETANI, *In Summam Theologiam*, I II, q. 96, a. 4, in SANCTI THOMAE AQUINATIS, *Opera Omnia*, iussu impensaue Leonis XIII p. m. edita, tomus VII, ex typographia polyglotta S.C. De Propaganda Fide, Romae, 1892, p. 184.

¹³⁶ *Ibidem*.

¹³⁷ *Ivi*, I II, q. 90, a. 3, p. 152.

¹³⁸ FRANCISCO SUÁREZ, *Tractatus de legibus et legislatore Deo*, l. I, c. 7, in *Id.*, *Opera omnia*, t. V, cit., p. 30.

¹³⁹ *Ibidem*.

¹⁴⁰ *Ibidem*.

¹⁴¹ *Ibidem*.

¹⁴² Cfr. *ivi*, p. 32.

¹⁴³ Cfr. *ivi*, p. 34.

*bonum reipublicae*¹⁴⁴.

Ora, il bene comune essendo il fine comune – alla comunità ed a ciascuno dei suoi membri – è tale in conformità alla natura umana ed alla sua elevazione all'ordine soprannaturale. Tale è, secondo l'insegnamento di Tommaso d'Aquino, tanto per i singoli quanto per le comunità, essendo ad entrambi (singoli e comunità) comune il fine. Altresì, il bene comune trova compimento nel bene comune dell'universo intero (che è Dio). Il bene comune, quindi, ha una sua essenziale unità (ontologica e teleologica) *in essendo* ed *in agendo*. Non si danno, cioè, due fini comuni – temporale e spirituale – ma uno, essendo l'unico fine ultimo e bene comune, proprio della natura elevata dalla grazia. Francesco Silvestri da Ferrara lo indica con chiarezza¹⁴⁵.

L'unità e la sostanzialità del bene comune, quale fine della comunità politica emerge con chiarezza anche dalla sintesi di Girolamo Savonarola¹⁴⁶, secondo il quale, non solo la naturale politicità si esplica a partire dalle comunità basilari della socialità umana ed ha come fine la *communitas perfecta* (naturale in se medesima)¹⁴⁷, ma essa non può che trarre ragion d'essere da uno specifico bene, e questo è il *bonum commune*. Al riguardo, egli precisa che il bene della comunità politica non è se non il *bonum hominis in quantum homo*¹⁴⁸.

Grazie alla vita civile, l'uomo, a condizione che in essa *sunt leges ordinantes nomine ad virtutem, maximum bonum invenit*¹⁴⁹. Anche nella vita civile, l'ordine alla virtù è l'ordine alla felicità. Perciò *oportet civitatem omnes*

¹⁴⁴ *Ivi*, p. 31.

¹⁴⁵ «Homines per divinam providentiam ad altius bonum ordinatur quam experiri in praesenti vita humana fragilitas possit. Ergo oportuit nos evocari in aliquid altius quam ratio nostra in praesenti vita possit attingere [...] Non est autem inconveniens quod homo in aliquid inclinetur per actum voluntatis naturalem modo dicto, et tamen illud non possit virtute propria adipisci: quia licet ad illud virtus naturalis non sufficiat, proponitur tamen voluntati sub ratione appetibilis ex omni parte et nullum habentis boni defectum ex quo habet voluntas ut non possit illud respuere» (FRANCISCI SILVESTRI FERRARENSIS, *In Summam contra Gentiles*, I. I., c. V, in SANCTI THOMAE AQUINATIS, *Opera Omnia*, iussu impensaue Leonis XIII p. m. edita, tomus XIII, *Summa contra Gentiles*, cit., pp. 15-16)

¹⁴⁶ Quanto al pensiero di Savonarola in relazione alla Scolastica postridentina è stato osservato che egli «è affermatore dell'Umanesimo cristiano, mentre già si può dire antesignano di quello che sarà il decisivo momento che a lui segue, la Riforma cattolica» (GIOVANNI AMBROSETTI, *Il diritto e la politica nel rinascimento, nella riforma protestante e nella riforma cattolica*, cit., p. 1006).

¹⁴⁷ «Quia ergo omnes aliae combinationes et communitates ordinantur ad civitatem tamquam ad finem, ideo civitas est communitas naturalis ex naturalibus communitatibus generata [...] quando ergo ex pluribus vicis fit communitas quae sibi in omnibus sufficit, illa communitas est perfecta» (GIROLAMO SAVONAROLA, *Compendium philosophiae moralis fratris Hieronymi Savonarolae de Ferrara ordinis praedicatorum*, in *Id.*, *Scritti filosofici*, a cura di Giancarlo Garfagnini e Eugenio Garin, Edizione nazionale delle opere di Girolamo Savonarola, vol. II, Angelo Belardetti, Roma, 1988, pp. 457-458).

¹⁴⁸ *Ivi*, p. 458.

¹⁴⁹ *Ivi*, p. 459.

*cives ad virtutes ordinare ut felicitatem consequantur*¹⁵⁰. La comunità è retta *propter bonum commune*¹⁵¹. Questo è causa e principio della *potestas*, e non viceversa. Il bene comune, per se stesso, non si limita al campo temporale, ma coincide con il fine ultimo di ciascuno, in quanto essere umano, ovvero con la vita buona e di qui con la felicità piena: *Finis enim est ratio et regula eorum quae sunt ad finem. Quia ergo beatitudo est ultimus finis, ideo debet [rex] studere inducere multitudinem ad beatitudinem, propter quod debet ea depellere quae ad ipsa remouent homines et ea instituire quae ad ipsam inducunt eos. Unde debet studere ut subditi sint bonae vitae*¹⁵².

3.3 Rispetto all'unità del bene comune, in quanto fine comune dei singoli e delle comunità, l'impostazione che tende a fissarsi nella Seconda Scolastica introduce una divaricazione tra bene comune naturale e bene comune soprannaturale, che, in certo modo, ne ipostatizza la distinzione. In tal modo il campo della politica è circoscritto al puro dato temporale, isolandolo rispetto a quello spirituale (secondo una linea di demarcazione, come tale, assente – *ut sic* – nel pensiero dell'Aquinate). Di modo che rispettivamente, il primo riguarda l'autorità politica ed il secondo quella ecclesiastica, mentre la loro connessione è assunta solo mediante una disposizione di sussidiarietà estrinseca (del primo al secondo).

Al riguardo, costituisce, a suo modo, una premessa esemplare la considerazione dell'ordine civile nel teologo gesuita Francisco de Toledo. Essa presuppone la distinzione tra ordine naturale ed ordine soprannaturale, e la relativa correlazione. Secondo Toledo (già allievo di Domingo de Soto) *Respublica Christiana non solum ordinanda est secundum ea, quae rationi tantum naturali conveniunt; sed etiam secundum ea, quae legi divinae et evangelicae. Lex enim naturae non est quidem derogata per legem evangelicam, sed perfecta et consummata. Fuit ergo opus duplici regula. Altera, quae ordinaret rempublicam secundum legem naturae; et haec est ius civile, quod dirigit secundum ea, quae rectae rationi naturali conformia sunt. Altera, quae ordinaret rempublicam secundum legem ecclesiasticam et divinam; et haec fuit Scriptura Sacra, Pontificum determinationes et Concilia, doctrinaque Sanctorum*¹⁵³.

¹⁵⁰ *Ibidem*.

¹⁵¹ *Ivi*, p. 470.

¹⁵² *Ivi*, pp. 471-472. Pertanto, prosegue Savonarola, il re deve avere come scopo «primo multitudinem reducendo ad pacem; secundo pacificos ad bonum virtutis dirigendo; tertio providendo eis necessaria ad vitam; quarto de successione hominum debet providere; quinto suis legibus et poenis et praemiis a malo coercere; sexto tutos eos ab hostibus reddere; septimo in omnibus cum videt defectum statim occurrere» (*ivi*, p. 472).

¹⁵³ FRANCISCI TOLETI, *In Summam Theologiae S. Thomae Aquinatis Enarratio* (1567), tomus I,

Sempre secondo Toledo, qualsiasi disposizione umana è sottomessa al diritto naturale¹⁵⁴ e che il giusto legale trova consistenza non nella *voluntas reipublicae*, ma in *opera [...] factiva et conservativa boni communis*¹⁵⁵. Al principe incombe – come compito proprio – la cura del bene comune: questo risiede nella sua persona (ma non nel suo volere in atto, come tale) solo in quanto essa stessa vi è sottoposta¹⁵⁶. Il bene comune non è il risultato di una deliberazione, ma il suo criterio¹⁵⁷, né è una condizionalità priva di contenuto, ma può concretarsi solo nel *bonum honestum*¹⁵⁸.

Per Toledo, la *res publica christiana*, per essere tale, esige sia la natura sia la grazia. Questa presuppone quella, non la esclude ma la porta a compimento e la perfeziona. Ciò rileva, in analogia, tanto per la considerazione teologica quanto per quella politica. La *societas christiana* richiede (per essere pensata ed attuata) sia la razionalità essenziale e la legge naturale, sia la legge divina e quella ecclesiastica.

La duplice regola, però, si presenta come una regola bipartita, piuttosto che come unica regola alimentata da due fonti noetiche. Di modo che lo *ius civile* attinge soltanto alla legge naturale (come la legge divina ed ecclesiastica è derivata dalle fonti della Rivelazione). La distinzione tra le due regole si presenta quasi come una giustapposizione di criteri alieni, pur in una sequenza gerarchizzata¹⁵⁹.

Si profila, così, la teorizzazione di un duplice fine ultimo, rispettivamente: uno naturale ed uno soprannaturale (piuttosto che dell'unico fine ultimo soprannaturale della natura elevata dalla grazia)¹⁶⁰. Tale prospettiva si ripercuote nella riflessione politica con la teorizzazione della duplice nozione di bene comune (temporale e spirituale), che per se stessa introduce un dualismo tra secolarità della politicalità e spiritualità della soggettività, oltre ad intendere riduttivamente in senso funzionalistico-temporale il bene comune.

L'alterità dei due fini-beni si volge apertamente in divaricazione nel pen-

Marietti – Palmé, Romae, 1869, p. 50 (il testo è restato inedito fino alla edizione ottocentesca).

¹⁵⁴ Cfr. *ivi*, tomus II, pp. 240-241.

¹⁵⁵ *Ivi*, p. 243.

¹⁵⁶ «Haec iustitia [legalis] in principe, personaeque publica praecipue residet, quippe cui communis cura boni ex officio incumbit: residet etiam in privata persona» (*ivi*, p. 243).

¹⁵⁷ Cfr. *ivi*, p. 329.

¹⁵⁸ «Bonum commune est finis honestum» (*ibidem*).

¹⁵⁹ Per Suárez la duplicità dei fini investe anche il diritto canonico (cfr. FRANCISCO SUÁREZ, *Tractatus de legibus et legislatore Deo*, l. I, proemium, in *Ib.*, *Opera omnia*, t. V, cit., pp. X-XI).

¹⁶⁰ «Nempe duos esse hominis fines: alterum qui suae commensuratus est naturali virtuti, et facultati, sive qua parte ad intellectum spectat sive qua pertinet ad voluntatem: alterum vero qui eius virtutem excedit» (FRANCISCI TOLETI, *In Summam Theologiae S. Thomae Aquinatis Enarratio*, cit., p. 11).

siero di Tommaso de Vio. Commentando un testo tommasiano (*S. Th.*, II II, q. 104, a. 6), egli indica un duplice versante di relazione, ove la distinzione tra anima e corpo (come tra soprannaturale e naturale) corrisponde a quella tra libertà e soggezione. Ciascuno sarebbe libero quanto all'anima ed alla condizione di redento, ma sarebbe vincolato quanto al corpo, ovvero alla dimensione temporale.

Mentre il testo tommasiano afferma con chiarezza che *per fidem Christi non tollitur ordo iustitiae, sed magis fundatur*¹⁶¹, secondo il Gaetano *Auctor satisfacit argumento, exponendo glossam formaliter de filiis Dei quatenus sunt filii, et quatenus sunt servi. Et quia in hac vita sunt filii quoad animam, et remanet servitus quoad corpus; ideo non est intelligenda glossa illa nisi de libertate animae pro nunc, corporis autem quando completa erit filiorum libertas. Posset nihilominus aliter exponi glossa, dicendo quod per filios Regis, seu regni aeterni, non intelligit omnes Christianos, sed eos qui praesunt in regno quasi filii. Hi autem sunt episcopi, presbiteri et qui relinquentes omnia Christum sequuntur, iudicaturi orbem. Hi enim in hoc mundo, tanquam filii Regis, ex eorum statu regnum Dei in aliis propagare fovereque debent: et liberi etiam a servitute temporalium dominorum esse debent*¹⁶².

Dal *Commento* la tesi tommasiana finisce, in certo modo, per essere ribaltata. Mentre per l'Aquinate la carità non esclude ma presuppone la giustizia (con tutti suoi doveri), ed anzi la conferma e la perfeziona, per il Gaetano si delinea un duplice regime, corrispondente ad un duplice territorio: di libertà quanto alla vita spirituale, di servitù quanto all'obbedienza temporale. L'una del tutto autonoma rispetto all'altra, la prima extraterritoriale rispetto alla seconda.

Dal canto suo, anche Suárez teorizza la duplicità del fine ultimo, ed assegna al potere civile¹⁶³ esclusivamente quello secolare: *finem esse felicitatem naturalem communitatis humanae perfectae, cuius curam gerit, et singulorum hominum ut sunt membra talis communitatis, ut ea scilicet in pace et iustitia vivant, et cum sufficientia bonorum quae ad vitae corporalis conservationem et commoditatem spectant, et cum ea probitate morum quae ad hanc externam pacem et felicitatem reipublicae et conveniens humanae naturae conservatio-*

¹⁶¹ *S. Th.*, II II, q. 104, a. 6.

¹⁶² THOMAE DE VIO CAIETANI, *In Summam Theologiam*, II II, q. 104, a. 6, in SANCTI THOMAE AQUINATIS, *Opera Omnia*, iussu impensaue Leonis XIII p. m. edita, tomus IX, *Secunda Secundae Summa Theologiae*, ex typographia polyglotta S.C. De Propaganda Fide, Romae, 1897, p. 392.

¹⁶³ Per una considerazione complessiva a riguardo, cfr. LORELLA CEDRONI, *La comunità perfetta. Il pensiero politico di Francisco Suárez*, Studium, Roma, 1996.

*nem necessaria est*¹⁶⁴. Presupponendo, quindi, la separabilità – anzi, la separazione – tra *felicitas naturalis (politicae civitatis)* e *ordo in finem supernaturalem* (nonché l'ipotesi del *purum naturale*)¹⁶⁵.

Analoga dislocazione di finalità¹⁶⁶, quanto alla legge umana ed a quella divina, si può riscontrare nelle conclusioni del Bellarmino, il quale, pur asserendo che la prima e la seconda hanno lo stesso fine e che quella appronta i mezzi per il fine di questa (la carità), sostiene che *lex humana dirigit actus humanos in ordine ad actus externos dilectionis, idest ad pacem et conservationem reipublicae; lex autem divina dirigit etiam in ordine ad internos actus charitatis*¹⁶⁷.

Di conseguenza, la legge umana avrebbe rilievo puramente esterno e la legge divina avrebbe significato puramente interno. Sono supposti due fini relativi rispettivamente a due legislatori: umano e divino. Se il primo è subordinato al secondo è, però, tutt'altro rispetto al secondo. Gli atti esterni risulterebbero separati dagli atti interni. Alla legalità naturale spetterebbe la sola immanenza secolare, mentre alla moralità soprannaturale toccherebbe esclusivamente la trascendenza spirituale. Al di là (certamente) delle intenzioni del valente Controversista come degli altri Giuristi-teologi menzionati, appaiono poste (sia pure remotamente) alcune premesse delle tesi giusfilosofiche della modernità (in specie di quelle kantiane), a partire dalla specifica esteriorità della legislazione e della pura secolarità della politica.

¹⁶⁴ FRANCISCO SUÁREZ, *Tractatus de legibus et legislatore Deo*, l. III, c. 11, in Id., *Opera omnia*, t. V, cit., p. 213.

¹⁶⁵ A riguardo è stato rilevato che «il dibattito teologico sul fine ultimo dell'uomo indusse, in modo quasi insensibile ma inesorabile, l'attestarsi di una visione teologica che fece spazio alla progressiva ammissione di un "ordine naturale", definito da un suo fine naturale, sostanzialmente parallelo all'"ordine soprannaturale", che finì per essere avvertito come estrinseco e superfluo rispetto all'ordine naturale normale» (FRANCO BUZZI, *Il tema De iure belli nella Seconda Scolastica*, in *La Scuola Cattolica*, 1, 2005, pp. 104-105). Sicché si profila una linea di pensiero tendente «non semplicemente a formulare l'ipotesi astratta di una possibile "natura pura" dell'uomo, ma a riconoscere un'effettiva consistenza reale a tale stato dell'uomo [...] A tale stato naturale "normale" si aggiungerebbe dall'esterno e *ad libitum*, l'ordine soprannaturale» (ivi, p. 119). In questo quadro soprattutto, ma non esclusivamente, «i gesuiti [...] assunsero di fatto una posizione incline ad assecondare lo sdoppiamento del fine ultimo» (ivi, p. 122). Sul tema si rinvia inoltre all'analisi di FRANCO TODESCAN, *Lex, natura, beatitudo. Il problema della legge nella Scolastica spagnola del sec. XVI*, CEDAM, Padova, 1973, pp. 25-81.

¹⁶⁶ Relativamente alla duplicità di finalità, donde lo sdoppiamento del bene comune (temporale e spirituale), è possibile cogliere riferimenti in FRANCO BUZZI, *La "scolastica Barocca" come risposta alla Riforma e ai tempi nuovi*, in *La Scuola Cattolica*, 2, 2002, pp. 261-308.

¹⁶⁷ ROBERTO BELLARMINO, *Disputationes de controversiis christianae religionis*, t. II, l. III, c. 11, in Id., *Scritti politici*, cit., p. 30.

4. Prudentia politica

4.1 Nel quadro della Seconda Scolastica emerge con reiterata insistenza che il criterio dell'esercizio dell'autorità politica è la prudenza politica. Essa è la virtù necessaria alla *communitas perfecta*, in quanto tale, ed alla rettitudine della sua vita. In ispecie, essa è indispensabile per chi la regge e la governa. È questo un tema che ricorre – a vario titolo e con vari accenti – nei giuristi, nei filosofi e nei teologi, particolarmente di area ispanica. La *recta ratio agibilium* viene richiamata a lumeggiare l'ordine dei mezzi al fine, data l'onestà di questo e di quelli, in alternativa a qualsivoglia funzionalismo dell'azione. La prudenza politica è misura razionale del potere piuttosto che strumento operativo del potere.

La riflessione sulla prudenza politica presenta uno degli ambiti più sviluppati dalla riflessione etico-politica della Scolastica barocca. Al punto da offrire una delle cifre che maggiormente ne segnano l'itinerario, ed uno dei legati che più intensamente ne connotano la posterità. Il tema della prudenza politica trova svolgimento in una molteplicità di autori, con osservazioni, argomenti ed accenti vari e molteplici, che si lasciano apprezzare anche al di là del merito delle linee dottrinali che più direttamente li caratterizzano.

Nessun neutralismo assiologico trova spazio quanto alla politica. Nessuno, neanche il principe, può trascurare i cardini della lealtà morale. Non solo egli non vi è sottratto, ma ha da considerare il suo compito come via alla propria perfezione, in ultima istanza, come vocazione specifica. La vita interiore non solo non gli è interdetta, ma la sua pratica gli è indicata proprio durante e mediante la cura del proprio compito.

La tematizzazione della prudenza nell'agire politico (anzitutto nel governante, ma non solo) si svolge – in misura considerevole – nell'alveo della polemica nei confronti del machiavellismo (fino a dare origine ad una sorta di corrente intellettuale)¹⁶⁸. Talché si registra una pubblicistica che si svolge lungo il versante sia della critica alle tesi del Segretario fiorentino (dal Giucchiardini, al Bartoli, al Garimberto, al Fiorentino, al Paruta, al Bonaventura, al Malvezzi, al Dalla Torre, all'anonimo autore del *Fragment de l'examen du Prince de Machiavel*, al Gentillet, al Languet, all'Estienne, all'Hotman, al De La Noue, al Botero), sia lungo il crinale di un vero e proprio antimachiavellismo (da Scipione Ammirato, ad Antonio Ciccarelli, a Tommaso Bozio, a Giovan Battista Mucci, a Carlo Maria Carafa, a Gian Maria Muti, a Ciro Spontone, a Gabriele Zinano, a Francesco Bocchi, a Girolamo Osorio, ad Am-

¹⁶⁸ Sul tema, cfr. RODOLFO DE MATTEI, *Dal premachiavellismo all'antimachiavellismo*, Sansoni, Milano, 1969; ANDREA SORRENTINO, *Storia dell'antimachiavellismo europeo*, Loffredo, Napoli, 1936.

brogio Caterino Politi, a Pierre Grégoire, a Pietro Coret, a Fabio Albergati, a Valeriano Castiglione, a Vincenzo Sgualdi, a Tomaso Roccabella, ad Andrea Rossotto, a Serafino dalle Grottaglie, a Pedro Barbosa Homem, a Gregorio Nunez, a Claude Clément, a Leonardo Lessio, e particolarmente ad Antonio Possevino, a Juan de Mariana ed a Pedro de Ribadeneira)¹⁶⁹.

In questi ultimi autori, in ispecie, alla critica dell'impianto machiaveliano si va associando, a mano a mano, quella dell'impostazione bodiniana e della visuale dei *politiques*, ovvero all'orizzonte della politica assimilata all'efficacia del potere (concepito come inderivato, ed identificato con la sua effettività)¹⁷⁰.

In una linea esplicitamente antimachiavellica un nutrito stuolo di teologi, filosofi e giuristi evidenzia non solo l'inseparabilità di etica e politica, ma anche l'imprescindibilità della rettitudine morale per la persistenza stessa della compagine civile. In questo contesto, l'istanza della prudenza politica (a diverso titolo, tanto nei principi quanto nei sudditi) emerge come centrale. La prudenza vi è tematizzata come tutt'altro dalla pavidità, l'avvedutezza come ben diversa dalla scaltrezza, la ponderazione come inconfondibile con l'opportunismo. Essa vi risulta quale condizione dell'intelligenza della giustizia e via al perseguimento del bene comune.

La prudenza politica è inconfondibile con la "ragion di Stato". La prima rinvia all'intelligenza della natura delle cose e della rettitudine del rapporto tra fini e mezzi, la seconda intende la ragione come calcolo operativo in funzione di fini in vista. La prima è eticamente regolatrice, la seconda è strumentalmente giustificatrice. Valgano a documentarlo alcuni riferimenti, tra i più espressivi.

