



Apollinaris

COMMENTARIUS IURIDICUS INSTITUTI UTRISQUE IURIS

2017 | LXXXX | 1



Lateran University Press

Direttore:

Manuel J. Arroba Conde, cmf

Segretario:

Paolo Gherri (Redattore)

E-mail: apollinaris@pul.it

Redazione:

Pontificia Università Lateranense

Institutum Utriusque Iuris

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

Abbonamenti:

Lateran University Press

Ufficio Abbonamenti

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

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

Quote 2017:

Abbonamento annuo (2 numeri) 70,00 € Estero 110,00 €

Un fascicolo 40,00 € Estero 55,00 €

La Rivista ha periodicità semestrale.

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

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

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

Payment can be done by:

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

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

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

c.c. n. 76563030

- tramite bonifico bancario (coord. IBAN):

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

IBAN: IT23N0760103200000076563030

- tramite bonifico bancario internazionale (coord. IBAN):

international bank transfer (ref. IBAN)

avec virement bancaire international (ref. IBAN)

consignación bancaria internacional (ref. IBAN)

IBAN: IT23N0760103200000076563030

Bic-SWIFT BPPITRXXXX

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

Pontificia Università Lateranense - Editoria

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

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

www e-lup com

© COPYRIGHT 2018 - ISBN 978-88-465-1234-5

ISSN 0392-2359

LATERAN UNIVERSITY PRESS

PONTIFICIA UNIVERSITÀ LATERANENSE

PIAZZA SAN GIOVANNI IN LATERANO, 4

CITTÀ DEL VATICANO

APOLLINARIS

Commentarius Instituti Utriusque Iuris

Pontificiae Universitatis Lateranensis

in Civitate Vaticana editus

Rivista internazionale di Diritto canonico, civile e comparato
fondata nel 1928 dal Card. F. Roberti

M.J. ARROBA CONDE (Direttore)

Redazione

P. GHERRI (Segretario e Redattore)

Collaboratori

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

Comitato editoriale (Docenti stabili dell'*Institutum*)

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

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

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

Diritto civile: G. BALLARANI (Italia); A. BLASI (Italia);

V. BUONOMO (Italia); E. DI BERNARDO (Italia);

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

Comitato scientifico

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

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

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

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

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

Website:

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

social:

twitter.com/apollinaris_riv

<https://www.facebook.com/apollinaris.rivista>

Identità e missione – *Identity and mission*

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

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

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

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

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

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

Archiv für katholisches Kirchenrecht (München - Deutschland)

Canon Law Abstracts (London - United Kingdom)

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

Folia canonica (Budapest - Magyarország)

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

CIRC: *Clasificación Integrada de Revistas Científicas* (Granada - España)

Dialnet – *Portal bibliográfico* (Univ. La Rioja - España)

STUDIA-*Información bibliográfica* (Univ. Navarra - España)

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

Bibliografia canonistica (GIDDC - Italia)

DoGi: *Dottrina Giuridica* (CNR - Italia)

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

Valutazione dei Pari

Tipologia - Per garantire la qualità delle proprie pubblicazioni scientifiche, *Apollinaris* adotta il sistema di **double-blind peer review**.

Regole ed eccezioni - Tutti i contributi inviati dagli autori sono sottoposti alla valutazione di due esperti del settore scientifico-disciplinare di riferimento, o di settori affini, individuati tra i docenti dell'*Institutum Utriusque Iuris* e i membri del Comitato scientifico. Eccezionalmente, la Rivista si riserva di affidare il lavoro a studiosi esterni di indiscusso prestigio.

Il Direttore, o il Comitato scientifico a maggioranza, può decidere di non sottoporre a valutazione le relazioni, le presentazioni e gli interventi a Congressi, Convegni ed altre iniziative accademiche **organizzate dall'*Institutum Utriusque Iuris***, o da altre Istituzioni accademiche, o Associazioni di docenti, per i quali **non sia di fatto possibile rispettare la regola dell'anonimato dell'autore** (apposita annotazione a fine articolo). Allo stesso modo per altri contributi maturati all'**interno dell'attività accademica** istituzionale dell'*Institutum Utriusque Iuris* e garantiti da almeno tre docenti dell'*Institutum* stesso (cfr. *Excerpta* di Tesi dottorali).

Criteri - La valutazione non può essere influenzata dalle convinzioni personali, dagli indirizzi teorici o dalle appartenenze di scuola dell'autore e verte soltanto sui seguenti parametri: grado di **originalità** dell'impianto e dei risultati; ampiezza della **conoscenza critica** della **dottrina** e/o della **Giurisprudenza** in materia; livello di **correttezza dell'impianto metodologico** (note e citazioni); grado di **coerenza** interna formale (tra titolo, paragrafi ed articolazioni del contenuto) e sostanziale (coerenza e pertinenza degli argomenti proposti ed adottati); **chiarezza** dell'esposizione.

Esiti - Gli esiti della valutazione dello scritto possono essere: a) non pubblicabile; b) non pubblicabile se non rivisto, indicando motivatamente in cosa; c) pubblicabile dopo qualche modifica/integrazione, da specificare nel dettaglio; d) pubblicabile. Tranne che in quest'ultimo caso, l'esito è comunicato all'autore a cura della Redazione, nel rispetto dell'anonimato del Valutatore.

Documentazione - La documentazione relativa alla procedura di valutazione di ciascun lavoro e all'approvazione del Direttore, o del Comitato scientifico a maggioranza, è conservata a cura della Redazione.

Peer Review

Type - Apollinaris shall adopt the **double-blind peer review** system in order to ensure the quality of its scientific publications.

Rules and exceptions - All papers submitted by the authors shall be subject to the judgement of two experts in the relevant scientific-disciplinary field, or related fields, selected among the professors of the Institutum Utriusque Iuris and the members of the Advisory Board. In exceptional cases, the journal reserves the right to entrust work to external scholars of undisputed scientific prestige.

The Director, or the Advisory Board by a majority, may decide not to subject reports, presentations or interventions to the judgement of Congresses, Conferences and other academic initiatives **organized by the Institutum Utriusque Iuris**, or by other academic Institutions, or Associations of professors, for which **it is not possible to respect the author's anonymity rule** (refer to the end of the article). Likewise, for other works accrued within **the academic activity of the Institutum Utriusque Iuris** and guaranteed by at least three professors of the Institutum itself (cfr. Excerpta).

Criteria - Judgement cannot be influenced by the author's personal beliefs, theoretical stance or school memberships, and has to solely focus on the following parameters: the degree of **originality** of the framework and results; the breadth of **critical knowledge of doctrine** and / or **case Law** in the scientific-disciplinary field of the article; the level of **correctness** in methodology (notes and quotations); the degree of formal internal **consistency** (title, paragraphs and content articulations) and substantive internal consistency (coherence and relevance of proposed and adduced arguments); and the **clarity** of exposure.

Outcomes - An article may be judged: a) unworthy of publication; b) unworthy of publication if not revised, stating the said reason; c) worthy of publication after some modifications / integrations, to be specified in detail; d) worthy of publication. Except in the latter case, the Editorial Staff shall promptly inform the author about the outcome, while strictly maintaining the anonymity of the names of the Assessors involved.

Documentation - The documentation of the review process carried out for each article and for the approval of the Director, or of the Advisory Board by a majority, shall be kept at the Journal Editorial Office.

INDEX

II. Studia

- RENZO GERARDI, *Persone, parole e gesti nella celebrazione delle nozze* 11
- PAOLO GHERRI, *Diritto canonico e Antropologia: acquisizione di un orizzonte ermeneutico* 51

III. Argumenta

- PAOLA BUSELLI MONDIN, *L'Avvocato come accompagnatore* 89
- FRANCESCO CATOZZELLA, *Performatività del Consenso matrimoniale e identità coniugale* 115
- MARIA DE BENEDETTO, *L'evoluzione della Pubblica Amministrazione: dall'imposizione alla garanzia* 133
- LUIGI MICHELE DE PALMA, *Accoglienza dei peccatori e riconciliazione dei penitenti nella Chiesa antica* 153
- PAOLO GHERRI, *Bilancio canonistico della Undicesima Giornata canonistica interdisciplinare* 173
- GIOVANNI GIORGIO, *La relazione di autorità: considerazioni filosofiche* 189
- ÉMILE KOUVEGLO, *I fedeli laici e l'esercizio della potestà nella Chiesa. *Status quaestionis* e ricerca di una chiave funzionale di lettura* 207

PIERANGELO SEQUERI, La destinazione del legame. Antropologia ed Ecclesiologia del Sacramento nuziale	231
ANDREA STABELLINI, Accoglienza delle persone e Parrocchia. Presupposti per una rilettura dell'istituto giuridico-canonico parrocchiale	243
V. Notæ	
MANUEL JESÚS ARROBA CONDE, Il metodo del Diritto: comparazione e <i>Utrumque Ius</i>	265
VINCENZO BUONOMO, Être croyant dans un monde qui change : une perspective catholique	273
DIEGO PIROVANO, La famiglia come soggetto di evangelizzazione. L'esperienza di Milano con l'Ufficio diocesano per l'accoglienza dei fedeli separati	287
VI. Bibliographica	
Opera edita	295
Fontes huius voluminis	301
Bibliographia huius voluminis	313

II. STUDIA

Sezione soggetta a *peer-review*.

Persone, parole e gesti nella celebrazione delle nozze¹

RENZO GERARDI

SOMMARIO 1. *Prænotanda*. 2. Il *Consensus*, il *contractus*, le forme rituali. 3. Il *signum* sacramentale. 4. La *fides* e la *intentio*. 5. La *celebratio nuptialis*.
SUMMARY 1. *Prænotanda*. 2. *Consensus*, *contractus*, *ritual forms*. 3. *The sacramental signum*. 4. *Fides and intentio*. 5. *The celebratio nuptialis*.

1. *PRÆNOTANDA*

1.1 *L'oggetto*

1.1.1. In questo saggio mi propongo di compiere un'indagine su ciò che "costituisce" il Sacramento del Matrimonio: precisamente la sua struttura e la sua celebrazione².

Preciso subito che l'approccio al tema non è propriamente di tipo liturgico; si tratta, piuttosto, di una riflessione storico-sistemica, che vuole privilegiare le persone che celebrano il Sacramento nuziale; e mi muovo nella prospettiva della economia della Rivelazione che comprende eventi e parole (*gestis verbisque*³) intimamente connessi.

1 Relazione presentata in occasione della XII Giornata canonistica interdisciplinare sul tema "Matrimonio e Antropologia. Un orizzonte per il Processo canonico", tenutasi presso la Pontificia Università Lateranense nei giorni 7-8 marzo 2017 a cura dell'*Institutum Utriusque Iuris*.

2 È opinione diffusa che la moderna crisi dei Sacramenti non sia soltanto una crisi di prassi, ma anche di una Teologia che ha sottovalutato l'aspetto celebrativo (assunto invece dal movimento liturgico come "parametro" irrinunciabile del recupero della primitiva espressione della prassi rituale e della dottrina dei Padri).

3 «*Hæc Revelationis æconomia fit gestis verbisque intrinsece inter se connexis, ita ut opera, in historia*

Il termine “nozze” (le *nuptiæ*, secondo il Diritto romano, attuate grazie al *Consensus*) è altamente significativo per indicare il rito col quale si contrae Matrimonio⁴.

1.1.2. Il passaggio da una concezione contrattualistica ad una più personalistica del Matrimonio e uno spostamento d’attenzione sullo stato matrimoniale (quindi: il Matrimonio come Sacramento permanente) hanno messo in questione la classica determinazione della “struttura ileomorfica” e del ministro del Sacramento, propria della lunga tradizione canonistico-teologica imposta sulla centralità del Consenso-contratto.

Non si può però ignorare tale determinazione: qui ne farò una ricognizione di carattere storico-sistematico, che permetterà di meglio indagare l’essenza del Sacramento del Matrimonio e di meglio impostare la questione del ministro.

Pertanto l’attenzione verterà più sul *Matrimonium in fieri*⁵ che sul *Matrimonium in facto esse*, anche perché l’interesse del Diritto canonico è prevalente nei confronti del primo, in quanto atto costitutivo della specialissima comunità di vita e di amore, qual è quella coniugale⁶.

1.1.3. Preciso ancora che, per una corretta e completa elaborazione del tema, è necessario riprendere anche la riflessione che è stata condotta sul

salutis a Deo patrata, doctrinam et res verbis significatas manifestent ac corroborent, verba autem opera proclament et mysterium in eis contentum elucident». CONCILIUM ŒCUMENICUM VATICANUM II, Constitutio dogmatica de divina Revelatione: *Dei Verbum*, in *AAS*, LVIII (1966), 818, n. 2.

4 Il verbo latino “*nubere/obnubere*” ha il significato di “velare” e attesta l’importanza della *velatio* dei due sposi nella celebrazione nuziale dell’antica Roma. Nell’attuale *Ordo Matrimonii* è data la possibilità che i genitori e/o i testimoni tengano disteso il velo sponsale (bianco, con eventuale ornamento) sul capo degli sposi durante la preghiera di benedizione, come «segno della comunione di vita che lo Spirito, avvolgendoli con la sua ombra, dona loro di vivere» (CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Rito del Matrimonio*, Roma, 2008, 60, n. 84). Che la *nubes*, che copre e fa ombra, rappresenti la presenza e la benedizione di Dio è dato nella Bibbia in numerosi testi. Nel velo potrebbe essere rappresentata anche la “tenda” nuova della nuova famiglia.

5 Segnalo la problematicità dell’espressione latina “*in fieri*”: se tradotta letteralmente, significa “in divenire, in via di sviluppo”, e viene utilizzata per designare un evento che inizia, quindi non è completo. Per il Matrimonio meglio si potrebbe dire: l’atto celebrativo – quindi le nozze – da cui deriva un nuovo “stato di vita”.

6 Continuerò a denominare “Matrimonio” il settimo Sacramento del “settenario”, essendo il termine ormai consacrato dalla Tradizione e fissato dal Magistero, anche se esso è improprio nella sua definizione nominale: infatti, derivando da “*matris-munus*”, è riduttivo. Altri termini (come *coniugium*, *connubium*, *consortium*, *Sponsalia*...) sono desueti oppure vengono ritenuti poco o per nulla adatti. Nel linguaggio ecclesiale (e non solo) si impone ancora l’uso del termine “famiglia”, per indicare la realtà che si fonda sul Matrimonio e nasce da esso; il termine “*familia*”, però, è estensivo nella sua definizione nominale; inoltre è oggi variamente utilizzato nelle varie Scienze e nelle diverse esperienze, risultando assai spesso equivoco.

sistema del settenario sacramentale (nel quale il Matrimonio è stato inserito al settimo posto), indagando sulle scelte compiute dalla Teologia sacramentaria (soprattutto la Teologia *de Sacramentis in genere*), nel suo sviluppo storico riguardo al *genus signi*⁷.

1.2 La prospettiva e il metodo

1.2.1. Da quanto detto, risulta evidente che la prospettiva, secondo la quale espongo qui le mie riflessioni, è fondamentalmente teologica.

Però, nel tema in oggetto, si intersecano – e talora anche si sovrappongono – piani molteplici e molteplici visioni. Ciò rende la trattazione estremamente complessa⁸. Quindi è assolutamente necessario distinguere in modo adeguato le diverse problematiche, cioè individuare e chiarire le varie realtà inerenti alla celebrazione del settimo Sacramento e le condizioni richieste per contrarre un vero Matrimonio⁹.

7 Il senso e il motivo della trattazione *de Sacramentis in genere* sembrano dati proprio dal fatto che il *signum* costituisce il *genus* che qualifica ogni *Sacramentum*, anche se, evidentemente, non ne risulta che ogni *signum* sia un *Sacramentum*.

8 Spesso i vari problemi vengono affastellati, messi insieme perché fanno comunque riferimento al Matrimonio; in realtà si tratta di situazioni assai diverse fra loro, per cui le soluzioni proposte alla fine risultano equivocate o inattuabili.

9 Come ho avuto modo di segnalare in un altro saggio (cfr. R. GERARDI, *Il Matrimonio tra fede e forma*, in C.F. SINOPOLI [ed.], *Famiglia e relazioni umane per una Bioetica esistenziale*, Roma, 2016, 41-58), la doppia Normativa – civile e canonica – del Matrimonio, ormai instaurata in molte Nazioni (anche a maggioranza e tradizione cattolica), ha dato luogo a complessi problemi esistenziali, disciplinari, etici, dottrinali. Se, da una parte, il *Codex Iuris Canonici* stabilisce che tutti possono contrarre Matrimonio, ad eccezione di coloro ai quali è lo stesso Diritto a proibirlo (cfr. Can. 1058), dall'altra afferma che tra i battezzati non può sussistere un valido contratto matrimoniale, che non sia per ciò stesso Sacramento (cfr. Can. 1055 §2), stabilendo che, per la validità, va osservata la "Forma canonica" (cfr. Can. 1108). In Italia – in forza del Decreto generale sul Matrimonio canonico, promulgato il 5 novembre 1990 ed entrato in vigore il 17 febbraio 1991 (cfr. CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Decreto generale sul Matrimonio canonico*, Roma 5 novembre 1990, in *Notiziario C.E.I.*, XXIV [1990], n. 10, 259-279) – i cattolici che intendono contrarre Matrimonio sono tenuti a celebrarlo unicamente secondo la Forma canonica, con l'obbligo di avvalersi del riconoscimento degli effetti civili, assicurato dal Concordato stipulato tra l'Italia e la Santa Sede (cfr. *Inter Sanctam Sedem et Italiam Conventiones. Accordo tra la Santa Sede e la Repubblica Italiana che apporta modificazioni al Concordato Lateranense*, in *AAS*, LXXVII [1985], 521-531). Soltanto "per gravi motivi pastorali" l'Ordinario può dispensare da tale obbligo. Sta di fatto che molti cattolici, pur liberi da ogni vincolo coniugale, decidono di contrarre Matrimonio civilmente, magari proponendosi di contrarre in seguito anche Matrimonio religioso: è una scelta che la Chiesa ritiene inaccettabile, «pur riconoscendo in tale scelta qualche elemento positivo, connesso con la volontà di impegnarsi in un preciso stato di vita, di assumerne i diritti e gli obblighi, e di chiederne il pubblico riconoscimento da parte dello Stato» (CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Direttorio di Pastorale familiare per la Chiesa in Italia*, Roma, 1993, 221). Negli ultimi decenni si sono prodotte e instaurate anche altre situazioni, messe in atto da persone che spesso intendono continuare a vivere la loro vita cristiana, chiedono i Sacramenti per

1.2.2. Per una adeguata e convincente chiarificazione della tematica risulterebbe necessario compiere un percorso storico documentato, in modo da poter mostrare e dimostrare i passaggi sopravvenuti, nella loro concatenazione.

Qui non è possibile riportare e commentare i testi per esteso, facendone una esegesi e una ermeneutica adeguate, né è possibile trattare tutti gli aspetti implicati nel tema in oggetto¹⁰. Pertanto dovrò procedere sinteticamente, limitandomi ad esporre alcuni punti acquisiti e a presentare alcune problematiche, senza poter motivare con ampiezza i vari passaggi¹¹.

