

**RUSCAZIO, Maria Chiara, *Receptio legis. Sviluppo storico profili ecclesiologici realtà giuridica*, Jovene Editore, Napoli, 2011, X+310 pp.**

L'opera prima di Maria Chiara Ruscazio, allieva della scuola canonistica dell'Università di Torino, affronta la complessa tematica della *receptio* inerente le determinazioni dogmatiche e disciplinari nella Chiesa.

La *receptio* è definita in *limine tractationis* come la capacità, radicata nel *sensus fidei* comunitario orientato e vivificato dallo Spirito, di discernere, assecondare e, infine, attuare materialmente una regola vincolante posta in essere dalla competente autorità ecclesiastica, nella misura in cui il *populus fidelium* ne comprovi la rispondenza al dato rivelato o ai principi di giustizia sostanziale (INTRODUZIONE).

Attraverso un'attenta disamina dell'evoluzione diacronica dell'istituto l'Autrice ne evidenzia la rilevanza costituzionale e l'operatività trasversale nei diversi settori dell'ordinamento canonico, descrivendo inizialmente le multiformi sfumature del contesto teologico ed ecclesiologico entro cui, con maggiore o minore intensità, la recezione è venuta ad insediarsi, per poi verificarne in ultima analisi l'ancoraggio effettivo nel sistema delle fonti del diritto della Chiesa. D'altra parte, il processo di comprensione progressiva del *mysterium Ecclesiae* – sedimentatosi a partire dalla testimonianza degli scritti dei primi secoli ed evolutosi nel corso dell'età patristica e medievale, sino alla riflessione maturata in età moderna e contemporanea – ha subito nel corso del tempo l'incisiva influenza di fattori contingenti (di ordine ecclesiale ed extraecclesiale), dando vita ad una costante tensione caratterizzante la traduzione storica dei contenuti della rivelazione cristiana. E in questa dinamica la *receptio legis*, come ben dimostra l'Autrice, attraversa fasi alterne in cui ritrova o smarrisce in parte la propria funzione normativa contribuente alla vigenza ed all'efficacia della norma imposta dall'autorità.

Nella *communio Ecclesiarum* del primo millennio, ove le relazioni tra le Chiese locali sono improntate al mutuo riconoscimento dei valori fondamentali che le accomunano, la *receptio* esprime l'unitarietà della Chiesa quale soggetto recepente (cap. I): l'autenticità della *regula fidei et disciplinae* rispetto al *kerygma* evangelico è attestata non soltanto in ragione della sua provenienza gerarchica, ma altresì dalla convergenza fra il giudizio manifestato dall'autorità – di per sé garante della fedele trasmissione del messaggio salvifico, in forza della successione apostolica – e quello confermativo del popolo cristiano, che traduce in ortoprassi, vivendolo concretamente ed attualizzandolo storicamente, il *traditum* originariamente trasmesso alla Chiesa e da questa recepito e nuovamente ritrasmissione alle generazioni successive di credenti, le quali a loro volta ricepiscono e ritrasmettono lo stesso *traditum*, e così via.

L'azione veritativa dello Spirito dà così luogo ad una concatenazione ininterrotta di *traditio* – *receptio*, che ripercorsa a ritroso non può non ricondursi direttamente a Dio: la *traditio* conferisce la legittimazione formale al *depositum fidei*, rimarcandone il fondamento metafisico; la *receptio*, invece, certifica (non costitutivamente) la legittimazione sostanziale di un insegnamento dogmatico o di una prescrizione giuridica, là dove i *christifideles* sanciscano la sua efficacia obbligatoria nella loro pratica quotidiana, intravedendone il contenuto intrinseco di verità o di giustizia. Da tale angolazione, il senso della fede comune a tutta la Chiesa custodisce, perpetua e scruta gradualmente il *traditum*, dando vita ad una «recezione creativa» (p. 50) finalizzata all'esplicitazione culturalmente improntata degli elementi rivelati concernenti le basi dottrinali ed istituzionali della comunione ecclesiale; e qualora le Chiese esprimano unanimemente

un identico giudizio recettivo, la *regula* in questione diviene parte integrante della Tradizione divino-apostolica della Chiesa universale (ovvero, se recepta parzialmente, della mera tradizione rispondente al *bonum commune* di una comunità particolare, quale espressione di legittimo pluralismo). Ciò è dimostrato sia dalla prassi della recezione delle lettere sinodali inoltrate dai concili antenicensi dei primi secoli alle altre Chiese, sia dalla prassi della ratifica ad opera delle comunità locali delle solenni deliberazioni dei Concili ecumenici orientali adunatisi tra il IV° ed il IX° sec.

