

La documentación aportada permite comprobar el alto grado de sujeción a la norma del Estado por parte de las órdenes y congregaciones. Éstas, en efecto, inundaron el registro con una auténtica avalancha de información, a la que los funcionarios de turno, con celo encomiable, trataron de dar curso. Pese a las previsiones legales, nunca llegó a funcionar el registro de confesiones; la inscripción de la Iglesia católica, por un lado, carecía de sentido y las otras confesiones no mostraron gran interés en alcanzar los supuestos beneficios que el Ordenamiento ponía a su alcance. El caso es que el registro se limitó a ser —como probablemente deseaban sus mentores— un medio para mantener a raya a los religiosos.

El último capítulo, sobre el régimen de Franco, ocupa una parte algo más extensa del libro, no sólo por el largo período histórico de referencia sino también por la variedad de situaciones y soluciones normativas en torno a las entidades religiosas. Tras un breve período de continuidad del registro al amparo de las normas anteriores a la legislación republicana, ya derogada, el registro desapareció del horizonte, como lógica consecuencia del retorno al régimen de libertad de establecimiento de las entidades católicas y de la mera tolerancia privada de los cultos diversos. La situación cambió con motivo de la promulgación del Concordato, que en el artículo IV se ocupaba detalladamente de las entidades eclesíásticas, y del Decreto de 1959, que procedió a la determinación del procedimiento para acreditar la existencia y personalidad de los entes eclesíásticos y el órgano civil al que habían de dirigirse las comunicaciones oportunas. La ley de asociaciones de 1964, que derogó la de 1887, no podía dejar de to-

marse en consideración en este estudio, porque supuso una notable depuración técnica del tratamiento jurídico de estas entidades a la vez que permitió el incremento del control administrativo. Finalmente, la ley de libertad religiosa de 1967 —que encuentra detenida atención en las páginas finales del libro— vino a modificar profundamente el panorama de las entidades religiosas no católicas, situándonos ya en los umbrales de lo que constituye el sistema vigente.

El libro de Ángel López-Sidro, en definitiva, nos presenta el resultado de una investigación solvente, de imprescindible consulta por parte de quienes, a partir de ahora, pretendan conocer los antecedentes de este relevante instrumento jurídico que es el registro de entidades religiosas. La presencia de un claro hilo conductor —la función controladora de los registros históricos españoles— refuerza la unidad de la obra, que no es un simple relato del tratamiento del fenómeno religioso en diferentes épocas sino que se orienta decididamente hacia la demostración de una tesis original. Una lectura sumamente recomendable, por lo tanto, que el buen estilo literario del autor hace todavía más grata.

JORGE OTADUY

**Pasini, Stefano Maria**, *Il metodo nel diritto. Il rapporto tra teologia, filosofia e diritto nella riflessione canonistica contemporanea*, Pontificia Università Lateranense, Roma 2002, 474 pp.

La tesi dottorale di Stefano Maria Pasini presso la Pontificia Università Lateranense (*Institutum Utriusque Juris*), si snoda su 439 pagine di testo, seguite da

altre 25 di bibliografia, in un'opera di cui la presentazione loda «la capacità di coniugare brillantemente le acquisizioni giuridico dogmatiche con riferimenti teologici, filosofici, letterari e in senso lato culturali» e questa pare in effetti la maggior peculiarità del testo: la commissione dei «riferimenti», a declinazione di un titolo che non nasconde una certa pretenziosità.

Il testo si articola in tre Parti: I. *Homo viator*, II. *Christus via*, III. *Deus veniens*, che, secondo l'autore, intendono affrontare tre approcci progressivi alla tematica: I) il metodo dal punto di vista del diritto, II) il diritto dal punto di vista del metodo, III) il raccordo tra il metodo ed il diritto; ogni Parte, articolata al proprio interno in tre Capitoli, si conclude con un'esposizione riassuntiva dei maggiori contenuti esposti (con frequenti duplicazioni di contenuto) ed un conseguente apprezzamento critico che fa emergere con chiarezza il punto di vista dell'autore e costituisce, concretamente, il vero articolarsi del discorso.