Tommaso de Vio¹⁷¹, commentando l'articolo della *Summa Theologiae* dedicato alla prudenza politica (*S. Th.*, II II, q. 50, a. 2), osserva che la politica ha una molteplicità di aspetti: *multarum est specierum*¹⁷², secondo le molteplici

¹⁶⁹ Tenuto conto del fatto che – sotto il profilo storico-dottrinale – «una storia delle critiche riscosse dall'opera del Machiavelli non coincide necessariamente con una storia dell'«antimachiavellismo»» (RODOLFO DE MATTEI, *op. cit.*, p. 123). In particolare, sull'antimachiavellismo del Mariana, cfr. NATASCIA VILLANI, *Immagini della regalità. Una problematica all'origine dello Stato moderno*, in JUAN DE MARIANA, *Il re e la sua educazione*, traduzione e saggio introduttivo di Natascia Villani, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli, 1996, pp. XLIV-LI.

¹⁷⁰ Per una rassegna degli autori e temi dell'antimachiavellismo, cfr. LUIGI FIRPO, *Il pensiero politico del Rinascimento e della Controriforma*, in MICHELE FEDERICO SCIACCA (direttore), *Grande Antologia Filosofica*, vol. X, Marzorati, Milano, 1964, pp. 587-684.

¹⁷¹ Sulla sua figura, può essere consultato, tra l'altro, ALUIGI COSSIO, *Il cardinale Gaetano e la Riforma*, Tipografia Giovanni Fulvio, Cividale, 1902.

¹⁷² THOMAE DE VIO CAIETANI, *In Summam Theologiam*, II II, q. 50, a. 2, in SANCTI THOMAE AQUINATIS, *Opera Omnia*, iussu impensaue Leonis XIII p. m. edita, tomus VIII, *Secunda Secundae Summa*

parti essenziali delle parti della città. La politicità si estende a tutta la vita civile, non riguarda semplicemente il governo in senso stretto. Tutte le comunità che integrano la comunità politica ne partecipano.

In questa prospettiva, la politicità in atto trova compimento non nella dilatazione degli apparati organizzativi del potere, ma nel *bene vivere secundum civilem conversationem*¹⁷³. La politica, quindi, si quintessenzia – sapienzialmente – nella *civilis conversatio*. Il vivere bene consiste – classicamente – nel vivere virtuosamente, ovvero secondo la disposizione perfetta che consiste nella *recta ratio agibilium*, sotto il profilo tanto individuale quanto sociale. La vita civile, nelle sue diverse articolazioni, richiede la vita virtuosa. Anzi, propriamente, questa è condizione di quella.

Il Gaetano precisa che la vita virtuosa è esigenza non minore per la comunità politica che per quella familiare. Sicché *oportet enim patremfamilias esse bonum virum, sicut et principem civitatis, eadem ratione*¹⁷⁴. Affinché il vivere civile trovi attuazione conformemente alla propria natura, occorre segnatamente che il reggitore (come il padre per la famiglia) agisca rettamente (sotto ogni versante del suo ufficio), proprio in quanto reggitore.

In sostanza, per Tommaso de Vio la prudenza è la principale tra le virtù politiche. Costituisce la loro base e la loro premessa. Come è stato rimarcato, la prudenza è *es la virtut fundamental del gobernante*¹⁷⁵, necessaria a chiunque abbia responsabilità sociali (a partire dalla vita familiare). Grazie ad essa è possibile la convivenza armonica ed ordinata tra le comunità che integrano il *regnum* o la *res publica*¹⁷⁶. Il suo *praecipere* razionale (*hic et nunc* o *ut in pluribus*) traduce e concreta la sapienza del governo, e si accompagna intimamente alla giustizia. In quanto tale, la prudenza esclude l'inganno e la doppiezza, mentre propizia l'equità e la magnanimità.

Dal canto suo, Suárez – come è stato evidenziato – rimarca che *una legge non può essere data senza le direttive della prudenza*¹⁷⁷. La stessa considerazione delle leggi si colloca nell'ordine razionale al fine ultimo¹⁷⁸. Le leggi, in

Theologiae, ex typographia polyglotta S.C. De Propaganda Fide, Romae, 1895, p. 375.

¹⁷³ *Ivi*, II II, q. 50, a. 3, p. 376.

¹⁷⁴ *Ibidem*.

¹⁷⁵ FRANCISCO ELÍAS DE TEJADA, *Nápoles hispánico. Las décadas imperiales*, Ediciones Montejurra, Madrid 1964, p. 46.

¹⁷⁶ Cfr. *ivi*, pp. 45-54.

¹⁷⁷ FRANCO TODESCAN, *Introduzione* a FRANCISCO SUÁREZ, *Trattato delle leggi e di Dio legislatore*, cit., p. XXXIV.

¹⁷⁸ Cfr. FRANCISCO SUÁREZ, *Tractatus de legibus et legislatore Deo*, prooemium, in *Id.*, *Opera omnia*, t. V, cit., p. IX.

quanto tali, ovvero in quanto giuste e ordinate al bene comune, perseguono prudentemente (ovvero mediante mezzi idonei ed onesti) il bene morale di quanti vi sono sottoposti, ed in tal senso rendono, per se stesse, buoni i soggetti cui sono destinati¹⁷⁹. Difatti, non può essere conseguito il bene comune, quindi la felicità politica, senza l'onesta dei costumi¹⁸⁰ (ove è da notarsi che non si potrà essere propriamente uomini buoni senza essere buoni cittadini, pur potendo essere relativamente buoni cittadini senza essere integralmente uomini buoni)¹⁸¹.

Riguardo alla prudenza politica è esemplare la riflessione di Pedro de Ribadeneyra, sia nel contesto della trattatistica etico-politica, in genere, sia nel quadro della letteratura antimachiavellica tra XVI e XVII secolo, in ispecie. Per il gesuita spagnolo *la guía y maestra de todas las virtudes morales del príncipe cristiano debe ser la prudencia, quie es la que rige y da su tasa y medida á todas las demas*¹⁸².

La prudenza è imprescindibile per l'esercizio di ogni altra virtù, che, per il suo esercizio, la presuppone e la richiede. Essa è necessaria tanto per la vita privata quanto per la responsabilità pubblica del governante, pienariamente ed omogeneamente, senza cesure né giustapposizioni. Difatti, *el que no tiene prudencia para regir á sí mismo, ménos la tendrá para regir su casa, las ciudades, provincias y reinos*¹⁸³; al contempo chi non governasse con prudenza la comunità commessagli dimostrerebbe di non avere la prudenza per se stessa (quale disposizione permanente acquisita).

Il gesuita spagnolo sottolinea che la prudenza autentica è inconfondibile rispetto a qualsivoglia simulazione o inganno, come a qualsiasi forma di pragmatismo¹⁸⁴. Il suo conseguimento trova una condizione soggettiva basilare nell'esercizio delle altre virtù – *la voluntad estragada con alguna pasion se ciega y juzga mal de las cosas*¹⁸⁵ – come le altre virtù trovano in essa una unificazione preliminare.

D'altra parte, per acquisire la prudenza, occorre conoscere puntualmente

¹⁷⁹ Cfr. *ivi*, l. I, c. 13, p. 55.

¹⁸⁰ Cfr. *ibidem*.

¹⁸¹ Cfr. *ibidem*.

¹⁸² PEDRO DE RIBADENEYRA, *Tratado de la religion y virtudes que debe tener el príncipe cristiano para gobernar y conservar sus estados, contra lo que Nocilas Maquiavelo y los políticos deste tiempo enseñan*, l. II, c. 23, in P. DE RIVADENEIRA [sic], *Obras escogidas*, M. Rivadeneyra – Impresor – Editor, Madrid, 1868, p. 552.

¹⁸³ *Ivi*, p. 553.

¹⁸⁴ Cfr. *ivi*, p. 552.

¹⁸⁵ Cfr. *ivi*, p. 553.

i dati sui quali deliberare, onde provvedersi dei mezzi idonei e corretti per conseguire i fini dovuti. A ciò giovano segnatamente sia la conoscenza della storia (e particolarmente della storia del proprio popolo) sia il consiglio *de hombres sabios, fieles, y celosos de su servicio y del bien público*¹⁸⁶. Grazie alla conoscenza del passato è, in qualche modo, possibile antivedere, pur congetturalmente, il futuro, avvalendosi dei rimedi che in circostanze analoghe hanno prodotto esiti vantaggiosi.

La necessità della prudenza politica, nella considerazione di Girolamo Seripando¹⁸⁷ è esplicitata dalla sollecitudine paterna, sotto il profilo dello *speculum principis*, Essa è condizione del perseguimento del bene comune e premessa della carità politica, al di là di qualsivoglia forma di vanità egoistica. Essa esprime la *principal virtud del gobernante*¹⁸⁸, e preserva dalle lacerazioni interne alla comunità. Parimenti Bonaventura d'Aragona – come a sua volta Claudio Clemente – esprimendo il suo dissenso rispetto ad alcune tesi di Machiavelli, fa osservare che la pietà del reggitore nulla esclude né della sua saggezza né della sua valentia¹⁸⁹.

Secondo il giurista Ottavio Sammarco la virtù (tale nel significato classico e non nella accezione effettualistica machiavelliana) è essenziale alla vita delle istituzioni¹⁹⁰. Per il gesuita Raffaello Rastelli, a tenore del suo *De regimine principis*¹⁹¹ – come è stato evidenziato – *la virtud del príncipe se concentra en dos cualidades: autoridad y benevolencia [...]; o sea en la práctica de la prudencia, entendida a lo tomista por la virtud clave de todas [...] La perfiliación de la estampa del príncipe perfecto viene desarrollada con arreglo a los módulos de aplicar la prudencia a su quehacer en las distintas materias de gobierno [...] Siendo manifestaciones de la prudencia real: elegir buenos consejeros y ministros fieles, desinteresados rápidos en el ejecutar, duchos en guardar secretos, libres en el opinar, amantes de la justicia [...]; mantener la paz através de la justicia, sin dejarse arrastrar de las adulaciones [...] observar el justo valor de la moneda para que no sea dañosa al comercio [...]; acabar con las fraudes y monopolios en los abastecimientos [...] y fo-*

¹⁸⁶ *Ibidem*. Senza validi consiglieri, precisa Ribadeneyra, «el príncipe se pondrá en gran peligro de perder á sí y á sus reinos» (*ibidem*).

¹⁸⁷ Cfr. GIROLAMO SERIPANDO, *Vicarius nuncupatus* (1529), in Id., *Conciones*, 3 vol., in Codice VIII-A-3 Biblioteca Nazionale di Napoli, 273 foli.

¹⁸⁸ FRANCISCO ELÍAS DE TEJADA, *Nápoles hispánico. Las Españas aureas*, Ediciones Montejuorra, Madrid, 1964, p. 39.

¹⁸⁹ Cfr. *ivi*, pp. 169-170.

¹⁹⁰ Cfr. OTTAVIO SAMMARCO, *Delle mutazioni dei Regni*, Lazzaro Scoriggio, Napoli, 1628, pp. 299a-308°.

¹⁹¹ Cfr. ROBERTO RASTELLI, *De regimine principis*, apud Vincentium de Franco, Napoli, 1629.

*mentar el cultivo de los campos en evitación de carestía de pan*¹⁹².

Analogamente, per il gesuita Francesco Pavone – come si evince dal suo *De ethicis politisque actionibus sive de prudentia*¹⁹³ – la prudenza è il fulcro deontico dell'azione del governo e della legislazione. La prudenza politica è definita come criterio dell'agire razionale in vista del bene comune: *recta ratio, quae est in principe ad multitudinem dirigendam ad bonum commune*¹⁹⁴. Come tale, l'abito della prudenza – *recta ratio agibilium* – occorre tanto al principe quanto al popolo: tanto per la razionalità del comandare quanto per quella dell'obbedire. Essa è condizione ineludibile per il conseguimento del bene comune.

In questa linea, la prudenza politica richiede ed implica, come è stato evidenziato, il compimento di una serie di condizioni: *conocimiento del fin, amor, intención, contemplación, “inquisitio” o averiguación, juicio, elección, “imperium” o mando, uso, amistad, justicia, fortaleza y templanza*¹⁹⁵. Come per l'Aquinate (e diversamente da Machavelli), il principe deve desiderare di essere amato piuttosto che temuto. L'amicizia ne cementa e ne eleva il legame con i sudditi, in una reciprocità che fissa una doverosità intimamente vincolante. Donde la necessità di favorire – mediante misure sagge ed eque¹⁹⁶ – l'amicizia non solo tra i governanti ed i governati, ma anche tra costoro, e nei confronti degli stranieri.

Il re giusto non può che essere un uomo prudente, come precisa Juan De Mariana. Infatti, *toto denique imperio nihil acerbum est, nihil crudele [...] Sic fit ut subditis non tanquã[m] servis dominetur, quod faciunt tyranni, sed tanquam liberi praesit [...] bonis artibus factus populari colligat*¹⁹⁷. Il Re non è e non deve credersi il *dominũ[m]*¹⁹⁸ della *res publica*. Neanche il re è dispensato dall'osservare le leggi, sulla premessa del loro contenuto lecito e giusto (sia

¹⁹² FRANCISCO ELÍAS DE TEJADA, *Nápoles hispánico. Las Españas rotas 1621-1665*, Ediciones Montejuira, Madrid, 1964, p. 89-90.

¹⁹³ Cfr. FRANCESCO PAVONE, *De ethicis politisque actionibus sive de prudentia*, ex typographia Lazari Scorigij, Neapoli, 1630.

¹⁹⁴ *Ivi*, p. 17.

¹⁹⁵ FRANCISCO ELÍAS DE TEJADA, *Nápoles hispánico. Las Españas rotas 1621-1665*, cit., p. 97.

¹⁹⁶ Esse mirano anzitutto a «evitar el ocio, fomentar los estudios y los trabajos útiles, castigar los delitos, dar leyes justas, procurar el amor a Dios» (*ivi*, p. 99).

¹⁹⁷ IOANNIS MARIANAE, *op. cit.*, l. I, c. 5, cit., p. 57.

¹⁹⁸ *Ivi*, p. 59. Anche Domingo De Soto rimarca che non è il regno per il re, ma il re per il regno (cfr. CARLO GIACON, *La seconda scolastica. (III) I problemi giuridico-politici*, cit., p. 110). Analogamente per Suárez, il regno ha la superiorità rispetto al re, se questi esercita tirannicamente il suo potere (cfr. *ivi*, pp. 179-180).

pure di doverosità imperativa e non coattiva)¹⁹⁹.

In definitiva, piuttosto che affidarsi alla pressione del potere ed al controllo sociale, *omnia à principe ferenda esse videntur ut in subditorum animis benevolentiam alat: ijque sub eius imperio quàm beatissimi habeàtur & sint*²⁰⁰. Affinché sia propriamente tale, occorre che abbia probità e modestia, ami istituzioni e consuetudini patrie, detesti l'adulazione ed escluda i comportamenti arroganti²⁰¹.

In ispecie, l'educazione del principe richiede che egli sia formato con l'acquisizione delle virtù – in particolare *regias potius virtutes*²⁰² – a partire dalla prudenza. L'autentico reggitore deve imparare *regis munus et partes identidem [...]. Rex enim (si modo eo nomine dignus est) divinae legi paret, rationis ductum sequitur, iuris aequabilitatem tenet*²⁰³. Così insegnandogli «*neque leges spernere; neque formidine subditos terrere*»²⁰⁴.

Tra le virtù necessarie alla cura della comunità – anche per Mariana – spicca la prudenza, associata alla saggezza. Segnatamente per l'autorità politica, la prudenza è *lumen praeferens quod sequatur. Est enim prudentia vis animi in omnes partes prospicientis, ex preteriti memoria, instantia ordinantis, futura providētis, ex manifestis conijcientis arcana*²⁰⁵.

4.2 Nella prospettiva del pensiero politico della Scolastica barocca, il potere, come tale, non è criterio a se medesimo, né gode di un credito pregiudiziale: può essere usato rettamente o abusato prevaricatoriamente. Coerentemente, la conformità all'ordine del bene comune ed al diritto naturale (nonché a quanto ne deriva relativamente al rispetto delle consuetudini, delle leggi e dei diritti reali e personali) offre una possibilità di giudizio *erga omnes* dell'operato del principe e consente di distinguere il reggitore dal tiranno. Donde la legittimità di una resistenza sia passiva sia attiva, fino alla sollevazione della comunità

¹⁹⁹ Mariana ritiene che il principe «*quam a subditis obedientiam exigit, legibus ipsi exhibeat*» (IOANNIS MARIANAE, *op. cit.*, l. I, c. 9, p. 103). Sul tema, cfr. C. GIACON, *La seconda scolastica. (III) I problemi giuridico-politici*, cit., 267; in una visione d'insieme, cfr. *ivi*, p. 105; nonché in relazione al pensiero di Suárez cfr. *ivi*, pp. 180-181.

²⁰⁰ IOANNIS MARIANAE, *op. cit.*, l. I, c. 5, p. 61.

²⁰¹ Cfr. *ivi*, l. I, c. 9, p. 103.

²⁰² *Ivi*, l. II, c. 3, p. 154.

²⁰³ *Ibidem*.

²⁰⁴ *Ibidem*.

²⁰⁵ *Ivi*, l. III, c. 14, p. 388. Per acquisire e praticare la prudenza politica, Mariana offre un ampio spettro di insegnamenti (proficui tanto in pace quanto in guerra), tra i quali merita di essere riferito il suggerimento che invita a comportarsi «*ut ita se Princeps in potestate gerat ac si precario data esset, neque haereditaria neque propria*» (*ivi*, p. 401).

contro un potere arbitrario ed iniquo.

In questa prospettiva, la prudenza politica se da un lato esprime la doverosa razionalità dell'esercizio dell'autorità, dall'altro custodisce la libertà della comunità e dei suoi membri rispetto alla pretesa di trovare nell'effettività del potere il contenuto e la misura di se medesimo. Così prende consistenza la valutazione secondo la quale l'identificazione della politica con il potere genera la tirannia, e la secolarizzazione dell'autorità riduce questa al mero potere. Il reggitore non è giudice ultimo di se medesimo. La sua conformità (tanto nei mezzi quanto nei fini) al compito che gli è proprio – la *cura communitatis* – ne indica il criterio obiettivo, sulla base del quale il suo stesso operato può essere oggetto di giudizio. Si tratta di un tema ricorrente, sotto diversi profili.

Le dottrine politiche della Scolastica postridentina (nella loro generalità) non avvertono alcuna tensione dialettica tra libertà ed autorità, né opinano che i due termini, quasi poli antinomici, debbano essere oggetto di una sempre instabile composizione. Esse hanno vivissimo il senso della libertà, non meno di quello dell'autorità. Entrambi i termini sono sostanziati dal primato della finalità, ed in questa trovano la loro verità e la loro misura. Entrambi sono intrinsecamente sottoposti alla giustizia, e perciò al diritto. Né l'uno né l'altro costituiscono universi assolutizzati. Nessuno dei due risulta estraneo all'altro, né il loro rapporto consiste in un limitarsi a vicenda. Piuttosto la trascendenza del bene, resa praticamente efficace grazie alla prudenza politica, offre il fondamento del valore dell'uno e dell'altro, ed al contempo indica la misura onde ciascuno può essere vagliato, o meglio onde può esserne sanzionato l'esercizio (posto che esso si riveli iniquo e malvagio).

In maniera esemplare Bellarmino attesta *non pugnare libertatem, in qua creati sumus, cum politica subjectione, sed solum cum despotica*²⁰⁶. Tra libertà ed autorità non vi è alcuna esclusione, né alcun conflitto. Questo può verificarsi soltanto tra libertà disordinata e autorità autentica, oppure tra libertà autentica e potere tirannico.

Talché solo la legittimità è pegno dell'obbedienza. In assenza di quella, cessa il vincolo morale che lega ad obbedire (chi vi sarebbe sottoposto). L'obbedienza, infatti, è un atto di libertà, mosso dalla ragione. La valutazione *in re* dell'una e dell'altra consente di coglierne i doveri, e da essi i diritti. Anche il re è soggetto alla legge, anzitutto a quella naturale (come chiunque), nonché a

²⁰⁶ ROBERTO BELLARMINO, *Disputationes de controversiis christianae religionis*, t. II, l. III, c. 7, in Id., *Scritti politici*, cit., p. 19. La tesi è argomentata facendo osservare che l'obbedienza non comporta alcuna alienazione rispetto a se medesimi, anzi essa deriva dalla propria soggettività ed è a compimento del proprio fine «differt autem politica subjectio a servili, quod subjectus serviliter est et operatur propter alium; subjectus politice est et operatur propter se; servus regitur non in sui, sed in domini sui commodum; civis regitur in commodum suum, non in commodum magistratus» (*ibidem*).

quella positiva (anche se, in questo caso, non in maniera coattiva).

Ora, come la legittimità della *potestas* è sia nell'origine sia nell'esercizio, Suarez (ed altri) distingue tra il *tyrannus in titulo* ed il *tyrannus in regimine*, oppure, secondo la classificazione di Mariana²⁰⁷, tra tiranno *ex defectu tituli* e tiranno *ex parte exercitii*. Il primo mancando del titolo per esercitare il potere, va considerato come aggressore della comunità, e perciò in guerra con essa. Pertanto, questa ha diritto di difendersi nei suoi confronti, quindi di liberarsene, anche ponendo fine alla sua esistenza (al punto che sarebbe legittimato a farlo anche uno straniero). Il secondo è colui il quale pur avendo titolo in origine a governare, perde la sua legittimità quanto all'esercizio del potere, al punto da configurarsi come un aggressore verso la comunità medesima. Talché questa ha il diritto di affrancarsene, giudicandolo e deponendolo.

A tenore dell'analisi di Mariana, il tiranno è inconfondibile con l'autentico reggitore, non per motivi estrinseci ed opinabili bensì per ragioni intrinseche ed obiettive: anche nei suoi confronti rileva il criterio superiore della giustizia e della prudenza. Il tiranno, infatti, non ammette limiti al suo potere, pretende una possibilità di azione che esclude ogni criterio superiore²⁰⁸. A partire dalle sue pretese – ovvero la sua volontà di potenza – il tiranno intende essere arbitro del bene e del male, del giusto e dell'ingiusto. Di modo che il tiranno non può che usare la paura come strumento di dominio, prevaricando e diffidando particolarmente dei migliori. La sua prassi è obiettivamente iniqua ed asservitrice ed inevitabilmente liberticida, pur mirando ad apparire ingannevolmente sollecita del bene dei sudditi²⁰⁹. Egli non ha vera autorità, ma solo potere effettivo. Si intende, dunque, che la tirannide è la peggiore forma di governo.

Juan de Mariana, pur distinguendo tra il tiranno che usurpa il potere ed il tiranno che è tale per la sua iniqua condotta come reggitore²¹⁰, conclude che in entrambi i casi egli costituisce un ingiusto aggressore della comunità politica, la quale ha perciò diritto di difendersi. Ora, mentre il primo è manifestamente un nemico pubblico (perciò può essere reso inoffensivo o giustiziato da chiunque), il secondo va respinto solo se in modo grave, permanente e pubblico, calpesta la giustizia nell'esercizio del suo compito. Ma solo sulla base di un pubblico riconoscimento della sua colpevolezza e di una prudente graduazione della resistenza (che può andare dall'ammonizione fino alla rivolta armata

²⁰⁷ Cfr. IOANNIS MARIANAE, *op. cit.*, I, I, c. 5, pp. 55-65.