Eppure, la *receptio* non è necessariamente susseguente al *consensus* prestato dai Padri sinodali ai *sacri canones*: loro stessi possono limitarsi a prendere atto di quanto già recepito nella *probata praxis Ecclesiae* (specialmente di quella culturale, rilevante, per esempio, ai fini dell'individuazione della c.d. "canonicità" delle Scritture, vale a dire della loro autorità apostolica sostanziale, quale criterio selettivo per la fissazione positiva del canone biblico). L'assise conciliare, in questo senso, diviene *locus receptionis*, attingendo al patrimonio esperienziale preesistente del *sensus Ecclesiae*.

Se *ab initio* la radice teologica riconosciuta alla *receptio* consente di ascriverla nel novero dei presupposti costitutivi delle relazioni intraecclesiali, la rivisitazione delle categorie ecclesiologicalhe in senso corporativo, compiuta in Occidente a partire dal secolo XI° a discapito della dimensione misterica e sacramentale della Chiesa, implica inesorabilmente la sua marginalizzazione, tanto a livello teoretico quanto a livello fattuale (cap. II).

Secondo la ricostruzione dell'Autrice, l'edificazione di un assetto verticistico, incentrato sulla figura preminente del Romano Pontefice – avallata da una «versione giuridico-sociologica della dottrina del corpo mistico» (p. 81) volta a rimarcare il rapporto di subordinazione che unisce il Capo alle sue membra – e la divaricazione crescente fra il ceto clericale ed i fedeli laici, accentua la preminenza dell'*agere* istituzionale, talmente identificato nella *voluntas Dei* da suggellare il transito dal modello circolare di *traditio* – *receptio* a quello unidirezionale di *imperium* – *oboedientia* in cui la dinamica recettiva è «essenzialmente passiva e acquiescente» (p. 129).

L'ecclesiologia gerarcologica della *societas iuridice perfecta* predilige la dimensione estrinseco-formale del comando imperativo dato in foro esterno, in quanto diretta promanazione del sacerdozio ministeriale, piuttosto che avvalorarne il contenuto materiale. Sul piano dottrinale, il *sensus fidei* dell'*Ecclesia tota* è in questo modo reso subalterno alle direttive impartite dal Magistero nell'esercizio della *potestas iurisdictionis*: la Chiesa discente deve aderire ai pronunciamenti della Chiesa docente – soprattutto se provenienti dalla *cathedra Petri* –, infallibilmente attiva perché munita del *carisma veritatis*, di quella peculiare assistenza divina negativa che ne assicura l'autenticità degli insegnamenti per tutto ciò che riguarda il deposito della divina rivelazione. Similmente, sul piano giuridico, alla prassi della recezione effettuata dai destinatari della norma che la giudicano *rationabilis*, subentra una concezione volontaristica della *lex canonica*, per cui ciò che è giusto è tale solo se autoritativamente prescritto dalla legittima autorità: la *non receptio* non può non confinarsi allora nel *forum conscientiae*, non potendo inficiare la cogenza esterna della norma; e nemmeno la previsione espressa nel *Decretum* graziano dell'*approbatio moribus utentium* tra le condizioni di efficacia sostanziale della legge umana (cfr. *Dict. post c. 3, D. IV*) può dare adito ad espedienti ermeneutici innovativi: la condotta *contra legem*, o non è sanzionata là dove la statuizione di legge sia oggettivamente irrazionale, o è ammissibile esclusivamente nel caso in cui l'*intentio legislatoris* lasci trapelare una simile eventualità, quantomeno implicitamente.