1.2.3. Una nota di metodo mi preme qui far presente. Il fatto che il Matrimonio sia inserito nel “settenario sacramentale” della Chiesa non deve farne dimenticare il carattere unico ed originale, rispetto agli altri sei Sacramenti.

Altrimenti detto: anche le questioni del segno sacramentale, della materia/forma e del ministro, dell’intenzione e della fede, vanno poste e risolte in maniera differente per il Matrimonio, rispetto agli altri Sacramenti del settenario. Quindi deve essere sempre applicata in modo corretto l’analogia.

i figli e li vogliono educare nella fede. Vi sono convivenze, o unioni libere di fatto, tra persone che coabitano “coniugalmente”, senza alcun riconoscimento religioso o civile (il termine “concubinato”, per indicare tali situazioni, sembrerebbe ormai quasi del tutto desueto). Vi sono sposati separati (o secondo il Diritto civile, o secondo il Diritto canonico, o di fatto). Vi sono divorziati non risposati: con la distinzione (non sempre possibile da compiere con precisione) tra chi ha subito il Divorzio, chi l’ha accettato, chi vi ha fatto ricorso per gravi e seri motivi, chi lo ha causato (essendone, dunque, moralmente responsabile), lo ha chiesto e lo ha ottenuto. Vi sono divorziati che si sono risposati civilmente, in tal modo ponendosi in una condizione di vita in oggettivo contrasto con la fede cristiana. Tutto ciò crea ulteriori problematiche, alcune riguardanti precisamente la pratica sacramentale e la vita pubblica della Chiesa.

10 Ho già compiuto una disamina delle questioni in oggetto in due saggi, ai quali rimando e che qui in parte riprendo: R. GERARDI, *L'essenza del Matrimonio e il Consenso alla luce della nuova Normativa canonica*, in *Lateranum*, XLIX (1983), 296-318; R. GERARDI, *I problemi della determinazione della struttura ileomorfa e del ministro nel Sacramento del Matrimonio*, in *Lateranum*, LIV (1988), 288-368.

11 Per ulteriori approfondimenti (su questioni di Teologia sacramentaria generale, di Teologia morale speciale e di Teologia del Matrimonio) rinvio ad alcune mie pubblicazioni: R. GERARDI, “Carattere”, in L. PACOMIO - V. MANCUSO (cur.), *Lexicon. Dizionario teologico enciclopedico*, Casale Monferato (Alessandria), 1993, 140-141; R. GERARDI, “Causalità”, in *ivi*, 150-151; R. GERARDI, “Ex opere operato”, in *ivi*, 395-396; R. GERARDI, “Matrimonio”, in *ivi*, 621-622; R. GERARDI, “Sacramento/sacramentali”, in *ivi*, 907-909; R. GERARDI, “Segno sacramentale”, in *ivi*, 939-940; R. GERARDI, “Sette Sacramenti”, in *ivi*, 951-953; R. GERARDI, *Il Sacramento del Matrimonio*, in C. ROCCHETTA (cur.), *Sacramentaria speciale. II. Penitenza, Unzione degli infermi, Ordine, Matrimonio*, Bologna, 2003, 259-358; R. GERARDI, *Fede personale, convinzioni antropologiche e validità del Consenso matrimoniale*, in *Rivista Liturgica*, LXXXI (2004), 445-455; R. GERARDI, *Il “genus” del Sacramento e i “genera Sacramentorum”*, in F. GIACCHETTA (cur.), *Grazia, sacramentalità, Sacramenti. Il problema del metodo in Teologia sacramentaria*, Assisi (Perugia), 2008, 89-110; R. GERARDI, *Famiglia e Chiesa*, in A. SABETTA (cur.), *Ambula per hominem et pervenies ad Deum*. Studi in onore di S.E. Mons. Ignazio Sanna, Roma, 2012, 435-504; R. GERARDI, *La gioia dell’amore. Riflessioni sull’ordo amoris per una Teologia della vita cristiana*, 2 ed., Città del Vaticano, 2015.

1.2.4. Ciò vale anche per l'utilizzo e l'applicazione del termine *Sacramentum*, oltre il settenario, con le implicazioni di carattere cristologico ed ecclesiologicalo conseguenti o determinanti. È evidente come non si possa più prescindere dalla scelta – compiuta dalla Teologia negli ultimi due secoli e dal Concilio Vaticano II – della comprensione della Chiesa come principio dei singoli Sacramenti in quanto Sacramento originale. Essa è “Sacramento in Cristo”: dal fianco di lui “dormiente sulla croce” è scaturito «il mirabile Sacramento di tutta la Chiesa, *totius Ecclesiae mirabile Sacramentum*»¹². Cristo è il mediatore fra Dio e l'umanità: la sua umanità, nell'unità della persona del Verbo, è strumento della nostra salvezza; specialmente per mezzo del mistero pasquale egli ha compiuto l'opera della redenzione e della glorificazione perfetta di Dio.

Pertanto va indicato e approfondito il legame essenziale che unisce ogni Sacramento con il fatto globale della sacramentalità della Chiesa e con la mediazione sacramentale di Cristo¹³. La nozione e la realtà di *mysterium* permettono il collegamento nella *oikonomia/dispensatio* divina di salvezza: la Chiesa, Sacramento di Cristo, rivela e attua la sua sacramentalità particolarmente nei *mysteria salutis*, nei *Sacramenta*, attualizzazioni – per mezzo della celebrazione rituale – della «*dispensatio Sacramenti absconditi a saeculis in Deo*» (*Ef* 3,9).

1.3 Le scelte e i passaggi

1.3.1. La celebrazione liturgica, la riflessione teologica e i provvedimenti normativi sul Matrimonio dei cristiani sono determinati o condizionati da alcune scelte (comunque da alcuni fatti), che possiamo esprimere con tre termini latini: *consensus*, *signum*, *fides*.

Proprio la ripresa di questa terminologia permetterà a questa mia riflessione di fissare gli aspetti principali (talora problematici) relativi ai percorsi compiuti. Partirò dal *consensus* (dove viene data particolare importanza alle

12 CONCILIUM ŒCUMENICUM VATICANUM II, Constitutio de sacra Liturgia: *Sacrosanctum Concilium*, in *AAS*, LVI (1964), 99, n. 5.

13 L'uso e l'ambito di significazione di *Sacramentum* si erano cristallizzati in molti secoli di insegnamento ecclesiale, e gli sforzi compiuti dalla Teologia per precisare in maniera inequivocabile la nozione di *Sacramentum* godevano del riconoscimento e del consenso comune in ambito cattolico. Tale processo di precisazione si era attuato mediante un restringimento dell'ambito di applicazione del termine, per cui dal XII secolo in poi la qualifica di *Sacramentum* era riconosciuta solo ai sette riti. Invece qui siamo di fronte ad un orientamento opposto, cioè ad un processo di dilatazione dell'ambito di significazione del termine *Sacramentum*.

persone), per affrontare poi la problematica del *signum* applicato ai Sacramenti del settenario, quindi anche al Matrimonio. Ma non si potrà ignorare il ruolo e l'importanza della *fides*, collegata al *verbum* e alla *intentio*, che attraversa tutta la riflessione e la prassi relative alle celebrazioni sacramentali.

Pertanto – nella seconda parte di questo saggio – tratterò del *Consensus*, del *contractus*, delle forme rituali (accennando anche alla questione della competenza sul Matrimonio).

Seguirà la terza parte sul *signum* sacramentale, con la successione dei seguenti temi: l'essenza del Sacramento-segno; l'istituzione e la determinazione del settenario sacramentale; materia e forma del Sacramento del Matrimonio; ministro o ministri?

La quarta parte verterà sulla *fides* e sulla *intentio*.

Finalmente, nell'ultima parte, riprenderò la riflessione sulla *celebratio nuptialis*, sottolineando le due tematiche della “Chiesa celebrante” e dell'importanza da dare agli “eventi”, più che alle “cose”. Da quanto trattato ricaverò importanti lezioni di metodo, utili per la “edificazione di una *domus* nuova”, cioè per un rinnovamento della Teologia e della prassi del Sacramento delle nozze.

1.3.2. Il percorso di elaborazione della realtà matrimoniale, effettuato lungo i secoli di storia della Chiesa, può essere visivamente descritto proprio attraverso i passaggi significativi avvenuti nella celebrazione delle nozze.

È un percorso iniziato nella *domus* parentale, proseguito fino alla *domus ecclesiae*, per concludersi nella nuova *domus* familiare. Infatti dalla casa, dove agli inizi si esprimeva il Consenso coniugale, si è passati davanti alla chiesa, *in facie ecclesiae*, fino poi ad entrare in chiesa, *in medio ecclesiae*, anzi all'interno della Celebrazione eucaristica. Il passaggio di luoghi – una *processio* (dalla *oikos* alla *paroikia*, per utilizzare i termini greci) e un *processus* – ha significato anche una sempre maggiore presa di coscienza della ecclesialità del rito nuziale. Infine abbiamo assistito (anzi, stiamo assistendo) ad un significativo rimbalzo nella *domus* familiare, designata *velut parva Ecclesia* ed anche *tamquam domesticum sanctuarium*¹⁴: infatti dalle nozze nel Signore nasce la famiglia *Ecclesia domestica*¹⁵.

L'interrogativo, riguardo a “quando” il Matrimonio si possa considerare *perfectum*, si è così rivestito di aspetti nuovi, che vanno oltre una *consummatio*

14 Cfr. CONCILIIUM ŒCUMENICUM VATICANUM II, Decretum de apostolatu laicorum: *Apostolicam Actuositatem*, in *AAS*, LVIII (1966), 848, n. 11.

15 Cfr. CONCILIIUM ŒCUMENICUM VATICANUM II, Constitutio dogmatica de Ecclesia: *Lumen Gentium*, in *AAS*, LVII (1965), 16, n. 11.

intesa in senso carnale (cioè oltre la *copula* coniugale), comportando anche una “rivisitazione” del Sacramento e della sua natura¹⁶.

2. IL *CONSENSUS*, IL *CONTRACTUS*, LE FORME RITUALI

2.1 *Consensus facit nuptias*

2.1.1. Ricordare alcuni passaggi nel percorso compiuto nel primo millennio, per ciò che attiene alla comprensione e alla celebrazione delle nozze fra cristiani, è utile e necessario per meglio inquadrare e precisare la questione in oggetto.

Nell’antica Roma è il *Consensus* a costituire il *contractus*. Il Matrimonio viene prodotto da una chiara e libera decisione umana: «*nuptias non concubitus, sed Consensus facit*»¹⁷. In verità il *Consensus* – atto pubblico anche se domestico – è anche (o soprattutto) dei *patresfamilias* o dei *parentes*. Esso è preceduto dalle promesse, gli *Sponsalia*, ed è seguito dalla *domumdeductio*.

2.1.2. Le (poche) testimonianze dei primi secoli ci dicono che anche i cristiani adottano tale prassi. Ci si sposa in casa (della sposa) e i genitori dei nubendi hanno un ruolo fondamentale nella celebrazione nuziale, articolando al meglio convinzioni religiose e costumi tradizionali¹⁸. La presenza del Presbitero o del Vescovo alla celebrazione domestica, nella quale gli sposi esprimono il loro Consenso, è abituale, ma non obbligatoria, spiritualmente opportuna, ma slegata da rigorose prescrizioni canoniche o rituali.

Successivamente (allorché si costruiscono le chiese e le comunità cristiane costituiscono ormai la maggioranza della popolazione) è documentato il passaggio degli sposi, durante il corteo nuziale, davanti alla chiesa. Essi

16 “Se si scioglie il vincolo, si scioglie (ma si può sciogliere?) anche il Sacramento?”. È questa solo una delle questioni emergenti. La riflessione teologica ha preferito seguire altre strade, per indagare sulla condizione permanente degli sposati, scoprendo (o riscoprendo) l’analogia fra Matrimonio ed Eucaristia. L’indagine sul vincolo si è accompagnata alla riflessione sul “carattere” accostando, pertanto, il Matrimonio ai Sacramenti del Battesimo, della Confermazione, dell’Ordine sacro.

17 D. 35.1.15 (Ulpianus).

18 «Ma sul modo di intendere il Consenso è bene precisare che esistono alcune differenze fra Chiesa e Diritto romano: per la Chiesa il Consenso è soprattutto l’affermazione della libertà dell’impegno e dell’uguaglianza dei diritti dell’uomo e della donna di fronte al Matrimonio; per il Diritto romano, a fare il Matrimonio è il Consenso delle parti oppure l’accordo delle persone che hanno sui futuri sposi la patria potestas. Cioè nel mondo romano il Consenso è o quello degli interessati o quello del *paterfamilias*, per i cristiani si tratta del Consenso degli sposi e dei genitori» (R. GERARDI, *I problemi*, 323).

sostavano *in facie ecclesiae* (*ante faciem ecclesiae*), per chiedere al sacerdote la benedizione del Signore¹⁹ sul coniugio, che avevano contratto esprimendo il Consenso nella celebrazione domestica. Gradualmente questa venne meno (senza essere però abolita), e il rito della *benedictio* si spostò dentro la chiesa, assieme alle promesse e allo scambio dei Consensi²⁰.

2.1.3. In opposizione a quelle pratiche che fanno consistere il contratto matrimoniale nel compimento di un gesto di “costume”, nel corso del Medioevo da parte della Chiesa latina viene sempre più privilegiata la “Teoria del Consenso”. Viene anche meno la discrezione della Legislazione ecclesiastica matrimoniale precedente.

La Chiesa – Istituzione capace di legiferare in modo diffuso – si impegna a difendere la libertà degli sposi stessi nella stipulazione del contratto matrimoniale per mezzo del Consenso. Si tratta – beninteso – di un contratto del tutto speciale, e il Consenso è un impegno per tutta la vita. Esso viene ad essere l’affermazione della libertà dell’impegno e dell’uguaglianza dei diritti dell’uomo e della donna di fronte al Matrimonio. Più tardi si arriva a dire che, se il Matrimonio è atto libero personale e consapevole degli sposi, la cooperazione della Chiesa nel contrarre il Matrimonio può essere sì una condizione necessaria che la Chiesa stessa stabilisce, ma non può essere il “fondamento” che produce la realtà sacramentale matrimoniale.

Insomma: la tradizione cristiana ha adottato un “consensualismo matrimoniale mitigato”²¹, a fronte di chi voleva dare decisiva importanza, per la formazione del vincolo, o alla *copula* degli sposi o all’assenso dei genitori o ad alcune “formalità” che accompagnano il Matrimonio²².

19 È difficile, se non impossibile, provare l’esistenza di una benedizione da parte del sacerdote prima della seconda metà del IV secolo, non avendo dati sicuri sull’esistenza di un atto liturgico o sulla necessità di un *ritus sacer* per la formazione del legame coniugale (si veda: A. NOCENT, *Il Matrimonio cristiano*, in A. NOCENT ET ALII [ed.], *Anàmnesis. Introduzione storico-teologica alla Liturgia*. 3/1. *La Liturgia, i Sacramenti: Teologia e storia della celebrazione*, Genova, 1986, 310 e la critica – a pag. 313 – alla tesi di P. DACQUINO, *Storia del Matrimonio cristiano alla luce della Bibbia*, Leumann [Torino], 1984).

20 La benedizione a Roma è attestata dal “Sacramentario veronese” che nel mese di settembre, dopo la Messa di nozze, riporta la rubrica “*incipit velatio nuptialis*”. Il rito della *velatio* è dunque determinante, tanto da dare il nome al rito che qui comprende una preghiera di benedizione e una formula propria per l’*Hanc igitur*, interamente consacrata alla sposa, per la quale si chiede la fecondità: «*Desiderata subole gaudere perficias*» e lunghi anni di vita coniugale: «*Ad optatam seriem cum suo coniuge provehas [...] annorum*» (*Sacramentarium veronense [Leonianum]*, [L.K. MOHLBERG, ed.] in *PONTIFICIUM ATHENÆUM SANCTI ANSELMI* [cur.], *Rerum ecclesiasticarum documenta*, series maior, Fontes 1, Roma, 1956, 1105-1110).

21 J. BERNHARD, *Evolution du sens de la Forme de célébration du Mariage dans l’Eglise d’Occident*, in *Revue de Droit Canonique*, XXX (1980), 187-188.

22 Nell’anno 866 Papa Nicolò I riafferma che, per la formazione del legame coniugale, basta il solo Consenso, e che tutti gli altri usi, religiosi o civili, ivi compresi i riti liturgici, possono non esserci.

2.2 *Forme rituali*

2.2.1. La forte preoccupazione della cultura medioevale per la sicurezza giuridica «ha impedito alla Teologia latina del tempo e a quella posteriore di cogliere tutta la pienezza della funzione mediatrice della Chiesa»²³. Questa osservazione è molto importante, per una adeguata comprensione della nostra tematica.

Invece la Tradizione orientale si è caratterizzata per una concezione più fortemente religiosa (vale a dire: è Dio ad unire gli sposi in Matrimonio), esplicitando la coscienza della mediazione ecclesiale (con una forte insistenza sulla unità tra forma liturgico-sacramentale e forma giuridica, e sulla importanza fondamentale della benedizione nuziale impartita dal sacerdote).

2.2.2. In Occidente le forme rituali (o comunque alcuni segni esterni), in uso quasi sempre nel Matrimonio fra cristiani, interessano solo perché manifestano il Consenso, permettendo di stabilire la prova del Matrimonio avvenuto; esse, però, non entrano nelle condizioni di validità del Matrimonio. Tant'è che il *Decretum* di Graziano, pur collocando la benedizione nuziale fra le formalità che dovrebbero essere osservate, in linea con la Tradizione afferma che un Matrimonio concluso senza quelle formalità è autentico, anche se non legittimo «*non legitimum, sed ratum*»²⁴.

Nel XII secolo si è già diffusa una forma di celebrazione delle nozze, che comporta l'espressione del Consenso *in facie ecclesiae* o davanti all'altare, seguita generalmente da una Messa nuziale con la benedizione da parte del sacerdote. Evidentemente sono avvenute – per così dire – una “clericalizzazione” e una “pubblicizzazione” del rito, nel tentativo (non del tutto riuscito) di porre fine ai Matrimoni clandestini, con pene per i trasgressori delle varie disposizioni sinodali che impongono l'espressione pubblica del Consenso.

2.2.3. Nel frattempo si andava perfezionando la riflessione teologica sul Matrimonio, sulle sue proprietà e sui suoi valori, oltre che sulla sua natura

In mancanza, però, del Consenso non si può porre rimedio: «*Sufficiat secundum Leges, solus eorum Consensus, de quorum coniunctionibus agitur. Qui Consensus, si solus in nuptiis forte defuerit, cetera omnia, etiam cum ipso coitu celebrata, frustrantur*» (NICOLAUS PP. I, Responsum ad Bulgaros: *Ad consulta vestra*, 13 novembris 866, in H. DENZINGER, *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, [P. HÜNERMANN, cur.] Bologna, 2009, Cap. 3, n. 643).