In realtà la Prima Parte dell'opera affronta uno studio —connotato da elementi di spiccata perspicuità— del panorama dottrinale canonistico della seconda metà del secolo scorso, ridotto ad un raffronto «bi-polare» tra la «Scuola laica italiana» e la «Scuola clericale tedesca» approcciate nella loro impostazione «metodologica»: il metodo come «sistema» per i primi, il metodo come «problema» per i secondi.

La Seconda Parte affronta tematiche meno omogenee: dall'individuazione di un «concetto di diritto rilevante nell'ambito canonistico», ad una analisi del diritto divino per «configurare il diritto canonico come scienza», all'espe-

rienza giuridica come prospettiva di un nuovo orientamento della questione metodologica.

La Terza Parte è certamente la più caratteristica nel suo intento di tracciare «mediante una tecnica integrativa e paradossale, cioè mettendo in relazione elementi apparentemente contrapposti o contraddittori dei quali tenta di cogliere la reciproca inerenza (...) un percorso grammaticale e sintattico che, nell'intreccio dei profili formali e di quelli sostanziali possa delineare uno schema» (p. 289).

Ed è proprio qui che emerge in modo singolare la grande peculiarità dell'opera: una sorta di «brodo primordiale» in cui si mescolano circumlocuzioni testuali, espressioni fonetiche, slogan ed estetismi linguistici, senza nascondere l'attesa che il mondo scientifico accordi a tutto ciò la propria attenzione, scambiando la «letteratura» per «approccio epistemologico».

L'autore inizia il proprio percorso «comunicando» che «la questione del metodo, esaminata nei suoi elementi essenziali e trattata nei suoi presupposti teoretici, concerne la definizione del delicato rapporto tra la teologia, la filosofia e il diritto. In questa prospettiva, il titolo di questo studio ne indica implicitamente l'intenzione fondamentale, che consiste nel superamento della rigida separazione da una parte tra il diritto canonico e il diritto civile, e dall'altra tra la teologia e il diritto; infatti, la questione del metodo, identificandosi con il problema del rapporto tra la teologia e il diritto, tra la riflessione teologica e la riflessione giuridica, si estende ad un ambito che non può essere circoscritto al solo diritto canonico, ma che deve comprendere

anche il diritto civile, riferendosi quindi al fenomeno del diritto nella sua essenzialità e nella sua totalità» (pp. 16-17).

Come l'identificazione immediata del metodo con il rapporto tra teologia, filosofia e diritto non viene giustificata nelle sue motivazioni previe, altrettanto permane il «malcostume» di rapportare il diritto alla filosofia ed alla teologia che, da tempo, lo hanno (o pretendono di averlo) quale «oggetto» di riflessione specifica, alla stregua di altri «fenomeni» umanamente rilevanti.

Si evidenzia così, già dalle prime battute, la grande equivocità che sarà caratteristica di tutto lo scritto: la non specificazione dell'ambito gnoseologico di volta in volta evocato, soprattutto in riferimento ai due termini chiave: «diritto» e «teologia». Anzi, una grave carenza strutturale di tutta l'opera è proprio la mancanza di un'esplicita — e consapevole — *Teoria gnoseologica* di base che permetta di «contestualizzare» tanto le singole affermazioni che di «accompagnare» gli innumerevoli — e spesso problematici — passaggi da un ambito gnoseologico all'altro, fino a portare l'autore a confondere «metodologia» con «epistemologia» («La metodologia è epistemologia»: pp. 252-253).