²⁰⁸ Per Mariana, il tiranno «*maximam potentiam in libidinis infinitae licentia atque fructu constituit*» (*ivi*, p. 41).

²⁰⁹ Cfr. *ivi*, pp. 44-46.

²¹⁰ Il tiranno è tale quanto ai suoi doveri politici, al di là della condotta privata (cfr. CARLO GIACON, *La seconda scolastica. (III) I problemi giuridico-politici*, cit., p. 264).

ed al tirannicidio). Di fronte ad una incapacità a difendersi da parte della comunità, ma sulla base di un conclamato (pur se in qualche modo implicito) giudizio da parte della comunità (e particolarmente dei più assennati e prudenti), chi si facesse carico di sopprimere il tiranno andrebbe considerato, perciò, come esecutore di una sentenza tacita emessa dalla comunità intera²¹¹.

4.3 Emblematicamente, Juan Eusebio Nieremberg, pensatore eclettico²¹² e soprattutto versato nelle questioni morali²¹³, riflette sulla *Causa y remedio de los males publicos*²¹⁴. I caratteri qualificanti del principe vi sono fissati come in una fisionomia archetipa, che ha sullo sfondo i principi della monarchia cristiana²¹⁵. In questa prospettiva, è la prudenza a conservare le repubbliche integre e ordinate²¹⁶, e la giustizia ne assicura la solidità e la stabilità²¹⁷. La vita delle comunità politiche è segnata in profondità dalla presenza o meno della rettitudine etica, tanto dei governanti quanto dei governati. Le carenze nella condotta civica conducono all'indebolimento della *civitas*. La politica non solo non è indifferente all'onestà ed all'equità, ma ne dipende intimamente. Al punto che le stesse vittorie, in campo bellico, dipendono, a ben vedere, piuttosto che dalla sola potenza militare, dalla virtù che ne anima il valore²¹⁸.

Lungo il medesimo asse, come il prevalere dell'ingiustizia comporta il difetto della pratica della verità e della sincerità (e viceversa), così la corruzione dei costumi (dall'intemperanza all'ingiustizia) trascina alla decadenza

²¹¹ Nel caso in cui non possa essere convocata la rappresentanza della comunità politica, e così pronunciato pubblicamente un giudizio di riprovazione nei confronti del re mutatosi in tiranno, allora, secondo la prospettiva di Mariana, «la “vox populi” ne sostituisce il verdetto, “vox populi” però che deve venire riconosciuta e come sancita dal parere di uomini onesti e dotti. In questo caso, pensa il Mariana, l'iniziativa propriamente detta, quella riguardante la riprovazione e la condanna, è pubblica, soltanto l'esecuzione è di natura privata. Secondo queste condizioni egli ritiene lecita l'uccisione del tiranno anche da parte di un privato» (*ivi*, p. 269). Per ulteriori considerazioni sul tema, cfr. *ivi*, pp. 271-274. Analogamente si esprime GUENTER LEWY, *A Study of the Political Philosophy of Juan de Mariana S.J.*, cit., p. 73.

²¹² Cfr. EDUARDO ZEPEDA-ENRIQUEZ, *Estudio preliminar*, in *Obras escogidas del R. P. Juan Eusebio Nieremberg*, vol. I, Biblioteca de Autores Españoles, Madrid, 1957, p. XXV.

²¹³ *Ivi*, p. XXVI.

²¹⁴ JUAN EUSEBIO NIEREMBERG, *Causa y remedio de los males publicos*, Maria de Quiñones, Madrid, 1642.

²¹⁵ Quanto ai principi della dottrina politica di Juan Eusebio Nieremberg, è stato rimarcato che «estos fueron los principios que inspiraron a la monarquía clásica española: cristiana en el fondo y popular en la forma» (EDUARDO ZEPEDA-ENRIQUEZ, *Estudio preliminar*, cit., p. XXXVII).

²¹⁶ Cfr. JUAN EUSEBIO NIEREMBERG, *Causa y remedio de los males publicos*, cit., p. 4.

²¹⁷ Cfr. *ivi*, p. 36.

²¹⁸ In particolare, secondo Nieremberg, le Spagne hanno sperimentato nella storia la fecondità civile della semplicità, dell'equità e della giustizia (cfr. *ivi*, p. 31).

la vita e le istituzioni civili²¹⁹. I delitti che infamano maggiormente, infatti, sono quelli relativi alla falsità asseverata ed alla slealtà protratta fino al tradimento²²⁰. Talché anche per i governanti è raccomandata la considerazione sapienziale di agire in ogni cosa come se fosse l'ultima della propria esistenza²²¹.

In questo quadro, pur riconoscendo la superiorità (in sé) della vita contemplativa su quella attiva, Juan de Cruz ricorda che la seconda non preclude la salvezza²²² e che questa richiede anzitutto l'esercizio della giustizia (nonché della misericordia e della penitenza)²²³. Virtù che sono richieste (particolarmente la giustizia) al reggitore, proprio per essere autenticamente tale. Anzi, non gli è interdetta affatto la via della perfezione spirituale²²⁴. Questa non è perciò misurata (in assoluto) dalla pietà personale, ma principalmente dall'adempimento puntuale dei doveri di stato.

A riguardo, Domingo de Soto ricorda che chiunque – quindi anche il governante – è chiamato a riconoscere l'amore di Dio in atto attraverso i suoi effetti, tanto naturali quanto soprannaturali, cogliendone gli innumerevoli segni della benevolenza²²⁵. Preliminarmente, anche (ed in particolare) chi esercita il potere – ribadisce Melchior Cano – non deve dimenticare che la superbia *es el peor vicio de todos*²²⁶ e che – rimarca Francesco Silvestri – *humana praesumptio [...] erroris est mater*²²⁷.

²¹⁹ Cfr. *ivi*, pp. 47-57. In specie l'empietà si palesa di danno alla politicità (*ivi*, p. 36).

²²⁰ Cfr. *Id.*, *De la diferencia entre lo temporal y eterno*, in *Obras escogidas del R. P. Juan Eusebio Nieremberg*, vol. II, cit., pp. 131-132.

²²¹ Cfr. *ivi*, p. 112.

²²² «Mejor, sin duda, es la contemplativa que la activa [...]; pero no es necesaria para la salvación» (J. DE LA CRUZ, *Dialogo sobre la necesidad de la oración vocal*, in MELCHIOR CANO, DOMINGO DE SOTO, JUAN DE LA CRUZ, *Tratados espirituales*, La Editorial Católica, Madrid, 1962, p. 405).

²²³ «La espiritual consolación y ejercicios de continua oración non son de necesidad para la salud, como son las obras de justicia y de misericordia y de penitencia a quien tien fuerzas y tiempo para cumplirlas» (*ivi*, p. 404).

²²⁴ «La perfección implica necesariamente el ejercicio de las virtudes y practicas de penitencia, que son camino obligado para llegar a la contemplación» (*ivi*, p. 377).

²²⁵ Questi sono riconoscibili «por los beneficios que nos ha hecho y hace, así corporales, como espirituales, naturales y sobrenaturales, los cuales se resumen en nuestra creación y gobernación, que son los corporales y naturales, y en nuestra redención y glorificación, que son los espirituales y sobrenaturales» (DOMINGO DE SOTO, *Tratado del amor de Dios*, in MELCHIOR CANO, DOMINGO DE SOTO, JUAN DE LA CRUZ, *Tratados espirituales*, cit., p. 94).

²²⁶ MELCHIOR CANO, *La victoria de si mismo*, in MELCHIOR CANO, DOMINGO DE SOTO, JUAN DE LA CRUZ, *Tratados espirituales*, cit., p. 73).

²²⁷ FRANCISCI SILVESTRI FERRARENSIS, *In Summam contra Gentiles*, l. I., c. V, in SANCTI THOMAE AQUINATIS, *Summa contra Gentiles*, tomus XIII, cit., p. 16.

II PARTE

Nota della Direzione

Note of the Direction

A partire dal n. 1-2023 la Parte II relativa alle sezioni “Giurisprudenza e legislazione” sarà pubblicata esclusivamente sul sito *web* www.rivistadirittoereligioni.com nella relativa *directory*.

Dall’indice della versione cartacea sarà comunque possibile accedere direttamente ai contenuti delle singole sezioni di “Giurisprudenza e legislazione” attraverso il corrispondente *QR Code*.

Giurisprudenza e legislazione amministrativa

- *Presentazione*
- *Consiglio di Stato, Sezione Prima, Adunanza di Sezione del 22 marzo 2023, parere 10 maggio 2023, n. 687*
(Enti di culto diverso dal cattolico – Riconoscimento)
- *Consiglio di Giustizia Amministrativa per la Regione Siciliana, Sez. giurisdizionale, 22 novembre 2022, n. 1209*
(Edifici di culto – Diversa ratio dei commi 1 e 3 dell'art. 5 accordi di Villa Madama)
- *Tribunale Amministrativo Regionale per il Lazio, Sez. III Quater di Roma, 7 aprile 2023, n. 6031*
(Utilizzo sostanze vietate all'interno di funzioni religiose – Legittimità divieto – Non violazione art. 19 Cost.)
- *Tribunale Amministrativo Regionale per la Campania, Sez. I di Napoli, 24 maggio 2023, n. 3158*
(Diniego iscrizione Trust nel RUNTS – Trust e ramo ente ecclesiastico – Disparità di trattamento – Infondata)
- *Tribunale Amministrativo Regionale per le Marche, Sez. I, 30 maggio 2023 n. 32*
(Procedimento di revoca concessione utilizzo bene immobile destinato al culto cattolico – Comunicazione anche all'Autorità ecclesiastica – Legittimità)



Administrative Jurisprudence and Legislation

- *Presentation*
- *Council of State, First Section, Section meeting, counsel of 10 May 2023, no. 687*
(Non-Catholic religious bodies – Recognition)
- *Council of Administrative Justice for the Sicilian Region, Jurisdictional Section, 12 November 2022, no. 1209*
(Buildings of worship – Different ratio of comma 1 and 3 of Villa Madama Agreements)
- *Latium Regional Administrative Court, Third quater Section of Rome, 7 April 2023, no. 6031.*
(Use of prohibited substances in religious functions – Legitimacy of prohibition – Non-violation of art. 19 of the Constitution)
- *Campania Regional Administrative Court, First Section of Naples, 24 May 2023, no. 3158*
(Denial to register Trust in RUNTS – Trust and ecclesiastical body branch – Different treatment – Unfounded)
- *Marche Regional Administrative Court, First Section, 30 May 2023, no. 32.*
(Procedure for revocation of the concession to use real estate intended for Catholic worship – Communication also to the Ecclesiastical Authority – Legitimacy)



Giurisprudenza e legislazione canonica e vaticana

- *Presentazione*

LEGISLAZIONE CANONICA

- *Costituzione Apostolica In Ecclesiarum Communione, circa l'ordinamento del Vicariato di Roma (6 gennaio 2023)*
- *Regolamento della Commissione Indipendente di Vigilanza del Vicariato di Roma (14 febbraio 2023)*
- *Lettera Apostolica in forma di Motu Proprio circa il Patrimonio della Sede Apostolica (20 febbraio 2023)*
- *Rescriptum ex Audientia SS.MI. circa l'implementazione del Motu Proprio Traditionis custodes (21 febbraio 2023)*
- *Chirografo del Santo Padre Francesco per il nuovo Statuto dell'Istituto per le Opere di Religione (7 marzo 2023)*
- *Lettera Apostolica in forma di Motu Proprio del Sommo Pontefice Francesco sulla Riforma del Diritto Penale delle Chiese Orientali (20 marzo 2023)*
- *Lettera Apostolica in forma di Motu Proprio del Sommo Pontefice Francesco "Vos estis Lux Mundi" (25 marzo 2023)*
- *Lettera Apostolica in forma di Motu Proprio del Sommo Pontefice Francesco con la quale vengono modificati i termini del ricorso del membro dimesso da un Istituto di Vita Consacrata (2 aprile 2023)*
- *Lettera Apostolica in forma di Motu Proprio del Sommo Pontefice Francesco con la quale vengono mutate alcune norme del Codice dei Canoni delle Chiese Orientali relative ai Vescovi che hanno raggiunto gli ottanta anni di età nel Sinodo dei Vescovi delle rispettive Chiese sui iuris (16 aprile 2023)*
- *Rescriptum ex Audientia SS.MI. circa i compiti dell'Ufficio del Revisore Generale (26 aprile 2023)*

LEGISLAZIONE VATICANA

- *Decreto N. DLXX del Presidente della Pontificia Commissione dello Stato della Città del Vaticano riguardante le persone giuridiche (8 marzo 2023)*
- *Lettera Apostolica in forma di Motu Proprio del Sommo Pontefice Francesco recante modifiche alla normativa penale e all'ordinamento giudiziario dello Stato Città del Vaticano (12 aprile 2023)*
- *Legge Fondamentale dello Stato Città del Vaticano (13 maggio 2023)*



Canonical and Vatican Jurisprudence and Legislation

- *Presentation*

CANONICAL LEGISLATION

- *Apostolic Constitution In Ecclesiarum Communione on the organisation of the Vicariate of Rome (6 January 2023)*
- *Regulation of the Independent Supervisory Commission of the Vicariate of Rome (14 February 2023)*
- *Apostolic Letter issued Motu Proprio of the Supreme Pontiff Francis concerning the patrimony of the Apostolic See (20 February 2023)*
- *Rescriptum ex Audientia S.S.MI. concerning the implementation of Motu Proprio Traditionis custodes (21 February 2023)*
- *Chirograph of the Holy Father Francis for the new Statute of the Institute for the Works of Religion (7 March 2023)*
- *Apostolic Letter issued Motu Proprio of the Supreme Pontiff Francis concerning the Reform of the Criminal Law of the Eastern Churches (20 March 2023)*
- *Apostolic Letter issued Motu Proprio of the Supreme Pontiff Francis “Vos estis Lux Mundi” (25 March 2023)*
- *Apostolic Letter issued Motu Proprio of the Supreme Pontiff Francis modifying the terms of recourse of a member dismissed from an Institute of Consacrated Life (2 April 2023)*
- *Apostolic Letter issued Motu Proprio of the Supreme Pontiff Francis changing certain norms of the Code of Canons of the Eastern Churches concerning Bishops who have reached the age of eighty in the Synod of Bishops of the respective sui iuris Churches (16 April 2023)*
- *Rescriptum ex Audientia S.S.MI. concerning the duties of the Office of the General Auditor (26 April 2023)*

VATICAN LEGISLATION

- *Decree No. DLXX of the President of the Pontifical Commission of the Vatican City State concerning juridical persons (8 March 2023)*
- *Apostolic Letter issued Motu Proprio of the Supreme Pontiff Francis modifying the criminal regulation and judicial system of the Vatican City State (12 April 2023)*
- *Fundamental Law of the Vatican City State (13 May 2023)*



Giurisprudenza e legislazione civile

- *Presentation*
- *Corte di Cassazione, Sez. I civile, ordinanza 4 gennaio 2023, n. 149*
(Matrimonio canonico – nullità – sentenza ecclesiastica – delibazione – prolungata convivenza – ordine pubblico)
- *Corte di Cassazione, Sez. III civile, ordinanza 5 gennaio 2023, n. 220*
(Libertà religiosa – impossibilità a celebrare il Capodanno ebraico – interruzione fornitura gas – danno non patrimoniale)
- *Corte di Cassazione, Sez. I civile, ordinanza 13 gennaio 2023, n. 838*
(Matrimonio canonico – nullità – sentenza ecclesiastica – delibazione – natura del procedimento – ordinario giudizio di cognizione)
- *Corte di Cassazione, Sez. I civile, ordinanza 10 febbraio 2023, n. 4137*
(Status di rifugiato – libertà religiosa – persecuzioni – riconoscimento – intervento del giudice)
- *Corte di Cassazione, Sez. I civile, ordinanza 7 marzo 2023, n. 6802*
(Minore – libertà religiosa – IRC – contrasto tra genitori – separazione coniugale – intervento del giudice)
- *Corte d'Appello di Palermo, sentenza 9 marzo 2023*
(Matrimonio canonico – nullità – sentenza ecclesiastica – delibazione – accertamento dei presupposti)
- *Corte d'Appello di Catania, Sezione della Famiglia, della Persona, dei Minori, sentenza 3 giugno 2022, n. 1201*
(Delibazione; riserva mentale; ordine pubblico)
con nota di
ANDREA MICCICHÈ
Tra conoscibilità della riserva mentale, affidamento incolpevole e valutazione del materiale probatorio. Nota a Corte di Appello di Catania, Sezione della Famiglia, della Persona, dei Minori, sentenza 3 giugno 2022, n. 1201



Civil Jurisprudence and Legislation

- *Presentation*
- *Court of Cassation, Civil Division I, Order No 149 of 4 January 2023*
(Canonical marriage – nullity – ecclesiastical judgment – deliberation – prolonged cohabitation – public policy)
- *Court of Cassation, Civil Division III, Order 5 January 2023, no. 220*
(Religious freedom – impossibility to celebrate the Jewish New Year – interruption of gas supply – non-pecuniary damage)
- *Court of Cassation, First Civil Section, ordinance no. 838 of 13 January 2023*
(Canonical marriage – nullity – ecclesiastical judgment – deliberation – nature of proceedings – ordinary judgment of cognition)
- *Court of Cassation, First Civil Section, ordinance no. 4137 of 10 February 2023*
(Refugee status – religious freedom – persecution – recognition – intervention of the court)
- *Court of Cassation, First Civil Section, ordinance no. 6802 of 7 March 2023*
(Child – religious freedom – IRC – conflict between parents – marital separation – intervention of the judge)
- *Court of Appeal of Palermo, judgment of 9 March 2023*
(Canonical marriage – nullity – ecclesiastic judgment – deliberation – ascertainment of conditions)
- *Court of Appeal of Catania, judgment of 3 June 2022, no. 1201*
(Deliberation; mental reservation; public order)

annotated by

ANDREA MICCICHÈ

Between knowability of mental reservation, legitimate expectation, and evaluation of evidence (Court of Appeal of Catania, Family Section, judgement of 3rd June 2022, no. 1201)



Giurisprudenza costituzionale, eurounitaria e CEDU

- *Presentazione*
- *Corte EDU, Nabokikh e altri v. Russia* (Applications nos. 19428/11), gennaio 2023 (Testimoni di Geova – Assemblee religiose non autorizzate – Perquisizioni violazione dell'art. 9 della Convenzione)
- *Corte EDU, Milshteyn v. Russia* (Application no. 1377/14), 31 gennaio 2023 (Nuovi movimenti religiosi – divieto pubblicazioni e divulgazioni – Presunzione di pericolosità estremistica – Violazione dell'art. 10 CEDU letto alla luce dell'art. 9 CEDU)
- *Corte EDU, Ossewaarde v. Russia* (R. n. 27227/17), 7 marzo 2023 (Attività di proselitismo – Non affiliazione a comunità registrate – Divieto di discriminazione e privilegi – Violazione sia dell'articolo 9 che dell'articolo 14, letto in combinato disposto con l'articolo 9, della Convenzione – Obbligo di risarcire il danno causato al ricorrente)
- *Corte EDU, Testimoni di Geova v. Finlandia* (R. n. 31172/19), 9 maggio 2023 (Testimoni di Geova – Attività di proselitismo porta a porta- – Compatibilità con legge sulla privacy – Violazione dell'art. 9 CEDU: esclusione)



Constitutional, EU and ECHR Jurisprudence

- *Presentation*
- *European Court of Human Rights, Case of Nabokikh and others c. Russia* (Applications nos. 19428/11 and 6 others), January 2023
(Jehovah's witnesses – Unauthorized religious assemblies – Police searches – Violation of the art. 9 of the Convention)
- *European Court of Human Rights, Case of Milshteyn c. Russia* (Application no. 1377/14), 31 January 2023
(New religious movements – Ban on publications and disclosures – Presumption of extremist danger – Violation of the art. 10 of the ECHR read in the light of art. 9 ECHR)
- *European Court of Human Rights, Case of Ossewaarde c. Russia* (R. n. 27227/17), 7 March 2023
(Proselytizing activities – Non-affiliation to registered communities – Prohibition of discrimination and privileges – Violation of both Article 9 and Article 14, read in conjunction with Article 9, of the Convention – Obligation to compensate the damage caused to the applicant)
- *European Court of Human Rights, Case of Jeova's witness c. Finlandia* (R. n. 31172/19), 9 May 2023
(Jehovah's Witnesses – Door-to-door proselytizing activity – Compatibility with privacy law – Violation of the art. 9 ECHR: exclusion)



Giurisprudenza e legislazione internazionale

- *Presentazione*

LIBERTÀ RELIGIOSA

- *Bundesarbeitsgericht, sentenza n. 9 AZR 253/22 del 25 aprile 2023 (GERMANIA)*
(lavoro religionis causa – retribuzione – definizione concetto religione)
- *Upper Tribunal UK, affaire Religious Education College (Scientology) Inc vs Ricketts (VO) [2023] UKUT 1 (LC), del 5 gennaio 2023 (REGNO UNITO)*
(esenzioni tributarie – edificio di culto – apertura al pubblico)
- *Parlamento del Texas, legge n. 763, 25 maggio 2023 (USA)*
(cappellani nelle scuole pubbliche – fondi pubblici – Primo Emendamento)
- *Ohio Court of Appeals, affaire Ohio vs Loftis, 19 maggio 2023 (USA)*
(giusto processo – terzietà giudici – ordine morale)

ISLAM

- *Conseil d'État, sentenza n. 458088, IIème e VIIème chambres, del 29 giugno 2023 (FRANCIA)*
(hijab – federazioni sportive – simboli religiosi)
- *Förvaltningsrätten I Stockholm, sentenze nn. 2741-23 e 2925-23, del 4 aprile 2023 (SVEZIA)*
(libertà di manifestazione politica – *hate speech* – Corano)

RAPPORTI DI LAVORO

- *LAG Hannover, sentenza n. 10 Sa 762/22, del 26 giugno 2023 (GERMANIA)*
(madre surrogata – violazione principi Chiesa luterana – *nulla poena sine culpa*)
- *U.S. Supreme Court, affaire Groff vs DeJoy, del 29 giugno 2023 (USA)*
(riposo sabbatico – obblighi datore di lavoro – Primo Emendamento)

CHIESA CATTOLICA

- *Karnataka High Court, affaire Diocese of Chikmagalur vs Lancy J Narona, del 26 maggio 2023 (INDIA)*
(giurisdizione statale – diritto canonico – questioni rituali)

LAICITÀ DELLO STATO

- *Supreme Court of India, n. 190/2023, del 27 febbraio 2023 (INDIA)*
(secolarizzazione valenza nomi religiosi – retaggio storico – Stato multireligioso)