23 E. CORECCO, *Il nesso fra contratto e Sacramento del Matrimonio*, in FACOLTÀ TEOLOGICA INTERREGIONALE DI TORINO (cur.), *Chiesa per il mondo. II. Fede e prassi. Miscellanea teologico-pastorale nel LXX* del Card. Michele Pellegrino, Bologna, 1974, 48.

24 GRATIANUS, *Dictum post C. 28 q. 1 c. 17*, in Æ. FRIEDBERG (cur.), *Corpus Iuris canonici*, editio lipsiensis secunda, (rist. anast.) Graz, 1959, I, col. 1089.

sacramentale (dopo che si era arrivati a stabilire il numero settenario dei Sacramenti e la sua composizione).

2.3 Contratto e Sacramento

2.3.1. Il termine “contratto”, applicato alla stipulazione del legame coniugale in forza del Consenso, appare nel XII secolo, quando i commentatori medioevali di Giustiniano considerano il Matrimonio come un *contractus personarum*. Evidentemente la questione è strettamente legata al valore del Consenso e alla sua formulazione.

Va detto che i canonisti, fedeli al principio “*Consensus facit nuptias*”, riconoscevano validi anche i contratti matrimoniali stipulati per procura, *per nuntium*, per lettera, dai muti (anche se la tendenza era a favore del contratto stipulato per *verba de præsenti*).

Invece per alcuni teologi la questione era assai più complessa, essendo collegata alla determinazione della forma sacramentale: infatti il Consenso costituisce non solo il contratto, ma anche il Sacramento (con la mediazione della fede, del Battesimo e dello stesso contratto).

2.3.2. Fu Duns Scoto (1266-1308) a porre precisamente il problema. Mentre un contratto si può stipulare senza parole (dato che qualunque segno sensibile è sufficiente per legare le parti), un Sacramento, al contrario, non può essere conferito senza un determinato segno sensibile e senza *verba certa (de præsenti)*²⁵. Di conseguenza il *doctor subtilis* afferma che un uomo e una donna, che non possono scambiare parole *de præsenti*, contraggono Matrimonio, ma non “ricevono il Sacramento”: è appunto il caso degli *absentes* (cioè di coloro che si sposano per mezzo lettera o per procura), dei muti, di coloro che sono stati congiunti dai propri genitori²⁶. Pertanto, in tutti questi casi eccezionali, c’è una separazione fra contratto e Sacramento: Matrimoni del genere vanno considerati veri contratti, ma non Sacramenti.

25 Duns Scoto afferma: «*Ad Sacramentum autem Matrimonii requiritur signum sensibile determinatum, ut audibile et certa verba, quia sine certis verbis non est Sacramentum Matrimonii, licet possit esse contractus ad Matrimonium sine certis verbis. [...] Istud autem signum audibile, quod est necessarium ad Matrimonii Sacramentum, vel ipsa certa verba, sunt forma ipsius Sacramenti*» (J. DUNS SCOTUS, *Reportata parisiensia, liber quartus, distinctio 28, quaestio unica, 19*, in J. DUNS SCOTUS, *Opera omnia*. Editio minof. II/2. *Opera theologica*, [G. LAURIOLA, cur.] Alberobello [Bari], 1999, 1702). Si veda in merito: G. LE BRAS, *Mariage*. III. *La doctrine du Mariage chez les théologiens et les canonistes depuis l’an Mille*, in A. VACANT - E. MANGENOT - E. AMANN (dir.), *Dictionnaire de Théologie catholique*, IX, Paris, 1927, 2203.

26 Cfr. J. DUNS SCOTUS, *Reportata*, 18-20; G. LE BRAS, *Mariage*, 2204.

L'opinione di Scoto ebbe un buon seguito, e fu tenuta da diversi teologi, ma anche da alcuni canonisti. In seguito ci fu chi sostenne addirittura la tesi che due sposi cristiani, che intendano deliberatamente escludere il Sacramento, contraggono un valido Matrimonio: il contratto può esistere senza il Sacramento, se questa è l'intenzione dei coniugi²⁷.

2.4 La Forma canonica

2.4.1. Al Concilio di Trento la Chiesa decise di rendere obbligatoria («*præcipit, ut in posterum*»²⁸) la cosiddetta Forma canonica per la celebrazione del Matrimonio. La clandestinità dei Matrimoni era stata un abuso di cui la Chiesa aveva viva coscienza e contro cui aveva combattuto. Però l'assunzione rigida del principio che il Matrimonio è valido se contratto in forza del Consenso degli sposi (anche senza la presenza di un sacerdote e di una comunità) comportava il riconoscimento della validità anche dei cosiddetti “Matrimoni clandestini”²⁹.

Nel Decreto “*Tametsi*” si stabilisce che la celebrazione del Matrimonio si compia *in facie ecclesiae*: il Parroco, dove aver interrogato l'uomo e la donna, e dopo aver sentito il loro mutuo Consenso, dice «*Ego vos in Matrimonium coniungo, in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti*»; però si possono usare anche altre parole, «*iuxta receptum uniuscuiusque Provinciæ ritum*»³⁰. Pertanto viene dato un ruolo ritualmente attivo al Parroco: egli celebra la Messa e

27 È una Teoria che si fonda sulla necessità dell'intenzione nel ministro per la validità di un Sacramento. Quindi essa viene applicata anche al caso del Matrimonio, se gli stessi sposi ne vengono ritenuti i ministri. Così Charles-René Billuart (cfr. C.-R. BILLUART, *Tractatus de Matrimonio*, in C.-R. BILLUART, *Cursus Theologiæ juxta mentem divi Thomæ. X. De extrema Unctione, de Ordine et de Matrimonio*, editio nova, Lugduni, 1839, 99, Art. V, petes 5°) e Gabriel Vazquez (cfr. G. VAZQUEZ, *Commentariorum ac disputationum in tertiam partem s. Thomæ*, t. II, Compluti, 1611, 430, Disp. 138, c. 5). In merito si veda: J. DENIS, *Evoluzione storica della dottrina del Matrimonio-Sacramento a partire dal XVII secolo*, in AA.VV., *Fede e Sacramento del Matrimonio. Ricerche e interrogativi*, Leumann (Torino), 1976, 48.

28 CONCILIUM (ECUMENICUM TRIDENTINUM, Sessio XXIV, Decretum: *Tametsi*, in H. DENZINGER, *Enchiridion*, n. 1814.

29 «*Dubitandum non est clandestina Matrimonia, libero contrahentium Consensu facta, rata et vera esse Matrimonia, quamdiu Ecclesia ea irrita non fecit*» (ivi, n. 1813).

30 Ivi, n. 1814. La formula «*Ego vos in Matrimonium coniungo*» è presente nel “*Liber sacerdotalis*” di Alberto da Castello (Albertus Castellanus), edito a Venezia nel 1523, diffuso in molte zone d'Italia e considerato un rituale quasi ufficiale. Il Matrimonio «*secundum ritum sanctæ romanæ Ecclesiæ*» offerto dal Castellanus viene contratto «*per verba de presenti*» dallo sposo e dalla sposa «*qui sunt materia huius Sacramenti*». È il sacerdote che pronuncia le parole «*quæ sunt forma huius Sacramenti*», interrogando gli sposi, che rispondono dando il loro Consenso, dopodiché «*sacerdos ponat manum dexteram sponsi super dexteram sponsæ, et supponat stolam in modum crucis super complicatas dexteras utriusque et dicat: “Et ego auctoritate qua fungor coniungo vos matrimonialiter.”*»

conferisce la benedizione nuziale, pone agli sposi delle domande, pronuncia la formula trinitaria “dichiaratoria” della *coniunctio*. Si può dire che, in tal modo, si è arrivati ad un riconoscimento liturgico della “ecclesialità” del Matrimonio e della mediazione istituzionale sacramentale della Chiesa.

2.4.2. Il Concilio di Trento, pur mosso da propositi pastorali, non ha saputo però superare l’aspetto riduttivamente giuridico del problema, dando così origine ad una situazione che sembrerebbe ormai irreversibile.

Come sottolinea con forza Eugenio Corecco, l’istituto della Forma tridentina, sorto da riflessioni più pragmatistiche che di natura sacramentale, non è privo di ambiguità e di contraddizioni³¹, soltanto in parte corrette dal Decreto “*Ne temere*” (della Sacra Congregazione del Concilio, 2 agosto 1907) e dai corrispondenti Canoni inseriti nel *Codex* del 1917 (cfr. Cann. 1017 §1; 1094; 1098 §1-2; 1099 §1-2).

Un esempio problematico lo si ha proprio nel modo con cui è stata compresa e interpretata la presenza del sacerdote alle nozze: infatti, fino a quando il Decreto *Ne temere* non ha modificato la Norma³², la presenza del sacerdote poteva essere “puramente passiva”; cioè bastava che, come un testimone qualificato, egli fosse in condizione tale da poter “percepire” lo scambio del Consenso (arrivando così alla forma dei Matrimoni chiamati in Francia “*à la gaumine*”)³³.

2.4.3. Ecco, comunque, una questione emergente (ma non adeguatamente risolta): il sacerdote – stando ai termini del *Tametsi* – interviene solamente in quanto testimone (attivo o passivo) o anche come liturgo?

Et signum crucis super utrumque faciat dicens: In nomine Pa+tris, et Fi+lii, et Spiritus + Sancti. Amen» (A. CASTELLANUS, *Liber sacerdotalis*, Venetiis, 1548, fól. 32r).

31 Cfr. E. CORECCO, *Il sacerdote ministro del Matrimonio?*, in *La Scuola Cattolica*, XCVIII (1970), 472. Inoltre non si deve dimenticare che in molti luoghi ci fu anche il problema della non pubblicazione del Decreto *Tametsi*, che pertanto non era entrato in vigore.

32 «*Ea tantum Matrimonia valida sunt, quae contrahuntur coram Parocho vel loci Ordinario vel sacerdote ab alterutro delegato et duobus saltem testibus*» (S. CONGREGATIO CONCILII, *Decretum de Sponsalibus et Matrimonio: Ne temere*, in *ASS*, XL [1907], 527-528, III).

33 A metà del XVII secolo, il Notaio Michel-Gilbert Gaumin (o Gaulmin) – desideroso di contrarre Matrimonio, cui il Parroco si opponeva (poiché il Notaio aveva più di sessant’anni) – radunò davanti alla chiesa parrocchiale due Notai e molti testimoni, oltre che la propria fidanzata. Lì chiese ai Notai di constatare il rifiuto del Parroco a concedere la benedizione, dichiarò che si sposava *in facie ecclesiae*, e lo fece registrare dai Notai. Solitamente si dice che tale forma fosse in linea con le raccomandazioni del Concilio di Trento. Però il Parlamento di Parigi, nel 1692, stabilì l’obbligatorietà della benedizione per la validità del Matrimonio. Venne chiamato “*Mariage à la gaumine*” anche quello contratto dai protestanti alla presenza di un sacerdote cattolico, ma senza la sua benedizione. Una forma simile è quella del “Matrimonio a sorpresa” (come quello tentato da Renzo Tramaglino e Lucia Mondella, narrato nel romanzo “I promessi sposi” di Alessandro Manzoni).

Espressioni come “*celebratio Matrimonii*” e “*benedictio sacerdotalis*”, e soprattutto la formula rituale “*Ego vos in Matrimonium coniungo*” (parallela nella sua formulazione dichiarativa a quelle dell’Assoluzione sacramentale “*Ego te absolvo*” e del Battesimo “*Ego te baptizo*”) non orientano forse a rispondere nel senso che il sacerdote è il ministro che pone un *actus sacer*, compiendo un’azione liturgica?

2.5 La competenza

2.5.1. La questione relativa al rapporto fra contratto e Sacramento del Matrimonio aveva continuato ad essere oggetto di controversie anche dopo il XIV secolo³⁴. L’esponente più significativo della corrente di pensiero, secondo cui contratto e Sacramento del Matrimonio non si identificano completamente, fu Melchor Cano a metà del XVI secolo.

Basandosi sul Decreto *Tametsi* tridentino, che impone la Forma canonica, egli considera: il sacerdote vero e proprio ministro del Matrimonio; il contratto come la materia prossima del Sacramento; la benedizione, pronunciata dal sacerdote-ministro, come la Forma³⁵. Pertanto egli afferma che il contratto e il Sacramento del Matrimonio sono in se stessi separabili, e una unione contratta senza la benedizione nuziale va considerata un Matrimonio vero e valido, anche se non è Sacramento.

2.5.2. Però la questione si complicò quasi subito con la disputa circa competenza sul Matrimonio dei battezzati: è esclusiva della Chiesa o, invece, è dello Stato, oppure vi è una competenza mista?

Fu allora che la Teoria sulla separabilità del contratto e del Sacramento venne ripresa dai giuristi regalisti, cioè da coloro che intendevano limitare i diritti della Chiesa, in favore dell’autorità del Re³⁶. Il problema del Matrimonio scivolò, pertanto, nel mezzo della controversia – culturale, politica e

34 Fino al Concilio Tridentino era opinione quasi unanime che contratto e Sacramento del Matrimonio si identificassero in maniera adeguata: il Sacramento è lo stesso contratto, perciò, per la costituzione del Sacramento, è necessario il Consenso espresso dagli sposi; invece non sono necessarie e obbligatorie la benedizione e le altre cerimonie liturgiche. Sembra che l’opinione fosse prevalente anche fra teologi e Vescovi al Concilio Tridentino, che però non definì nulla a riguardo (cfr. A. DUVAL, *Contrat et Sacrement du Mariage au Concile de Trente*, in *La Maison-Dieu*, XXXII [1976], n. 127, 34-63).

35 Cfr. M. CANO, *De locis theologicis*, Patavii, 1762, 218, 8,5 (l’opera era stata pubblicata la prima volta nel 1563). Però E. Corecco fa giustamente notare che «il perno della sua argomentazione non fu la possibilità che il contratto matrimoniale possa sussistere validamente anche separato dal Sacramento, bensì la necessità che la Chiesa mediasse in modo più esplicito la propria funzione soteriologica anche nell’amministrazione del Matrimonio» (E. CORECCO, *Il nesso*, 50).

36 Se infatti il contratto non si identifica con il Sacramento, è facile affermare di conseguenza che la Chiesa ha competenza solo sul Sacramento, vale a dire sulla forma liturgica. Tutt’al più, nell’ipotesi

giuridica – divampata sui rapporti tra Chiesa e Stato³⁷. E dato che lo Stato rivendicava una competenza sul contratto coniugale, a polarizzare la discussione fu la questione del rapporto tra contratto e Sacramento del Matrimonio.

All'interno del processo di secolarizzazione, che investì anche la realtà matrimoniale, con la avocazione da parte degli Stati crebbe la confusione fra giurisdizione civile ed ecclesiastica. Per opporsi alle pretese degli Stati, la Chiesa si fece carico della difesa del bene comune dei battezzati grazie alla identificazione tra contratto e Sacramento, anche in armonia con l'importanza sociale che si attribuiva alla dimensione religiosa del Matrimonio³⁸.

Così la dottrina della identità e della inseparabilità fra contratto e Sacramento, sviluppata ed articolata soprattutto da Roberto Bellarmino (1542-1621)³⁹, finì per affermarsi nella dottrina cattolica⁴⁰.

che il contratto sia la materia del Sacramento, si può arrivare a concedere che la Chiesa abbia sul contratto una competenza indiretta, comunque non esclusiva.

37 Come abbiamo detto, se il Concilio Tridentino obbligò i battezzati a presentarsi al proprio Parroco, con due testimoni, per scambiare un valido Consenso matrimoniale, fu certamente per ovviare ai cosiddetti "Matrimoni clandestini". Però c'era di mezzo anche la necessità di rispondere alla forte obiezione, formulata da Martin Lutero, che toccava i rapporti fra Chiesa e Stati, oltre che la questione più propriamente teologica inerente alla natura sacramentale del Matrimonio. La contestazione, secondo cui l'appropriazione ecclesiastica del Matrimonio era un abuso da eliminare, voleva recuperare una pretesa purezza delle origini, restituendo al Matrimonio la sua fisionomia di istituzione naturale. In più si sosteneva che, essendo lo Stato il responsabile dell'ordine della creazione, gli spetta la regolamentazione del Matrimonio, mentre la Chiesa deve occuparsi solo dell'ordine della redenzione. Inoltre la sottolineatura – da parte di teologi e canonisti – della libertà del Consenso degli sposi incontrò la resistenza di chi, con i Matrimoni, sanciva alleanze politiche ed economiche. Perciò le varie Autorità, consapevoli del potere che deriva dal controllo della materia matrimoniale, cercarono di ridurre quello ecclesiastico a proprio vantaggio.

38 Sono note sono le attuazioni nel Gallicanesimo in Francia e nel Giuseppinismo in Austria, e le decisioni del Sinodo di Pistoia del 1786 (cfr. PIUS PP. VI, Constitutio ad universos fideles: *Auctorem Fidei*, 28 augusti 1794, in H. DENZINGER, *Enchiridion*, nn. 2658-2660, per la sua condanna). «Se si tiene presente che le opinioni teologiche su questo argomento si riflettevano immediatamente sulla prassi della Chiesa e che risolvevano, sia pur sotto un aspetto particolare, l'annosa questione dei rapporti Chiesa-Stato, non è difficile rendersi conto della sensibilità e dell'attenzione con cui il Magistero stesso seguiva ogni sviluppo del dibattito teologico» (E. RUFFINI, *Teologia del Matrimonio Sacramento*, in T. GOFFI [ed.], *Nuova enciclopedia del Matrimonio*, Brescia, 1975, 185).

39 A giudizio del Bellarmino, separare l'uno dall'altro, con la pretesa di individuare nel contratto la materia del Sacramento, e nella benedizione la forma, era inutile e anche pericoloso. La materia e la forma, infatti, sono lo stesso contratto considerato da due punti di vista diversi: è materia in quanto *traditio iuris*, è forma in quanto *acceptatio iuris*. Il diritto, dato e ricevuto, è quello nei confronti del corpo dell'altro coniuge. Nell'ipotesi che contratto e Sacramento fossero separabili, secondo il Bellarmino si verificherebbe il caso che alcuni Matrimoni fra cristiani non sarebbero del tutto indissolubili (cfr. R. BELLARMINUS, *De Sacramento Matrimonii*, c. VIII, in R. BELLARMINUS, *Opera omnia*, 3, Apud Josephum Giuliano, Neapoli, 1857, 795). La tesi, se da un lato chiarisce molti aspetti, dall'altro indirizza verso una lettura esclusivamente giuridica del Matrimonio. La Teologia, che ne dipese, ne risultò mortificata: infatti, a ben guardare, la reciproca *traditio-acceptatio* dello *ius in corpus* viene a costituire l'ossatura anche del Sacramento. Un pericolo, non solo teorico, è stato quello di favorire una posizione minimalista anche in Teologia morale, oltre che di non permettere un adeguato sviluppo della spiritualità coniugale.