Dopo tali premesse lo studio offre il meglio di sé (Prima Parte) nella critica, estremamente pregnante, della dottrina della Scuola clericale tedesca che viene minuziosamente ridotta a brandelli in modo da farne emergere l'inadeguatezza, nella prospettiva d'introdurre da parte dell'autore una «migliore» individuazione della Canonistica come «*disciplina giuridica con metodo teologico*» (cfr. p. 53).

Il confronto con le posizioni della Scuola laica italiana si riduce al diverso

ruolo assegnato alla *fede* quale fattore caratterizzante la relazione tra diritto e teologia; al contrario, ciò che l'autore non sa cogliere alla base dell'inconciliabilità delle posizioni delle due Scuole è la diversa concezione di scienza: la Scuola laica adotta un concetto post-galileiano centrato sull'*obiectum formale quod*, quella clericale continua ad utilizzare il concetto (pre-galileiano) proprio della Scolastica imperniato sull'*obiectum formale quo*.

La Seconda Parte articola tre tematiche non omogenee: il diritto come concetto, il diritto come scienza, il diritto come esperienza.

S'inizia approssiando il concetto stesso di diritto canonico secondo le coordinate della disputa tra «univocità» (Scuola laica) e «analogicità» (Scuola clericale) del concetto di diritto applicabile alla giuridicità della Chiesa; l'elemento cruciale a favore della *concezione univoca* del diritto canonico viene rintracciato con sagacia dall'autore all'interno della stessa concezione contraria: «anche la tesi della analogicità del concetto di diritto non può evitare di ricorrere a (e di muovere da) una nozione formale, per quanto provvisoria e/o strumentale, che in quanto tale non si vede come non possa non valere anche in un contesto diverso, per esempio statutale; il ricorso alla analogia riguarda la differenza tra il diritto canonico e il diritto statutale su un piano materiale, sostanziale, concreto» (pp. 177, 180, 186); interessante anche la conclusione secondo cui la tesi dell'analogicità corre il rischio del teologismo: il rischio cioè di considerare il diritto in modo evanescente e spiritua-listico (cfr. p. 189).

Di seguito Pasini crede di «superare» la riduzione della scienza giuridica a

«sistema» (contestata alla Scuola laica) ricorrendo al diritto divino, inteso come «la riscoperta del fondamento antropologico del diritto alla luce delle fede, cioè nella prospettiva teologica aperta dalla divina rivelazione; la riflessione sul diritto divino, infatti, oltrepassa il limite della riflessione sul diritto canonico, “costringendo” ad allargare l’ambito del diritto canonico, ed aprendo lo spazio ad una riflessione teologica sul diritto in quanto tale» (p. 205).

L’epilogo, ormai scontato, muta —ancora— i termini della questione introducendo la Teologia del diritto *tout court* in un discorso che avrebbe dovuto riguardare il diritto (canonico) come scienza; «la riflessione sul diritto divino costringe dunque a superare la rilevata riduzione ecclesiologica della divina rivelazione (nella quale il diritto divino è comunque racchiuso), a causa della quale la rivelazione del mistero di Dio sembra riferirsi soltanto alla realtà della Chiesa e non al mondo intero, ai soli fedeli cristiani e non a tutti gli uomini. In questa prospettiva, la Teologia del diritto canonico non può non dispiegarsi che come Teologia del diritto *tout court*. Il problema del “diritto canonico” diventa così il problema del “diritto cristiano”!» (p. 233).

L’autore passa poi al concetto di «esperienza» come possibilità «unitaria» alla quale ricondurre la complessità del vissuto giuridico; in particolare l’approccio al diritto come «esperienza» permetterebbe di «superare il contrasto tra empirismo e formalismo» rispondendo anche all’esigenza «d’infrangere la barriera segnata dal positivismo giuridico tra la sfera del giuridico e quella del meta-giuridico» (E. Oporcher); partendo da quest’approccio «esperienziale» Pasini introduce il con-

cetto di «paradosso» quale chiave di volta di gran parte delle argomentazioni che seguiranno.