International Jurisprudence and Legislation

- *Presentation*

RELIGIOUS FREEDOM

- *Bundesarbeitsgericht, Judgment No 9 AZR 253/22 of 25 April 2023 (GERMANY)*
(employment religionis causa – remuneration – definition of religion)
- *Upper Tribunal UK, affaire Religious Education College (Scientology) Inc v Ricketts (VO) [2023] UKUT 1 (LC), of 5 January 2023 (UNITED KINGDOM)*
(tax exemptions – building of worship – opening to the public)
- *Texas Parliament, Act No. 763, 25 May 2023 (USA)*
(chaplains in public schools – public funds – First Amendment)
- *Ohio Court of Appeals, affaire Ohio v. Loftis, 19 May 2023 (USA)*
(due process – third-party judges – moral order)

ISLAM

- *Conseil d'État, Judgment No. 458088, IIème and VIIème chambres, 29 June 2023 (FRANCE)*
(hijab – sports federations – religious symbols)
- *Förvaltningsrätten I Stockholm, Judgments Nos. 2741-23 and 2925-23, 4 April 2023 (SWEDEN)*
(Freedom of political demonstration – hate speech – Koran)

LABOUR RELATIONS

- *LAG Hannover, Judgment No. 10 Sa 762/22, 26 June 2023 (GERMANY)*
(surrogate mother – violation of Lutheran Church principles – nulla poena sine culpa)
- *U.S. Supreme Court, affaire Groff vs DeJoy, of 29 June 2023 (USA)*
(sabbatical leave – employer's obligations – First Amendment)

CATHOLIC CHURCH

- *Karnataka High Court, affaire Diocese of Chikmagalur vs Lancy J Narona, 26 May 2023 (INDIA)*
(state jurisdiction – canon law – ritual matters)

SECULARISM

- *Supreme Court of India, No. 190/2023, dated 27 February 2023 (INDIA)*
(secularisation of religious names – historical heritage – multi-religious state)



Giurisprudenza e legislazione penale

- *Presentazione*
- *Corte di Cassazione, Sezione Terza penale, 19 gennaio 2023, n. 1463*
(Qualifica di incaricato di pubblico servizio – Cappellano del carcere – Sussistenza)
- *Corte di Cassazione, Sezione Terza penale, 14 marzo 2023, n. 13102*
(Illecito trattamento di dati – Diffusione del credo religioso senza consenso – Realizzazione da parte del privato cittadino – Sussistenza)
- *Corte di Cassazione, Sezione Terza penale, 3 aprile 2023, n. 13786*
(Reati sessuali – Rilevanza del fattore religioso – Esclusione)
- *Corte di Cassazione, Sezione Sesta penale, 13 giugno 2023, n. 34214*
(Maltrattamenti in famiglia – Finalità educativo-religiosa – Elemento soggettivo – Irrilevanza)



Criminal Jurisprudence and Legislation

- *Presentation*
- *Court of Cassation, Third Criminal Section, 19 January 2023, n. 1463*
(Qualification of public service officer – Prison chaplain – Subsistence)
- *Court of Cassation, Third Criminal Section, 14 March 2023, n. 13102*
(Illegal data processing – Dissemination of religious beliefs without consent – Realization by the private citizen – Subsistence)
- *Court of Cassation, Third Criminal Section, 3 April 2023, n. 13786*
(Sex crimes – Relevance of the religious factor – Exclusion)
- *Court of Cassation, Sixth Criminal Section, 13 June 2023, n. 34214*
(Mistreatment in the family – Educational-religious purpose – Subjective element – Irrelevance)



Giurisprudenza e legislazione tributaria

- *Presentazione*
- *Corte di Cassazione, Sez. tributaria, ordinanza 13 maggio 2022, n. 15364*
(IMU – enti ecclesiastici – L. 20 maggio 1985, n. 222 – attività di religione e di culto)
- *Corte di Cassazione, Sez. tributaria, sentenza 23 maggio 2022, n. 16641*
(TARI – TARSU – artt. 62 e 70 del D.lgs. n. 507 del 1993 – edifici adibito al culto)
- *Corte di Cassazione, Sez. tributaria, ordinanza 7 novembre 2022, n. 32765*
(ICI – art. 7, comma 1, lett. i), del d.lgs. n. 504 del 1992 – enti ecclesiastici – attività sanitaria – non compete)
- *Corte di Cassazione, Sez. tributaria, ordinanza 14 febbraio 2023, n. 4567*
(ICI – art. 7, comma 1, lett. i), del d.lgs. n. 504 del 1992 – enti ecclesiastici – attività ricettiva – casa per ferie – non compete)
- *Corte di Cassazione, Sezione tributaria, ordinanza 18 aprile 2023, n. 10400*
(D.P.R. n. 601 del 1973, art. 6, comma 1 – IRES – agevolazioni – locazione – compete)
- *Corte di Cassazione, Sez. tributaria, ordinanza 16 aprile 2023, n. 9922*
(IMU – enti ecclesiastici – scuola paritaria)
- *Corte di Cassazione, Sez. tributaria, ordinanza 17 aprile 2023, n. 10201*
(Art. 67, comma 1, lett. b) tuir – plusvalenza – trasferimenti immobiliari – istituto diocesano per il sostentamento del clero – soppressione enti ecclesiastici – non spetta)



Fiscal Jurisprudence and Legislation

- *Presentation*
- *Court of Cassation, Fiscal Section, ordinance of 13 May 2022, no. 15364*
(IMU – ecclesiastical bodies – Law 20 May 1985, n. 222 – religious and cult activities)
- *Court of Cassation, Fiscal Section, of 23 May 2022, no. 16641*
(TARI – TARSU – Articles 62 and 70 of Legislative Decree No 507 of 1993 – buildings used for worship)
- *Court of Cassation, Fiscal Section, ordinance of 7 November 2022, no. 32765*
(ICI – Article 7(1)(i) of Legislative Decree No 504 of 1992 – ecclesiastical bodies – health activity – not applicable)
- *Court of Cassation, Fiscal Section, ordinance of 14 February 2023, no. 4567*
(ICI – art. 7, paragraph 1, letter i), of Legislative Decree no. 504 of 1992 – ecclesiastical bodies – hospitality business – holiday home – not competing)
- *Court of Cassation, Fiscal Section, ordinance of 18 April 2023, no. 10400*
(Presidential Decree No 601 of 1973, Article 6(1) – IRES – benefits – leasing – competes)
- *Court of Cassation, Fiscal Section, ordinance of 16 April 2023, no. 9922*
(IMU – ecclesiastical bodies – parochial school)
- *Court of Cassation, Fiscal Section, ordinance of 17 April 2023, no. 10201*
(Art. 67(1)(b) tuir – capital gains – real estate transfers – diocesan institute for the support of the clergy – suppression of ecclesiastical bodies – not applicable)



III PARTE

*Il multiculturalismo nella prospettiva biogiuridica italiana**

*Multiculturalism in the Italian biolegal perspective**

PASQUALE LILLO

RIASSUNTO

La bioetica interessa diversi settori dell'esperienza giuridica contemporanea, fino a toccare anche questioni e tematiche di natura multiculturali.

Giuseppe Dalla Torre è stato fra i primi studiosi della materia che ha saputo cogliere tale particolarità, proponendo peraltro rilevanti soluzioni giuridiche, tecniche e pratiche, sempre rispettose dei principi e delle norme costituzionali previste a tutela della dignità e delle libertà fondamentali della persona umana.

Il presente scritto intende rendere omaggio al Suo contributo, evidenziando la profonda solidità e la perdurante attualità del Suo magistero anche nell'ambito della biogiuridica italiana.

PAROLE CHIAVE

Bioetica; Biogiuridica; Multiculturalismo; Mediazione interculturale; Diritto ecclesiastico

ABSTRACT

Bioethics affects various sectors of contemporary legal experience, even touching on issues and themes of a multicultural nature.

Giuseppe Dalla Torre was among the first scholars of the subject who was able to grasp this peculiarity, proposing relevant juridical, technical and practical solutions, always respectful of the principles and constitutional norms envisaged for the protection of the dignity and fundamental freedoms of the human person.

This writing intends to pay him homage, highlighting the profound solidity and the enduring relevance of his teaching also in the field of Italian biolaw.

KEYWORDS

Bioethics; Biolegal; Multiculturalism; Intercultural mediation; Ecclesiastical law

* È il testo aggiornato e corredato dalle note della relazione tenuta il 14 novembre 2022 presso la Lumsa di Roma in occasione della Presentazione del volume GIUSEPPE DALLA TORRE, *Etica, bioetica e diritto*, a cura di Laura Palazzani, Studium, Roma, 2021.

SOMMARIO: 1. *Note preliminari* – 2. *Alcuni punti nodali della bioetica* – 3. *Profili biogiuridici del multiculturalismo* – 4. *La mediazione interculturale* – 5. *Prospettive della bioetica contemporanea*.

1. *Note preliminari*

La bioetica rappresenta materia caratterizzata da una struttura morfologica interdisciplinare, e presenta alcune peculiarità e potenzialità che la rendono di particolare interesse scientifico e culturale.

Da un lato, in essa confluiscono l'introspezione etica e l'analisi filosofica rivolte a cogliere la ragion d'essere più profonda delle questioni bioetiche. Dall'altro, essa forma oggetto di specifica attenzione anche da parte della riflessione giuridica, diretta all'individuazione finale della statuizione normativa da applicare alla fattispecie concreta.

Il rilevante contributo offerto in materia da Giuseppe Dalla Torre, dal cui magistero prende spunto tematico il presente scritto¹, evidenzia alcuni elementi strutturanti la bioetica segnatamente sotto due rilevanti aspetti.

Sotto il primo profilo, la "bioetica", intesa quale studio sistematico dei comportamenti umani nell'area delle scienze della vita e della cura della salute, condotto alla luce dei valori e dei principi morali², si pose come disciplina scientifica volta a garantire la conservazione del genere umano e la sopravvivenza dell'intero ecosistema. Infatti, essa si rivolge non solo alla dimensione esistenziale dell'uomo in senso stretto, bensì a tutto l'ambiente e al mondo naturale in cui l'umanità vive, con l'obiettivo di utilizzare la conoscenza scientifica non più in maniera "selvaggia" (in assenza di regole e di limiti), ma tenendo presenti le indicazioni morali e le leggi naturali governanti l'ecosistema.

Su queste premesse, la bioetica appare impostata, fin dalle sue origini, quale strumento di riflessione critica verso la capacità di autoregolamentazione del progresso tecnologico e della ricerca scientifica, e appare indirizzata verso due traguardi importanti: quello socio-sanitario della tutela della vita umana, e quello ecologico della tutela dell'ambiente. Con la convinzione che, se la

¹ Cfr. GIUSEPPE DALLA TORRE, *Etica, bioetica e diritto*, a cura di LAURA PALAZZANI, Studium, Roma, 2021.

² Cfr. VAN RENSSLAER POTTER, *Bioethics: the science of survival*, in *Perspectives in Biology and Medicine*, 14, 1970, p. 127 ss.; WARREN THOMAS REICH, *Encyclopedia of Bioethics*, Macmillan, New York, 1995.

scienza fosse concepita senza riferimenti etici condivisi, un'illimitata libertà di ricerca potrebbe condurre a probabili derive dannose per la vita dell'intero genere umano.

Sotto il secondo profilo, sembra opportuno osservare che, ove la bioetica fosse rimasta una pura e semplice riflessione di stampo strettamente etico-culturale, pluralista e interdisciplinare, tesa ad orientare la ricerca e la pratica scientifica e biomedica senza tradursi in formula giuridica, in norma positiva, avrebbe raggiunto con notevoli difficoltà risultati significativi sul piano pratico-applicativo. Si è imposta, invece, la necessità di imprimere alla bioetica un salto di qualità, trasformandola progressivamente in biogiuridica, ossia in disciplina capace di tracciare – mercé la forza obbligatoria e vincolante della norma giuridica – i criteri di orientazione e i limiti di azione di tutti gli operatori del settore (biologi, medici, scienziati, etc.).

La realtà odierna esige che i vari aspetti della sfera bioetica implicanti evidenti connessioni con la dimensione morale ed esistenziale dell'uomo (es., sperimentazione medica, ingegneria genetica, manipolazioni genetiche, sperimentazione sulle cellule staminali embrionali, eugenetica, clonazione, trattamenti sanitari, trapianti d'organo, inizio e fine vita, aborto, eutanasia, pratiche anticoncezionali e di sterilizzazione, testamento biologico, innovazioni tecnologiche, robotica, intelligenza artificiale, tanatologia, etc.) siano sottoposti anche a regole giuridiche positive ed oggettive, generali e vincolanti, previste dagli ordinamenti statali per disciplinare adeguatamente le condotte umane coinvolte in questi specifici settori.

La produzione di tali norme statali va a comporre, e a formare progressivamente, un "nuovo" particolare ramo dell'ordinamento positivo dello Stato chiamato "biodiritto". Le "disposizioni biogiuridiche" in esso contenute si presentano, in parte, come "traduzione" o "conversione" in formula normativa di istanze etiche, ideali o razionali, dettate dalla coscienza interiore dell'uomo o da credo religioso ovvero da specifico approccio filosofico o culturale, tese ad orientare i comportamenti umani nell'esperienza di particolari fattispecie (in un certo senso) "sensibili" in cui si avverte l'esigenza di tutelare l'integrità e le libertà fondamentali della persona.

2. Alcuni punti nodali della bioetica

Una visione integrale del Volume consente di evidenziare che esso focalizza i contenuti del pensiero di Giuseppe Dalla Torre nell'ambito della bioetica, li tematizza e li valorizza insieme. Ma va oltre, fa di più. Infatti, coglie ed evidenzia i *punti di forza* e i *punti di fondo* del suo messaggio, sottolineando

la loro valenza sistematica, anche nel settore della bioetica.

Tale felice intuizione, così ben rappresentata nel Volume stesso, trova conferma pure sul piano giuridico, concreto e applicativo. Dove, significativi passaggi di varie pronunce giurisdizionali di diverso grado, livello e natura, che hanno accompagnato il decorso e il processo evolutivo della biogiuridica italiana nelle fattispecie bioetiche di volta in volta trattate, toccano e riprendono in chiave problematica diversi *punti nodali* già da tempo tracciati e centrati dal magistero del Prof. Dalla Torre³.

La rilevanza del contributo di pensiero di Giuseppe Dalla Torre nel campo della bioetica è rintracciabile particolarmente in rapporto ad alcune questioni biogiuridiche connesse alla più ampia tematica del multiculturalismo contemporaneo.

Sotto questo specifico profilo, si può fare riferimento, ad esempio, al discusso caso dell'ammissibilità o meno, in Italia, della pratica delle mutilazioni genitali femminili⁴. In tale ambito, possono essere ricondotti, altresì, i contro-

³ Così, per esempio, cfr. la giurisprudenza italiana che in tempi recenti si è pronunciata in tema di *procreazione medicalmente assistita* [CORTE DI CASSAZIONE, sez. I civ., 28 marzo 2017, n. 7965, in *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica*, 3, 2017, p. 621 ss.; CORTE COSTITUZIONALE, 18 dicembre 2017, n. 272, in *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica*, 3, 2018, p. 689; CORTE DI CASSAZIONE, sez. VI civ., ordinanza 18 dicembre 2017, n. 30294, in *ibidem*; CORTE COSTITUZIONALE, 18 giugno 2019, n. 221, in *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica*, 3, 2019, p. 587; CORTE DI CASSAZIONE, sez. III pen., 19 agosto 2019, n. 36221, in *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica*, 3, 2020, p. 631; CORTE DI CASSAZIONE, sez. I civ., 3 aprile 2020, n. 7668, in *ivi*, p. 630; CORTE DI CASSAZIONE, sez. I civ., 22 aprile 2020, n. 8029, in *ibidem*; Corte costituzionale, 4 novembre 2020, n. 230, in *ivi*, p. 629; TRIBUNALE DI SANTA MARIA CAPUA VETERE (Giudice Unico), sez. I civ., ord. 25 novembre 2020, n. 3566, in *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica*, 3, 2021, p. 621; CORTE DI CASSAZIONE, sez. V pen., 7 gennaio 2021, n. 318, in *ivi*, p. 617]; in tema di *maternità surrogata* (CORTE DI CASSAZIONE, sez. I civ., 30 settembre 2016, n. 19599, in *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica*, 3, 2017, p. 621; CORTE DI CASSAZIONE, sez. VI pen., 17 novembre 2016, n. 48696, in *ivi*, p. 622; TRIBUNALE DI NAPOLI, sez. I, decreto 6 dicembre 2016, in *ibidem*, p. 622; TRIBUNALE DI PERUGIA, sez. I, decreto 26 marzo 2018, in *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica*, 3, 2018, p. 689; TRIBUNALE DI ROMA, sez. I, decreto 11 maggio 2018, in *ivi*, p. 694; TRIBUNALE DI BOLOGNA, decreto 6 luglio 2018, in *ivi*, p. 695; CORTE EUROPEA DEI DIRITTI DELL'UOMO, GRANDE CHAMBRE, parere 10 aprile 2019, ric. P16-2018-001, in *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica*, 3, 2019, p. 588; CORTE COSTITUZIONALE, 15 novembre 2019, n. 237, in *ibidem*, p. 588; TRIBUNALE DI ROMA, sez. I, 11 febbraio 2020, n. 3017, in *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica*, 3, 2020, p. 632; CORTE DI CASSAZIONE, sez. I civ., ordinanza 29 aprile 2020, n. 8325, in *ivi*, p. 631; CORTE EUROPEA DEI DIRITTI DELL'UOMO, sez. V, 16 luglio 2020, n. 11288/18, in *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica*, 3, 2021, p. 622); in tema di *rettifica di sesso* (CORTE COSTITUZIONALE, 13 luglio 2017, n. 180, in *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica*, 3, 2017, p. 623); in tema di *eutanasia* e di *fine vita* (CORTE COSTITUZIONALE, ordinanza 16 novembre 2018, n. 207, in *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica*, 3, 2018, p. 725; CORTE COSTITUZIONALE, 13 giugno 2019, n. 144, in *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica*, 3, 2019, p. 589).

⁴ Cfr. la legge 9 gennaio 2006, n. 7 (*“Disposizioni concernenti la prevenzione e il divieto delle pratiche di mutilazione genitale femminile”*), la quale, all'art. 6, ha introdotto l'art. 583-bis cod. pen., secondo cui «chiunque, in assenza di esigenze terapeutiche, cagiona una mutilazione degli organi genitali femminili è punito con la reclusione da quattro a dodici anni. Ai fini del presente articolo, si

versi casi di persone che, per ragioni personali, religiose o culturali, rifiutano determinati trattamenti sanitari (es. trasfusioni di sangue, vaccinazioni obbligatorie, etc.)⁵.

Su questi aspetti problematici il Prof. Dalla Torre si è espresso in diverse occasioni con lucidità critica – e con rigore interpretativo e ricostruttivo – prospettando, nelle singole fattispecie, (anche) *soluzioni tecniche e sostanziali* dotate di particolare ponderazione e di equilibrio (in relazione ai differenti interessi in gioco), tanto sul piano pratico e fattuale quanto sul piano proprio del diritto⁶.

3. Profili biogiuridici del multiculturalismo

Per comprendere gli aspetti caratterizzanti tale tematica, giova ricordare,

intendono come pratiche di mutilazione degli organi genitali femminili la clitoridectomia, l'escissione e l'infibulazione e qualsiasi altra pratica che cagioni effetti dello stesso tipo». Per la dottrina in argomento, cfr. FABIO BASILE, *I delitti contro la vita e l'incolumità individuale (percosse, lesioni personali, mutilazioni genitali femminili, omicidio preterintenzionale, morte o lesione conseguenza di altro delitto, rissa, abbandono di minori o incapaci, omissione di soccorso)*, in *Trattato di diritto penale, Parte speciale*, diretto da GIORGIO MARINUCCI, EMILIO DOLCINI, t. II, Cedam, Padova, 2015; CRISTINA DE MAGLIE, *I reati culturalmente motivati. Ideologie e modelli penali*, Edizioni ETS, Pisa, 2010; TIZIANA DI IORIO, *Segni sul corpo e ferite nell'anima. Manipolazione degli organi genitali dei minori e diritti violati*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, Rivista telematica (www.statoechiese.it), 25, 2016, p. 1 ss. Per la giurisprudenza in argomento, cfr. CORTE DI CASSAZIONE, sez. V pen., 13 maggio 2021, n. 30538, in *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica*, 3, 2021, p. 956; CORTE DI CASSAZIONE, sez. V pen., sent. 14 ottobre 2021, n. 37422 del 2021, in *ivi*, p. 957; TRIBUNALE DI MILANO, sez. IV pen., 25 novembre 1999, in *Diritto, immigrazione e cittadinanza*, 2000, p. 148; TRIBUNALE DI VERONA, 14 aprile 2010, in *Rivista italiana di diritto e procedura penale*, 2011, p. 838.

⁵ Cfr. MICHELE ARAMINI, *Bioetica e religioni*, Paoline Editoriale Libri, Milano, 2007; PIERLUIGI CONSORTI, *Libertà di scelta della terapia e violenza medica. Brevi considerazioni sul rifiuto delle trasfusioni di sangue dei Testimoni di Geova*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, Rivista telematica (www.statoechiese.it), 10, 2021, p. 53 ss.; MARIA LUISA LO GIACCO, *Religioni e obiezioni di coscienza ai vaccini in tempo di pandemia da Covid-19*, in *Coscienza e libertà*, 59-60, 2020, p. 36 ss.; ARTURO MANIACI, *Introduzione di un obbligo vaccinale contro il Covid-19: profili di criticità*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, Rivista telematica (www.statoechiese.it), 20, 2021, p. 47 ss.; GAETANO MARCACCIO, *Identità religiosa e diritto alla salute. Interazioni classiche ed emergenti*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, Rivista telematica (www.statoechiese.it), 8, 2021, p. 17 ss. Per la giurisprudenza in argomento, cfr., ad esempio, CORTE DI CASSAZIONE, sez. III civ., 23 febbraio 2007, n. 4211, in *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica*, 3, 2007, p. 977; CORTE DI CASSAZIONE, sez. III civ., 15 settembre 2008, n. 23676, in *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica*, 3, 2009, p. 937; CORTE DI CASSAZIONE, sez. III civ., 23 dicembre 2020, n. 29469, in *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica*, 3, 2021, p. 910; CONSIGLIO DI STATO, sez. III, 20 ottobre 2021, n. 7045, in www.federalismi.it; TRIBUNALE DI MILANO, 16 dicembre 2008, n. 14883, in www.biodiritti.org; TRIBUNALE DI TIVOLI, 1° ottobre 2020, n. 1179, in www.biodiritto.org.