40 La tesi prevalente, dopo il Concilio Tridentino, è che per i battezzati non può darsi Matrimonio

2.5.3. Papa Pio VI, nella Lettera “*Deessemus Nobis*” del 16 settembre 1788, arrivò a dichiarare che la Chiesa gode della competenza esclusiva di giudicare tutte le Cause matrimoniali⁴¹. Nella Costituzione “*Auctorem Fidei*” del 28 agosto 1794, la competenza giurisdizionale della Chiesa venne estesa, in polemica con il Sinodo di Pistoia, a tutto l’istituto matrimoniale⁴².

Con Papa Pio IX il Magistero non si limitò più ad affermare la competenza della Chiesa sull’istituto matrimoniale sul piano politico-dottrinale dei rapporti tra Chiesa e Stato. Con sforzo analitico approfondì anche l’essenza dell’istituto dal punto di vista della relazione che intercorre tra il contratto e il Sacramento: per i battezzati essi sono inseparabili⁴³.

A sua volta, Papa Leone XIII parlò di identità: per i battezzati non si dà contratto matrimoniale vero e legittimo che non sia per ciò stesso Sacramento⁴⁴; perciò, al di fuori del Sacramento, il Matrimonio dei cristiani non è tale, ma semplice concubinato.

Il *Codex* del 1917, con una formula pregnante, concentra tutta la Tradizione precedente: «*inter baptizatos nequit matrimonialis contractus validus consistere, quin sit eo ipso Sacramentum*» (CIC-17, Can. 1012 §2; CIC-83, Can. 1055 §2). Riguardo ai battezzati che si sposano, la Chiesa cattolica afferma,

valido che non sia, nello stesso tempo, anche Sacramento; Sacramento e contratto sono due realtà unite in modo inseparabile, e non si può porre o sopprimere l’una senza l’altra. Così, ad esempio, ritiene T. SANCHEZ, *Disputationes de sancto Matrimonii Sacramento*, Antverpiæ, 1607, II, 10: «*Quia ex Christi institutione inseparabile est a contractu Matrimonii Sacramentum, unde intentio non conficiendi Sacramentum, repugnat intentioni legitimæ faciendi Matrimonium ut est contractus, sicut e contra, qui intenderet facere Sacramentum Matrimonii, non autem contractum, nihil efficeret, quia ex Christi institutione hæc duo sunt inseparabiliter coniuncta, et ita mutuo se ponunt ac destruunt*».

41 PIUS PP. VI, Epistola ad Episcopum motulensem: *Deessemus Nobis*, 16 septembris 1788, in H. DENZINGER, *Enchiridion*, n. 2598.

42 PIUS PP. VI, *Auctorem Fidei*, nn. 2658-2660.

43 Si veda, fra l’altro: PIUS PP. IX, *Syllabus complectens præcipuos nostræ ætatis errores qui notantur in Encyclicis aliisque apostolicis Litteris santissimi domini nostri Pii Papæ IX*, in *ASS*, III (1867), 175, nn. 66. 73 (si permetta di evidenziare come la nota 1 in H. DENZINGER, *Enchiridion*, n. 2966 contenga un errore: la proposizione 66 del *Syllabus* non condanna la dottrina di M. Cano, bensì quanto sostenevano i regalisti). Di Papa Pio IX si vedano anche: la Lettera apostolica “*Ad Apostolicæ Sedis Fastigium*” con cui si sconfessa la dottrina di Giovanni Nepomuceno Nuytz (cfr. PIUS PP. IX, Lettera apostolica: *Ad Apostolicæ Sedis Fastigium*, 22 augusti 1851, in P. GASPARRI [ed.], *Codicis Iuris Canonici Fontes*, II, [Romæ] 1924, 857-860, n. 511); la “lettera” di protesta a Vittorio Emanuele II contro l’introduzione del Matrimonio civile nel Regno di Sardegna (cfr. PIUS PP. IX, Epistola: La lettera, 9 septembris 1852, in *ivi*, 869-872, n. 514); l’Allocuzione “*Acerbissimum*” contro l’introduzione del Matrimonio civile in Colombia (cfr. PIUS PP. IX, Allocutio: *Acerbissimum*, 27 septembris 1852, in *ivi*, 873-879, n. 515).

44 «*In Matrimonio christiano contractum a Sacramento non esse dissociabilem; atque ideo non posse contractum verum et legitimum consistere, quin sit eo ipso Sacramentum. Nam Christus Dominus dignitate Sacramenti auxit Matrimonium; Matrimonium autem est ipse contractus, si modo sit factus iure*» (LEO PP. XIII, Epistola encyclicæ: *Arcanum Divinæ Sapientiæ*, in *ASS*, XII [1879], 394).

dunque, che il contratto e il Sacramento sono due realtà inseparabili, perché lo stesso contratto (in forza dello scambio del Consenso) è “elevato” alla dignità sacramentale. La dottrina della inseparabilità tra contratto e Sacramento sembra così definitivamente ancorata nella Tradizione cattolica, anche se alcuni punti e alcune conseguenze della stessa sono lontani dall’essere approfonditi e regolati in modo definitivo.

2.5.4. In forza del principio “*Gratia non tollit naturam, sed perficit*”⁴⁵, la Chiesa ha ritenuto necessario affermare che il vincolo indissolubile, che sorge dal contratto matrimoniale, viene ad acquisire con il Sacramento una particolare stabilità.

In altri termini, la sacramentalità può essere detta “la forza” che informa il Matrimonio dei battezzati. Perciò in costoro il contratto e il Sacramento sono due realtà inseparabili, perché lo stesso contratto (in forza dello scambio del Consenso) è elevato ad essere segno dell’unione di Cristo con la Chiesa.

2.5.5. C’è stato, anche in tempi recenti, chi ha proposto una duplice celebrazione del Matrimonio per i battezzati: l’espressione del Consenso matrimoniale, fatta secondo le modalità civili, darebbe consistenza al Matrimonio “naturale”; invece la celebrazione liturgica, consistente principalmente nella benedizione, realizzerebbe il Sacramento. In tale evenienza sarebbe da approfondire e da interpretare diversamente la Teoria della identità fra contratto e Sacramento.

Si ritorna comunque alla questione centrale: dato il Battesimo dei due sposi, può esistere un Matrimonio valido che non sia sacramentale? Se “a fare” il Sacramento del Matrimonio è la validità del contratto, in forza del Consenso espresso da due battezzati, si possono invertire i termini, ed affermare che la mancanza di Sacramento rende di per sé nullo il contratto⁴⁶?

Il Matrimonio tra una parte battezzata e una non-battezzata, celebrato con Dispensa dalla disparità di culto, non può a rigore essere definito come Sacramento, pur essendo valido. Si potrebbe affermare lo stesso anche nel caso in cui il Matrimonio sia contratto fra due battezzati, uno dei quali si sia separato con atto formale, e venga concessa la Dispensa dalla Forma canonica? O, piuttosto, il fatto del Battesimo rende comunque quel Matrimonio un Sacramento?

2.5.6. Sussistendo l’irreversibilità dello stato battesimale, da una parte, e dall’altra, in termini diversi, affermando l’inseparabilità tra contratto

45 Cfr. THOMAS AQUINAS, *Summa Theologiae*, I, art. 1, q. 8, ad II.

46 Cfr. R. TAGLIAFERRI, *Annuncio e cultura nel Sacramento del Matrimonio*, in *Rivista di Pastorale Liturgica*, XLI (2003), n. 241, 29-36.

matrimoniale e Sacramento del Matrimonio, e l'obbligatorietà della Forma canonica, una soluzione del "paradosso" sembra che possa essere trovata solo in un autentico e convinto rinnovamento della pastorale, sia pre-battesimale sia pre-matrimoniale⁴⁷.

Tutti i fedeli, secondo il livello della loro responsabilità, sono chiamati ad intervenire perché i Sacramenti si realizzino sempre come vere celebrazioni, della vita e della fede, e il Matrimonio di due battezzati sia veramente uno "sposarsi nel Signore".

3. IL *SIGNUM* SACRAMENTALE

3.1 *L'essenza del Sacramento-segno*

3.1.1. L'assunzione del principio consensualistico per contrarre Matrimonio aveva comportato il porsi di alcune importanti questioni: come va manifestato il Consenso? Quale deve essere il suo oggetto? A quali realtà e a quali obblighi e impegni dà origine?

Una adeguata risposta a tali domande doveva però "fare i conti" con l'opzione del *signum*, operata dalla Teologia, già con Agostino e poi con Tommaso d'Aquino, per definire i Sacramenti.

Sant'Agostino aveva affermato che ogni Sacramento è un *signum sacrum*, poiché indica una realtà sacra soprannaturale. Riferendosi al Battesimo, egli aveva precisato: «*Accedit verbum ad elementum, et fit Sacramentum, etiam ipsum tamquam visibile verbum*»⁴⁸. Dunque devono esserci l'*elementum* e il *verbum*: un elemento materiale e la parola.

3.1.2. Nella prima Scolastica, invece che di *elementum*, si preferisce parlare di *res*; anzi, la composizione del Sacramento viene più precisamente spiegata con la formula tripartita: *res, facta, dicta* (cioè *verba*). Per ottenere una precisa determinazione è necessario dare alle "cose" (o comunque ai "gesti") un significato, e ciò avviene per mezzo di parole. Se fosse limitato solo alla *res*, il segno sacramentale non avrebbe una sua precisa significazione.

47 Cfr. P. BARBERI, *La celebrazione del Matrimonio cristiano*, Roma, 1982, 436-437. Riprenderò la questione nella parte quarta.

48 AUGUSTINUS HIPPONENSIS EP., *In Evangelium Ioannis Tractatus CXXIV*, in J.P. MIGNE (CUR.), *Patrologiæ cursus completus. Series latina*, XXXV, Parisiis, 1841, LXXX, 3, col. 1840. L'espressione agostiniana permetterebbe di parlare di una "verbalità" del Sacramento. Però la Teologia cattolica ha preferito dare importanza al fatto che in ogni Sacramento vi sia una determinata parola come forma del segno esteriore, cioè quella che dà la forza santificante al Sacramento e ne rende possibile l'effetto.

Nella costituzione del segno sacramentale vi è “unione” fra *res* e *verba*. Se il *Sacramentum* viene collocato nel genere del segno («*Sacramentum est in genere signi*»), sostiene san Tommaso d’Aquino⁴⁹), deve consistere in qualcosa di visibile e determinato. Pertanto elementi intrinseci e costitutivi dell’essenza dei Sacramenti sono le cose e le parole: «*verba et res sunt de essentia Sacramenti*»⁵⁰.

Ma poiché l’applicazione di *verbum et elementum* (o *res*) comporta delle difficoltà in alcuni dei Sacramenti della nuova Alleanza, molti teologi dell’Alta Scolastica hanno preferito ricorrere alle espressioni *materia et forma*, comprese quasi subito nel senso dell’ilemorfismo aristotelico⁵¹.

3.2 La determinazione del settenario sacramentale

3.2.1. Pietro Lombardo (1100-1160) nelle “*Sententiæ*” è il testimone più qualificato della determinazione del numero settenario, resa possibile grazie alla definizione dei *Sacramenta novæ Legis*: sono quei *Sacramenta strictissime dicta* che operano quello che significano, sono «*signa et causæ Gratiæ invisibilis*»⁵². Infatti non è sufficiente definire i Sacramenti cristiani ricorrendo al *genus signi*, ma è necessaria la specificazione qualificante della causalità efficiente.

Una volta giunti alla definizione di “Sacramento” in senso stretto e alla formulazione del numero settenario, la Teoria ilemorfica applicata ai Sacramenti non avrebbe potuto essere considerata come vera dai teologi, se non fosse stato possibile applicarla a tutti e singoli i sette Sacramenti⁵³, quindi

49 THOMAS AQUINAS, *Summa Theologiæ*, III, q. 60, a. 1.

50 THOMAS AQUINAS, *In IV libros sententiarum*, dist. 1, q. 1, a. 3, ad II.

51 Pietro Lombardo è fedele al testo agostiniano e afferma: «*Duo autem sunt in quibus Sacramentum consistit; scilicet verba et res; verba, ut invocatio Trinitatis; res, ut aqua, oleum, et huiusmodi*» (P. LOMBARDUS, *Sententiarum libri quatuor*, in J.P. MIGNE [ed.], *Patrologiæ*, CXCII, Parisiis, 1880, dist. 1, q. 1, a. 4, col. 840). Però egli usa anche più volte il termine *forma* al posto di *verba*. Probabilmente fu Guglielmo di Auxerre, agli inizi del XIII secolo, il primo a segnalare l’analogia fra la composizione di un corpo fisico e quella di un Sacramento, adottando così la terminologia di *materia et forma*.

52 P. LOMBARDUS, *Sententiarum*, dist. 1, q. 2, col. 839.

53 Considerando la materia e la forma come elementi essenziali di ogni Sacramento, si arrivò facilmente anche alla conclusione che istituire un Sacramento è lo stesso che determinarne la materia e la forma. Perciò, da parte di alcuni, si arrivò a sostenere che Cristo stesso avrebbe scelto gli elementi della materia e della forma per ogni Sacramento; quindi essi devono rimanere identici sempre e in tutti i luoghi. È evidente che una tale dottrina si è trovata subito in conflitto con i pur limitati e talora imprecisi dati storici, e ha portato alcuni teologi a formulare le ipotesi più inverosimili. Altri, invece, hanno cercato di distinguere fra l’istituzione dei Sacramenti da parte di Cristo e la determinazione della loro materia e forma.

anche al Matrimonio, inserito esso pure (anche se con qualche difficoltà) nel settenario⁵⁴.

3.2.2. Nel linguaggio della Filosofia scolastica, *materia* indica l'elemento generico e indeterminato, perciò suscettibile di determinazione ulteriore; *forma* è l'elemento determinante e specificante. *Materia* corrisponde all'*elementum* o alla *res*; *forma* è il rito essenziale, la forma esteriore, ma anche la formula di amministrazione. «*Per verba perficitur significatio rerum*», dice Tommaso d'Aquino⁵⁵. Il quale precisa anche che *materia* e *forma* sono come "parti" dell'essenza di un Sacramento: «*quodlibet Sacramentum distinguitur in materiam et formam, sicut partes essentiae*»⁵⁶.

Sembra che sia stato il domenicano Ugo di San Caro (dopo il 1230) il primo ad aver individuato, in ciascuno dei sette Sacramenti, materia e forma come parti costitutive⁵⁷.

3.3 *Materia e forma del Sacramento del Matrimonio*

3.3.1. Se il Matrimonio è un Sacramento del settenario, deve essere costituito da materia e forma. A quel punto, la questione principale sembrò essere quella di riuscire a concordare tra loro il *Consensus/contractus* del Matrimonio con la *materia* e la *forma* richieste.

54 I primi tentativi nei confronti della sacramentalità del Matrimonio erano stati fatti nel senso di vedervi una consacrazione, data l'importanza che avevano la manifestazione del Consenso *in facie ecclesiae*, le preghiere, la Messa nuziale con la benedizione della sposa: insomma, tutto l'insieme rituale consacratario. Una difficoltà veniva però dal fatto che anche la verginità aveva un suo rito di consacrazione solenne, ma non per questo era considerata una realtà strettamente sacramentale. L'altra pista di riflessione partiva dalla considerazione del Matrimonio come giuramento, e faceva riferimento ai *tria bona* del Matrimonio secondo sant'Agostino. Il terzo di essi è il *bonum Sacramenti*, l'indissolubilità, l'impegno sacro degli sposi che esclude il Divorzio; e ciò perché il Matrimonio dei cristiani rappresenta l'unione indissolubile di Cristo e della Chiesa. È pertanto possibile operare un paragone fra la stabilità del Matrimonio e quella del Battesimo e dell'Ordinazione sacra. E così il Matrimonio poteva essere chiamato *Sacramentum* prima ancora che si elaborasse definitivamente una definizione dei Sacramenti in senso stretto da parte della Scolastica. Nel Sinodo di Verona del 1184 per la prima volta il Matrimonio è chiamato *Sacramentum* in un documento ufficiale, e viene posto sullo stesso piano del Battesimo, dell'Eucaristia e della Penitenza (cfr. J. BERNHARD, *Le Décret Tametsi du Concile de Trente: triomphe du consensualisme matrimonial ou institution de la Forme solennelle du Mariage?*, in *Revue de Droit Canonique*, XXX [1980], 227-228).

55 THOMAS AQUINAS, *Summa Theologiae*, III, q. 60, a. 6, ad II.

56 THOMAS AQUINAS, *Summa Theologiae*, III, q. 90, a. 2.

57 Cfr. J. FINKENZELLER, *Die Lehre von den Sakramenten im allgemeinen. Von der Schrift bis zur Scholastik*, Freiburg - Basel - Wien, 1980, 139; D. VAN DEN EYNDE, *The Theory of the Composition of the Sacraments in Early Scholasticism (1125-1240)*, in *Franciscan Studies*, XII (1952), 12-22.

Ugo di San Caro individua nel Consenso alla *copula* la “quasi materia” del Sacramento, mentre la forma delle parole è la “quasi forma” del Sacramento:

«*Consensus in copulam maritalem per verba de præsenti expressa est Sacramentum, et ipse est quasi materia Sacramenti; forma verborum est quasi forma Sacramenti eiusdem*»⁵⁸.

Già da questa formulazione, dove viene utilizzato il “*quasi*” (riferito sia alla materia sia alla forma), si vede la difficoltà di applicare la struttura ileomorfica al Sacramento del Matrimonio, se esso si realizza con il semplice mutuo Consenso. Tant’è che alcuni teologi ritennero preferibile non utilizzare la coppia *materia/forma* per il Matrimonio. Invece altri teologi, più numerosi, non si fermarono di fronte alla difficoltà, arrivando a formulare diverse Teorie.

La sentenza più seguita fu quella di sant’Alberto Magno e di san Tommaso d’Aquino: la materia va individuata nelle disposizioni e nelle azioni degli sposi (“*actus sensui subiecti*”); la forma è nel “*Consensus per verba de præsenti*”, quindi nelle parole. Senza *verba* non si ha Sacramento⁵⁹.

3.3.2. Ad onor del vero, mentre teologi e canonisti insistono nel cercare la materia e la forma anche nel Sacramento del Matrimonio, va detto che il Magistero della Chiesa si è mostrato molto più prudente e riservato. Il Concilio di Firenze – che nella Bolla “*Exsultate Deo*” (22 novembre 1439) adottò per la *perfectio* dei Sacramenti il criterio tripartito (materia, forma, ministro), specificandone anche l’effetto proprio⁶⁰ – per quanto riguarda il Matrimonio si limitò

58 *Manoscritto di Basilea*, fol. 139: riportato da G. LE BRAS, *Mariage*, c. 2202. In altra prospettiva, il *Decretum* di Graziano distingue fra il *Matrimonium initiatum* e il *Matrimonium ratum* o *perfectum*: «*sed sciendum est quod coniugium desponsatione initiatum, commixtione perficitur. Unde inter sponsum et sponsam coniugium est sed initiatum; inter copulatos est coniugium ratum*» (GRATIANUS, *Dictum post C.* 27 q. 2 c. 34, in Æ. FRIEDBERG [cur.], *Corpus*, col. 1073). J. BERNHARD, *Le Décret*, 223, è convinto che, almeno fino al XII secolo, la nota dominante sia “il Matrimonio a tappe” piuttosto che un Matrimonio consensuale immediato, concluso in una volta sola. Tale concezione sarebbe continuata anche dopo che Innocenzo III aveva ammesso un solo modo di formazione del legame, il Consenso *de præsenti*. Cioché in pratica, alla vigilia del Concilio di Trento, in molti luoghi si riconoscono tre tappe: «*Per Sponsalia [...] Matrimonium incipit; per nuptias, confirmatur; carnali demum consequenti copula, absolvitur*» (J. BERNHARD, *Le Décret*, 225).