Il Concilio Vaticano II rivaluta la natura teandrica della Chiesa e, segnatamente, la sua natura carismatica e spirituale, delineando un quadro ecclesiologico rinnovato (cap. III).

Nella realtà dell'*Ecclesia-communio*, la componente strutturale e giuridica non è fine a se stessa, ma strumentale al progetto soteriologico, ed interagisce dialogicamente con il Popolo di Dio, in cui i fedeli battezzati sono tutti resi partecipi, per opera dello Spirito, della grazia e della verità divine e, perciò, eguali nella dignità e nell'azione corresponsabile volta all'*aedificatio Corporis Christi* (cfr. CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, *Constitutio dogmatica "Lumen gentium" de Ecclesia*, 21.XI.1964, n. 32, in *Acta Apostolicae Sedis*, LVII [1965], pp. 38-39). I legami di comunione sono così rimodulati secondo l'ottica della reciprocità, che fa del «consenso [...] la] regola delle relazioni che devono intercorrere fra i soggetti investiti, su un piano di uguaglianza, dell'autorità sulla Chiesa; e in misura diversa, perché proporzionata alla diversità dei carismi ricevuti e dei ministeri esercitati, fra questi e i fedeli affidati alla loro cura pastorale» (p. 184), segnando la reviviscenza dell'archetipo relazionale sotteso alla *receptio*, di fatto ridimensionato nell'impianto ecclesiologico medievale e moderno.

La funzione del *munus docendi* e del diritto ecclesiale non può non divenire quindi oggetto di avveduta rimediazione, conformemente all'impostazione scaturita dai documenti conciliari.

La perpetuazione dell'annuncio cristiano è nuovamente immessa nel circuito incessante di *traditio* – *receptio*, ove acquisisce assoluta centralità il carattere indefettibile del *sensus fidei Ecclesiae*, che penetra con giudizio la fede ricevuta – pur sempre entro le solenni indicazioni del Magistero (*ibid.*, n. 12, pp. 16-17) –, potendo vagliare la veridicità di dottrine o prassi in rapporto al *kerygma* e, infine, acconsentirvi in caso di valutazione affermativa. Il consenso recettivo basato sul senso della fede fa sì allora che la *receptio* assurga a «polo co-costitutivo della *traditio*» (p. 196), perché il deposito rivelato si trasmette e si evolve, nell'intangibilità del suo nucleo centrale, per tramite di *receptiones* che avveratesi nella vita della Chiesa interpretano, chiarificano e storicizzano il messaggio di salvezza (cfr. CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, *Constitutio dogmatica "Dei Verbum" de divina Revelatione*, 18.XI.1965, n. 8, in *Acta Apostolicae Sedis*, LVIII [1966], pp. 820-821). La connotazione pneumatica del *sensus fidei* consente inoltre di traslarne analogicamente il significato e la portata nell'ambito dell'ordine giuridico ecclesiale riformato a seguito dell'entrata in vigore del Codice di diritto canonico del 1983, la cui matrice teologica e finalità pastorale – diretta cioè al conseguimento della *salus animae* – non tollerano la strutturazione confacente a logiche positivistiche o volontaristiche della regola disciplinare, che prescindano cioè dal giudizio certificativo dei *christifideles* circa la sua validità sostanziale e fondi l'esigibilità del diritto sopra parametri di ordine solamente estrinseco. «Il ruolo della *receptio legis* nell'ordinamento canonico può allora delinearci in funzione del diritto vivente della comunità ecclesiale: la norma canonica da questa recepita è infatti divenuta 'viva'. Da questo punto di vista, la recezione non determina soltanto l'effetto pratico dell'osservanza attuale della norma, ma incide anche sulla sua vigenza *de iure*, nella misura in cui ne condiziona l'effettività, intesa come capacità di attuazione futura nelle relazioni comunitarie. In questo senso, la recezione conferisce alla norma che ne è oggetto un valore nuovo, quello della vincolatività effettiva, per il fatto che essa è recepita» (pp. 222-223).