⁶ Cfr. GIUSEPPE DALLA TORRE, *Bioetica e diritto. Saggi*, Giappichelli, Torino, 1993, p. 14 ss.; ID., *Le frontiere della vita. Etica, bioetica e diritto*, Studium, Roma, 1997, p. 69 ss., spec. 76 ss.; ID., *Bioetica: i nuovi problemi della cittadinanza*, in GIUSEPPE DALLA TORRE, LAURA PALAZZANI (a cura di) *La bioetica. Profili culturali, sociali, politici e giuridici*, Studium, Roma, 1997, p. 13 ss.

innanzitutto, che la gran parte delle società civili contemporanee non presenta una struttura comunitaria omogenea. Difatti, a differenza di quanto avveniva in tempi passati, numerose comunità civili mostrano l'esistenza e la coesistenza, al proprio interno, di una pluralità di gruppi sociali – alcuni dei quali del tutto “diversi” dalla comunità nazionale “originaria”, “tradizionale” o “prevalente” – ciascuno portatore di una propria cultura e di un proprio patrimonio di valori.

Da questo punto di vista, non essendovi più (rispetto al passato) una piena condivisione comunitaria di riferimenti assiologici, di usi, di costumi e di tradizioni, le società contemporanee appaiono sempre più plurietiche e multiculturali.

Tale moderna morfologia degli assetti sociali appare implementata altresì – benché non soltanto – dalle attuali migrazioni di massa che, con caratteristiche e con grandezze diverse, stanno investendo molti Paesi contemporanei del c.d. “mondo occidentale”.

Il fenomeno dei grandi flussi migratori (che si presenta, *natura sua*, pro-teiforme e “multidimensionale”) – insieme al progressivo affermarsi, all'interno delle società contemporanee, di una varietà e diversità di concezioni e di visioni culturali, filosofiche, etiche e religiose – pone all'attenzione degli studiosi del settore, e dei singoli legislatori nazionali, l'esigenza, sempre più stringente, di individuare dei *criteri direttivi* di natura organizzativa. Si tratta di *criteri* che, di fatto e di diritto, possano orientare e guidare gli ordinamenti statali di volta in volta interessati a regolamentare positivamente forme e processi di integrazione fra la pluralità delle culture, delle etnie e delle religioni presenti all'interno del tessuto sociale⁷.

Nel campo bioetico, tale fenomeno e tale esigenza si possono cogliere nitidamente in rapporto a quelle questioni di natura socio-sanitaria connesse alla diversità di culture e di etnie presenti all'interno della comunità civile. Dove, le differenti culture portatrici di credenze e di concezioni etiche, filosofiche e religiose implicanti scelte e consuetudini comportamentali basate su valori di riferimento ben diversi tra loro, possono entrare direttamente o indirettamente in conflitto ovvero possono generare una scala valoriale e gerarchica ordinata sulla differenza fra la cultura “tradizionale” o “dominante” (coperta da adeguata tutela giuridica) e le “culture di minoranza” (potenzialmente esposte al

⁷ Su tale cogente problematica, cfr. PIERLUIGI CONSORTI, *Conflitti, mediazione e diritto interculturale*, Pisa University Press, Pisa, 2013, p. 75 ss.; ANTONIO FUCCILLO, PAOLO PALUMBO (a cura di), *Pluralismo confessionale e dinamiche interculturali. Le 'best practices' per una società inclusiva*, Editoriale Scientifica, Napoli, 2023; e, da un'angolazione di studio particolare, FABIO MACIOCE, *La laicità e l'integrazione sociale: un rapporto ambiguo*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, Rivista telematica (www.statoechiese.it), 27, 2016, p. 1 ss., spec. 16 ss.

rischio di emarginazione o di discriminazione).

In questi casi, si pone il problema di garantire, da un lato, il necessario contemperamento fra l'esigenza dell'"unità" dell'ordinamento, che si pone quale elemento fondamentale per la tenuta della compagine statale (senza cui non è possibile assicurare la convivenza sociale); dall'altro, di garantire l'esigenza della tutela e della promozione della "diversità" sociale (rappresentante rilevante fattore di arricchimento e di crescita di ogni sistema politico a democrazia pluralista).

In questa prospettiva, compito del diritto è quello di individuare un *punto di equilibrio* e di *armonizzazione* fra le due differenti istanze.

Tale *punto di composizione* va individuato attraverso un "*ragionevole accomodamento*"⁸ che sia espressione della volontà di individuare una *soluzione equilibrata*, sia sul piano pratico sia sul piano assiologico. Per essere pienamente efficace, il "*ragionevole accomodamento*" dovrebbe essere frutto – sul piano fattuale – di un apposito *dialogo interculturale*; ma dovrebbe essere elaborato – sul piano giuridico – segnatamente alla luce dei valori costitutivi ed essenziali che informano la struttura generale dell'ordinamento dello Stato, e che plasmano il modello di convivenza civile delineato dalla Costituzione repubblicana.

Nell'esperienza giuridica italiana, dal testo della Costituzione vigente è possibile ricavare in materia degli orientamenti (in un certo senso, delle "linee-guida") di carattere generale. Invece, laddove occorra una normativa che intenda trattare il fenomeno in maniera diretta e particolare, le regole specifiche destinate a disciplinare in dettaglio il problema dell'immigrazione devono essere frutto, necessariamente, di precise scelte politiche, che siano formalizzate giuridicamente in specifici atti normativi (di livello *sub-costituzionale*), adottate, di volta in volta, dal legislatore statale.

Orbene, in una prospettiva più generale, circa l'individuazione pratica di percorsi, di forme e di modi di integrazione all'interno delle società contemporanee (sempre più multietniche, multiculturali e plurireligiose), si possono ricordare, come modelli paradigmatici, due differenti esperienze ordinamentali.

⁸ L'espressione è contenuta, peraltro, nella sentenza della CORTE DI CASSAZIONE, Sezioni Unite civili, 9 settembre 2021, n. 24414, in *Diritto e religioni*, 2, 2021, p. 782 ss. (e in www.cortedicassazione.it), secondo cui la norma del regio decreto del n. 965 del 1924, che menzionava il crocefisso tra gli arredi dell'aula di scuola media, non può più essere letta come implicante l'obbligo di esporre il crocefisso nelle scuole, ma va interpretata nel senso che l'aula può accoglierne la presenza allorché la comunità scolastica interessata valuti e decida in autonomia di esporlo, nel rispetto e nella salvaguardia delle convinzioni di tutti, affiancando al crocefisso, in caso di richiesta, gli altri simboli delle fedi religiose presenti all'interno della stessa comunità scolastica e ricercando una soluzione di "*ragionevole accomodamento*" che consenta di favorire la convivenza delle pluralità.

L'una, di tendenza "assimilazionista", è protesa a reclamare uniformità di trattamento giuridico per *tutti* (tendenzialmente senza distinguo), in nome della difesa generalizzata dei diritti fondamentali dell'uomo. L'altra, di tendenza "multiculturalista", si mostra più aperta al riconoscimento specifico delle "diversità" culturali, etniche, nazionali e religiose presenti all'interno della società statale⁹.

In tal modo, per un verso, esiste l'esperienza del c.d. "*melting-pot*", consistente in una sorta di "minestrone", in cui le varie componenti si mescolano e si confondono fra loro, diventando un'unica massa, indistinta e unitaria. Per altro verso, esiste l'esperienza del c.d. "*salad bowl*", consistente in una sorta di "insalatiera", in cui le varie componenti si uniscono restando distinte e separate fra loro, conservando sostanzialmente, ciascuna, la propria originaria identità.

A ben guardare, il primo dei due modelli sopra ricordati, di derivazione nord-americana, postula un'integrazione mediante fusione fra realtà diverse, finalizzata a creare un corpo sociale unico ed unitario, sottoposto ad un identico ed indifferenziato regime giuridico, in cui non sono più visibili e riconoscibili le rispettive "diversità". Questa modalità di integrazione di tipo "assimilazionista" si basa su una rigorosa e rigida applicazione del principio di uguaglianza in senso *formale*, in base al quale "la Legge è uguale per tutti" e "tutti sono eguali davanti alla Legge".

In modo piuttosto diverso, il secondo modello, di derivazione europea-continentale, postula un'integrazione sociale basata sul rispetto delle diverse identità, realizzata mediante la previsione di tutele differenziate, e di "diritti speciali", che riconoscono la particolare rilevanza di quelle specificità e tipicità che arricchiscono e rendono più viva e vitale la stessa realtà sociale. Tale sistema si fonda su un'applicazione del principio di uguaglianza in senso non *assoluto* ma *relativo*; ed è basato su un fondamentale canone interpretativo di *giustizia sostanziale* ("*unicuique suum tribuere*"): per il quale, situazioni uguali vanno trattate in modo uguale; mentre, situazioni diverse vanno trattate in maniera differenziata.

Sul piano applicativo, il problema concreto si è posto espressamente, ad esempio, nell'ambito del diritto ecclesiastico italiano in relazione alla condizione delle comunità religiose di minoranza arrivate nel territorio nazionale a seguito dei recenti flussi migratori. Aspetti problematici sono emersi, difatti,

⁹ Cfr. GERD BAUMANN, *L'enigma multiculturale. Stati, etnie, religioni*, Il Mulino, Bologna, 2003; GIOVANNI SALE, *L'immigrazione in Europa e i diversi modelli di integrazione*, in *Civiltà Cattolica*, IV, 2016, p. 253 ss., il quale, in relazione al caso italiano, propone la possibile via di un modello "interculturale" fondato sull'incontro tra la cultura nazionale e quella degli immigrati.

in quanto alcune comunità religiose di “nuovo ingresso” in Italia, in certi casi, sono risultate portatrici di concezioni “particolari” (in tutto o in parte “nuove”) in relazione a determinate tematiche.

Appare evidente che tale problematica presenta diversi punti di affinità con il tema oggetto della presente riflessione, e, precisamente, con il problema della posizione giuridica da riconoscere, in specifiche materie, a “sensibilità bioetiche” differenti ovvero “di minoranza” rispetto agli orientamenti generalmente manifestati nel mondo culturale e scientifico italiano. Nella specie, talvolta i gruppi religiosi “di minoranza”, e particolarmente quelli di provenienza “straniera”, possono essere portatori di concezioni socio-sanitarie che vanno a toccare alcuni profili di natura bioetica, generando non pochi problemi di natura interpretativa e applicativa delle norme vigenti alle varie fattispecie concrete che, di volta in volta, si presentano all’attenzione degli operatori del diritto.

Dal punto di vista del diritto ecclesiastico italiano, nel caso specifico delle confessioni religiose “minoritarie”, il nodo delicato da sciogliere consiste nello stabilire attraverso quale dei due modelli sopra ricordati (“assimilazionista” oppure “multiculturalista”) possa avvenire un’eventuale integrazione sociale, all’interno dell’ordinamento statale italiano, delle comunità religiose di provenienza “straniera” o comunque portatrici di postulati dottrinali “estranei” al tessuto culturale e valoriale condiviso a livello “nazionale”¹⁰.

In primo luogo, l’integrazione sociale potrebbe avvenire, in ipotesi, riconoscendo a tali organizzazioni religiose un “diritto all’*eguaglianza*”, radicato sul presupposto di una rigida ed uniforme applicazione delle norme dell’ordinamento generale dello Stato (il c.d. “diritto comune”) a *tutte* le confessioni religiose indistintamente, senza prevedere deroghe o eccezioni specifiche in rapporto a particolari casi o materie. In secondo luogo, e sempre in via ipotetica, la possibile integrazione sociale potrebbe realizzarsi, per contro, riconoscendo a ciascuna comunità di fede numericamente “minoritaria” presente nel territorio italiano un “diritto alla *diversità*” e, dunque, un “diritto alla propria identità”; con salvezza, in questa ipotesi, delle concezioni, delle dottrine e dei connessi precetti e vincoli religiosi di cui ciascuna di esse risulta portatrice.

In pratica, si pone il problema di stabilire se l’ordinamento statale debba imporre anche ai gruppi religiosi stanziatisi in Italia in connessione al fenomeno migratorio un regime giuridico paritario e identico, comune e generale, valido per *tutte* le istituzioni religiose. Oppure, se l’ordinamento debba tenere conto, piuttosto, delle tipicità di ciascuna comunità di fede, e della loro ri-

¹⁰ Su tale profilo problematico, cfr., particolarmente, CARLO CARDIA, *Multiculturalismo e libertà religiosa*, in AA. Vv., *Oltre i confini. Religione e società nell’Europa contemporanea*, Cacucci, Bari, 2010, p. 137 ss.

spettiva “diversità”, prevedendo trattamenti giuridici differenziati, giustificati dall’esigenza di rispettare l’identità religiosa di ogni organizzazione confessionale, garantendone sostanzialmente i caratteri originali.

4. *La mediazione interculturale*

È evidente che si tratta di due opzioni – non necessariamente alternative tra loro – conducenti, rispettivamente, però, a conseguenze completamente differenziate.

Infatti, nel primo caso, nei confronti della pluralità delle confessioni religiose, si avrebbe un’applicazione rigida e “matematica” del principio di eguaglianza in senso *formale* e il conseguenziale riconoscimento di un loro “diritto ad essere uguali”: perfetta simmetria di trattamento giuridico fra le diverse religioni; estensione alle religioni “minoritarie” dei *medesimi* diritti e delle *stesse* situazioni giuridiche di vantaggio di cui godono le comunità religiose “tradizionali”; necessario adattamento confessionale ai modelli giuridici, sociali e culturali dell’ordinamento in cui operano. Un processo di integrazione confessionale basato sul criterio del riconoscimento di un “diritto all’*eguaglianza*” si tradurrebbe in una (più o meno velata) forma di assimilazione e di omologazione delle diverse organizzazioni religiose ai moduli comportamentali e ai paradigmi giuridici e normativi propri dell’ordinamento generale dello Stato in cui operano.

La previsione di un “diritto all’*eguaglianza*”, da un lato, non sembrerebbe costituire, di per sé stessa, una soluzione tecnicamente “negativa” per le confessioni “di minoranza” interessate, in quanto, dal punto di vista effettuale, consentirebbe ad esse l’opportunità di beneficiare, in maniera *paritaria*, dei *medesimi* diritti (e, simmetricamente, di essere sottoposte agli *stessi* doveri) previsti nei confronti della generalità delle confessioni, e, in specie, delle istituzioni confessionali socialmente “maggioritarie” o “tradizionali”. Dall’altro lato, tuttavia, l’uniformazione o l’omologazione confessionale al “diritto comune” (previgente, in via generale, in materia ecclesiastica) postulata da una stretta applicazione dell’*eguaglianza* in senso *formale* avrebbe come contropartita un sacrificio piuttosto gravoso per le confessioni, le quali – sullo sfondo di un potenziale “appiattimento” giuridico generalizzato – vedrebbero ignorate e svalutate dal diritto statale (in tutto o in parte) le loro rispettive specificità e la loro propria ed esclusiva identità religiosa di fondo.

Di più, a ben guardare, almeno in relazione alle religioni di recente presenza sociale in Italia e ai connessi gruppi collettivi di natura religiosa dotati di una certa consistenza numerica, tale soluzione implicherebbe, peraltro, un’estensione ed un’imposizione forzata dei contenuti normativi di quella *lex*

territorialis alla cui materiale formazione essi stessi non avrebbero, in origine, (“democraticamente”) partecipato.

Pertanto, per un verso, l’affermazione, in modo *assoluto*, del principio di eguaglianza – intesa come soggezione ad un comune ed identico trattamento giuridico – è espressione della generale ed uniforme affermazione della “Legge” (principio della generalità della legge o “*Rule of Law*”, architrave strutturale dello “Stato di diritto”), ed assicura formalmente un minimo di garanzie giuridiche basilari per tutti. Tuttavia, per altro verso, tale modo di intendere l’uguaglianza giuridica si tradurrebbe nell’imporre uniformemente a *tutti* – *ex imperio* e “dall’alto” – determinati valori, a loro volta espressivi della cultura “dominante”, non necessariamente condivisa e accettata dalle “diverse” componenti sociali.

Invece, nel secondo caso, relativo al riconoscimento statale di un “diritto alla *diversità*”, si avrebbe un’applicazione, a favore delle singole confessioni minoritarie, del principio di uguaglianza concepito e attuato in modo *relativo*; implicante il riconoscimento di un loro “diritto ad essere diverse”, anche sotto il profilo del trattamento giuridico ricevuto dallo Stato.

Seguendo questa diversa impostazione, l’eguaglianza giuridica sarebbe interpretata e intesa secondo un criterio di *giustizia sostanziale*, consistente nel concreto riconoscimento giuridico del pluralismo sociale: che si tradurrebbe nella possibilità confessionale “di minoranza” di potersi integrare nella società civile di riferimento conservando la propria identità. E comporterebbe, altresì, un pieno ed effettivo riconoscimento delle loro culture, delle tavole valoriali di cui risultano portatrici e dei loro specifici modelli comportamentali.

In tal caso, l’integrazione sociale non si configurerebbe come mero fenomeno di adattamento, di assimilazione ovvero di passiva sottoposizione ad un mondo chiuso ed esclusivo, impermeabile all’ingresso di modelli, di schemi e di scale di valori differenziati. Viceversa, questa seconda modalità di inclusione rivestirebbe un ruolo attivo e partecipativo, di stimolazione, di arricchimento e di innovazione sociale, in guisa di strumento di veicolazione delle istanze della *lex personalis* di rispettiva appartenenza (religiosa e culturale) nelle maglie della rete giuridica statale¹¹.

Ovviamente, in quest’ultima ipotesi, si aprirebbe l’ulteriore problema del *grado* e dei *limiti di disponibilità* dell’ordinamento positivo dello Stato ad aprirsi a tale processo integrativo di carattere *pluralista* e *sostanziale*.

Infatti, da un lato, le “diversità” soggettive rappresentano rilevante ele-

¹¹ Circa il rapporto intercorrente, nelle società contemporanee, fra “territorialità” e “personalità” del diritto anche rispetto alle problematiche di natura bioetica, cfr. GIUSEPPE DALLA TORRE, *Le frontiere della vita. Etica, bioetica e diritto*, cit., p. 207 ss.

mento di identificazione e di arricchimento esistenziale reciproco nelle relazioni interpersonali e collettive; e sarebbero, pertanto, meritevoli di specifica attenzione e protezione ordinamentale. Dall'altro lato, però, le eventuali aperture giuridiche verso istanze culturali e ideali del tutto estranee alla tradizione sociale "nazionale" – e, quindi, il riconoscimento giuridico statale del "diritto alla *diversità*" – dovrebbero sempre e comunque armonizzarsi con l'insopprimibile esigenza di rispettare quello "zoccolo duro" di *valori fondamentali*, di livello costituzionale, considerati dall'ordinamento come essenziali¹² e, dunque, invalicabili (in un certo senso, come *valori* "non negoziabili"); e con i quali ogni esperienza di integrazione collettiva e comunitaria è chiamata concretamente a misurarsi¹³.

La riflessione articolata in relazione alla condizione delle confessioni religiose "di minoranza" o di "nuova generazione" esistenti in Italia può estendersi – con le opportune cautele e con i necessari distinguo – anche al caso delle diverse etnie e culture presenti nella società civile italiana e portatrici di proprie concezioni socio-sanitarie in qualche modo connesse a questioni di natura bioetica.

A tal proposito, secondo Giuseppe Dalla Torre, andrebbe ricercato un punto di *raccordo* e di *equilibrio* fra la posizione "assimilazionista" e quella "multiculturalista" ponendole – figurativamente – a confronto e in dialogo fra loro. In altri termini, andrebbe compiuta un'opera di «mediazione ed integrazione inter-culturale tra i diritti umani e le esigenze specifiche delle diverse culture»¹⁴ alla luce – si ritiene di dover aggiungere – dei Principi fondamentali previsti dalla Costituzione italiana.

Questi Principi, nell'apprezzare e nel valorizzare – in una prospettiva di riconosciuto pluralismo giudico – la rilevanza delle "diversità", aprono l'ordinamento giuridico statale all'accoglienza anche di visioni o di concezioni etnico-culturali ("di minoranza") diverse da quelle "tradizionali" e "nazionali" ("di maggioranza"). Ma ciò può avvenire, in base al dettato costituzionale, soltanto nella misura in cui tali "differenze" implicino e includano il pieno rispetto dei diritti fondamentali dell'uomo (diritto alla vita, diritto alla salute),

¹² Cfr. VINCENZO TURCHI, *Educazione alla convivenza e pluralismo religioso. Modelli a confronto. Spunti metodologici*, in ERMINIA CAMASSA (a cura di), *Democrazie e Religioni. Libertà religiosa diversità e convivenza nell'Europa del XXI secolo*, Atti del Convegno Nazionale ADEC di Trento (22-23 ottobre 2015), cit., p. 357 ss., spec. p. 365 ss.

¹³ Per delle notazioni sul punto, sia pure da una prospettiva di studio diversa, cfr. LUCIANO MUSELLI, *Edilizia religiosa, Islam e neogiuridizionalismo in Europa. Alcune note sul nuovo «Islamgesetz» austriaco e sul divieto di edificare minareti in Svizzera*, in *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica*, 2, 2015, p. 441 ss.

¹⁴ LAURA PALAZZANI, *Introduzione. Il contributo di Giuseppe Dalla Torre al dibattito bioetico e biogiuridico*, in GIUSEPPE DALLA TORRE, *Etica, bioetica e diritto*, cit., p. 34.

e, in particolare, il rispetto della capacità relazionale e di autodeterminazione dei soggetti (libertà personale, diritto alla propria integrità fisica e psichica), e delle istanze di libertà più profonde ed intime della coscienza umana (libertà religiosa, libertà di coscienza, obiezioni di coscienza).

Pertanto, nell'ambito del sistema statale contemporaneo aperto al pluralismo e alla valorizzazione delle "differenze", i diritti delle variegate culture sociali ("maggioritarie" e "minoritarie") – anche in relazione al loro esercizio in materia bioetica – trovano *unità di senso* e *compatibilità* fra loro, trovano *giustificazione e fondamento* giuridico, a condizione che siano *tutti* rispettosi dei principi costituzionali posti a presidio e a difesa della libertà e della dignità della persona umana¹⁵.

5. Prospettive della bioetica contemporanea

Alla luce delle riflessioni finora svolte, appare importante porre in evidenza che la poliedricità culturale e scientifica espressa da Giuseppe Dalla Torre mostra che, nella sua visione, la cultura e lo studio dei fenomeni caratterizzanti la vita umana non sono visti (in chiave autoreferenziale) come fini a sé stessi, o, addirittura, come esperienze dirette ad innalzare "muri" o a porre "barriere" fra mondi "diversi". Viceversa, sono vissuti come esperienze intellettuali finalizzate ad innalzare "ponti", a costruire vie e percorsi di dialogo – anche fra realtà soggettive (gruppi e persone) "differenti", e fra dimensioni "diverse".

Pertanto, volendo parafrasare le incisive notazioni di Laura Palazzani¹⁶, nell'insegnamento che ci lascia il Prof. Dalla Torre, la bioetica è vista come materia essenzialmente indirizzata a costruire "ponti" di collegamento, e forme di interazione e di dialogo, fra la *Scienza* e il progresso tecnologico, da un lato, e l'*Etica* e il *Diritto*, dall'altro¹⁷.