59 Cfr. THOMAS AQUINAS, *Summa Theologiæ*, Suppl., q. 45, a. 5. Per Tommaso d’Aquino «*de essentia Sacramenti*» è il Consenso, «*expressus per verba de præsenti*»; il resto è «*de solemnitate Sacramenti*». La benedizione è richiesta «*quantum ad honestatem, non quantum ad virtutem Sacramenti*», e non è perciò «*de essentia*» (THOMAS AQUINAS, *In IV libros sententiarum*, dist. 28, q. 1, a. 3, ad II). Tommaso afferma chiaramente: «*Verba quibus Consensus matrimonialis exprimitur, sunt forma huius Sacramenti, non autem benedictio sacerdotalis quæ est quoddam sacramentale*» (THOMAS AQUINAS, *In IV libros sententiarum*, dist. 26, q. 2, a. 1, ad I). Di conseguenza, ad essere ministri sono gli sposi.

60 «*Hæc omnia Sacramenta tribus perficiuntur, videlicet rebus tamquam materia, verbis tamquam forma, et persona ministri conferentis Sacramentum cum intentione faciendi, quod facit Ecclesiam*»

poi ad affermare che la sua *causa efficiens* è *regulariter* il «*mutuus Consensus per verba de praesenti expressus*»; preferì poi parlare del «*triplex bonum Matrimonii*» (individuato nella *proles*, nella *fides*, nella *indivisibilitas*)⁶¹.

Addirittura il Concilio Tridentino, nei Canoni “*De Sacramentis in genere*”, non accenna a *materia et forma*. Padri e teologi si sono attenuti alla direttiva di usare cautela riguardo alla terminologia scolastica. D'altronde, il Concilio non intendeva dirimere le dispute teologiche fra cattolici. Nel cap. II della Sessione XXI ha dichiarato legittima la potestà della Chiesa di stabilire o mutare nella amministrazione dei Sacramenti, «*salva eorum substantia*», quegli elementi che, «*pro rerum, temporum et locorum varietate*», essa giudichi opportuni per l'utilità dei fedeli e per la dignità degli stessi Sacramenti⁶².

Di *materia* e di *forma*, ma in riferimento all'*elementum* e al *verbum* del celebre testo agostiniano, parla invece il Catechismo di Trento⁶³.

3.4 *Ministro o ministri?*

3.4.1. In parallelo, anzi in collegamento, alla questione precedente, si sviluppò anche quella riguardante il ministro (o i ministri) del Sacramento del Matrimonio.

Infatti, se il Sacramento del Matrimonio è lo stesso contratto, e il Consenso ne è la causa efficiente, allora gli sposi sono ministri del Sacramento in quanto ciascuno dei due, esprimendo il Consenso, ratifica la donazione fatta dal consorte, e così insieme fanno esistere il vincolo coniugale.

3.4.2. Già sappiamo come, a metà del XVI secolo, Melchor Cano fosse intervenuto nella questione, cercando di svincolarsi dalla speculazione puramente filosofica circa la materia e la forma, per porre il problema in una visuale più integralmente ecclesiologica. Convinto che non tutti i Matrimoni dei cristiani sono necessariamente Sacramenti, rifacendosi al già citato Concilio di Firenze egli riteneva Sacramento solo quel contratto matrimoniale che riceve una forma sacra e che è impartito da un ministro sacro, dato che

(EUGENIUS PP. IV, Bulla unionis Armeniorum: *Exsultate Deo*, 22 novembris 1439, in H. DENZINGER, *Enchiridion*, n. 1312).

61 *Ivi*, n. 1327.

62 CONCILIIUM ŒCUMENICUM TRIDENTINUM, Sessio XXI, *Doctrina et Canones de Communionem sub utraque specie et parvulorum*, in H. DENZINGER, *Enchiridion*, Cap. 2, n. 1728.

63 Cfr. *Catechismus ex Decreto Concilii Tridentini ad Parochos PII V jussu editus*, Bassani, 1854, 103 (Pars II, C. I, n. 15) riferendosi al n. 3 del Trattato LXXX “*In Evangelium Ioannis*” di sant’Agostino (cfr. AUGUSTINUS HIPONENSIS EP., *In Evangelium*, col. 1840).

i Sacramenti sono un rito della religione. Pertanto – è la sua conclusione – esiste una forma di separazione tra contratto e Sacramento del Matrimonio, ministro del quale è il sacerdote.

La dottrina di Cano incontrò largo favore, non solo tra i Gallicani, ma anche tra autori di genuina dottrina cattolica. Nel 1748 Papa Benedetto XIV, Prospero Lambertini, se da un lato afferma che «*probabilior est sententia illorum qui dicunt ipsos contrahentes esse ministros Sacramenti Matrimonii, quia conformior sententiæ omnium antiquorum theologorum et canonistarum*», dall'altro aggiunge che la posizione di Cano può essere abbracciata «*absque erroris nota*»⁶⁴. Del resto Cano mantiene l'unità fondamentale degli elementi, cioè ritiene che contratto e benedizione siano elementi essenziali costitutivi del Sacramento del Matrimonio. Furono invece i regalisti a spaccare l'istituzione matrimoniale, considerando il contratto e il Sacramento due valori che non hanno tra loro un rapporto intrinseco sostanziale, ma solo accidentale.

3.4.3. La tesi degli “sposi ministri” (una tesi che costituisce un caso di sviluppo dell'intelligenza teologica di un Sacramento, ma non senza dei punti oscuri) si afferma soprattutto dalla metà del secolo XIX.

Mentre i Codici non riportano esplicitamente l'affermazione che gli sposi siano “ministri del Matrimonio”, ciò viene detto nel “*Catechismo della dottrina cristiana*” o di san Pio X⁶⁵. Invece nella Lettera enciclica “*Mystici Corporis*”⁶⁶ e nel “*Catechismo della Chiesa cattolica*”⁶⁷ è detto che gli sposi sono “ministri della Grazia”.

Anche nella *Presentazione* all'attuale “*Rito del Matrimonio*”, parlando della ministerialità degli sposi nella celebrazione, si afferma che costoro, nell'esprimere il loro Consenso, sono ministri della Grazia di Cristo⁶⁸.

Nella recente Esortazione apostolica “*Amoris Lætitia*” di Papa Francesco, nel n. 75 (peraltro piuttosto disarticolato), pur citando l'Enciclica *Mystici*

64 BENEDICTUS PP. XIV, *De Synodo diœcesana libri tredecim in duos tomos distributi*, Parmæ, 1760, lib. VIII, Cap. 13.

65 «Chi è ministro del Matrimonio? Ministri del Matrimonio sono gli sposi che lo contraggono». *Catechismo della dottrina cristiana*. Pubblicato per ordine del sommo Pontefice Pio X, Roma, 1912, n. 407.

66 «*Coniuges sibi invicem sunt ministri Gratiaë*». PIUS PP. XII, Litteræ encyclicæ: *Mystici Corporis*, in *AAS*, XXXV (1943), 202.

67 *Catechismo della Chiesa cattolica*, 1 ed., Città del Vaticano, 1992, n. 1623: «*Secundum Traditionem latinam, sponsi, tanquam ministri Gratiaë Christi, sibi mutuo Matrimonii conferunt Sacramentum, suum consensum coram Ecclesia significantes*»; però poi si precisa: nelle Tradizioni delle Chiese orientali la benedizione da parte del sacerdote, testimone del Consenso, è necessaria per la validità del Sacramento.

68 Cfr. CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Rito*, 13, n. 8.

Corporis, si ripete: «i ministri sono l'uomo e la donna che si sposano; [...] nel Battesimo è stata consacrata la loro capacità di unirsi in Matrimonio come ministri del Signore»⁶⁹.

4. LA FIDES E LA INTENTIO

4.1 I Sacramenti cristiani e la fede

4.1.1. Se tutti i Sacramenti cristiani sono Sacramenti della fede – e il Concilio Vaticano II ribadisce che essi la suppongono, la nutrono, la irrobustiscono, la esprimono⁷⁰ – ciò dovrebbe valere anche per il Sacramento del Matrimonio. Quindi sembrerebbe corretto affermare che, se il Matrimonio cristiano ha le sue inevitabili e forti esigenze, esso suppone negli sposi una fede corrispondente, non potendo bastare un semplice e vago desiderio di celebrare “in chiesa” un rito così importante.

Ma qui sorgono e si intrecciano tre importanti questioni, relative all'unico possibile Matrimonio valido per i battezzati, all'obbligatorietà della Forma canonica, al ruolo della fede nei confronti del Sacramento.

4.1.2. È stato stabilito che due battezzati possono contrarre un Matrimonio valido solo se esso è sacramentale; però il Matrimonio di due battezzati è valido ed è sacramentale solo se – ordinariamente – si osserva la Forma canonica; dunque, un Matrimonio, celebrato secondo la Forma civile, non può essere considerato valido per due battezzati (a meno che non venga concessa Dispensa dalla Forma)⁷¹. Sembrerebbe, quindi, che la condizione di battezzato “faccia perdere” il diritto al Matrimonio “naturale”, a motivo della sacramentalità obbligata del vincolo.

Però – se due battezzati, per contrarre un Matrimonio valido, devono celebrarlo come Sacramento, ma essi asseriscono di non avere fede – come

69 FRANCISCUS PP., Adhortatio apostolica post-synodalis: *Amoris Lætitia*, in *AAS*, CVIII (2016), 341, n. 75. E poi si aggiunge: «La Chiesa può esigere che l'atto sia pubblico, la presenza di testimoni e altre condizioni che sono mutate nel corso della storia, però questo non toglie ai due sposi il loro carattere di ministri del Sacramento, né diminuisce la centralità del Consenso dell'uomo e della donna, che è ciò che di per sé stabilisce il vincolo sacramentale. In ogni caso, abbiamo bisogno di riflettere ulteriormente circa l'azione divina nel rito nuziale, che è posta in grande risalto nelle Chiese orientali, con l'attribuire particolare importanza alla benedizione dei contraenti come segno del dono dello Spirito».

70 Cfr. CONCILIUM ŒCUMENICUM VATICANUM II, *Sacrosanctum Concilium*, 116, n. 59.

71 Però, come abbiamo già osservato, una unione matrimoniale civile non può essere assimilata a un concubinato, stante il fatto che è presente il mutuo Consenso matrimoniale, ritenuto valido civilmente (cfr. P. BARBERI, *La celebrazione*, 409).

possono contrarre un valido Matrimonio, che deve essere sacramentale⁷²? Essendo per loro quello sacramentale l'unico Matrimonio valido, dovrebbero celebrare un Sacramento cristiano pur non avendo fede?

4.1.3. Pertanto qui si apre la fondamentale questione di come entri (se entra) la fede a costituire il contratto matrimoniale, stipulato in forza del Consenso. Dando per vero che gli sposi siano nello stesso tempo ministri e soggetti del Matrimonio, è proprio così facile (e necessario, o utile) stabilire la fede che è loro richiesta?

Certo, nessuno è in grado di dire quanti siano i cristiani che si accostano al Sacramento del Matrimonio con una fede "capace" di sostenerli nelle promesse che vanno a formulare; ma, soprattutto, come ci si può accertare della presenza e della qualità della fede dei nubendi, e quale fede è loro richiesta? La questione è estremamente complessa, anche perché, dietro l'espressione "battezzato non credente", c'è una notevole varietà di situazioni.

Come si può vedere, gli interrogativi rivestono una notevole importanza e richiederebbero una risposta molto articolata per la complessità delle questioni, da porre su diversi piani (teologico, liturgico, morale, giuridico, pastorale...). Sembra di poter dire che, in un'epoca secolarizzata come l'attuale, il problema del Matrimonio dei battezzati non credenti sia inevitabilmente destinato a diventare molto più pressante di quello dei Matrimoni misti.

4.1.4. Qui è possibile accennare appena al problema del ruolo della fede in ordine all'efficacia sacramentale. Tale problema, sollevato in sede di Sacramentaria generale, riguarda la natura della fede richiesta sia nel soggetto sia nel ministro di un Sacramento. Fu soprattutto in epoca post-tridentina che, assieme alla questione di sapere se e come sia necessaria la fede nel soggetto del Sacramento, si è sviluppata anche quella della necessità della fede nel ministro.

Purtroppo, nel passato, una teorizzazione sistematica ha posto in concorrenza la Teologia, concepita come "la Scienza che spiega o analizza la fede, per renderla sempre meno misteriosa", e il "mistero-evento", celebrato e ri-attualizzato nella realtà sacramentale⁷³. Si è così arrivati a considerare la necessità della fede, in ordine alla efficacia sacramentale, come una

72 Per tutta la questione, si veda: F. ALARCÓN ALARCÓN, *El Matrimonio celebrado sin fé*, Almería, 1988; A. DIRIART - S. SALUCCI (CURT.), *Fides fœdus. La fede e il Sacramento del Matrimonio*, Siena, 2014.

73 Nel ritenere che la realtà sacramentale non è quella del "mistero-verità", ma quella connessa col "mistero-evento" – che si realizza non solo nei sette Sacramenti, ma in tutta la storia salvifica – si risolvono le obiezioni di chi considera la dilatazione della nozione di Sacramento come una sorta di *petitio principii*, e di chi ritiene che la nozione di Sacramento non sia biblica.

disposizione soggettiva indispensabile per accogliere la Grazia prodotta dai Sacramenti⁷⁴.

4.1.5. Oggi vi è un consenso comune sul fatto che l'esistenza oggettiva di un Sacramento non dipenda dalla fede soggettiva di chi lo amministra o di chi lo riceve.

Si potrebbe dire che ministro del Sacramento è comunque la Chiesa di Cristo, e la fede indefettibile della Chiesa è sempre presente alla costituzione di un Sacramento⁷⁵. La garanzia oggettiva della celebrazione sacramentale viene dalla fede della Chiesa, dunque dalla presenza e dalla azione di Cristo, suo Capo. Ciò vale per tutti i Sacramenti. Tra fede e Sacramenti vi è come una doppia circolazione: «se è vero che i Sacramenti sono i Sacramenti della fede, si deve anche dire che la fede ha una struttura sacramentale»⁷⁶.

4.2 *Fede e Sacramento del Matrimonio*

4.2.1. Riguardo al Sacramento del Matrimonio cristiano, va affermato, innanzi tutto, che per la validità della sua esistenza istituzionale non può non dipendere dall'intervento mediatore della Chiesa: cioè è valido nella misura in cui la Chiesa lo ritiene tale. Sull'opportunità di considerare valido il Matrimonio stipulato per solo scambio di Consenso (in cui è messa in risalto soprattutto la ministerialità dei coniugi), oppure di far dipendere l'esistenza sacramentale da una "forma" liturgica-giuridica (cioè una celebrazione, un rito sacro, presieduto dal ministro sacro), decide in ultima istanza la Chiesa.

Però, da un punto di vista teologico, una soluzione può essere migliore dell'altra se coglie e sottolinea con maggior precisione l'essenza del mistero ecclesiale del Matrimonio⁷⁷. Quindi occorrerebbe superare una prassi legata a schemi che non contribuiscono a promuovere scelte autenticamente cristiane. Si tratta, in sostanza, di difendere tutti i valori del progetto matrimoniale

74 Di conseguenza, anche il rapporto fra evangelizzazione e Sacramenti è stato ridotto a una "dicotomia" di realtà salvifiche autonome, così come la catechesi è stata ridotta prevalentemente a istruzione religiosa.

75 Del resto la Chiesa cattolica ha sempre considerato sacramentale il Matrimonio dei battezzati non cattolici, indipendentemente dal fatto che essi lo considerino o meno Sacramento in senso stretto. Pertanto anche l'affermazione citata della Costituzione liturgica del Vaticano II (cfr. CONCILIUM ŒCUMENICUM VATICANUM II, *Sacrosanctum Concilium*, n. 59), riguardo alla fede, andrebbe meglio interpretata, compresa e applicata.

76 FRANCISCUS PP., *Litteræ encyclicæ: Lumen Fidei*, in *AAS*, CV (2013), 582, n. 40.

77 Cfr. E. CORECCO, *Il sacerdote*, 475.

cristiano, senza tralasciare il recupero dei fondamentali valori dell'istituto matrimoniale naturale⁷⁸.

4.2.2. Sull'argomento è utile ricordare due interventi di Papa Giovanni Paolo II.

In un importante discorso al Tribunale della Rota Romana (1 febbraio 2001), egli si soffermò sul rapporto tra l'indole naturale del Matrimonio e la sua sacramentalità⁷⁹, precisando che il Matrimonio, pur essendo un Sacramento, «non si riferisce ad un'attività specificamente orientata al conseguimento di fini direttamente soprannaturali», ma per sua natura («*indole sua naturali*») è ordinato al bene dei coniugi e alla procreazione e educazione della prole (cfr. Can. 1055). E aggiunse che l'oscuramento «della dimensione naturale del Matrimonio, con il suo ridursi a mera esperienza soggettiva, comporta anche l'implicita negazione della sua sacramentalità»⁸⁰. Va, dunque, affermata la sua consistenza oggettiva, che è secondo il piano divino del «principio», vale a dire la realtà creazionale. Questa, in riferimento a Cristo e alla Chiesa, è un «mistero grande». Pertanto il segno sacramentale non consiste primariamente nella risposta di fede e di vita cristiana dei coniugi.

Nell'Esortazione apostolica «*Familiaris Consortio*», Papa Giovanni Paolo II aveva messo in guardia dal «voler stabilire ulteriori criteri di ammissione alla celebrazione ecclesiale del Matrimonio, che dovrebbero riguardare il grado di fede dei nubendi»⁸¹, perché ciò comporta gravi rischi: pronunciare giudizi infondati e discriminatori; sollevare dubbi su Matrimoni già celebrati, provocando danni alle comunità e inquietudini ingiustificate per la coscienza degli sposi...

4.2.3. Sulla stessa linea anche Papa Francesco⁸², riferendosi al Can. 1055 del *CIC*, ha ribadito che la qualità della fede non è condizione essen-

78 Cfr. E. RUFFINI, *Il Matrimonio Sacramento nei documenti del Vaticano II e del Magistero postconciliare*, in AA.VV., *Il Matrimonio cristiano*, Leumann (Torino), 1978, 92.

79 Cfr. IOANNES PAULUS PP. II, Allocutio: *Ad Romanæ Rotæ Tribunal*, 1 februarii 2001, in *AAS*, XCIII (2001), 358-365. Poiché il Matrimonio è «il Sacramento» di una realtà che già esiste nell'economia della creazione, per identificare tale realtà è necessario rifarsi alla *Genesi* (*Gn* 1,27; 2,18-25), come ha fatto Gesù, parlando dell'indissolubilità del vincolo coniugale (cfr. *Mt* 19,3-12; *Mc* 10,1-2), e san Paolo illustrando il carattere di «mistero grande» che il Matrimonio ha «in riferimento a Cristo e alla Chiesa» (*Ef* 5,32).