Il sostrato metagiuridico della *receptio* (e della *non receptio*) funge da limite interno all'impiego delle attribuzioni connesse all'ufficio regale conferito ai pastori della Chiesa, i quali sono tenuti a confidare nella *capacitas discernendi* della comunità dei

fedeli ed altresì a non disattendere arbitrariamente il loro apprezzamento, salvo non sussista una ragionevole causa che esiga la preservazione di un bene di rango superiore. Basti pensare, riportando le esemplificazioni prospettate dall'Autrice, all'approvazione di una consuetudine *contra legem*, che difficilmente il legislatore può negare là dove sia razionale e non contraria allo *ius divinum* (cann. 23 e 24, §§ 1 e 2, c.i.c.); o alla sottoscrizione del Vescovo dei decreti e delle dichiarazioni elaborati dai membri del Sinodo diocesano (cann. 465 e 466 c.i.c.): alla luce del principio di corresponsabilità, intimamente connesso al sacerdozio battesimale (can. 204 c.i.c.), il *votum* da loro espresso possiede una «valenza normativa materiale» (p. 255) tale da condizionare il potere deliberativo dell'autorità episcopale. Il Vescovo infatti, nel caso in cui attesti la genuinità di quanto adottato nell'assemblea consultiva, è tenuto a fare proprie le sue determinazioni, accordandone piena efficacia nei confronti della *portio Populi Dei* chiamata a recepire le acquisizioni del Sinodo nella prassi pastorale.

La partecipazione dei fedeli potrebbe ulteriormente palesarsi nei procedimenti di formazione dei provvedimenti di legge a loro indirizzati, in modo che il consenso preventivo eluda *in nuce* il "ripudio" (*rectius*: la non recezione) della norma ritenuta *irrationabilis* dopo la sua promulgazione ufficiale. Tutto ciò sebbene il Codice ometta di porre vincoli all'*iter* legislativo ed abbia optato, in linea di continuità con la precedente codificazione, per l'espunzione della *comprobatio utentium* quale requisito propedeutico di efficacia della legge (cfr. can. 7 c.i.c.), già previsto dal diritto canonico classico.

In conclusione l'Autrice trae un bilancio non del tutto soddisfacente circa lo sforzo di traduzione *in iure* della *receptio* compiuto dal legislatore al momento della revisione del Codice piano-benedettino del 1917, denunciandone il mancato richiamo esplicito in termini generali e le criticità insite nei tentativi di focalizzarne il *modus operandi* realmente fattibile entro i limiti della legalità canonica.

D'altro canto, l'implementazione dei postulati ecclesiologici della *quaestio receptionis* non può non avere risentito del travagliato clima ecclesiale successivo alla chiusura del Concilio Vaticano II, quando la sua recezione dottrinale e giuridica si è contraddistinta per la lacerante contrapposizione vertente sulla corretta interpretazione degli insegnamenti dei Padri conciliari tra l'«ermeneutica della discontinuità e della rottura» e l'«ermeneutica della riforma», del rinnovamento nella continuità dell'unico soggetto-Chiesa» (BENEDETTO XVI, *Allocutio ad Romanam Curiam ob omnia natalicia*, 22.XII.2005, in *Acta Apostolicae Sedis*, XCVIII [2006], p. 46). Ciò ha reso evidentemente alquanto problematico il dispiegamento del potenziale normativo della *receptio*, perché il tentativo di realizzare un'adeguata compenetrazione fra l'istituzione gerarchica ed il carisma del popolo di Dio non si è dimostrato così agevole. Se da un lato infatti, lo *ius conditum* pare ancora oggi riflettere lo schema ecclesiologico societario, non facilmente integrabile con quello koinoniale (cfr. cann. 129, § 2; 135, § 1; 204, § 2 e 750, § 1 c.i.c., sottoposti ad esame critico dall'Autrice), dall'altro lato l'autorità ecclesiastica sembra diffidare della *receptio communitatis*, a causa della sussistenza di «innegabili difficoltà e [...] dubbi [...] non del tutto ingiustificati», rintracciati dall'Autrice nella «sfiducia nella facoltà di discernimento delle comunità, nella loro capacità di sottrarsi alla *mens* secolare e mondana per cogliere gli autentici afflatti dello Spirito e di non cedere alle tentazioni di logiche di potere estranee alla natura sacramentale e comunionale della Chiesa, e il preoccupato timore di una disgregazione della *communio* ecclesiale causata da un pluralismo incontrollato» (p. 259).