In questa prospettiva, però, l’estrema ricchezza del concetto di «esperienza» risultante dalla filosofia del Novecento, recepita anche in campo epistemologico, finisce per svolgersi nella reiterata identificazione tra «esperienza» e «diritto», quasi che il vissuto umano sia unicamente giuridico: «la riflessione sull’esperienza nella sua concretezza e nella sua complessità conduce ad una osservazione certamente sorprendente, o almeno inattesa, riguardante la *coincidenza* del concetto di esperienza con il fenomeno del diritto, concepito come l’opera creatrice della libertà umana, colta nel suo stesso concreto e complesso movimento» (pp. 276-277).

Le conclusioni cui approda la Seconda Parte risultano tanto decisive per l’opera quanto scarsamente evidenti per i suoi lettori: «l’esperienza del diritto consiste nella creatività della libertà umana, la quale implica ulteriormente la normatività della natura umana, cioè l’intrinseca tensione dell’uomo al suo pieno compimento. Ma questa esperienza racchiude un paradosso: come la creatività della libertà umana si realizza attraverso l’obbedienza al dovere, così la normatività della natura umana si esprime attraverso il rispetto del dover essere; e il paradosso si manifesta come inerenza (di essere e dover essere, di libertà e obbedienza). In questo modo la riflessione sull’esperienza conduce non soltanto alla individuazione della coincidenza dell’esperienza con il diritto e con il metodo ma anche al superamento della separazione tra l’ordine naturale e l’ordine soprannaturale, nel senso che nel primo appare il secondo che del primo è il vero

senso in quanto inizio assoluto, puro miracolo, nuova creazione» (*ibidem*).

Il bilancio critico che l'autore offre per i primi due terzi dell'opera trova il proprio punto fermo nel rifiuto del metodo come «sistema» e nella sua nuova proposizione come «schema» (sistema sistemico), adottando il «paradosso» quale grimaldello universale.

L'ultima Parte dell'opera coincide quasi completamente con la tesi che l'autore intende proporre a partire dall'assunto secondo cui «la percezione della realtà come mistero può essere espressa soltanto nella forma teo-logica del paradosso, cioè mediante la contrapposizione dialettica di due (o più) serie di affermazioni antitetiche, mantenendo l'associazione di due proposizioni singolarmente vere, ma reciprocamente contraddittorie, aprendo la possibilità di concepire queste molteplici verità quali risvolti differenti di un'unica verità complessa, concependo la realtà come relazione di interdipendenza fra nozioni contraddittorie eppure complementari» (*ibidem*).

Fondamento filosofico della scelta del paradosso quale «forma teo-logica» di approccio al reale è la categoria metafisica della «opposizione polare» già proposta da Erik Prywara sulle orme di Romano Guardini: «l'intuizione della opposizione polare costituisce (pertanto) il metodo euristico ed ermeneutico che coglie la realtà nella sua irriducibile complessità; l'idea dell'opposizione polare è dunque un'idea operante ovunque, dentro l'uomo e intorno all'uomo, che per essere vista richiede di «aprirsi col pensiero metodicamente all'enorme ricchezza della realtà», della vita: il metodo è questa stessa apertura (nella quale è già

racchiusa l'opposizione polare tra il soggetto e l'oggetto, tra l'uomo che conosce e la realtà che è conosciuta) come condizione di possibilità della visione della realtà nella sua irriducibile complessità di parti, di forze e di regole polarmente opposte, logicamente contraddittorie, reciprocamente esclusive e tuttavia reciprocamente necessarie» (pp. 331-334).