80 IOANNES PAULUS PP. II, *Ad Romanæ Rotæ Tribunal*, 364.

81 IOANNES PAULUS PP. II, Adhortatio apostolica postsynodalis: *Familiaris Consortio*, in *AAS*, LXXIV (1982), 164-165, n. 68.

82 Cfr. FRANCISCUS PP., Allocutio: *Ad Tribunal Rotæ Romanæ, occasione inaugurationis Anni iudicialis*, 22 ianuarii 2016, in *AAS*, CVIII (2016), 136-139.

ziale del Consenso matrimoniale. Le mancanze della formazione nella fede, come anche l'errore circa l'unità, l'indissolubilità e la dignità sacramentale del Matrimonio, viziano il Consenso matrimoniale soltanto se determinano la volontà (come si dice nel Can. 1099 del *CIC*); perciò gli errori che riguardano la sacramentalità del Matrimonio devono essere valutati molto attentamente.

Ciò non toglie che l'*habitus fidei*, infuso nel Battesimo, continui ad avere nell'anima un influsso misterioso, anche se la fede non è stata sviluppata e psicologicamente sembra essere assente. E può succedere che i nubendi, spinti al vero Matrimonio dall'*instinctus naturæ*, nella celebrazione abbiano una coscienza limitata della pienezza del progetto di Dio, ma più avanti, nella vita di famiglia, scoprono tutto ciò che Dio creatore e redentore ha stabilito per loro⁸³.

4.2.4. Da queste affermazioni del Magistero derivano delle conseguenze importanti.

Una consapevolezza, faticosamente raggiunta, riguarda il fatto che la celebrazione liturgica è, per eccellenza, azione della Chiesa, e non atto "individuale" di singoli battezzati. Quindi anche il Matrimonio, Sacramento della Chiesa, va ordinariamente e normalmente celebrato in esplicito contesto ecclesiale, privilegiando l'esperienza della Comunità dei credenti e l'esperienza della fede come appartenenza alla stessa Comunità: «il Matrimonio è ordinato alla crescita e alla santificazione del popolo di Dio; perciò la sua celebrazione presenta un'indole comunitaria»⁸⁴. E questa è resa significativa dal presidente dell'assemblea liturgica, chiamato a interpretare e evidenziare l'aspetto comunitario della celebrazione⁸⁵, in quanto ministro (segno) di Cristo Capo.

4.2.5. Certamente la fede, oltre che dono fatto da Dio a coloro che accolgono la sua salvezza e virtù infusa, è anche disposizione morale per ricevere il rinnovato dono della Grazia dell'amore nuovo di Cristo per la Chiesa, Grazia di alleanza nella direzione della carità di Dio.

Nella consapevolezza di fede gli sposi cristiani, esercitando il sacerdozio battesimale, con lo scambio del Consenso e degli anelli celebrano e prendono

83 «La fede, vista come cammino, permette anche di intravedere una certa qual gradualità con la quale i battezzati non pienamente credenti possono progredire in una sempre maggior consapevolezza, che li porti ad identificarsi pienamente con la fede della Chiesa» (A. DIRIART - S. SALUCCI, *Introduzione*, in A. DIRIART - S. SALUCCI [curr.], *Fides*, 14).

84 CONGREGATIO DE CULTU DIVINO ET DE DISCIPLINA SACRAMENTORUM, Acta: *Ordo celebrandi Matrimonium. Editio typica altera*, 19 martii 1990, in *Notitiæ*, XXVI (1990), 306, n. 28.

85 Però il Can. 1116 §1 del *CIC* concede che si possa contrarre valido e lecito Matrimonio alla presenza dei soli testimoni in pericolo di morte, oppure se si prevede prudentemente che, almeno per un mese, non si possa avere, senza grave incomodo, l'Assistente competente.

parte al memoriale del mistero pasquale. Il loro non è solo uno scambio verbale-volitivo, ma dono reciproco responsabile nella partecipazione all'azione oblativa del Salvatore.

Però la Chiesa, in quanto madre e maestra, sa bene che non tutti i cristiani hanno una fede forte, formata dalla carità, rafforzata da una buona catechesi, nutrita dalla preghiera e dalla vita sacramentale; ci sono anche cristiani che hanno una fede debole, trascurata, non formata, poco educata, o dimenticata. Anche di questi bisogna tenere conto, fissando i criteri per una celebrazione che sia valida, lecita, fruttuosa, degna.

4.3 *Fede e intenzione*

4.3.1. Papa Benedetto XVI, parlando al Tribunale della Rota Romana il 26 gennaio 2013⁸⁶, affermò che

«il patto indissolubile tra uomo e donna non richiede, ai fini della sacramentalità, la fede personale dei nubendi; ciò che si richiede, come condizione minima necessaria, è l'intenzione di fare ciò che fa la Chiesa».

Però egli aggiunse che, se è importante non confondere il problema dell'intenzione con quello della fede personale dei contraenti, non è tuttavia possibile separarli totalmente.

In quella occasione egli citò un documento della Commissione Teologica Internazionale, in cui si afferma:

«dove non c'è nessuna traccia di fede in quanto tale (in senso di “credenza”, cioè di essere disposto a credere), e non si riscontra alcun desiderio della Grazia e della salvezza, sorge il dubbio di fatto se vi sia o no la predetta intenzione generale e veramente sacramentale, e se il Matrimonio contratto sia valido o no»⁸⁷.

Papa Benedetto precisò:

«non intendo certamente suggerire alcun facile automatismo tra carenza di fede e invalidità dell'unione matrimoniale, ma piuttosto evidenziare come tale carenza possa, benché non necessariamente, ferire anche i beni del Matrimonio, dal

86 Cfr. BENEDICTUS PP. XVI, Allocutio: *Ad Romanæ Rotæ Tribunal*, 26 ianuarii 2013, in *AAS*, CV (2013), 168-172.

87 COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Il Matrimonio cristiano*, in *Enchiridion vaticanum*, VI, Bologna, 1980, 383, 2.3 (originale in: COMMISSIO THEOLOGICA INTERNATIONALIS, *De Matrimonio christiano*. Sessio 1977 [1-6 decembris], in *Gregorianum*, LII [1978], 453-464).

momento che il riferimento all'ordine naturale voluto da Dio è inerente al patto coniugale (cfr. *Gn 2,24*)».

4.3.2. La questione, quindi, va spostata e precisata riguardo alla necessità della intenzione. Comunemente si afferma che è sufficiente una intenzione implicita: vale a dire, non si deve escludere nessuno dei cosiddetti “beni” segnalati da sant' Agostino (*bonum prolis, fidei, Sacramenti*: la procreatività, l'esclusività e la perpetuità), altrimenti il Matrimonio sarebbe invalido⁸⁸. Non occorre l'intenzione esplicita di ricevere il Sacramento, ma è sufficiente che essi vogliano davvero contrarre un Matrimonio vero, unico, fedele, indissolubile⁸⁹.

L'altra condizione è che non escludano in modo esplicito e formale il Sacramento, vale a dire ciò che la Chiesa intende compiere quando si celebra il Matrimonio dei battezzati⁹⁰, quindi accettino di fare o di ricevere “ciò che fa la Chiesa”⁹¹.

4.3.3. In teoria e in pratica è, dunque, possibile una “vera” intenzione di contrarre “vero” Matrimonio da parte di due battezzati (dunque, di celebrare un Sacramento) “fuori” da un autentico contesto di fede, o senza di essa. Pertanto la Chiesa potrebbe trovarsi “obbligata” ad acconsentire alla celebrazione infruttuosa da parte di sposi che, pur non essendo (più) ispirati dalla fede, “hanno diritto” ad un Sacramento, avendo un diritto al Matrimonio naturale, e intendono contrarlo senza escluderne proprietà essenziali. Infatti la negazione del fondamentale diritto del battezzato al Matrimonio (*ius ad nuptias*), a causa della mancanza di fede, gli precluderebbe la possibilità di contrarre comunque un valido Matrimonio⁹².

88 La compromissione del *bonum coniugum* verrebbe da una sbagliata intenzione e da una non volontà di fedeltà coniugale, più che da mancanza di fede nel Sacramento (cfr. J. TOMKO, *Il Matrimonio dei battezzati non credenti*, in AA.VV., *Matrimonio, famiglia, Divorzio*, Napoli, 1971, 347-367; C. TAMMARO, *Alcune osservazioni storico-giuridiche sul concetto di «volontà prevalente» nella fattispecie simulatoria relativa all'esclusione della dignità sacramentale*, in *Ius Canonicum*, LIV [2014], 87-106).

89 Sull'argomento della fede e dell'intenzione sacramentale nel Matrimonio dei battezzati, si può utilmente confrontare: G. GIROTTI, *Fede e Matrimonio-Sacramento*, in *Monitor Ecclesiasticus*, CV (1980), 234-253; anche: J.-M. AUBERT, *Sacramentalité et réalité humaine du Mariage*, in *Revue de Droit Canonique*, XXX (1980), 140-150.

90 Cfr. IOANNES PAULUS PP. II, *Familiaris Consortio*, n. 68; G.B. GUZZETTI, *Il nesso contratto-Sacramento nel Matrimonio dei battezzati in un recente dibattito*, in *La Scuola Cattolica*, CX (1982), 247.

91 Così, ad esempio, in: J.-M. AUBERT, *Foi et Sacrement dans le Mariage. A propos du Mariage des baptisés incroyants*, in *La Maison-Dieu*, XXVI (1970), n. 104, 127. Un rifiuto in tal senso da parte dei nubendi impedisce di attuare quella celebrazione, che eventualmente essi richiedono per altre motivazioni; così facendo si pongono al di fuori della *plena communio*. Pertanto il Pastore d'anime, se venisse a conoscenza dell'esistenza di tale rifiuto, non può ammetterli a celebrare il Sacramento.

92 Cfr. AND. D'AURIA, *Fede e sacramentalità del Matrimonio. La prospettiva canonica*, in A. DIRIART - S. SALUCCI (CURT.), *Fides*, 177. Se si sostenesse l'assoluta identità fra contratto e Sacramento del Ma-

In ogni caso, di fronte ad una richiesta di Matrimonio da parte di due fedeli, il Pastore deve «verificare se le disposizioni dei futuri sposi corrispondono realmente al Battesimo che essi hanno già ricevuto»⁹³. Perciò deve aiutare i nubendi ad esprimere i motivi della loro richiesta e, operando un discernimento, fare in modo che la preparazione al Matrimonio si possa trasformare in una vera occasione di evangelizzazione e di crescita nella fede⁹⁴.

Nessuno, all'infuori di Dio che scruta i cuori, può misurare la fede di un battezzato; quindi non si può esprimere un giudizio definitivo sulla sua fede e sulla sua autenticità. I Pastori hanno sempre il dovere di farla riscoprire, di nutrirla e di renderla matura⁹⁵. Nel caso di una richiesta di Matrimonio, la condizione previa, imprescindibile, è quella di “verificare” la volontà dei richiedenti di contrarre un vero Matrimonio⁹⁶. Già la richiesta stessa di poter contrarre Matrimonio secondo il rito della Chiesa può stare a significare la volontà di “fare ciò che la Chiesa fa”.

4.3.4. In definitiva, si può affermare che il Matrimonio è sì un Sacramento, ma è differente dagli altri Sacramenti che hanno “senso” solo in funzione della Chiesa e della sua missione. Il senso del Matrimonio “fuori della fede” è impoverito, ma non annullato⁹⁷, essendo l'unione coniugale uomo-donna una realtà che ha una consistenza e un significato come fatto umano.

trimonio, e si ritenesse indispensabile la fede per celebrarlo, nel caso che questa mancasse totalmente si metterebbe il battezzato nella condizione di non poter attuare neppure il contratto. Si veda anche: E. RUFFINI, *Il Matrimonio*, 90-91.

93 COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Sedici tesi di Cristologia sul Sacramento del Matrimonio*, in *Enchiridion vaticanum*, VI, 363, n. 10 (originale in: COMMISSIO THEOLOGICA INTERNATIONALIS, *La sacramentalité du Mariage chrétien. Seize thèses de Christologie sur le Sacrement de Mariage*. Sessio 1977 [1-6 decembris], in *La Documentation Catholique*, LX [1978], 18/06/1978, 572-575).

94 Cfr. CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Direttorio*, 83-84. Papa Francesco, nel Discorso tenuto al Tribunale della Rota Romana il 21 gennaio 2017, ha ricordato la diversità delle esperienze di fede di coloro che richiedono il Matrimonio cristiano, suggerendo due rimedi: la formazione cristiana dei giovani (cogliendo nell'approssimarsi delle nozze l'occasione per numerosi giovani «per incontrare di nuovo la fede da molto tempo relegata ai margini della loro vita»), rendendo gli itinerari di preparazione al Matrimonio sempre più efficaci (come un “nuovo catecumenato”); un aiuto agli sposi novelli (vale a dire, un progetto di formazione), perché proseguano il loro cammino nella fede e nella Chiesa (cfr. FRANCISCUS PP., Allocutio: *Ad sodales Tribunalis Rotæ Romanæ in inauguratione Anni iudicialis*, 21 ianuarii 2017, in *AAS*, CIX [2017], 148).

95 Cfr. IOANNES PAULUS PP. II, *Familiaris Consortio*, n. 68.

96 Nel citato Discorso del 21 gennaio 2017, Papa Francesco ha insistito sul fatto che oggi «il contesto, carente di valori religiosi e di fede, non può che condizionare anche il Consenso matrimoniale». Infatti «una mentalità diffusa tende ad oscurare l'accesso alle verità eterne». È una mentalità «che coinvolge spesso, in modo vasto e capillare, gli atteggiamenti e i comportamenti degli stessi cristiani, la cui fede viene svigorita e perde la propria originalità di criterio interpretativo e operativo per l'esistenza personale, familiare e sociale» (FRANCISCUS PP., *Ad sodales*, 21 ianuarii 2017, 147).

97 Cfr. J. DE BACIOCCHI, *Proposte concernenti il Matrimonio dei battezzati non credenti*, in *AA.VV.*, *Fede*, 109-110.

«L'elemento discriminante la validità del Matrimonio non è dunque il motivo di fede o quello profano che induce al Matrimonio religioso, ma la serietà e sincerità interiore con cui ci si lascia coinvolgere nel fare ciò che la Chiesa fa»⁹⁸.

Allorché il Consenso venga posto senza fede (o con una fede molto debole, come pure in stato di peccato mortale) da due sposi battezzati, è valido come atto sacramentale, se l'intenzione è quella di contrarre un valido Matrimonio, anche se

«si presenta tuttavia come un atto vuoto, privo del contenuto e scarsamente espressivo di una fede che sola conferisce un pieno significato alla simbolicità del Matrimonio come Sacramento»⁹⁹.

Però il primo effetto del Consenso è il vincolo permanente, che contrassegna in modo indelebile la coppia, appellando alla Grazia. È ciò che la Tradizione chiama *res simul et Sacramentum*. La Grazia, *res Sacramenti*, invece «si dispiega solo in coloro che si aprono ad essa e sono disponibili a viverla come dono dell'amore di Dio e conquista quotidiana»¹⁰⁰.

5. LA CELEBRATIO NUPTIALIS

5.1 La Chiesa celebrante

5.1.1. La storia della Liturgia testimonia diverse modalità della presenza attualizzata del mistero salvifico da parte della Chiesa: la celebrazione costituisce un annuncio nelle diverse situazioni, e ad essa va fatto necessario riferimento per la chiarificazione dottrinale, senza paura di confronti e senza timore dinanzi a posizioni problematiche o anche ambigue.

98 P. BARBERI, *La celebrazione*, 433.

99 C. ROCCHETTA, *Il Sacramento della coppia*, Bologna, 1996, 199. Sul tema in chiave giuridica si veda: G. CANDELIER, *Incroyance et validité du Mariage sacramentel*, in *Revue de Droit Canonique*, XLI (1991), n. 2, 81-145. Prima della promulgazione, il 30 ottobre 2009, della Lettera apostolica "*Omnium in Mentem*", (cfr. BENEDICTUS PP. XVI, *Litteræ apostolicæ motu proprio datæ quibus quædam in Codice Iuris Canonici immutantur: Omnium in Mentem*, in *AAS*, CII [2010], 8-10), un Matrimonio (anche se celebrato di fronte all'Ufficiale di stato civile) fra due battezzati cattolici, che si fossero separati dalla Chiesa con "atto formale", veniva considerato dalla Chiesa valido, lecito, unico, indissolubile, Sacramento, in forza dell'esenzione dalla Forma canonica prevista dal Can. 1117. L'esperienza ha mostrato che questa Legge ha generato non pochi problemi pastorali, pertanto è stata modificata. Però rimane valido il Can. 1071, secondo il quale "chi ha abbandonato la fede cattolica notorie" si può sposare secondo la Forma canonica, previa licenza dell'Ordinario. Quindi la Chiesa, nella sua Normativa, riconosce che celebra un valido Sacramento anche colui che "ha perso" o "abbandonato" la fede.

100 C. ROCCHETTA, *Il Sacramento*, 202.

Una impostazione corretta è, dunque, quella che mette al posto d'onore la celebrazione liturgica, epifania della Chiesa, e privilegia la Liturgia come luogo teologico, nel quale la fede e la vita spirituale della Chiesa vengono significate. Ciò deve valere, in modo speciale, anche per il Sacramento del Matrimonio. Infatti uno dei problemi principali del Matrimonio (più che per gli altri Sacramenti) sembra essere quello della prevalenza del Diritto rispetto alla Liturgia (e rispetto alla Teologia), dimenticando che si tratta di una *celebratio*.

Facendo tesoro delle lezioni della storia e considerando quanto solennemente affermato nelle costituzioni del Concilio Vaticano II, dobbiamo quindi affermare che i Sacramenti possono essere adeguatamente compresi solo nel "contesto ecclesiale" nel quale si compiono: sono azioni di Cristo e della Chiesa, celebrazioni culturali dell'unico evento salvifico, il mistero del Signore.

5.1.2. Volendo che gli eventi sacramentali si realizzino secondo verità, la Chiesa stabilisce quanto è necessario sul piano oggettivo, individuando i requisiti propri degli atti sacramentali, gli obblighi e i diritti che si riferiscono sia alla comunità che li celebra, sia alle persone che vi partecipano, sia ai Sacramenti in se stessi.

Le differenziazioni, riguardanti sia la fede di coloro che celebrano un Sacramento (il ministro e il soggetto) sia le loro intenzioni, vanno motivate e giustificate proprio dalle diverse situazioni (sia per uno stesso Sacramento, ad esempio un Battesimo di bambino o di adulto; sia per i diversi Sacramenti, che comportano differenti applicazioni). Però le azioni liturgiche appartengono all'intero corpo ecclesiale; quindi tutti i membri vi sono interessati, anche se in modo diverso, secondo la specificità degli ordini, delle funzioni, della partecipazione in atto. I Sacramenti non sono soltanto atti della Gerarchia, ma sono eventi di tutta la Chiesa, resi possibili grazie al ministero ordinato.