¹⁵ Su questo specifico aspetto, cfr. PAOLO BECCHI, *Il principio dignità umana*, Morcelliana, Brescia, 2022; ERNST- WOLFGANG BÖCKENFÖRDE, *Dignità umana e bioetica*, Morcelliana, Brescia, 2020.

¹⁶ Cfr. L. PALAZZANI, *Introduzione. Il contributo di Giuseppe Dalla Torre al dibattito bioetico e biogiuridico*, in G. DALLA TORRE, *Etica, bioetica e diritto*, cit., p. 11.

¹⁷ Tale particolare *ruolo dinamico e costruttivo* della bioetica diventa sempre più attuale specialmente in relazione alle diverse fattispecie e alle nuove frontiere che si aprono progressivamente davanti all'orizzonte bioetico: per esempio, nei settori della sperimentazione medica, dell'ingegneria genetica, dei trattamenti sanitari, dei trapianti d'organo, dell'aborto, dell'eutanasia, del testamento biologico, delle innovazioni tecnologiche. Per un primo studio dei differenti profili tematici, cfr. UGO ADAMO, *Costituzione e fine vita. Disposizioni anticipate di trattamento ed eutanasia*, Cedam, Padova, 2018; STEFANO AGOSTA, *Le scelte esistenziali di fine-vita*, Giuffrè, Milano, 2012; BRUNA BRUNI, IRENE MAROSTEGAN, *Sanità e diritti delle persone. Aborto, procreazione assistita, eutanasia. L'imbarazzo del giurista*, Giappichelli, Torino, 2007; ADRIANO BOMPIANI, ADRIANA LORETI BEGHÈ, LUCA MARINI, *Bioetica*

Seguendo questa prospettiva e svolgendo questa rilevante *funzione*, la bioetica diventa, a pieno titolo, ramo particolare e qualificato dell'ordinamento giuridico statale. Diventa biogiuridica, si trasforma, cioè, in norma giuridica positiva, illuminata dai Principi fondamentali della Costituzione italiana diretti a tutelare la dignità e la libertà della persona umana.

In conclusione, sembra opportuno rilevare che il Volume dedicato al Prof. Dalla Torre si presenta, in un certo senso, come uno “specchio”.

Infatti, da un lato, esso “rispecchia” il sentimento di gratitudine e di apprezzamento che la stessa Curatrice dell'Opera ha inteso manifestare nei confronti di Giuseppe Dalla Torre. Dall'altro lato, il Volume rappresenta lo “specchio” in cui si riflette la realizzazione di un sogno particolare del Prof. Dalla Torre: il quale, in un giorno non lontano, confidava di vedere la bioetica diventare, non soltanto un'autonoma disciplina scientifica di carattere giuridico (su cui indagare e studiare), ma soprattutto una materia di insegnamento autonomo (una materia “curriculare”) nell'ambito dei vari percorsi formativi universitari.

Risultato – e sogno – pienamente realizzati, anche grazie all'impegno personale e all'opera di quanti hanno dedicato e continuano a dedicare parti e momenti importanti dei loro studi e delle loro energie scientifiche e accademiche alle tematiche bioetiche.

e diritti dell'uomo nella prospettiva del diritto internazionale e comunitario, Giappichelli, Torino, 2001; LORENZO CHIEFFI, PASQUALE GIUSTINIANI, *Percorsi tra bioetica e diritto*, Giappichelli, Torino, 2010; LORENZO D'AVACK, *Il progetto filiazione nell'era tecnologica: percorsi etici e giuridici*, Giappichelli, 2014; CAMILLA DELLA GIUSTINA, PIERRE DE GIOIA CARABELLESE, *Le scelte tragiche durante l'emergenza sanitaria: quando le risorse sono scarse, chi curare? Una riflessione comparatistica*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, Rivista telematica (www.statoechiese.it), 2, 2023, p. 61 ss.; CARLA FARALLI, METTO GALLETTI (a cura di), *Biobanche e informazioni genetiche: problemi etici e giuridici*, Aracne, Roma, 2011; PATRIZIA GUARNIERI, *In scienza e coscienza. Maternità, nascite e aborti tra esperienze e bioetica*, Carocci, Roma, 2011; LUCA MARINI, *Il diritto internazionale e comunitario della bioetica*, Torino, Giappichelli, 2012; DEMETRIO NERI, *Eutanasia. Valori, scelte morali, dignità delle persone*, Laterza, Roma-Bari, 1995; LAURA PALAZZANI, *Tecnological humanism: a philosophical frame work for education*, in *Archivio giuridico*, 2022, 3, p. 559 ss.; FEDERICO GUSTAVO PIZZETTI, *Alle frontiere della vita: il testamento biologico tra valori costituzionali e promozione della persona*, Giuffrè, Milano, 2008; FEDERICO GUSTAVO PIZZETTI, MARZIA ROSTI (a cura di), *Inizio e fine della vita: soggetti, diritti conflitti*, Giuffrè, Milano, 2008; FRANCESCA POGGI, *La bilancia inceppata. La Corte costituzionale e la mancata tutela dei nati all'estero a seguito di gpa*, in *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica*, 3, 2021, p. 655 ss.; BARBARA SALVATORE, *Informazione e consenso nella relazione terapeutica*, ESI, Napoli, 2012; CARL E. SCHNEIDER, *The Practices of Autonomy. Patients, Doctors and Medical Decisions*, Oxford University Press, Oxford, 1998; SALVATORE SICA, *Sperimentazione umana, disciplina francese ed esperienza italiana*, ESI, Napoli, 1990; ANTONIO TARANTINO, *Brevi note sul consenso informato*, in GERALDINA BONI, ERMINIA CAMASSA, PAOLO CAVANA, PASQUALE LILLO, VINCENZO TURCHI (a cura di), *Recte Sapere. Studi in onore di Giuseppe Dalla Torre*, voll. III, Giappichelli, Torino, 2014, p. 1714 ss.; SARA TONOLO, *Tecnologie riproduttive, progetti genitoriali, e questioni di diritto internazionale privato concernenti lo status filiationis*, in *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica*, 3, 2021, p. 669 ss.; MARIA CARMELA VENUTI, *Gli atti di disposizione del corpo*, Giuffrè, Milano, 2002; ANDREA ZANOTTI, *La vita a comando*, in *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica*, 3, 2021, p. 699 ss.

SERGIO F. AUMENTA, ROBERTO INTERLANDI, «*La Curia Romana secondo Praedicate Evangelium*», *Subsidia canonica* 40, EDUSC, Roma, 2023, pp. 227.

L'approccio adottato da Sergio Aumenta e Roberto Interlandi per l'analisi della Costituzione Apostolica *Praedicate evangelium (P.E.)*, entrata in vigore il 5 giugno 2022, è davvero opportuno: conformandosi alla rilevanza pratica e dogmatica del documento apostolico, volto alla riforma radicale dell'impianto curiale romano, esso prende le mosse dalle vicende storiche pregresse, necessario preludio alla comprensione del nuovo edificio normativo e delle ragioni che ne sono a fondamento.

Stante il nesso di compenetrazione interagente tra le due dimensioni, la storica, curata da Aumenta, e la tecnico-normativa, illustrata da Interlandi, la lettura non soffre di repentine sconessioni di stile o di cesure nella ricostruzione degli eventi, anche in virtù della scelta di non appesantire il testo con il tradizionale apparato di note. A cornice conclusiva del volume è collocata una Bibliografia essenziale (pp. 159-161) cui segue il testo della Cost. Apost. *P.E.* (pp. 163-227).

Il Capitolo I («*Cenni sulla storia della Curia romana*», pp. 15-58) si sviluppa nel noto tracciato storico lungo il quale fattori temporali, istituzionali e teologici si compongono, contraggono e scindono ancora

confusamente contaminandosi nel crogiuolo di un assetto basale in via di formazione, ricompreso nell'insegnamento patristico e nelle dinamiche costituzionali interne alla Chiesa originaria, alla ricerca di un definitivo principio di governo primaziale del Vescovo di Roma (p. 17). Attraverso il giro di boa dell'VIII-X secolo, il nucleo pontificio romano formato entro i suoi cardinali richiede una prima organizzazione di corte ed i Concistori prevalgono sui Sinodi. Aumenta riassume le vicende della riforma gregoriana, il *Dictatus Papae*, il modello genetico monastico di Cluny e l'esiziale deriva della prassi delle investiture germaniche altomedievali, sino all'apice risolutore di Worms, per affermare come: «la riforma gregoriana e la lotta per le investiture rafforzarono grandemente la posizione primaziale del papato» (p. 25).

Ma il lavoro dottrinale ha un grande debito anche nell'apporto dei papi giuristi, come il francese Urbano II o Gregorio IX e le sue *Decretali*, che concepirono la Cura romana come strumento operativo pratico, giacché «i vari generi di organismi sorsero non secondo criteri astratti, ma in risposta alle concrete necessità di governo» (p. 26). Sicché, nel segmento organizzativo burocratico che procede e si sviluppa dalla Cancelleria alla Dataria Apostolica, è possibile sintetizzare la grandiosa costruzione curiale romana (pp. 27-29), alla quale l'A. affianca la storia del Concistoro

e le funzioni rimesse al corpo organico dei cardinali (pp. 29-33).

Aumenta isola l'indagine sulla prima riforma della Curia romana, caldeggiata da Sisto V, con la Cost. apostolica *Immensa aeterni Dei*, sul progetto di un profondo accentramento dei poteri e l'istituzione di quindici Congregazioni cardinalizie satellitari a tale impianto aggregatore. Egli ne valuta le implicazioni, segnalando interessanti analogie con i complanari poteri statuali temporali in via di formazione nei quadri potestativi delle autorità civili europee, giacché: «il governo centrale della Chiesa conosceva uno sviluppo simile a quello degli Stati europei del tempo, secondo il modello della “monarchia assoluta”» (p. 39).

Nel procedere con le riforme del XX secolo, il disegno proposto da Pio X con la *Sapienti consilio* (1908) getta le basi per una «ristrutturazione integrale dell'amministrazione centrale della Chiesa, che si può considerare l'atto di nascita della Curia moderna» (p. 41). Le analogie tra assetti costituzionali curiale e temporale segnano definitivamente il passo, in base ad un criterio distintivo che corre trasversalmente nell'ordinamento ecclesiale, e in virtù del quale vige «il principio che per ciascuna materia vi debba essere una sola istituzione competente», unito a quello per cui: «negli organi capitali che governano la Chiesa non vi è separazione tra potere legislativo, esecutivo e giudiziario, ma solo una certa “distinzione”,

can. 135 CIC» (p. 44).

Aumenta sottolinea il potenziale propulsore generato dal Concilio Vaticano II, sul progetto di riforma dettato da Paolo VI con la REU, nel 1967 (p. 46): un ruolo che, nel disegno wojtyliano della *Pastor Bonus* del 1988 assumerà i connotati della pastoralità-*diakonia* (p. 51), in quanto servizio che tende, ora, ad estendersi nella periferia ecclesiale, sicché «*Pastor Bonus* sviluppa accuratamente il tema del legame tra la Curia ed i Vescovi» (p. 52), divenendo così il presupposto dogmatico agli attuali sviluppi ecclesiologici del pontificato di Bergoglio.

Appaiono qui molto interessanti i rilievi dell'A. sulle dinamiche evolutive delle strutture istituzionali, giacché la riforma di Giovanni Paolo II è comprensibile solo a condizione di «tener conto del mutato perimetro della struttura ecclesiale (...) il cui quadro generale era profondamente mutato rispetto al 1967» (p. 53), con l'effetto che lo Stato «è andato sempre più organizzandosi come ente a sé stante» (p. 54) con l'accentuazione della dicotomia tra Curia e Governo dello Stato quali «centri decisionali di fatto separati» (p. 54).

Tali riferimenti storici suggeriscono la necessità della lunga riflessione dottrinale, di cui le bozze preparatorie con cui papa Francesco ha inteso dare avvio al processo di riforma coronato dalla *P.E.* sono un chiaro indizio.

Nel proporre la presentazione di *P.E.* (Capitolo II, «*La Costituzione*

Apostolica Praedicate Evangelium» (pp. 59-158), la cui illustrazione curata da Interlandi registra interventi diffusi di Aumenta, gli Autori ne espongono le principali novità, fortemente condizionate da un «cambiamento d'epoca» che ammonisce alla Chiesa il «non essere più nella cristianità»: dato fattuale che sembrerebbe giustificare una reimpostazione fondativa tra Dicasteri, con l'avvicendamento tra due capisaldi burocratici della Curia romana: la Dottrina della Fede e l'Evangelizzazione dei Popoli (p. 59); segue, a corollario della proclamata «indole vicaria della Curia romana», la necessaria laicizzazione delle cariche unita alla temporaneità *ad quinquennium* delle stesse.

Nella seconda parte del volume si insiste molto sulla differenza tra prospettiva strutturale e funzionale della riforma, sebbene emerga a più riprese, e con evidente risalto nel quadro generale, quale «sottolineatura che rappresenta una delle maggiori novità della nuova Costituzione» (p. 60), il principio del servizio diffuso, distribuito, riequilibrato di cui la Curia oggi si deve fare strumento tanto verso il Romano Pontefice, quanto verso i Vescovi (pp. 60, 65, 66, 71, 72, 89).

Il metodo descrittivo impiegato è lineare e segue la progressione tematica suggerita dall'impianto normativo della *P.E.* con introduzioni storiche che accompagnano volta per volta gli istituti. Chiarito l'intento ispiratore di indole missionaria che anima il grande edificio riformatore nel Preambolo

(pp. 62-64), l'A. elenca gli undici criteri posti a base del servizio della Curia romana, ciascuno costituente «un passaggio significativo che merita attenzione» (pp. 64-71). Nel quadro delle Norme Generali ex artt. 1-43 *P.E.*, il servizio pastorale va inteso entro una più vasta collaborazione tra Dicasteri (p. 74). L'A. mette in luce il carattere non assertivo ma orientativo che deve ispirare la normativa nel suo complesso. Un esempio è offerto dagli artt. 20-33 *P.E.* in ordine alle competenze e procedure conferite alle Istituzioni curiali, posto che, specialmente in ordine all'art. 21, tale «descrizione non sembra adeguata a tutte», specialmente alle Istituzioni curiali di natura economica (p. 79). Detta configurazione di regime, tuttavia, viene proposta con notevole ampiezza disciplinare. Si pensi alle prassi (Sessioni plenarie e ordinarie) e agli organi decisionali dei Dicasteri (pp. 80-83), o al ruolo della Segreteria di Stato, nonché alle forme giuridiche di cui le decisioni (documenti generali) vengono rivestite (decreti generali esecutivi o istruzioni, ex art. 29 *P.E.*).

L'A. sembra suggerire che, pur mosso dall'intento di aggiornamento, il riformatore non può emanciparsi pienamente dal retaggio della storia: le potenzialità di aggiornamento delle leggi generali di riforma costituzionale sono necessariamente collegate al riconoscimento del contributo del passato. Ciò sembra percepirsi con chiarezza nel commento all'art. 31

P.E. che, nel rinviare alla necessaria preventiva comunicazione al Romano Pontefice di ogni decisione, non fa che rievocare le classiche prerogative personali del *munus* petrino (p. 85).

Del resto, correzioni al modello sono individuabili, come nel caso dei ricorsi gerarchici, ex art. 32 *P.E.*, verso i quali l'A. osserva che: «sarebbe molto opportuno che, oltre alle norme codiciali, vi fossero norme particolareggiate e pubbliche, comuni a tutte le Istituzioni curiali, per assicurare ai fedeli di poter fruire effettivamente di questo diritto» (p. 86). Le disposizioni che vanno a chiudere la parte delle Norme Generali evidenziano la particolare sollecitudine riservata verso le Chiese particolari nei cui confronti la Curia romana deve prestare particolare cura con celeri risposte: «quando sia da queste interpellata, ex art. 36 §3» (p. 88).

L'introduzione storica sulla Segreteria di Stato vale a chiarire le differenze intercorrenti con il concetto di Segreteria papale, il quale «comporta rilevanti conseguenze giuridiche in quanto l'attività giuridica attuata dalla "Segreteria papale" non è svolta in base alla potestà vicaria, ma in ragione alla prossimità del servizio al Sommo Pontefice» (p. 95) e per delineare le articolazioni della Segreteria in Sezioni (per gli Affari Generali; per i Rapporti con gli Stati e le Organizzazioni Internazionali; per il personale di ruolo diplomatico della Santa Sede) essendo tale ultima Sezione quella rivelatrice «l'intenzione

del Papa di sottolineare che i Rappresentanti Pontifici sono innanzitutto degli ecclesiastici che il Papa invia come suoi rappresentanti presso le Chiese particolari» (p. 102).

L'esposizione prosegue con l'esame dei singoli Dicasteri componenti la Curia romana, ex artt. 53-188 *P.E.*, ciascuno dei quali provvisto di una sintetica introduzione storica. Per questi, l'A. avverte come «dal punto di vista teorico è significativo che i primi Dicasteri siano quelli che si occupano in primo luogo della evangelizzazione, poi della dottrina delle fedi e poi ancora della carità» (p. 103). Ognuno di questi poderosi organismi amministrativi centrali comporta questioni aperte, talvolta di ordine potestativo, o di limite all'estensione delle competenze proprie, o di soluzioni che rivelano una dose di sperimentazione sull'aggiornamento della prassi normativa. Tutte questioni più o meno rilevanti: ad es. per il Dicastero dell'Evangelizzazione «ci si potrebbe domandare se la natura della sua attività sia vicaria oppure delegata» (p. 105); per il Dicastero della Dottrina delle Fede, quale differenza individuare «tra atto di magistero e atto di giurisdizione» (p. 111); per il Dicastero dei Vescovi, il concorso decisionale delle Chiese particolari quale «elemento di novità la cui portata è abbastanza visibile, sebbene i contorni giuridici (...) non sempre molto chiari» (p. 123); per il Dicastero dei Testi Legislativi, la procedura di approvazione in for-

ma specifica del Romano Pontefice, «sull'interpretazione autentica delle leggi della Chiesa (...) un tempo limitata ai soli atti amministrativi» (p. 138).

Alla succinta descrizione degli Organismi di Giustizia (Penitenzieria Apostolica; Segnatura Apostolica; Rota Romana, pp. 139-144) segue «il campo in cui sono state apportate le maggiori novità» costituite dall'ingresso degli Organismi Economici (Consiglio per l'Economia; Segreteria per l'Economia; l'Amministrazione del Patrimonio della Sede Apostolica; Ufficio del Revisore Generale; la Commissione di Materie Riservate e Comitato per gli Investimenti), con i quali Francesco «crea un quadro normativo decisamente nuovo rispetto alla *Pastor Bonus*» (pp. 145-146). Con analogo metodo ricostruttivo vengono proposti al lettore gli apparati burocratici restanti, composti dagli Uffici (prefettura della Casa Pontificia; Ufficio delle Celebrazioni Liturgiche del Sommo Pontefice; Camerlengo di Santa Romana Chiesa, pp. 153-155), nonché i principi a governo dell'Avvocatura presso la Rota Romana (pp. 155-156) e le Istituzioni Collegate con la Santa Sede (pp. 156-158), per chiudere il quadro con la norma transitoria ex art. 250 *P.E.*

Data la complessità del materiale normativo trattato, la sua esposizione sintetica ma ricca di spunti ricostruttivi, collegamenti e rinvii storici, anche comparati con la pregressa normativa apostolica, il libro costituisce

una sfida vinta con successo. Propo-
nendosi infatti gli Autori di pubblica-
re uno studio completo con lo scopo
di sussidio informativo non selettivo
ma, al contrario, rivolto ad un udi-
torio di lettori allargato ai canonisti,
agli studenti o ai semplici osservo-
tori incuriositi dalle grandi trasforma-
zioni in atto in questo torno storico
nell'Ordinamento giuridico vaticano,
lo stile lineare, di immediata com-
prensione, l'argomentazione tematica
non appesantita da rilievi dogmatici o
da diatribe dottrinali, l'impostazione
eminentemente pragmatica dei pro-
cessi logici espositivi rendono questo
libro uno strumento di chiaro pregio
scientifico e di efficace divulgazione.

Fabio Vecchi

CARLO FANTAPPIÈ, *Metamorfosi della sinodalità. Dal Vaticano II a papa Francesco*, Marcianum Press, Venezia, 2023, pp. 117.

Da dove viene e dove va la sinodalità di Papa Francesco? Questa è la presentazione sintetica riportata sulla quarta di copertina del libro del professor Carlo Fantappiè che riassume i due aspetti essenziali del saggio: *in primis*, dare uno sguardo al passato della nozione di sinodalità, ormai utilizzata in ogni circostanza nella Chiesa cattolica, e *in secundis*, valutare come stanno cambiando i principi organizzativi della società ecclesiale. Questo spiega il titolo dell'opera. L'autore illustra l'evoluzione del

concetto di sinodalità, descrivendo le sue *metamorfosi*, termine che evoca l'idea di cambiamento, evoluzione, mutazione e trasformazione.

Questo libro si distingue dai molti studi che hanno affrontato questo tema. È il lavoro di uno storico che studia una parte della storia recente della Chiesa, ovviamente quella delle idee, a partire dal Concilio Vaticano II che, senza usare il termine sinodalità, si è limitato ad auspicare «che la veneranda istituzione dei sinodi e dei concili riprenda nuovo vigore, al fine di provvedere più adeguatamente e più efficacemente all'incremento della fede ed alla tutela della disciplina nelle varie Chiese, secondo le mutate circostanze de tempi» (CD, 36). Che cosa è accaduto, nel frattempo, tra questa dichiarazione, tutto sommato abbastanza vaga, e il pontificato di papa Francesco, dove i testi e i discorsi affermano che la Chiesa è tutta sinodale?

La prima parte analizza il periodo che va dal Concilio Vaticano II al 1977. Il Concilio, dice l'autore, non aveva intenzione di creare concetti nuovi. Si è accontentato di usare sostantivi concreti come «collegio» o «sinodo», ma ha comunque creato premesse implicite di nozioni «che, nel corso dei decenni seguenti, alla luce dei mutamenti della coscienza ecclesiale e delle trasformazioni culturali e politiche del mondo contemporaneo, hanno stimolato la rilettura dei suoi testi in una chiave che sarà poi definita *sinodale*» (p. 16). Queste

premesse hanno favorito la celebrazioni di sinodi nazionali che vengono presentati come un'attuazione del pensiero conciliare. Si tratta delle esperienze tedesche, svizzere e olandesi, che l'autore collega ai dibattiti, nei quali Rahner ebbe un ruolo di primo piano, sul rapporto tra Chiesa e democrazia.