In effetti, i pastori della Chiesa sono tenuti ad avvalersi delle prerogative ministeriali qualora la conclusione del giudizio recettivo della comunità dei fedeli sia niente

affatto che corrispondente al deposito della fede. Questo ripiegamento sul principio di autorità è avvenuto reiteratamente nell'itinerario storico bimillenario della Chiesa, nell'intento di arginare la frammentazione e la disomogeneità degli esiti recettivi, prima facendo leva sull'autorità del Concilio ecumenico, affinché il *depositum fidei* fosse salvaguardato dalle diffusioni delle eresie orientali, nonché recepito omogeneamente in ciascuna Chiesa; per poi poggiare sulla *plenitudo potestatis* del successore di Pietro, che dalla riforma gregoriana sino alla controriforma tridentina ha dovuto fronteggiare numerose insidie interne ed esterne alla Chiesa circa le teorie contrastanti il patrimonio fideistico e le ingerenze persistenti del potere secolare. E non può ignorarsi che il tema delle disfunzioni recettive sia di scottante attualità nella Chiesa odierna, posta innanzi alle sfide della secolarizzazione dilagante e della crisi del modello di autorità. Tale confronto con la contemporaneità e le sue incognite però non può giustificare la riesumazione di un concetto di potere autoreferenziale e dominativo, che ignori qualsiasi manifestazione del *sensus fidei* congenito alla *receptio*.

Quantunque la presenza dei pastori preposti alla guida dei fedeli sia imposta dalla volontà fondazionale di Cristo, l'ineludibile riferimento ad un giudizio recettivo previo attribuibile alla comunità dei credenti si pone quale confine invalicabile nell'esercizio dei *tria munera Ecclesiae* affidati all'autorità gerarchica (in particolare, del *munus docendi* e del *munus regendi*). L'indole diaconale del ministero ecclesiale è così corroborata, affinché l'autorità possa rendere un servizio al senso della fede della Chiesa e recuperare la gravidanza ecclesiologica costitutiva della *receptio*, facendo in modo che la Chiesa torni ad essere un soggetto recettivo unitario che veda la partecipazione attiva di tutte le sue componenti.

In tale prospettiva può comprendersi, *exempli causa*, il ruolo del Magistero ordinario definitivo della Chiesa in rapporto al Popolo di Dio ed alle fonti della divina rivelazione (Sacra Scrittura e Tradizione), nell'ipotesi in cui si renda necessario proteggere l'integrità del deposito della fede da errori di dogma o di morale propagatisi nell'opinione comune o nel dibattito teologico. In tempi piuttosto recenti il Romano Pontefice ha avvertito la necessità di proporre alla Chiesa universale alcune dottrine c.d. *de fide tenenda*, ossia da tenersi definitivamente in quanto non formalmente rivelate ma connesse al *corpus* delle scritture ispirate, che *qua talis* richiedono l'assenso incondizionato dei fedeli (can. 750, § 2 c.i.c.): un intervento di tale portata non può che essere dichiarativo, limitandosi a prendere atto di quanto già testimoniato dal contenuto implicito della rivelazione, fatto proprio sia dalla tradizione e dalla prassi ininterrotte della Chiesa, sia dalla catechesi uniforme dei Pontefici precedenti e dei Vescovi in comunione con lui. Da queste premesse papa Giovanni Paolo II ha potuto proporre definitivamente alla Chiesa universale le dottrine sulla riserva assoluta dell'ordinazione sacerdotale ai soli uomini (can. 1024 c.i.c.) e sulla non estensione della *potestas solvendi* del Vescovo di Roma ai matrimoni rati e consumati (can. 1141 c.i.c.), certificando ciò che è stato trasmesso e recepito dal *sensus fidei* della Chiesa (cfr. GIOVANNI PAOLO II, *Epistola apostolica* "Ordinatio sacerdotalis" *de Sacerdotali ordinatione viris tantum reservanda*, 22.V.1994, in *Acta Apostolicae Sedis*, LXXXVI [1994], pp. 545-548; ID., *Allocutio ad Romanae Rotae iudices et ministros*, 21.I.2000, nn. 6-8, *ibid.*, XCII [2000], pp. 353-355).