A sostegno teologico di questa impostazione —«dualista» anziché «complessa»— l'autore va a scomodare H.U. von Balthasar evocando la «singolare congruenza tra l'idea della opposizione polare e la forma del dogma calcedonese» che «costituisce in modo veramente mirabile il paradigma teoretico fondamentale, di una visione della realtà, cioè, che sappia «tenere insieme» i suoi molteplici elementi, i quali tendono ad escludersi ma che soltanto «contenendosi» esprimono il loro vero significato, adeguato ad una realtà che è più grande della ragione dell'uomo. Questa formula dogmatica sintetica, che realizza l'unità nel momento stesso in cui ne afferma la molteplicità, ha una implicazione epistemologica fondamentale, suggerendo che l'unico modo di guardare la realtà dell'uomo e del mondo consiste nello sforzo di mantenere sempre aperta la tensione tra due o più aspetti apparentemente contraddittori, che tendono ad escludersi reciprocamente ma che invece reciprocamente si implicano» (p. 340).

Ne deriva la «proposta» della teologia come garanzia della libertà di pensiero sul piano epistemologico. Poiché «Dio è una questione di gusto», ed anche la stessa scienza è una questione di gusto, ne consegue che tutta la conoscenza dipende da una scelta radicale di significato, una «decisione»: la tensione

crisologica, Cristo stesso (cfr. p. 353), indicato conclusivamente anche come l'esito dell'opera: «il metodo è Cristo!» (p. 243).

Ne deriva, non certo secondo l'insegnamento di *Fides et Ratio*, lo *status* «paradossale» di «opposizione polare» tra filosofia e teologia nell'impossibilità di reciproca riduzione o assorbimento; è così che —«coinvolgendo» il Prof D'Agostino (Coordinatore della Tesi stessa)— «in termini solo apparentemente contraddittori» si sposta il problema della Teologia del diritto dallo «studio della rilevanza teologica del diritto» allo «studio della rilevanza giuridica della teologia» (p. 380); il presupposto è chiaro: «la riflessione teologica dovrebbe (dunque) mirare a rendere l'uomo veramente uomo, la scienza veramente scienza, il diritto veramente diritto. Per questa ragione, cioè seguendo questa logica (teo-logica), la teologia del diritto canonico non può non presupporre una teologia del diritto, una riflessione teologica sul diritto come dimensione essenziale dell'esistenza umana, in quanto dimensione antropologica costitutiva: costitutiva dell'uomo in quanto uomo, non soltanto nella sua dimensione sociale; il diritto riguarda l'uomo in se stesso prima ancora della sua dimensione sociale» (p. 381).

Lo sprofondamento nelle sabbie mobili che hanno immobilizzato per secoli la teologia e la «canonistica» protestante è immediato: «la dimensione antropologica del diritto è legata al problema teologico della giustificazione: “il mistero della giustificazione in Cristo coinvolge globalmente e determina non solo il rapporto fra il cristiano e Dio, ma anche quello esistente fra l'uomo naturale e Dio”. In altri termini, nella prospettiva

teologica la riflessione sul diritto non può essere circoscritta all'ambito della ecclesiologia, ma deve svolgersi prima di tutto nel campo della antropologia, acquistando in tal modo una rilevanza decisiva non soltanto rispetto al diritto canonico, ma riguardo al diritto *tout court*» (pp. 387-388).

In tal modo la riflessione teologica sul diritto dovrebbe essere in grado di cogliere l'inerenza tra natura e grazia, tra fede e ragione, e in modo particolare, tra persona e diritto: «la questione del metodo sembra dunque implicare la dimostrazione della *inerenza* del diritto non solo agli elementi costitutivi della realtà ecclesiale, ma alla stessa struttura teologica della rivelazione del mistero di Dio mediante l'avvenimento della risurrezione di Cristo: questa inerenza consente l'integrazione ed implica la chiara intuizione della tensione polare di elementi che devono essere tenuti contemporaneamente e contestualmente presenti, essendo l'uno condizione della verità dell'altro. (...) Cristo, rivelando la verità dell'uomo, porta a compimento la legge: non sostituisce la legge, ma ne mostra la piena realizzazione, il compimento definitivo, che è l'amore che nella legge era già racchiuso» (pp. 391, 393).