Di conseguenza, va rivalutata la dimensione sacramentale che, per sua natura, esige che il ruolo mediatore salvifico della Chiesa si manifesti più esplicitamente anche nella celebrazione delle nozze. In essa è "coinvolta" tutta la Chiesa popolo sacerdotale, che nella necessaria e insostituibile funzione del sacerdozio ministeriale, considerata come espressione più alta di servizio agli sposi, li aiuta a prendere coscienza, a esercitare e a vivere il loro sacerdozio battesimale.

5.2 *Eventi, non cose*

5.2.1. Per giungere a soluzioni teologicamente corrette e a prassi celebrative esemplari si richiede pertanto che – tenendo anche conto delle ambiguità

emerse nel passato e degli errori di metodo compiuti – si inquadri e si collochi correttamente il Matrimonio nella realtà ecclesiale.

Purtroppo, nel corso dei secoli, volendo affermare alcune verità, ne sono state dimenticate o sottovalutate altre, creando così notevoli squilibri. Sono errori da non ripetere.

5.2.2. Nei suoi elementi essenziali il mistero cristiano non è riducibile a categorie umane: pur nel loro valore, peraltro sempre perfettibile, queste non riusciranno mai a tradurre adeguatamente le realtà salvifiche. Anche per questo, occorre sempre ripensare le formulazioni che tentano di esprimere i vari aspetti dell'evento salvifico, al fine di renderle sempre più adeguate. E proprio l'ambito sacramentale è quello dove è necessario riscoprire maggiormente i più originali filoni biblici, patristici e liturgici, affinché ne emergano più chiaramente gli aspetti più autentici.

Non c'è dubbio che, nell'ambito sacramentale, sia avvenuta una riduzione "cosificante": talora la Grazia è stata concepita, prevalentemente se non unicamente, come "abito"; i Sacramenti, in larghissima misura, sono stati spiegati come "mezzi" o "canali" della Grazia, composti di "materia" e di "forma". Così nei manuali le maggiori preoccupazioni erano quelle: di determinare con esattezza, appunto, la precisa struttura ilemorfica di ogni Sacramento del settenario; di precisare le condizioni richieste nel ministro e nel soggetto, per la validità e la liceità o la fruttuosità del Sacramento; di investigare sulla natura della causalità sacramentale e sul costitutivo specifico della Grazia.

In realtà né la Grazia né i Sacramenti sono "cose" inerti e statiche. La Grazia è vita: Cristo in noi in virtù dello Spirito. E i Sacramenti sono eventi, gesti con i quali il Signore Dio, in Cristo vivente nella Chiesa per mezzo dello Spirito, incontra gli uomini per offrire loro se stesso come salvezza. L'evento pasquale, compiuto «una volta per sempre, *efápax*» (Eb 10,10), è così reso presente nell'oggi della storia dell'uomo.

5.3 Lezioni di metodo

5.3.1. Tenendo conto di tutto ciò e di quanto ho sviluppato in precedenza, è possibile trarre delle importanti lezioni di metodo.

Una prima lezione riguarda la elaborazione della Teologia sacramentaria. Ormai è acquisito che non si può fissare *a priori* una dottrina sui Sacramenti *in genere*, applicandola poi tale e quale a ciascun Sacramento del settenario, come se tutti i Sacramenti, proprio perché Sacramenti, fossero in tutto uguali fra di loro.

In conseguenza della scelta del *genus signi* da parte di Tommaso d'Aquino riguardo alla realtà dei Sacramenti, abbiamo assistito a una presa di direzione che ha comportato l'utilizzazione, anche per il Matrimonio, di "categorie" come forma, materia, ministro... L'impostazione tradizionale ha voluto individuare il segno sacramentale nell'atto iniziale del Matrimonio, il *Matrimonium in fieri*. Ciò perché esiste la persuasione, e a ragione, che nell'atto iniziale si possano più facilmente riscontrare gli elementi costitutivi del segno sacramentale secondo la classica concezione ileomorfica. Peraltro, quella della materia/forma è una "struttura" teologica che mortifica la ricchezza liturgica. E la debole analogia fra Matrimonio e altri Sacramenti ancor più ostacola l'applicazione della struttura ileomorfica al Matrimonio.

5.3.2. Una seconda lezione: non solo non si deve dimenticare la specificità dei singoli Sacramenti, ma va anche detto che il Matrimonio, più degli altri, è un Sacramento "speciale", avendo come presupposto una realtà naturale per sé stante. Lo stesso Tommaso d'Aquino era convinto che la Chiesa possedesse sul Sacramento del Matrimonio un potere ancor più grande che sugli altri Sacramenti (in quanto né la sua materia né la forma sono state fissate da Cristo).

Purtroppo spesso si è arrivati di fatto ad affermare una eguaglianza dei Sacramenti fra di loro, tralasciando di applicare la analogia (per cui si sono compiuti dei "salti mortali" per determinare ciò che dovrebbe valere per tutti i Sacramenti). E talora è stato dimenticato il "quasi", riferito alla materia e alla forma di alcuni Sacramenti, formulando così Teorie al limite dell'assurdo.

Comunque sia, il significato della dottrina della struttura ileomorfica per i Sacramenti non deve essere esagerato, ma inteso nel senso che alcuni elementi rappresentano una materia da determinare e da precisare, ed altri elementi offrono invece la determinazione. Ciò, invece, risulta inattuabile per il Matrimonio.

5.3.3. Una terza lezione di metodo riguarda la prevalenza della Teoria del Consenso (per cui è valido ogni Matrimonio, purché il Consenso venga espresso), con la conseguenza che il Diritto ha piegato il Sacramento alle esigenze del contratto. Lo stretto orizzonte della dottrina contrattualistica del *solus Consensus* ha postulato quasi inevitabilmente la tesi dei coniugi-ministri.

L'abbandono (o la messa in disparte) della nozione romanistica di contratto, sostituita dal Concilio Vaticano II con quella biblica di "*fœdus/patto*", potrebbe rimanere solo formale, se la Teologia e la Canonistica non riuscissero a sviluppare, da una parte, un sistema giuridico fondato più sulla nozione e sulla realtà di Sacramento che su quella di contratto (che rischia di contaminare la

stessa nozione di patto), e dall'altra parte una dottrina del Matrimonio centrata più sull'Ecclesiologia che sulla Teologia sacramentaria¹⁰¹.

Il primato spetta, comunque, all'*ordo orandi*. Perciò la Teologia, che ha come oggetto il mistero, deve necessariamente ascoltare il linguaggio della Liturgia, obbedendo alla sua *Lex*.

5.3.4. La quarta lezione di metodo riguarda il ministro, che agisce “*in nomine et in persona Christi et Ecclesiae*”. Nel caso del Sacramento del Matrimonio si è arrivati a individuare due ministri, i due sposi, in evidente difformità con la Teoria del ministro applicata e applicabile agli altri Sacramenti.

Ma, più che fermarsi sul “ministro”, è meglio guardare alla assemblea ecclesiale che è il soggetto liturgico celebrante, articolato in una pluralità di ministeri. In ogni celebrazione, quindi anche in quella del Matrimonio, intervengono vari “ministeri”, e certamente il ministero sacerdotale e quello dei due nubendi sono co-essenziali per il Matrimonio, in quanto in una sola azione “significativa” pongono la simbolica necessaria per l'esistenza del Sacramento. Il primo ministero pone il segno della benedizione, e chiede e accoglie il segno del Consenso posto dal secondo ministero. Quindi l'intervento del sacerdote, che agisce *in persona Christi Capitis*, deve essere ritenuto come necessario per la celebrazione del Sacramento in ragione della “dimensione liturgica-cultica”. In certo qual modo egli eleva l'atto dei coniugi al piano di un evento ecclesiale, e può farlo perché la sua non è azione propria, ma di Cristo. Perciò la presenza del sacerdote non può essere ridotta a un semplice “mezzo di prova”, facendo passare in secondo piano la necessità di una manifestazione esplicita della funzione mediatrice sacramentale della Chiesa.

101 Sappiamo che, per molti secoli, la Teologia ha fatto ricorso alla nozione di *signum* (unita a quella di *causa*) per definire i sette Sacramenti, nutrendo invece una forte ritrosia a interpretare gli eventi sacramentali secondo il simbolismo (temendo, col ricorso al *symbolum*, di compromettere in maniera radicale l'efficacia oggettiva dei Sacramenti). Però non si deve dimenticare che il Concilio Tridentino non ricorre alla nozione di *signum*, ma a quella di *symbolum* e di *forma visibilis*. Infatti nella XIII Sessione (11 ottobre 1551), nel cap. 3 *de excellentia sanctissimae Eucharistiae super reliqua Sacramenta*, viene detto: «*Commune hoc quidem est sanctissimae Eucharistiae cum ceteris Sacramentis “symbolum esse rei sacrae et invisibilis Gratiae formam visibilem”*» (CONCILIUM ŒCUMENICUM TRIDENTINUM, Sessio XIII, Decretum: *De sanctissima Eucharistia*, in H. DENZINGER, *Enchiridion*, Cap. 3, n. 1639). La definizione è ripresa dal *Decretum* di Graziano (cfr. D. 2 c. 32, in Æ. FRIEDBERG [cur.], *Corpus*, I, col. 1324), con un rimando ad: AUGUSTINUS HIPPONENSIS EP., *Quaestionum in Heptateuchum libri septem*, in J.P. MIGNE (cur.), *Patrologiae*, XXXIV, Parisiis, 1845, Liber III, c. 84, col. 712. In tempi recenti si è tentato di aprire la strada per una più vera comprensione della sacramentalità ricorrendo alla chiave simbolica. Il verbo greco “*symballein*” significa letteralmente “gettare insieme”, e nel sostantivo “*symbolé*” c'è l'idea di congiunzione, riunione, patto. Il simbolo antico (un oggetto diviso in due parti, che permette nella loro riunione il riconoscimento e l'alleanza) è mediatore di identità, quasi una “parola d'ordine” che permette di ritrovarsi. Il simbolo liturgico è realtà aperta, mai adeguatamente definibile. Esiste mentre si fa, aprendo alla unione e alla totalità.

5.4 *L'edificazione di una domus nuova*

5.4.1. Sulla base di quanto ho esposto, si possono trarre ora alcune importanti conclusioni.

Celebrazione del mistero dell'amore e della vita, compiuta in Cristo e nella Chiesa: tale è il senso del Matrimonio fra cristiani, non solo nel suo atto iniziale e costitutivo (il *ritus sacer* o le *nuptiae*), ma nella sua realtà permanente.

Preoccupati più del Matrimonio cosiddetto *in fieri*, non si sono sempre colte con precisione le dimensioni costituzionali della famiglia cristiana, *velut Ecclesia domestica*, e lo stato matrimoniale non è ancora sempre visto a partire da una concezione della famiglia come soggetto unitario della vita ecclesiale.

Intanto la spiritualità ha sottovalutato il valore salvifico dell'amore tra l'uomo e la donna; e la Teologia non ha colto con convinzione e con precisione il nesso tra il Matrimonio e l'Ecclesiologia...

5.4.2. La struttura sacramentale della Chiesa comporta che venga posto al centro della sua vita non il Diritto, ma il culto spirituale, che si celebra nella comune Liturgia e trova compimento nella vita di ognuno (quindi nello stato coniugale).

Altra importante affermazione: il Sacramento del Matrimonio, nell'economia della salvezza, è condizione perché la Chiesa possa essere Chiesa, cioè popolo di Dio.

I coniugi, che hanno parte attiva nella celebrazione e che nella vitalizzazione del rito quotidiano ne fanno perdurare la portata salvifica, compiono la "Liturgia-vita" in forza del loro sacerdozio comune. Lo scambio del Consenso, parte integrante e costitutiva dell'atto liturgico-culturale, diventa così un fatto quotidiano: è il Sacramento del Matrimonio nella sua dimensione permanente.

5.4.3. Oggi sta avvenendo una "rivisitazione" della categoria del "Consenso", che non può essere ridotto ad un atto giuridico, né deve consistere necessariamente e soltanto in un atto verbale. Il mantenimento del segno del Consenso verbalmente espresso può certamente costituire un elemento di unità nella Chiesa cattolica, ma la valorizzazione di altri elementi propri di diverse tradizioni culturali sarebbe più in sintonia con i principi liturgici di inculturazione e di adattamento.

Pertanto l'espressione "verbale" del Consenso¹⁰², che ha avuto nella Tradizione occidentale una importanza predominante, potrebbe essere meglio

102 Il Can. 1057 §1 del *Codex* parla di *Consensus partium legitime manifestatus* (il Consenso è, comunque, *actus voluntatis*: Can. 1057 §2); e il Can. 1104 §2 prescrive che il Consenso venga manifestato

integrata non solo con il gesto della *dextrarum iunctio*, ma anche con altri gesti/riti che ora hanno solo valore di conferma del Consenso espresso¹⁰³.

Quindi, per ciò che riguarda la relazione tra forma giuridica e forma liturgica, probabilmente la soluzione più logica e più chiara sarebbe quella di fonderle, riconoscendo alla benedizione nuziale carattere costitutivo anche per la Chiesa latina.

Le recenti riforme del rito nuziale hanno costituito un timido passo in avanti su questa linea, ma permangono sempre le conseguenze della “cesura” costituita dal Decreto *Tametsi* del Concilio Tridentino. Certamente la concezione di una forma giuridica è motivata dalla preoccupazione di una garanzia, ma appunto si limita a ciò che è sufficiente *ad validitatem*. Invece il rito liturgico si contraddistingue per ricchezza e creatività.

5.4.4. Qui si tratta di attuare veramente e pienamente una riforma liturgica, inserita in una autentica riforma della Chiesa ed efficace per la riforma della vita cristiana.

L'esempio della *domus* può essere utile, per meglio comprenderne la modalità.

Per costruire una casa, per edificare una *domus*, si richiede un progetto, ma anche un'armonia di elementi e una precisione di atti. E ci vuole del materiale: possibilmente buon materiale, se si vuole che l'edificio tenga.

Ciò vale per la *domus Ecclesiae* e vale per la *domus familiae*, la *Ecclesia domestica*. Ovviamente, per una Chiesa, non è solo questione di costruzione materiale. Servirebbe a ben poco, se non si procedesse a edificare la *domus* spirituale. Purtroppo l'impressione è che spesso si sia data tanta importanza alla costruzione materiale, e poca a quella spirituale: tanta alla struttura, poca alla sostanza.

5.4.5. Per la costruzione materiale delle chiese, edifici di culto, si è proceduto e si procede in tanti modi. Le forme architettoniche variano. Ma quel che conta è che quell'edificio sia dedicato al Signore, sia luogo di adorazione e di culto, vi si possa ritrovare una *Ecclesia* che renda lode al Signore, e celebrando si edifichi sempre più come tempio spirituale del Signore.

dagli sposi *verbis*, con le parole; solo se non possono parlare, lo esprimano “*signis aequipollentibus*”, con segni equivalenti.

103 Cfr. V. CROCE, *Matrimonio: un Sacramento aliturgico?*, in O. AIME - G. GIBERTI - G. TUNINETTI (CUR.), *In sequela Christi*, Cantalupa (Torino), 2003, 305-338. Qui la lezione che viene dalla storia del Matrimonio è preziosa. Sappiamo come l'esasperazione del principio del *solus Consensus* abbia portato a situazioni assai problematiche, riconoscendo validità a Matrimoni “clandestini” e a Matrimoni “di sorpresa”. Pertanto la proposta, avanzata da parte di alcuni, che venga sempre dato valore sacramentale alla Forma civile del Matrimonio di due battezzati, abolendo quindi la Forma canonica, lascia assai perplessi per varie ragioni, non ultima quella di disporre una assurda celebrazione “a-liturgica” di un Sacramento.

Il passato insegna. La storia può essere *magistra vitae*. Si può costruire una *Ecclesia* optando per demolire ciò che c'era, e edificando sopra le rovine (come è avvenuto qui a Roma per la chiesa di Santa Maria sopra Minerva¹⁰⁴); oppure lasciando mitreo, abitazione sovrastante, e costruendo “al piano di sopra” (come per San Clemente¹⁰⁵); addirittura l'edificio può rimanere lo stesso, e si cambia solo la dedica (come per il Pantheon¹⁰⁶), anche se poi non mancano i problemi per una adeguata vita culturale.

E, per la costruzione della *domus familiae*, della *Ecclesia domestica*? La pretesa di conservare tutto (assemblando di tutto) difficilmente porta a edificare qualcosa di bello e di duraturo; più spesso le disarmonie, prima o poi, portano a crepe e a crolli.

Le fondamenta devono esserci. Ma quelle non le poniamo noi: le fondamenta del Matrimonio le ha poste Dio, il Creatore e Signore. Poi la costruzione può anche variare: non è determinante quante siano le finestre o di che forma sia la facciata, quanto sia lungo o largo il portone, di che tipo sia la chiave per aprire e chiudere...

5.4.6. Tre domande, per concludere.

Per il Matrimonio abbiamo sempre saputo e voluto edificare una *domus* nuova, o talora ci si è accontentati di qualche ritocco e di qualche restauro (magari giustificandosi col fatto che il Matrimonio già esiste come “Sacramento naturale”)?

Non è che ci si è spesso dimenticati che la *Ecclesia domestica*, e la *domus familiae*, nasce dall'alleanza di amore di due cristiani, di uno *sponsus* e di una *sponsa* che vogliono vivere in Cristo, nella Chiesa e nel mondo, un amore totale, esclusivo, fedele, sensibile e spirituale, fecondo¹⁰⁷?

E che è lo Spirito Paraclito che lo rende tale?

104 La chiesa è così chiamata dal tempio di Minerva Calcidica, cui si credeva che appartenessero i ruderi, su cui la chiesa è stata edificata.

105 La basilica è stata eretta nel IV secolo sopra una casa d'abitazione, nel cui cortile era stato ricavato un mitreo.

106 Il tempio primitivo fu costruito nel 27 a.C. da Marco Vipsanio Agrippa e dedicato a tutte le divinità. Agli inizi del VII secolo fu ceduto dall'Imperatore Foca a Papa Bonifacio IV, che lo dedicò alla Madonna e a Tutti i Santi.

107 Pertanto Papa Francesco, nel citato Discorso del 21 gennaio 2017, richiama i Parroci a maggior consapevolezza nella gestione del «percorso sacramentale matrimoniale dei futuri nubendi, rendendo intelligibile e reale in loro la sinergia tra *foedus* e *fides*». Secondo il Papa, è necessario «passare da una visione prettamente giuridica e formale della preparazione dei futuri sposi, a una fondazione sacramentale ab initio, cioè a partire dal cammino verso la pienezza del loro *foedus*-Consenso elevato da Cristo a Sacramento» (FRANCISCUS PP., *Ad sodales*, 21 ianuarii 2017, 150).

* Contributo istituzionale ammesso dal Direttore.