Questo periodo si presenta come una doppia fase di sviluppo teologico e canonico della nozione di sinodalità. Per l'autore, la prima è soprattutto francofona grazie al «contributo di prim'ordine» (p. 24) degli ecclesiologi Yves Congar – a cui il diritto canonico, in generale, è debitore – unitamente a Emmanuel Lanne e Hervé-Marie Legrand. Legrand, dice Fantappiè, è stato determinante nella graduale separazione dei due concetti di collegialità e sinodalità, specie attraverso la sua enfasi sullo *status* delle Chiese particolari come Chiesa soggetto. La seconda elaborazione, in campo canonico, è illustrata dalla descrizione del pensiero di tre canonisti tedeschi e svizzeri, Neumann, Aymans ma soprattutto Corecco, che presenta «la prima notevole e organica sistemazione dottrinale della sinodalità» (p. 31), come pure l'americano A. Coriden. Si accenna brevemente, anche ai canonisti italiani e spagnoli.

L'Autore rileva una battuta d'arresto nel 1978, che si protrae fino al 1993, riconducibile al ruolo delle riflessioni dottrinali che sviluppano i precedenti tentativi di sistematizza-

zione, soprattutto quello di Corecco. Compare un desiderio di differenziare «anche terminologicamente i tre profili di sinodalità, collegialità e corresponsabilità in relazione alla loro concezione ecclesiologica (*communio fidelium/communio Ecclesiarum*) oppure in relazione ai diversi sacramenti e alla diversa natura del sacerdozio comune o ministeriale» (p 36). Inizia un periodo di ricerca di uno spazio e di un'identità propri della nozione di sinodalità che chiama la «nuova sinodalità» e che sarà oggetto di riflessione nel terzo capitolo.

Per descriverne la comparsa, l'autore mette in evidenza il contributo di Bernard Frank, un canonista ecclesiastico francese, riteniamo ancor oggi poco conosciuto nel mondo canonico, che invece l'autore considera di notevole importanza. Fantappiè ravvisa in questo articolo un esempio del consolidamento di una differenza di impostazione del concetto che si verifica nella distinzione tra la visione della scuola di Monaco, secondo la quale il cuore della sinodalità nasce dalle relazioni tra le Chiese particolari e i vescovi che le rappresentano, e quella della scuola teologica francese che, invece, ritiene che la sinodalità riguardi le relazioni e i legami interni che coinvolgono tutti i fedeli di una Chiesa particolare. Questo suggerirebbe un passaggio, confermato dall'attuale concezione del pontificato di Francesco, dal concetto di sinodalità tradotto in istituti e pratiche giuridiche a quello di spirito,

un modo di vivere nella Chiesa particolare.

In questo contesto, Fantappiè fa riferimento al VII Congresso di diritto canonico della *Consociatio internationalis studio iuris canonici promovendo* organizzato a Parigi nel 1990. Segno che per lui la sinodalità è ancora un «concetto fluido» misto a quello di collegialità e che i dibattiti hanno avuto come oggetto la ricerca della natura di istituzioni specifiche e della loro storia. Inoltre, dai due volumi di conferenze e dibattiti pubblicati, l'autore riprende solo due contributi che, a suo parere, sono importanti per la definizione del concetto di sinodalità, quello di Aymans e poi quello di Chanteraine. Nel contributo di Chanteraine intravede una prospettiva, che non sarà accolta né discussa dalla dottrina negli anni a seguire, che mette in relazione la sinodalità come manifestazione del sacerdozio comune dei fedeli e il *sensus fidei*. Questo legame doveva indubbiamente essere vissuto nella sinodalità che si sviluppava nelle Chiese locali – il che spiega, ad esempio, l'evoluzione dottrinale rilevata da C. Fantappiè negli scritti dell'autore di questa recensione – accompagnata da concetti teologici come quelli che ritrova nei canadesi Tillard e Routhier e in una riflessione parallela in termini sociologici.

Fantappiè individua nel primo decennio del terzo millennio un ulteriore periodo di riflessione, 2001-2018, fatto di sintesi sistematiche teologi-

che e canoniche, da cui emerge che la sinodalità assume un suo posto specifico, con un contenuto più ampio rispetto al concetto di collegialità, sottolineando la relazione fraterna di tutti i fedeli nella comunione della Chiesa. Queste sintesi sono presentate nel testo, per lo meno quelle degli autori che Fantappiè considera più rappresentativi, e sono raggruppate sotto forma di ipotesi di sistemazione delle diverse teorie in tre modelli – funzionale, unitario e plurale – che integrano in modo diverso il rapporto tra sinodalità, collegialità e corresponsabilità.

La pubblicazione nel 2018 del lungo documento della *Commissione teologica internazionale* («La sinodalità nella vita e nella missione della Chiesa») che, in mezzo alle divisioni della dottrina precedente, opta per una concezione della sinodalità, chiude questo lungo periodo. Se la comunione è un *modus essendi* della Chiesa, la sinodalità è il *suo modus vivendi et operandi*. Si distingue quindi tra la sinodalità come stile particolare di vita e di missione della Chiesa, un insieme di strutture e processi di partecipazione, e la celebrazione di eventi convocati e riconosciuti dall'autorità competente.

Il capitolo finale affronta la questione della «svolta sinodale» di Papa Francesco, la sua concezione di «Chiesa sinodale», con l'obiettivo di esporne i limiti. L'autore individua tre fonti del pensiero di Francesco sulla sinodalità: l'*Evangelii gaudium*

contiene i presupposti ecclesiologicali del concetto, in particolare la nozione di *sensus fidei* del Popolo di Dio; la decisione di consultare i fedeli in preparazione alla celebrazione dei Sinodi dei Vescovi; e il discorso pronunciato in occasione della celebrazione del cinquantenario della creazione del Sinodo dei Vescovi nel 2015, che è indubbiamente una dichiarazione teorica del pensiero papale.

Lo storico, anche se il periodo di osservazione è breve, studia la ricezione di questo concetto di sinodalità secondo Francesco, raggruppandolo in diverse tipologie a partire da una dimensione onnicomprensiva secondo la quale «tutto nella Chiesa diventa... manifestazione della sinodalità», per passare al legame fatto da teologi e storici tra la nozione di Chiesa sinodale e la tradizione conciliarista dei concili di Costanza e Basilea, fino allo sviluppo della democratizzazione della Chiesa e infine, per alcuni autori, ai tentativi di sistematizzazione pratica dell'idea sinodale e alle proposte di riforme strutturali (pp. 69-75).

Il tentativo dell'Autore di tipizzare la ricezione del concetto di sinodalità di Papa Francesco lo conduce nel campo della valutazione. Presenta «gli aspetti problematici della nuova sinodalità» (pp. 75-95), che riassume in cinque rischi che riguardano la possibile reinterpretazione della funzione del ministero dei chierici e dei laici, della collegialità dei vescovi e

del ministero petrino, il ricorso a una visione idealizzata della sinodalità che cancellerebbe le asperità dovute alle circostanze storiche e alle condizioni in cui vive la Chiesa, il concetto di sinodalità e le strutture offerte dall'organizzazione della Chiesa perché, dice l'autore, il concetto di sinodalità non può essere una realtà vaga, la preminenza del modello sociologico piuttosto che teologico-canonico del processo sinodale e la dipendenza del compimento della missione della Chiesa dallo sviluppo di procedure di ascolto e di dialogo. Quest'ultimo rischio vuole fugare un'ambiguità sostanziale che così si riassume: «mentre la sinodalità viene finalizzata a meglio realizzare la missione della Chiesa nel mondo, la missione della Chiesa è finalizzata alla realizzazione della sinodalità» (p. 94).

Questo libro, scritto in una prospettiva storica che, per quanto sappiamo, è del tutto originale, si affianca ai numerosi studi che affrontano la questione della sinodalità, in particolare a quelli che cercano di comprendere la novità del concetto espresso da Papa Francesco. Fantappiè mostra in modo convincente che il pontificato di Francesco è un momento decisivo nella metamorfosi di questo concetto. Potranno dimostrarlo altre considerazioni e studi che si aggiungeranno a questo libro, ad esempio quelli riguardanti il posto che occupa la collegialità nella nuova costituzione apostolica *Praedicate Evangelium*, la natura del *Consiglio di* (non

dei Cardinali creato da Francesco, il significato di alcune espressioni utilizzate dal Papa stesso, che devono essere spiegate, come «collegialità sinodale»; infine, l'analisi delle procedure concrete di governo o di coinvolgimento dei fedeli, o il rapporto tra la Curia romana e le Chiese particolari, che non sempre corrispondono alle dichiarazioni papali.

Sarebbe interessante verificare quanto detto riprendendo le esperienze concrete di sinodalità, citate nel libro, all'interno delle Chiese particolari. In Francia, ad esempio, a partire dalla fine del Concilio, le diocesi hanno organizzato sinodi diocesani – a dire il vero poco studiati – che sono sembrati luoghi naturali per sviluppare la partecipazione dei fedeli al loro sacerdozio comune, vissuta e, in un certo senso, teorizzata in una teologia pratica promossa dai movimenti di Azione cattolica, che hanno ripreso dalla società secolare i metodi di elaborazione dei testi delle direttive missionarie che dovevano poi ispirare la vita delle diocesi. Alcuni di questi sinodi diocesani sono stati un fallimento perché, per il ruolo del vescovo come legislatore nel sinodo, non sono stati percepiti come sufficientemente democratici. Altri sono stati celebrati in una certa ambiguità.

Infine, ci sarà molto da lavorare sulle questioni aperte derivanti dall'esposizione dei rischi della sinodalità, che sono riportati nel libro. La più importante è il ruolo assegnato al ministero gerarchico nell'organizza-

zione della Chiesa. Il Codice di diritto canonico organizza l'esercizio della sinodalità in modo da mantenere l'unità e la comunione della Chiesa, e quindi sviluppa i doveri e i diritti dei titolari degli uffici di capitalità. Il Codice promulgato nel 1983 può essere applicato con riferimento alla direzione che la «nuova sinodalità» di Francesco intende dare alla Chiesa, ma molti concetti sono contenuti in testi pubblicati successivamente al Codice e hanno ispirato iniziative sinodali che si aggiungono alle istituzioni che sono nel Codice. È senza dubbio nella ricerca di un'attuazione statutaria accettata dall'autorità competente, con l'ausilio di procedure concrete che rispondano alle circostanze particolari delle culture così diverse all'interno della Chiesa, che la Chiesa accompagnerà un'operazione che mette in gioco la propria identità, sia rispetto a sé stessa che nei suoi rapporti ecumenici, come ha mostrato, senza che ne siano stati esclusi i rischi, il Cammino sinodale delle diocesi tedesche.

Patrick Valdrini

ALESSANDRO NEGRI, *Radicalizzazione religiosa e de-radicalizzazione laica. Sfide giuridiche per l'ordinamento democratico*, Carocci, Roma, 2023, pp. 187.

«Il valore supremo della dignità umana rappresenta sempre ciò che deve orientare l'intero agire dell'or-

dinamento, anche a fronte di sfide nuove e apparentemente inaffrontabili con gli strumenti classici messi a disposizione del legislatore»: questo pare essere, in estrema sintesi, il cuore pulsante della posizione scientifica di cui Alessandro Negri è alfiere, tesi compiutamente maturata nella monografia *Radicalizzazione religiosa e de-radicalizzazione laica. Sfide giuridiche per l'ordinamento democratico* (Roma: Carocci, 2022).

Un sottotitolo eloquente, perché in grado di esprimere il respiro costituzionale che permea l'opera, fertile *humus* per la formulazione di una prima domanda di ricerca, che reca immediati precipitati nel campo del diritto ecclesiastico della contemporaneità: quanto spazio sia ricavabile per utilizzare l'interesse collettivo alla sicurezza come «limite concreto all'esercizio di diritti fondamentali» (p. 43), e della libertà religiosa in ispecie, senza sfigurare la cifra democratica che connota il volto della Repubblica italiana.

A tal proposito, sin dalle pagine iniziali, l'Autore prospetta il conflitto tra esercizio dei diritti e delle libertà costituzionali e le istanze securitarie (nell'accezione di sicurezza dei diritti) secondo un «rapporto circolare» (p. 44): l'esercizio di diritti e libertà, infatti, può essere certamente limitato in nome della sicurezza di tutti; ma la sicurezza, a sua volta, può limitare diritti e libertà soltanto al fine di salvaguardarne maggiormente il legittimo esercizio (p. 44).

Il volume si articola in tre Capitoli, in stabile equilibrio tra loro, il primo dei quali muove da una breve ma incisiva analisi sociologica, in grado di intercettare l'ambivalenza delle grandi spinte che animano le società post-secolari e che hanno cambiato la tradizionale configurazione delle religioni: da una parte, il *believing without belonging*, che chiama in causa il persistere del sacro sotto forma di spiritualità individuale, disarticolata dalla dimensione comunitaria e istituzionalizzata della religione (pp. 15-16); dall'altra, il *belonging without believing*, che allude invece alla «trasformazione dei complessi valoriali e simbolici delle tradizioni religiose in fattori di consolidamento delle identità collettive» (p. 17).

Da queste premesse si snoda un'apprezzabile dissertazione teorica e ragionata, che riguarda le fondamentali nozioni al centro del successivo dispiegarsi della ricerca e ha il dichiarato scopo, innanzitutto, di eliminare la rischiosa coalescenza semantica tra il significato di fondamentalismo (l'atteggiamento religioso di chi «crede in maniera inflessibile nelle verità rivelate fondanti la propria fede [...] e ritiene indiscutibile la superiorità assiologica della legge sacra su quella umana», p. 24), quello di estremismo (colui che è foriero di ideali, concezioni e comportamenti «in piena opposizione rispetto a qualcosa di corrispettivo che si trovi all'altro capo dello spettro», p. 25) e, infine, quello di radicalizzato

di matrice religiosa.

In questo senso, l'Autore riesce a raggiungere una precisa, autonoma e rilevante definizione di soggetto radicalizzato, ma soltanto dopo aver messo in luce pregi e difetti delle altre enunciazioni già elaborate in letteratura o ricavabili dalle norme che, seppur con diverse sfumature e spesso in maniera manchevole, concorrono a regolare il fenomeno.

Il primo passo del percorso argomentativo, teso a raggiungere una prima definizione di radicalizzato, costituisce si basa sulla separazione del piano sociologico da quello giuridico: sul versante sociologico, il radicalizzato è colui che presenta due caratteristiche, in quanto «ha informato la sua intera identità alla propria professione di fede» e, dall'altra parte, «non riconosce eguale dignità a tutti coloro che non condividono la sua religiosità totalitaria» (p. 34). Di qui, la necessità di individuare un binomio costituzionalmente situato a cui ancorare la definizione giuridica di soggetto radicalizzato: si tratta del rispetto della dignità umana, presupposto antropologico del Costituzionalismo del Secondo dopoguerra, e dei doveri inderogabili di solidarietà, a cui il radicalizzato verrebbe meno nel disconoscere nel prossimo l'intrinseco valore della persona (pp. 50-53).

Posate queste prime pietre del percorso argomentativo, Negri presenta una *working definition* di radicalizzato di matrice religiosa, da intendersi come «colui che ha plasmato la sua

intera personalità attorno alla sua professione di fede e che, rifiutandosi di riconoscere il valore della dignità altrui, *ha costruito la sua identità in totale opposizione al principio ispiratore del nostro ordinamento*» (p. 53, corsivo originale). Si tratta di una definizione dichiaratamente provvisoria, in quanto sarà oggetto di ulteriori riflessioni, rifiniture e cambi di prospettive, a cui il lettore è accompagnato con l'incalzare della lettura.

Identificato, quindi, il crocevia teorico-costituzionale entro cui il volume intende collocare il fenomeno della radicalizzazione (la dignità della persona, i doveri inderogabili di solidarietà, l'equilibrio tra libertà religiosa ed esigenze di sicurezza), il secondo Capitolo entra nel merito e vaglia la lacunosa strategia italiana di contrasto alla radicalizzazione, ponendone in rilievo mancanze, difetti e limiti. Intitolata *Il "non-modello" italiano di contrasto alla radicalizzazione*, la seconda Sezione (pp. 59-103) si concentra sull'analisi di quattro aree o istituti impiegati per contrastare l'insorgere o l'acuirsi di processi di radicalizzazione: il diritto penale e la definizione di inedite figure di reato, il diritto penitenziario e le misure adottate nell'ambito degli istituti di pena, le misure di prevenzione e la sanzione dell'espulsione amministrativa.

Iniziando dalla configurazione dei reati di terrorismo, lo spazio dedicato all'analisi delle criticità e delle debolezze che promanano dall'apparato

sanzionatorio italiano (tra cui l'inesorabile indietreggiare della soglia di punibilità ad atti prodromici e strumentali al compimento di condotte incriminate) cede il passo anche a una considerazione di diverso segno, dal momento che «l'ecclesiasticista non può non rilevare, dal proprio angolo di visuale, che il rischio di criminalizzare condotte costituenti l'esercizio del diritto di libertà religiosa è, almeno finora, stato scongiurato» (p. 71).

All'opposto si colloca, invece, il discorso che riguarda le misure di contrasto alla radicalizzazione applicate nell'ambito degli istituti di pena. Individuate dal Dipartimento dell'amministrazione penitenziaria (DAP), queste misure dovrebbero essere irrogate alla popolazione carceraria laddove iniziasse a presentare i segnali di una radicalizzazione in corso, con lo scopo precipuo di interdirla l'ulteriore sviluppo. A differenza dei reati di terrorismo, però, il decalogo di indicatori che segnalerebbero la presunta radicalizzazione (come, ad esempio, il mero possesso del Corano o l'intensificarsi della preghiera individuale) colpisce da più parti la religiosità dell'individuo, fino al punto di disegnare disposizioni che, da un lato, sono tacciate di irrazionalità e, dall'altro lato, contraddicono lo spirito della laicità italiana.

Irrazionale è infatti assicurare ai detenuti il diritto di esporre immagini e simboli religiosi nello spazio di pertinenza o in camera (Art. 58, co. 2, del Regolamento di esecuzione peni-

tenziaria) e, al tempo stesso, ritenere la decorazione della cella con tappeti da preghiera e calligrafie islamiche presupposto che giustifica una più vigile sorveglianza. Ma anche, tale approccio rende l'esercizio della libertà religiosa del detenuto tutt'altro che «promosso e incentivato» – come imporrebbe la laicità italiana – bensì «foriero di ricadute sul trattamento penitenziario del detenuto» (p. 79): ricadute assai negative, che concorrono a configurare lo *status* giuridico del detenuto come una condizione che «opprime le possibilità di concreta realizzazione dell'individuo» e «omette di considerare il diritto garantito dall'articolo 19 della Costituzione come una valida risorsa proprio in chiave di contrasto alla radicalizzazione» (p. 81).

Critiche per certi versi simili sono mosse nei confronti dell'estensione di alcune misure di prevenzione, originariamente disciplinate dal codice antimafia, a potenziali indiziati di terrorismo anche internazionale (p. 85). L'assonanza con quanto avviene in carcere consiste giustappunto nell'ampio lo spazio riservato agli indicatori di pericolosità sociale qualificata che possono giustificare l'irrogazione di una misura preventiva: si tratta di indeterminate e generiche spie rosse, individuate dal Ministero della Giustizia, che ben potrebbero tramutare condotte che integrano un esercizio legittimo della libertà religiosa in sintomi di radicalizzazione che giustificano l'applicazione di una

misura di prevenzione (p. 90). Per queste ragioni, l'impiego di misure di prevenzione *ante delictum* rappresenta un «pericoloso passo indietro, tanto in senso cronologico, nell'ulteriore anticipazione della soglia di intervento, quanto nella garanzia e nel rispetto della sfera individuale del soggetto radicalizzato» (p. 92).

Anche la sanzione dell'espulsione amministrativa, «diventata un vero e proprio caposaldo della strategia italiana di contrasto al fenomeno» (p. 93), si espone ad almeno due contestazioni, corroborate peraltro dall'analisi puntuale delle singole motivazioni dei provvedimenti di espulsione: da una parte, poggiare su presupposti di applicazione indefiniti e meramente presunti; dall'altra parte, quella particolarmente allarmante di sfuggire a un serio controllo giurisdizionale (p. 94).

Allineati, a questo punto, il diritto penale del terrorismo e il diritto punitivo dell'immigrazione, emerge che «il rischio scongiurato in materia strettamente penale, vale a dire di criminalizzare condotte che costituiscono esercizio del diritto di libertà religiosa e, quando questo paia necessario, di farlo comprimendo eccessivamente e indebitamente la sfera di autonomia dell'individuo, sembra quindi, una volta uscito dalla porta dell'ordinamento, rientrarvi dalla finestra del diritto punitivo dell'immigrazione» (p. 97).

All'esito dell'analisi condotta, che mette in luce una rosa di azioni poco

coordinate, disorganiche e incoerenti, Negri ritiene che i tempi siano maturi per ritornare sulla sua *working definition*, precedentemente elaborata, di radicalizzato di matrice religiosa e riempirla di ulteriori contenuti, con la finalità ulteriore di «comprendere immediatamente come e quando l'ordinamento giuridico sia tenuto a intervenire nei confronti del radicalizzato» (p. 99): è necessario, in altre parole, considerare anche l'esigenza di immaginare vie che siano percorribili da uno Stato laico, orientato al pluralismo, che tengano in costituzionale equilibrio tanto l'esercizio della libertà religiosa e la tutela della libertà di coscienza, quanto la necessità che *visioni* radicalizzate non si traducano in concrete *azioni* violente.

Fedele al quadro teorico-costituzionale tratteggiato in apertura, che guarda alla dignità umana come il «baricentro dell'azione di contrasto alla radicalizzazione» (p. 101), lo studio procede cercando di individuare il *quantum* di violenza sufficiente e necessario per attivare una legittima reazione dell'ordinamento in direzione anti-radicalizzazione: una radicalizzazione «violenta», secondo l'Autore, sarebbe non solo quella che contempla una condotta che attenti al bene giuridico della vita o dell'integrità fisica ma anche «quella che, più ampiamente, conduce a manifestare all'esterno lo spregio della dignità del prossimo fino a quel momento serbato nella sfera intima del radicalizzato» (p. 102).

Dimostrando un atteggiamento intellettuale rispettoso tanto della libertà religiosa, quanto della libertà di coscienza (tenute opportunamente distinte), Alessandro Negri in ultima analisi definisce il «soggetto radicalizzato nei confronti del quale l'ordinamento sia legittimato a intervenire» come «solo chi si sia già reso autore di una condotta antisolidale, estrinsecazione dello spregio della dignità altrui che connota la sua identità» (p. 103).

È su queste solide basi si staglia il terzo ed ultimo Capitolo, intitolato *I profili e i contenuti di una inedita strategia nazionale di prevenzione e de-radicalizzazione* (pp. 105-150). La convincente *pars costruens* del lavoro di ricerca si edifica su tre pilastri e mira fornire un contributo scientifico utile all'elaborazione di una strategia di prevenzione e de-radicalizzazione autenticamente laica di cui al momento difetta il paese.