L'autorità di Magistero, dunque, in ambedue i casi ha agito non autoritativamente, bensì a servizio della verità, rievocando la costante tradizione della Chiesa radicata nel dato rivelato; e per tramite dei suoi pronunciamenti dottrinali, avendo questi al contempo un'indiscussa rilevanza giuridica, ha dato luogo al processo di "formalizzazione"

del diritto divino positivo, precedentemente divenuto oggetto di “positivazione” nella coscienza della Chiesa quale istanza di recezione. In altre parole lo *ius divinum*, ancor prima di essere richiamato dal Magistero autentico, ha assunto già nella prassi recettiva della Chiesa «una dimensione realmente normativa (e quindi “positiva”) non solo, e non tanto, perché “dichiarato” o “promulgato” dal suo Autore, quanto perché oggettivamente conformatosi ai paradigmi forniti dallo Spirito alle prime comunità dei credenti, e manifestatisi nel “*sensus fidei*” o “*fidelium*”, ovvero nel sentimento collettivo condiviso coevo al sorgere dell’ordinamento» (S. BERLINGÒ, *Diritto divino e diritto umano nella Chiesa*, in *Il diritto ecclesiastico*, CVI [1995], I, p. 56).

Allo stesso modo, nel caso di mancata recezione da parte della comunità del diritto di produzione umana, i fedeli non possono eludere l’intermediazione della gerarchia ecclesiastica. L’accesso al sistema delle impugnazioni prefigurato dal legislatore implica la “istituzionalizzazione” della *receptio* e della *non receptio*, che possono in tal modo esplicarsi ordinatamente e contemperarsi con le esigenze del bene comune (can. 223, § 2 c.i.c.). E alla *remonstratio* avanzata dai fedeli, in ottemperanza ad elementari criteri prudenziali – desumibili a giudizio dell’Autrice da una lettura dei cann. 212 e 218 c.i.c. –, corrisponde per converso l’obbligo incombente sui soggetti e sugli organi di governo di valutare la legittimità sostanziale della norma controversa, verificandone la consonanza ai principi supremi della comunione.

L’apporto della Sede Apostolica appare risolutivo nella conferma o nella riprovazione di quanto recepito a livello periferico: i Dicasteri della Curia Romana, agendo *vice Papae*, rappresentano colui che è il «perpetuum ac visibile unitatis fidei et communionis principium et fundamentum» (CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, *Constitutio dogmatica* “*Lumen gentium*” *de Ecclesia*, n. 18, cit., p. 22). Se il Romano Pontefice assume il ruolo di garante apicale dell’*unitas Ecclesiae*, nondimeno il Pastore della Chiesa universale non può disconoscere le molteplici forme di diversificazione giuridica alimentate dallo Spirito che, pur sempre entro una cornice unitaria di fondo, le Chiese particolari quotidianamente sperimentano, arricchendo (invece di indebolire) la stessa unità del Corpo mistico di Cristo (cfr. CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Litterae* “*Communio notio*” *ad Catholicae Ecclesiae episcopos de aliquibus aspectibus Ecclesiae prout est communio*, 28.V.1992, n. 16, in *Acta Apostolicae Sedis*, LXXXV [1993], pp. 847-848).