Il problema concerne così proprio la relazione tra diritto e amore nell'esperienza dell'uomo<sup>26</sup>, non solo fino al punto che «il diritto canonico dovrebbe manifestare il diritto nella sua pienezza, cioè la pienezza del diritto relativo all'uomo redento dalla grazia» (*ibidem*), ma, molto di più: «occorre comprendere come la norma (canonica) sia necessaria in ordine alla salvezza!» (p. 394).

Infatti, nella più completa equivochezza tra «diritto» e «norma», si giunge ad

affermare che «la regola è giuridica se ed il quanto coglie il nesso tra la realtà del mondo e il destino dell'uomo: il mondo è continuamente creato, formato dalla osservanza o dalla inosservanza di una regola. (...) La norma giuridica è sempre intimamente collegata alla realtà del mondo, la cui creazione dipende dalla norma, e al destino dell'uomo, il cui compimento dipende dalla norma. (...) Che l'uomo osservi o meno una norma non costituisce semplicemente una questione di coscienza (ormai così spiritualizzata da essere quasi evanescente), bensì rappresenta il "caso serio" della salvezza del mondo e del destino dell'uomo» (p. 400).

La conclusione non è meno «evanescente e spiritualistica» di quanto Pasini stesso avesse contestato alla Scuola clericale tedesca: «la riflessione teologica sul diritto può spingersi fino alla meditazione del mistero della sofferenza innocente» che si ricollega alla testimonianza dell'amore come forma del diritto, di un amore veramente «gratuito»: «il diritto è l'espressione dell'amore» (pp. 403-404).

«Il diritto nella prospettiva teologica partecipa delle dimensioni proprie della rivelazione divina: esso è dunque "rivelativo" e "redentivo" e in questo senso è "spirituale" proprio perché deve sempre essere commisurato allo smisurato amore che attraverso il diritto deve esprimersi, perché (anche) attraverso il diritto si è manifestato. (...) L'amore è davvero il pieno compimento del diritto (Cfr. Rm 13,10; Gal 5,14), e il diritto diviene la piena manifestazione dell'amore!» (p. 407).

La tesi sul metodo iniziata affermando «che cosa sia il metodo appare da co-

me si parla del metodo» (p. 24) si conclude così con tanto di citazione capovolta di due testi biblici! Se dunque «la tesi sul metodo si risolve così nel metodo della tesi!» (*ibidem*) di quale «metodo» e di quale sua efficacia l'autore avrebbe arricchito l'umana conoscenza?

PAOLO GHERRI

**Peña García, Carmen**, *El Matrimonio. Derecho y praxis de la Iglesia*, Edic. Universidad Pontificia de Comillas, Madrid 2004, 396 pp.

El objetivo que pretende alcanzar este libro se indica en la *Introducción*. Trata de lograr «una exposición, lo más clara y sistemática posible, de la doctrina de la Iglesia sobre el matrimonio, tal y como se ha reflejado normativamente en el derecho positivo actual y como se aplica, de hecho, en la práctica de los tribunales eclesiásticos, de las congregaciones romanas, de las curias diocesanas, e, incluso, a nivel parroquial» (p. 21). El texto ofrece una exposición clara, ordenada y coherente. También es sistemático y se lee muy bien. Tal vez haya alcanzado el objetivo que se propone —y que no sólo se evidencia en la *Introducción*, sino en el mismo título del libro, *Derecho y praxis*— por contar la autora con una doble experiencia: su trabajo como docente universitaria y su trabajo en un tribunal eclesiástico. Carmen Peña actualmente es Directora del Departamento de Derecho Canónico y Derecho Eclesiástico del Estado de la Universidad Pontificia de Comillas, y, a la vez, ejerce los ministerios públicos de Defensor del vínculo y Promotor de Justicia en el Tribunal Eclesiástico Metropolitano de Madrid. Es conocida y apreciada por sus trabajos de