Il primo pilastro riguarda il possibile coinvolgimento delle comunità religiose in questo ambizioso progetto. Ebbene, da subito si chiarisce che il principale attore protagonista di questa inedita strategia deve essere lo Stato, «costretto ad affrontare la sfida della radicalizzazione di matrice religiosa in una situazione di “necessaria solitudine”» (p. 116) ovvero secondo un'azione che «deve rimanere distinta da quella eventualmente posta in essere dalle comunità religiose, pena la violazione dei principi che fondano il modello di laicità italiano» (p. 116).

Si tratta, però, di una «solitudine attenuata» (p. 116) da aperture a forme di sinergica interazione con le comunità religiose, da percorrersi attraverso la via della bilateralità diffusa e della sussidiarietà.

In particolare, la sussidiarietà e la bilateralità diffusa (distinta quella concordataria e avente ad oggetto non solo le *res mixtae* ma anche, potenzialmente, interessi che afferiscono all'ordine proprio dello Stato) sono impiegati come principi tesi a disegnare soluzioni che affrontino le dinamiche della radicalizzazione: ad esempio, l'Autore si sofferma sull'opportunità di alcune iniziative quali la stipula di accordi e protocolli d'intesa con il DAP, forme di coinvolgimento delle scuole, programmi culturali e di prevenzione (pp. 117-118) – tutte ipotesi che poggiano su un comun denominatore, concepire la libertà religiosa «più che una fonte di pericolo, un ulteriore strumento di contrasto alla radicalizzazione, persino uno dei più rilevanti» (p. 117).

Dall'altra parte, affidandosi al principio di leale collaborazione, Negri immagina anche iniziative che tentino di affrontare a viso aperto il problema, sulla falsariga dei recenti Protocolli sottoscritti dall'Esecutivo in tempo di pandemia, prima con la CEI e poi con altri gruppi di confessioni religiose: in questa sede, quindi, potrebbe prendere forma un progetto di respiro preventivo elaborato dalle comunità religiose stesse, in grado di affrontare con i *cives-fideles* questio-

ni precluse allo Stato, quali «una corretta educazione religiosa, che spieghi loro, per esempio, il significato autentico dei testi sacri e li supporti in un'opera di esegesi scevra da condizionamenti dettati dalle difficoltà vissute da ciascuno nel proprio contesto sociale, economico, o politico» (p. 124).

Il secondo pilastro della *pars costruens* inerisce al significato ultimo della de-radicalizzazione, che si colloca dopo l'accertamento dell'avvenuta radicalizzazione di un soggetto, ambito in cui lo Stato deve operare in modo del tutto autonomo dalle comunità religiose, adempiendo i suoi indefettibili compiti. La de-radicalizzazione è letta in soluzione di continuità con la funzione rieducativa della pena e, quindi, del recupero del detenuto nella società: in questa prospettiva, la de-radicalizzazione non intende «estirpare dall'intimo dell'individuo le sue profonde convinzioni» bensì ambisce a «ottenere il cosiddetto *disengagement*, il disimpegno del singolo dall'intraprendere un'azione criminosa» (p. 128).

Di più: collegando la finalità rieducativa delle pene anche con il principio di eguaglianza, l'Autore declina il progetto rieducativo che dovrebbe abbracciare i radicalizzati necessariamente e sostanzialmente orientato all'uguaglianza delle persone. Sul versante dell'eguaglianza formale, l'azione preventiva deve essere improntata a canoni di assoluta imparzialità e assenza di discriminazioni;

sul versante dell'eguaglianza sostanziale, invece, essa deve essere attuata secondo linee che si attagliano alle esigenze dei radicalizzati, in posizione intermedia «tra un utopistico, per quanto affascinante, piano integralmente personalizzato e un modello, invece, generalizzato, privo di qualsiasi considerazione per le specificità del singolo» (p. 135).

Il terzo pilastro di una possibile strategia di de-radicalizzazione, infine, concerne il contenuto di un piano di reinserimento dell'individuo autenticamente laico e personalizzato. Tale analisi si sviluppa soffermandosi innanzitutto sull'esempio francese e, in particolar modo, sulla *loi confortant le respect des principes de la République*, la nota e discussa legge 24 agosto 2021, n. 1109. L'addentellato normativo francese è descritto come un palazzo a tre piani, in cui le attività volte alla de-radicalizzazione sono ripartite e modulate in diverso modo lungo il fattore religioso.

All'ultimo piano del palazzo abita il diritto generale e la religione, specie se lambisse ambiti non propri quali la sfera politica, è concepita come foriera di potenziali pericoli per l'ordine pubblico (materiale e ideale), ovvero il separatismo e la radicalizzazione. Al piano nobile, sublegislativo, albergano le strategie nazionali anti-radicalizzazione, azioni che ignorano l'elemento religioso e tutt'al più si richiamano ai principi del costituzionalismo francese che lo riguardano, primi tra tutti la *laïcité*;

al pian terreno, infine, dimorano i concreti programmi di de-radicalizzazione: qui la situazione si ribalta in quanto la religione fa capolino proprio nel momento in cui ci si affaccia alla strada, giacché i programmi in parola sono effettivamente tradotti in essere da un'*équipe* di esperti di religione (pp. 137-142).

Il termine di comparazione, l'ordinamento francese, è trattato come luogo di ispirazione ma non assunto come modello da importare acriticamente all'interno dell'ordinamento italiano: infatti, secondo l'Autore, il tema che deve rivestire centralità nella strategia italiana di de-radicalizzazione è quello della responsabilità reciproca, che «si fonda sull'idea che nell'altro il soggetto sia in grado di rispecchiarsi in quanto in grado di scorgervi riflessa la propria dignità» (p. 148).

Ciò considerato, e ricordando che il fine ultimo della radicalizzazione è il *disengagement* (e nulla di più), ne consegue che la strada percorribile dall'ordinamento italiano – laico e orientato al pluralismo – debba essere quella di prospettare innanzitutto una visione differente al radicalizzato, fondata sul rispetto della pari dignità e sui vincoli solidaristici imposti dall'ordinamento, in cambio del godimento dei diritti e delle libertà inviolabili (p. 148).

Si tratta, in ultima analisi, di un'azione «pubblica che, nel pieno rispetto del principio di laicità, non intende in alcun modo alterare la religiosità

individuale, la quale potrebbe benissimo rimanere frammista a elementi politici e persino totalitaria. Costituirebbe, però, un tentativo laico di de-radicalizzazione che [...] mostrerebbe al radicalizzato non solo le conseguenze giuridiche delle sue azioni, ma, di più, cosa significhi essere parte di una compagine sociale regolata dalla nostra Costituzione» (p. 149).

Questo volume, di piacevole lettura e certamente attuale, apre scenari ricchi di potenziale tanto per la ricerca giuridica, sociologica e politica, quanto per i *policy-maker*, e potrebbe non essere l'ultima parola pronunciata dagli operatori del diritto (o persino dell'Autore stesso) su un tema che intreccia molteplici principi fondamentali, che la Costituzione ha posto alla base nel nostro insieme vivere.

Le riflessioni in esso contenute non solo sono collocate in un dialogo a più voci – con la letteratura rilevante, con le disposizioni normative, con le pronunce giurisprudenziali – ma anche offrono calzanti esempi, frutto della sensibilità che l'Autore ha sviluppato nei confronti di un tema a lui caro, certamente a causa dei suoi studi, ma anche grazie all'esperienza sul campo maturata in molte carceri italiane.

I lettori e le lettrici di questa Rivista troveranno nel libro, da un lato, una ricostruzione ragionata e critica delle principali questioni che abbracciano il tema della radicalizzazione religiosa, alcune delle quali in parte già affrontate dalla dottrina italiana.

Dall'altro, vi leggeranno inedite, lucide e argomentate posizioni scientifiche, destinate a diventare possibili punti di riferimento per raggiungere quella desiderabile meta che Alessandro Negri condivide con il suo pubblico già dal titolo: una de-radicalizzazione autenticamente laica.

Tania Pagotto

STEFANO ROSSANO, *Praedicate Evangelium. La Curia Romana di Papa Francesco*, Valore Italiano Editore, Roma, 2023, pp. 173

Stefano Rossano è noto per le sue apprezzabili ricerche circa la legislazione sulla Curia Romana, avendo infatti studiato e pubblicato in passato opere sulla cost. ap. *Pastor bonus* – che normava in precedenza la Curia Romana – ed avendo già allora avanzato fondate ed interessanti osservazioni *de iure condendo*.

Con altrettanta perizia e competenza consegna ora al Lettore un agile e pratico volume sulla novella disciplina che si è data alla materia con la pubblicazione, il 19 marzo 2022, dell'attesa costituzione apostolica con la quale Papa Francesco riformava la normativa attinente alla questione, dopo quasi dieci anni di lavori e di consultazioni. Quanto l'Autore offre qui è davvero assai prezioso perché si tratta di una delle prime presentazioni organiche della *Praedicate Evangelium*, sì da aiutare la dottrina canonistica ad approcciarsi ad una di quelle

grandi riforme della Curia Romana che hanno già in passato interessato e segnato la storia della Chiesa.

Trattandosi di quegli uffici costituiti per aiutare il Sommo Pontefice nell'esercizio della cura pastorale di tutta la Chiesa e per sostenere, parimenti, le Chiese particolari a meglio funzionare nella comunione con colui che ne è il centro ed il garante, è chiaro che, nel tempo, si debbano adeguare le strutture e la configurazione degli stessi in base alle mutate necessità, perché la Curia Romana possa sempre più e sempre meglio rispondere alla sua missione e al suo servizio ecclesiale. In tale solco si pone certamente anche quanto operato da Papa Francesco, come ben viene dimostrato dalla dotta argomentazione ed esposizione dell'Autore operata in queste pagine.

Dopo l'indice (pp. 3-4), si trova l'importante prefazione del card. Francesco Coccopalmerio, Presidente emerito del Pontificio Consiglio per i Testi Legislativi (pp. 5-7). Nell'introduzione (pp. 9-12), Rossano ripercorre le grandi riforme della Curia, da quella di Sisto V, con la *Immensa aeterni Dei* del 22 gennaio 1588, a quella di S. Pio X, con la *Sapienti consilio* del 19 giugno 1908 e di S. Paolo VI, con la *Regimini Ecclesiae universae* del 15 agosto 1967, per approdare a quella di S. Giovanni Paolo II, con la *Pastor bonus* del 28 giugno 1988. Si vede, tramite questa ricostruzione dell'Autore, sintetica e ben fatta, come l'operato del Santo

Padre Francesco si ponga nel solco della continuità con la secolare tradizione dell'istituzione curiale.

Il primo capitolo contestualizza l'iter attraverso il quale si è giunti al documento pontificio ed illustra i principi che hanno retto il lavoro di riforma (*Il Consiglio dei Cardinali ed i principi della riforma della Curia Romana*, pp. 13-42). Già *in itinere* il Supremo Legislatore aveva provveduto ad alcune modifiche, sicché la Curia Romana, ben prima della promulgazione della *Praedicate Evangelium*, era stata in diverse parti già riformata, in continuità, del resto, con quanto fatto in precedenza dallo stesso S. Giovanni Paolo II e da Benedetto XVI. Nel capitolo secondo vengono quindi esposti *Gli interventi legislativi emanati da Papa Francesco nel processo di riforma della Curia Romana* (pp. 43-68). Essi riguardano principalmente gli organismi economici; la Segreteria (ora Dicastero) per la Comunicazione ed il Dicastero per i Laici, la Famiglia e la Vita. Però per comprendere non solo i motivi che hanno sostenuto il Papa in questa volontà ed in questo impegno, ma pure per cogliere il senso più profondo del risultato a cui si è giunti, è imprescindibile soffermarsi su quanto lo stesso Legislatore espressamente fa conoscere della sua *mens*. Così, il capitolo terzo si sofferma su *Il preambolo ed i principi e criteri per il servizio della Curia Romana* (pp. 69-75). Sono le ultime due parti del libro in cui l'Autore si dedica

maggiormente, invece, ad esporre in modo più organico i contenuti della costituzione apostolica in parola. Nel quarto, *Determinazione e struttura della costituzione apostolica Praedicate Evangelium* (pp. 77-85), Rossano espone le norme generali; i principi operativi della Curia Romana e la sua struttura; competenze e procedure delle Istituzioni curiali; le riunioni dei Capi delle Istituzioni curiali ed il rapporto ministeriale in cui si pone la Curia Romana rispetto alle Chiese particolari, per poi accennare alla disciplina circa le visite *ad limina Apostolorum* e ai regolamenti. L'ultimo capitolo, il più corposo, presenta, invece, in maniera sistematica *La Curia Romana nella Praedicate Evangelium* (pp. 87-140). È interessante perché, prima di riportare il testo normativo, l'Autore fa una concisa, ma completa, presentazione dell'Istituzione e della sua evoluzione. Non si possono, infine, che apprezzare grandemente l'appendice con *Alcune note conclusive* (pp. 141-148), in cui si danno ulteriori spunti ed elementi utili per leggere meglio la riforma, ad esempio rifacendosi a quanto il Legislatore Supremo ha detto in occasione dei discorsi natalizi; schematizzando i vari interventi di modifica della Curia avvenuti, come dicevamo poco prima, *in itinere*; focalizzando i punti principali della nuova Costituzione Apostolica; osservando le riorganizzazioni che essa compie e le nuove istituzioni che essa comporta in ordine alle varie Istituzioni e non

tralasciando, nel corso della ricerca – cosa di grande pregio e di invidiabile aggiornamento – di mettere in luce pure quegli altri interventi che già sono seguiti alla *Praedicate Evangelium* e che hanno modificato ancora qualcosa nella Curia Romana. Ve segnalata con nota di merito l'ampia ed utile bibliografia (pp. 149-166), mentre manca un indice dei nomi.

L'opera riesce con successo ad esaminare la novellata legislazione, soffermandosi sui criteri che l'hanno ispirata e che sono, poi, parte fondamentale del più ampio progetto di Papa Francesco di riforma della Chiesa stessa, e che, come evidenzia l'Autore, fanno perno sulla comunione, sulla sinodalità e sulla decentralizzazione. Rossano in questo volume fa una lettura della *Praedicate Evangelium*, e della Curia che ne esce, tale da mostrarne lo stile di governo e la visione di Chiesa, cosicché meglio si possano cogliere specificità ed innovazioni.

L'auspicio da farsi è quello che molti canonisti possano avvalersi di uno strumento così pratico, utile, completo e scientifico per poter conoscere, e rettamente intendere, quanto Papa Francesco ha voluto compiere con questa sua ulteriore riforma.

Giovanni Parise

GIUSEPPE SCIACCA, *Epikedion della Reverenda Camera apostolica. Brevi cenni storico-canonistici*, Mucchi editore, Modena, 2022, pp. 93.

L'entrata in vigore della costituzione apostolica *Praedicate Evangelium* sulla Curia Romana nel giugno del 2022 ha avuto tra le sue conseguenze la sparizione della Camera apostolica, determinando un cambiamento importante delle norme per il Conclave che richiederà di emendare anche la *Universi Dominici Gregis* relativa alla vacanza della Sede Apostolica e all'elezione del Romano Pontefice. Nel saggio *Epikedion della Reverenda Camera apostolica: brevi cenni storico-canonistici*, monsignor Giuseppe Sciacca ha ripercorso le origini e l'evoluzione di quella che un tempo era chiamata la *Camera Domini Papae* rendendo consapevole il lettore di cosa si è effettivamente perso. La conoscenza della storia quasi millenaria di quest'istituzione induce ad interrogarsi sull'attuale attribuzione delle funzioni da essa svolte fino ad ora. Non a caso, Geraldina Boni ha sottolineato nella premessa del saggio come appaiano «oggi incerte la spettanza e le forme di esercizio di alcune competenze – centrali e incisive, specie durante il delicatissimo periodo della Sede romana vacante – anteriormente affidate alla Camera apostolica e a suoi componenti ora scomparsi dall'impianto curiale» (p. 7). Una circostanza ben nota a monsignor Giuseppe Sciacca non solo in

quanto esperto canonista, ma anche perché ultimo uditore generale della Camera apostolica prima della recente soppressione. L'autore, infatti, fu nominato il 13 febbraio 2013 e si trovò a ricoprire questo delicato incarico durante la vacanza della Sede apostolica successiva alla rinuncia di Benedetto XVI. Alla luce di ciò, è particolarmente significativa la scelta del titolo con il riferimento all'epicedio, ovvero al componimento poetico in morte di ciò che è caro. Lo stesso Sciacca lo spiega nel testo non nascondendo il «rimpianto» per la soppressione e sottolineando come «non rappresenta continuità istituzionale della Camera apostolica la permanenza monocratica, o duale, del cardinale camerlengo e del vice camerlengo» (p. 10). In effetti, nella *Praedicate Evangelium* non viene menzionato in alcun modo l'antico organismo le cui funzioni continuavano ad essere delineate nelle costituzioni apostoliche *Pastor bonus* e *Universi dominici gregis*. Nel documento entrato in vigore il 5 giugno 2022, invece, agli articoli 235, 236 e 237 compaiono solamente il cardinale camerlengo ed il vice camerlengo a cui sono affidati i compiti, tra gli altri, di curare e amministrare i beni ed i diritti temporali della Sede Apostolica nel tempo in cui questa è vacante. L'autore ha rilevato la decontestualizzazione di questi due uffici con la soppressione implicita del dicastero che componevano in origine, non tacendo il rischio che in futuro si possa verificare «una

perdita di terzietà» causata soprattutto dall'assenza della figura dell'uditore generale, consulente giuridico nelle operazioni di vigilanza e controllo in Sede vacante (p. 11). La conseguenza di ciò evidenziata dall'autore è la riduzione del camerlengo ad un ufficio personale le cui funzioni restano intatte formalmente ma su cui pende comunque un'incertezza dal punto di vista operativo in relazione agli adempimenti un tempo attribuiti agli altri membri della Camera apostolica ora scomparsi.

Il saggio ha presentato una ricostruzione storica dettagliata delle origini dell'istituto menzionato con la denominazione di "Camera" nella *Quoties illa a nobis* del 24 maggio 1017 di Benedetto VIII. L'autore ha approfondito anche la provenienza di tale nome attribuendola all'influenza delle corti dei sovrani di Francia presso le quali si era diffusa l'abitudine a chiamare "Camera" e "Vestiarium" gli uffici preposti a custodire i beni preziosi ed il denaro (p. 19). Nel libro, il focus sulla storia di quella che originariamente veniva chiamata *Camera thesauraria* è stato affiancato dall'analisi dell'evoluzione della figura del camerlengo, ricordando come nel XII secolo alla guida dell'istituto preposto all'amministrazione finanziaria della Curia e dei beni temporali della Santa Sede venisse nominato il *camerarius*. Questa carica diventò necessariamente cardinalizia solamente dal XV secolo, in prossimità dell'istituzione della figura del *vice camerarius*

poi unita a quella di Governatore di Roma. Nel ripercorrere le tappe più importanti della vita della Camera apostolica e delle cariche che l'hanno costituita, monsignor Sciacca si è affidato agli studi sull'argomento fatti dall'erudita dell'Ottocento Gaetano Moroni più volte citato nel testo così come il più recente storico della Chiesa Niccolò Del Re. In questo *excursus* è interessante notare – proprio a conferma di quanto sostenuto all'interno del saggio sul fatto che la storia della Curia romana sia in realtà la storia delle sue riforme (p. 12) – la caducità di interventi legislativi radicali relativi alle cariche di quest'organismo come nel caso di Paolo IV che nel 1558 sostituì il camerlengo con il reggente di Santa Romana Chiesa e della Camera apostolica. Questo cambiamento, infatti, provocò conflitti di competenza con gli altri magistrati della Curia e indusse Pio IV ad abolire già nel 1561 la carica del reggente ed un anno dopo a ricostituire quella di camerlengo nella *In eligendis*. In quella bolla, peraltro, Pio IV ribadiva che i poteri del camerlengo durante la vacanza della Sede dovevano proseguire in continuità con quanto già disposto da Sisto IV che nell'*ordo Camerae* aveva attribuito proprio al camerlengo il compito di visionare il cadavere del Papa morto e di occuparsi dei palazzi. Commentando ciò, monsignor Sciacca ha rilevato come le attuali prerogative del camerlengo in Sede vacante risalgano proprio a questo passaggio storico, tenendoci a

rimarcare come già dall'epoca facessero riferimento alla Camera apostolica nel suo insieme e come nel corso dei secoli sia esistita anche una certa autonomia dell'organismo rispetto alla stessa carica del camerlengo (p. 32). Questo saggio consente di rendersi conto che nel corso dei secoli e dei diversi pontificati le competenze del camerlengo e degli altri membri della Camera apostolica furono in alternanza più estese o più ridotte. Al tempo stesso, però, è rimasta immutata la loro centralità nella vacanza della Sede apostolica con l'esercizio dell'amministrazione dei beni e dei diritti temporanei della Santa Sede. Una centralità che ha contrassegnato anche i pontificati del Novecento come si evince nel capitolo finale del libro (pp. 67-92): dalla *Sapienti Consilio* del 1908 di San Pio X alla *Regimini Ecclesiae Universae* del 1967 di San Paolo VI fino alla *Pastor Bonus* di San Giovanni Paolo II.

Considerando le novità introdotte dalla *Praedicate Evangelium* che conservano le tradizionali competenze del camerlengo ma lasciano decadere la Camera apostolica, degna di riflessione è apparsa la sottolineatura di monsignor Sciacca sull'autonomia già accennata dell'organismo rispetto alla carica che vi è preposta. Non solo l'autore ha ricordato come l'organismo disponesse di un proprio regolamento approvato nel 2007 nel quale trovava conferma la composizione già prevista nella *Ad incrementum decoris* di Pio XI e che nell'elencare le

funzioni dei membri ne fissava anche i compiti di vigilanza legati allo svolgimento del Conclave. A questo proposito monsignor Sciacca ha voluto ribadire l'esistenza di un'autonomia della Camera apostolica dallo stesso camerlengo dimostrata anche dal fatto che ad essa spetta il compito di vigilare affinché nessuno avvicini i cardinali elettori – di cui il camerlengo fa parte – durante il Conclave (p. 91).

La *Praedicate Evangelium*, non citandolo, ha mandato in soffitta uno dei più antichi uffici della Curia romana ma non ha eliminato del tutto le sue funzioni: se per l'articolo 235 si può parlare di compiti di tipo personale del camerlengo, nell'articolo 236 – a lui facenti capo o al vice camerlengo nel caso di impedimento – si menzionano i compiti di amministrazione dei beni temporali della Santa Sede un tempo spettanti alla Camera apostolica come organismo. Una situazione che se da un lato ha comportato l'abolizione implicita del dicastero, dall'altro non ha eliminato gli adempimenti ad essa attribuiti in Sede Apostolica vacante e per l'elezione del Romano Pontefice. Potrebbe essere questo il motivo per cui monsignor Scaccia, spiegando la sua decisione di scrivere con questo saggio un epicedio dedicato all'istituto da lui ben conosciuto in qualità di canonista ma anche di ultimo uditore generale, ha scritto che «la Camera apostolica non è ancora sepolta, essendo appena estinta» (p. 10).

Nico Spuntoni



ISSN 1970-5301