Nella dialettica unità-diversità la *communio disciplinae* impone l’uniformità dei principi di diritto fondamentali della giuridicità ecclesiale e, al tempo stesso, accoglie al suo interno un sano pluralismo che accredita, tra l’altro, l’autonomia della Chiesa particolare nella fase di recezione del diritto universale, non certo acritica e passiva, ma attuativa anzitutto del processo di inculturazione che la coinvolge. Può allora spiegarsi perché e come il primato petrino debba esercitarsi nella comunione con i Vescovi e con tutta la Chiesa (can. 333, § 2 c.i.c.), stigmatizzando le *receptiones* nell’ipotesi in cui siano pregiudizievoli dell’*unitas disciplinae* –funzione questa spettante, come evidenzia l’Autrice, al Tribunale della Rota Romana nella tutela dei profili essenziali del matrimonio canonico (art. 126, § 1, cost. ap. *Pastor Bonus*) o al Pontificio Consiglio per i Testi Legislativi nel giudizio di congruità delle leggi particolari e dei decreti generali emanati dai legislatori inferiori (art. 158, cost. ap. *Pastor Bonus*)–, ovvero incentivandone l’assimilazione (come nel caso delle interpretazioni autentiche *per modum legis* di cui al can. 16, §§ 1 e 2 c.i.c.: la delucidazione del significato di una norma dubbia infatti può facilitarne la recezione pratica). Non può non riscontrarsi tuttavia l’assenza di un rimedio protettivo della *non receptio*, che consenta a chi ne ha

interese di richiedere l'annullamento *ex tunc* di una norma di legge universale valutata come irrazionale ed ingiusta, ottenendo altresì in pendenza del giudizio la sospensione provvisoria della sua efficacia.

Queste ed altre considerazioni emergono dalla lettura complessiva del contributo in esame che, oltre a dischiudere orizzonti programmatici *de iure condendo*, ha il merito di gettare le basi per un'interpretazione teologicamente ed ecclesiologicamente orientata del diritto canonico vigente, entro cui l'istituto della recezione, malgrado non sia adeguatamente esplicitato nelle formulazioni dei testi legali, permane quale elemento valoriale sottinteso al sistema giuridico e, perciò stesso, ineliminabile.

MANUEL GANARIN

**SÁNCHEZ LASHERAS, Miguel, *Las negociaciones concordatarias y la transición política española (1972-1976). El acuerdo de 28 de julio de 1976*, Comares, Granada, 2012, 252 pp.**

La obra que se presenta a nuestra consideración recoge el tema que constituyó la tesis doctoral de su autor, el profesor Sánchez Lasheras: las relaciones entre la Iglesia Católica y el Estado español en el período comprendido entre 1972 y 1976. Se centra, concretamente, en las negociaciones que permitieron firmar el *Acuerdo de 28 de julio de 1976, de renuncia al privilegio de presentación y al fuero eclesiástico*.

Como bien señala el profesor Fornés en el Prólogo, una de las principales aportaciones de este estudio es la utilización de abundantes fuentes documentales procedentes de archivos históricos diversos: fundamentalmente, el de la Embajada de España ante la Santa Sede en Roma, el del Ministerio español de Asuntos Exteriores, y el Archivo General de la Universidad de Navarra.

La estructura sigue un riguroso orden cronológico, ya que cada capítulo está dedicado a un año específico. De esta manera, se permite al lector analizar los principales hechos jurídicos, sin olvidar los convulsos acontecimientos históricos y políticos que caracterizaron este período.

Así, el capítulo primero relata los antecedentes histórico-jurídicos de las relaciones entre la Santa Sede y España. Nos sitúa, por tanto, en el inicio de las negociaciones concordatarias (en 1968) y en los primeros proyectos que se llevaron a cabo, por parte de la Santa Sede y del Gobierno español (particularmente el Anteproyecto *Ad Referendum*, elaborado por la Embajada de España ante la Santa Sede, en 1971).

En el segundo capítulo, el autor analiza las relaciones entre ambas instituciones a lo largo del año 1972 y se detiene en el principal escollo que presentaban las negociaciones: la renuncia al privilegio de presentación de obispos y al privilegio del fuero eclesiástico. Así se puede apreciar en la correspondencia que mantienen el Papa y el General Franco y en el *Memorandum* complementario elaborado por el Gobierno.

Uno de los temas analizados es el del nombramiento de los obispos auxiliares. Se trata de un conflicto generado por la falta de regulación de esta figura, en el Concordato de 1953. Como señala el profesor Sánchez Lasheras, "las tensiones en torno a los nombramientos episcopales se acentuaban al existir la convicción, por parte de algunos miembros del Gobierno, de que la Secretaría de Estado estaba procediendo al nombramiento de obispos auxiliares para eludir el sistema de presentación al Jefe del Estado" (pág. 31).