Persone, parole e gesti nella celebrazione delle nozze

RENZO GERARDI

Abstract

Il saggio, partendo da una riflessione sul *Consensus*, ricorda gli elementi principali per la comprensione e celebrazione delle nozze fra cristiani per precisare meglio le questioni della costituzione del *contractus* e del *Sacramentum*, della *Forma canonica* e della competenza giuridica sul Matrimonio dei battezzati.

Viene poi ricordata la riflessione sul “sistema” del settenario sacramentale, con attenzione alla “Teologia sacramentaria” nel suo sviluppo storico riguardo al *genus signi*, chiarendo l’applicazione della struttura ileomorfa e del ministro anche al Sacramento del Matrimonio. In seguito si affronta la questione del ruolo e dell’importanza della *fides*, collegata alla *intentio*, relativa alle celebrazioni sacramentali. Finalmente si affronta la tematica della *celebratio nuptialis*, sottolineando l’importanza della “Chiesa celebrante” e della priorità da dare agli “eventi”, più che alle “cose”.

Infine si suggeriscono alcune indicazioni di metodo, utili per un rinnovamento della Teologia e della prassi del settimo Sacramento con ricadute anche canonistiche.

Parole chiave: *Consensus*; *contractus*; *Sacramentum*; *genus signi*; *fides*; *intentio*; struttura ileomorfa; ministro; Matrimonio.

Abstract

The essay, commencing with a reflection on Consensus, deals with the main elements necessary to celebrate a Christian wedding. This is in order to clarify the issues relating to the constitution of the contractus and the Sacramentum, the Canonical Form and the juridical competence on the Marriage between baptized persons.

Consideration is then given to the “system” of [the] sacramental septenary, focusing on “Sacramental Theology” in its historical development with regard to the genus signi, clarifying the application of the hylomorphic structure and of the minister also in relation to the Sacrament of Marriage. Later, the question concerning the role and importance in sacramental celebrations of fides, as connected with the intentio, is dealt with. Lastly, the theme of the celebratio nuptialis is tackled, underlining the importance of the “celebrant Church” and the priority to be given to “events” rather than to “things”. Finally, some indications of method are suggested, useful for a renewal of the Theology and praxis of the seventh Sacrament with canonistic repercussions.

Keywords: *Consensus*; *contractus*; *Sacramentum*; *genus signi*; *fides*; *intentio*; *hylomorphic structure*; *minister*; *Marriage*.

Diritto canonico e Antropologia: acquisizione di un orizzonte ermeneutico¹

PAOLO GHERRI

SOMMARIO 1. Un nuovo “oggetto” per il Diritto canonico. 2. Persone e Diritto canonico. 3. Persone, Matrimonio e nuovo Processo di nullità. 4. Considerazioni finali.

SUMMARY 1. A new “object” for Canon Law. 2. People and Canon Law. 3. Persons, Marriage and the new Process of nullity. 4. Final reflections.

La riflessione canonistica sviluppata negli ultimi anni dall'*Institutum Utriusque Iuris* ha ripetutamente indirizzato l'attenzione verso l'orientamento “personalistico” che, partendo dal Concilio Vaticano II², ha influenzato in modo significativo i Codici canonici vigenti³. Nonostante in più

1 “*Instrumentum laboris*” in preparazione alla XII Giornata canonistica interdisciplinare sul tema “Diritto canonico e Antropologia. Un orizzonte per il Processo canonico”, tenutasi presso la Pontificia Università Lateranense nei giorni 7-8 marzo 2017 a cura dell'*Institutum Utriusque Iuris* in collaborazione con l'Istituto Superiore per Formatori (cfr. URL: < <http://www.isfo.it/> >, al 10/05/2018).

2 Non si tratta qui di voler né poter affermare una generica né tanto meno generale “impostazione” personalistica del Concilio in sé e per sé che, con evidenza, si è occupato di ben altre tematiche; si vuole, invece, porre in luce come – seppur solo in specifiche tematiche (v. *infra*) – l’approccio utilizzato sia stato particolarmente attento alla *persona* nella sua complessa unitarietà utilizzando toni ed accenti sensibilmente diversi da quelli dei secoli precedenti.

3 Cfr. P. GHERRI, *Lezioni di Teologia del Diritto canonico*, Roma, 2004, 237; 292-294; P. BUSELLI MONDIN, *Il Personalismo cristiano di Giovanni Paolo II. Quale significato giuridico?*, in P. GHERRI (ed.), *Diritto canonico, Antropologia e Personalismo*. Atti della giornata canonistica interdisciplinare, Città del Vaticano, 2008, 77-121; F. CATOZZELLA, *Personalismo e Diritto matrimoniale canonico. Verso un'adeguata Antropologia giuridica del Matrimonio*, in *Apollinaris*, LXXXIII (2010), 201-221; F. CATOZZELLA, *Il Matrimonio: i Canoni preliminari*, in M.J. ARROBA CONDE (ed.),

occasioni tale prospettiva abbia potuto apparire come una sollecitazione indeterminata ed ancora generica, in realtà un approccio non strettamente esegetico ai Codici – insieme a molti elementi dottrinali emersi in fase di loro redazione⁴ – permette di dare *veri fondamenti e consistenza* a tale lettura, potendola forse cogliere come una delle “trame” maggiormente accreditabili che attraversano e sostengono i Codici vigenti e l’Ordinamento canonico da essi modellato.

I due Sinodi dei Vescovi del 2014 e 2015 sulla famiglia, l’Esortazione apostolica “*Amoris Lætitia*”⁵, la riforma del Processo matrimoniale canonico attuata da Papa Francesco⁶, non di meno, fungono oggi da autorevole accreditamento e stimolo di tale chiave di lettura⁷, seppure in una prospettiva più pratica (= pastorale) che espressamente teoretica, come forse il canonista desidererebbe. La Dodicesima Giornata canonistica interdisciplinare, in particolare continuità con la Nona⁸ e l’Undicesima⁹, s’inserisce in questo contesto per dare nuovo e peculiare impulso a tale prospettiva, giovandosi soprattutto di un incontro maggiormente consapevole coi fattori più intimi che riguardano l’esistenza di ogni persona nel proprio modo di accostarsi alla vita cristiana (diretta o indiretta¹⁰).

Manuale di Diritto canonico, Città del Vaticano, 2014, 176; A. IACCARINO, *Introduzione al Diritto canonico*, in *ivi*, 27.

- 4 Oltre ad un apporto sempre più consistente da parte della Giurisprudenza, anche dei Tribunali apostolici, Rota Romana *in primis*; in merito si vedano: C. BEGUS, *Ricezione ed istituzionalizzazione del Personalismo nella Giurisprudenza canonica*, in P. GHERRI (ed.), *Diritto canonico, Antropologia*, 163-180; G. FATTORI, *Scienza e Diritto nella giustizia della Chiesa. Le Scienze umane moderne nella Giurisprudenza rotale postconciliare*, Milano, 2011, 10. Dal punto di vista magisteriale si veda: IOANNES PAULUS PP. II, Allocuzione ai partecipanti alla Giornata accademica promossa dal Pontificio Consiglio per i Testi legislativi a vent’anni dalla promulgazione del nuovo Codice di Diritto Canonico: *Il fondamento teologico delle Norme canoniche*, 24 ianuarii 2003, in *L’Osservatore romano*, CXLIII (2003), n. 20, 25 gennaio, 5, n. 3.
- 5 Cfr. FRANCISCUS PP., Adhortatio apostolica postsynodalis: *Amoris Lætitia*, in *AAS*, CVIII (2016), 311-446.
- 6 Cfr. FRANCISCUS PP., Litteræ apostolicæ motu proprio datæ quibus Canones Codicis Canonum Ecclesiarum Orientalium de Causis ad Matrimonii nullitatem declarandam reformantur: *Mitis et Misericors Iesus*, in *AAS*, CVII (2015), 946-957; FRANCISCUS PP., Litteræ apostolicæ motu proprio datæ quibus Canones Codicis Iuris Canonici de Causis ad Matrimonii nullitatem declarandam reformantur: *Mitis Iudex*, in *AAS*, CVII (2015), 958-970.
- 7 Cfr. M.J. ARROBA CONDE, *Le “Litteræ motu proprio datæ” sulla riforma dei Processi di nullità matrimoniale: prima analisi. Alcuni aspetti delle nuove Norme sulle Cause di nullità del Matrimonio*, in *Apollinaris*, LXXXVIII (2015), 553-570.
- 8 Cfr. P. GHERRI (ed.), *Discernere e scegliere nella Chiesa*. Atti della Giornata canonistica interdisciplinare, Città del Vaticano, 2016.
- 9 Sul tema: P. GHERRI, *Persone, accoglienza e Diritto*, in *Apollinaris*, LXXXIX (2016), 167-192.
- 10 Si pensi qui al non battezzato che, p.es., sia coniuge di un battezzato all’interno di un Matrimonio canonico c.d. misto.

1. UN NUOVO “OGGETTO” PER IL DIRITTO CANONICO

1.1 *Dal sacro nel mondo alla vita dei fedeli*

A chi guardi l'attuale Diritto canonico partendo da una seppur minimale consapevolezza storica non può sfuggire la sensazione che esso abbia subito, seppure in modo generalmente *inconsapevole ed indiretto*, un grande cambiamento a seguito del Concilio Vaticano II. Un cambiamento di portata strutturale poiché riguarda il suo “oggetto” principale di regolamentazione, non più individuato nelle “cose sacre nel mondo”¹¹ ma nella “vita dei discepoli di Cristo all'interno della Chiesa”: non più uno “*Ius de (rebus) divinis in mundo*” ma uno “*Ius de Christifidelibus in Ecclesia*”¹².

Il cambio di prospettiva appare evidente già a livello terminologico; mentre infatti il Libro III del *CIC* del 1917 iniziava col “*De Cultu divino*”, il Libro IV del *CIC* del 1983 è intitolato “*De Ecclesiae munere sanctificandi*”, mostrando un radicale cambio di soggetti ed oggetti nell'inquadramento (e concezione) delle Norme che, pure, continuano a riguardare le stesse realtà: Sacramenti e Sacramentali prima di tutto. I titoli sono chiari nell'indicare l'oggetto regolamentato: non si tratta più del *Culto* da rendere a Dio attraverso i Sacramenti e Sacramentali, ma della *santificazione* degli uomini attraverso di essi. I Sacramenti non appaiono più (in prima istanza) “atti di Culto” rivolti (o destinati) *alla divinità* ma “azioni di santificazione” rivolte (o destinate) *alle persone* che, attraverso di esse, santificano sempre più la loro vita rendendo in tal modo un Culto autentico a Dio: il “Culto spirituale” di *Rm* 12,1, sul modello di Cristo stesso.

11 Come ben manifesta il presupposto emergente dall'affermazione – *ex multis* – secondo cui: «*Igitur cum Matrimonium sit sua vi, sua natura, sua sponte sacrum, consentaneum est, ut regatur ac temperetur non Principum imperio, sed divina auctoritate Ecclesiae, quæ rerum sacrarum sola habet magisterium*» (LEO PP. XIII, Litteræ encyclicæ: *Arcanum Divine Sapientiae*, in *ASS*, XII [1879], 392 – enfasi non originaria).

12 È interessante in questa prospettiva la nuova consapevolezza emersa nel Vaticano II circa la “giurisdizione” matrimoniale (ma ci si può realmente limitare a questa soltanto?) originaria delle Chiese orientali non-cattoliche (cfr. CONCILIUM ŒCUMENICUM VATICANUM II, *Decretum de œcumenismo: Unitatis Redintegratio*, in *AAS*, LVII [1965], 102-103, n. 16) e tutta la nuova Normativa canonica derivatane in campo matrimoniale. Certamente la Chiesa cattolica ha “giurisdizione” sul Sacramento del Matrimonio come tale (per tutti i battezzati di qualunque tipo) ma – non di meno – è chiarissimo nel *CIC* e nel *CCEO* che le Norme codiciali attuali riguardano *solo* i cattolici come tali. Sulla tematica si veda: I. IVANKOVIĆ RADAČ, *L'accertamento dello stato libero per il Matrimonio tra i fedeli della Chiesa cattolica e della Chiesa Ortodossa Serba. Gli effetti processuali della nullità del Matrimonio, della Separazione e del Divorzio*, in *Apollinaris*, LXXXVII (2014), 211-215.

Una vera rivoluzione copernicana che spinge a guardare la realtà giuridica ecclesiale da un punto di vista assolutamente *nuovo* rispetto all'ultimo millennio, mentre lo stesso non può dirsi rispetto ai primissimi secoli cristiani coi quali il Vaticano II ha ormai riannodato i fili interrotti a causa dell'affermarsi del pensiero germanico, sia teoretico (*sic*) che giuridico a partire dall'Alto Medio Evo.

Il cambio ordinamentale è chiaro, soprattutto in riferimento ai Concili di Trento e Vaticano I: Concili difensivi e di arroccamento¹³ rivolti in gran parte “contro” non solo le devianze dogmatiche (legittimo!) ma soprattutto contro il tentativo sempre più marcato da parte della società civile secolarizzata di sottrarsi all'*imperium* ecclesiastico (cattolico e romano) che già l'“*Unam Sanctam*”¹⁴, in verità, vedeva inesorabilmente dissolversi al termine, ormai, del Medio Evo.

Dalle “*res*” alle “*personæ*” dunque; cosicché, sebbene non esista formalmente più nel *CIC* attuale un “*Liber de personis*” (che comunque non riguardava in nulla i fedeli come tali, ma quasi esclusivamente i membri della “sacra Gerarchia”¹⁵!), oggi sono davvero le “persone” che vengono poste al centro dell'attenzione ed impegno giuridico ecclesiale: le persone dei fedeli (e non solo) alle quali tutto è finalizzato nella vita ed attività della Comunità cristiana; a maggior ragione se in situazioni di difficoltà personale dal punto di vista spirituale o morale, secondo la preoccupazione costante di Papa Francesco ed il suo personalissimo approccio all'*azione pastorale*. Alle persone, d'altra parte, è rivolto l'annuncio del Vangelo e l'intera missione ecclesiale¹⁶.

Di fatto, e di conseguenza, la Chiesa del Vaticano II non coglie più se stessa come la medievale “giunzione” della terra al cielo (una sorta di “scala di Giacobbe” – cfr. *Gn* 28,12), così da risultare la custode – unica – di tutto quanto esiste di autenticamente divino (= le *res sacræ*) non solo nella storia ma anche in sé e per sé (= ontologicamente), come ben dimostravano le linee

13 Cfr. S. SEGOLONI RUTA, *Consultare e consigliare nella Chiesa: la stagione conciliare moderna*, in *Apollinaris*, LXXXVIII (2015), 516; 527.

14 Cfr. BONIFACIUS PP. VIII, Bulla: *Unam Sanctam*, in Æ. FRIEDBERG (cur.), *Corpus Iuris canonici*, editio lipsiensis secunda, (rist. anast.) Graz, 1959, Pars secunda, coll. 1245-1246 (Extrav. comm. 1.8.1).

15 Come ben evidenziava il Consultore Wernz ancora durante i lavori di redazione del *CIC* del 1917 (cfr. F.X. WERNZ, *Voto manoscritto*, 26 aprile 1904, in A.S.V., *Archivio della codificazione canonica*, scatola 1, busta VIII, n. 29, 4-5).

16 È questo ciò che s'intende porre in rilievo attraverso la visione detta *istituzional-personalista* del Diritto canonico (cfr. P. GHERRI, *Introduzione al Diritto amministrativo canonico. Fondamenti*, Milano, 2015, 73-120).

interpretative culminate nel “Syllabo”¹⁷, nella “*Æterni Patris*”¹⁸ e nel c.d. antimodernismo promosso da Pio X, all’interno di una percezione e concezione ecclesiale prettamente *metafisica* anziché *teologica*, *dottrinale* anziché *morale*, *giuridica* anziché *pastorale*. Le questioni sul rapporto tra verità (in senso forte) e Chiesa espresse in quel contesto cinquantennale sono eloquenti in merito¹⁹. Lo stesso CIC pio-benedettino lo evidenziava con chiarezza nella sua pretesa di riguardare di principio tutti i battezzati (cfr. Cann. 1 e 12, nel congiunto disposto) e di non ammettere altra lettura della “realtà” (e non della Politica soltanto) che quella chiamata “intransigente”²⁰ ai tempi del Vaticano I, la quale non riconosceva altro “soggetto” al di fuori della Chiesa cattolica romana come legittimamente ed originariamente attivo nella realtà creata.

La Chiesa del Vaticano II si è concepita invece come “popolo redento” che dalla terra è incamminato verso il cielo (= la patria eterna²¹), all’interno di una prospettiva *missionaria* ed *inclusiva* anziché *contrappositoria* ed *escludente*, com’erano state quella della Controriforma e dell’antimodernismo in cui proprio il Diritto canonico (papale e curiale) aveva svolto funzioni prevalenti di soglia e repressione²².

La ricaduta di tale maggior consapevolezza, che – finalmente – sa distinguere tra Teologia e Metafisica (ma più radicalmente tra *Rivelazione* ed *Ontologia*), va ben oltre il superamento della “*societas (necessaria) iuridice*

17 Cfr. PIUS PP. IX, *Syllabus complectens præcipuos nostræ ætatis errores qui notantur in Encyclicis aliisque apostolicis Litteris santissimi domini nostri Pii Papæ IX*, in *ASS*, III (1867), 168-176.

18 Cfr. LEO PP. XIII, *Litteræ encyclicæ: Æterni Patris*, in *ASS*, XII (1879), 97-115.

19 Non si trascuri a tal proposito il fatto che il deciso rilancio tomistico imposto dai Pontefici durante tale periodo avesse natura ben più filosofica (apologetica) che autenticamente teologica; scopo, infatti, della *Æterni Patris* era riportare in auge «quelle chiare doti che rendono la Teologia scolastica tanto terribile per i nemici della verità “vale a dire, come aggiunge lo stesso Pontefice [Sisto V – ndr], quella concatenazione delle cose e delle loro cause tra sé, quell’ordine e quella disposizione come di soldati schierati a battaglia, quelle limpide definizioni e distinzioni, quella sodezza di argomenti e quelle sottilissime dispute per le quali la luce è separata dalle tenebre e il vero dal falso, e le menzogne degli eretici, avviluppate da molti inganni ed intrighi, come se fosse loro strappata di dosso la veste, sono rese manifeste e messe a nudo”» (LEO PP. XIII, *Æterni Patris*, 108). Per una lettura critica del rilancio tomistico di fine Ottocento si veda: P. GHERRI, *Tommaso fonte al Concilio Vaticano II. Primo approccio alle sue citazioni*, in *Concilio Vaticano II*, VII (2013), n. 2, 255-259.

20 Cfr. U. PARENTE, “Il Risorgimento e il paradigma intransigente”, in URL: < [http://www.treccani.it/enciclopedia/il-risorgimento-e-il-paradigma-intransigente_\(Cristiani-d'Italia\)/>](http://www.treccani.it/enciclopedia/il-risorgimento-e-il-paradigma-intransigente_(Cristiani-d'Italia)/>) (al 10/05/2018).

21 Cfr. CONCILIUM ŒCUMENICUM VATICANUM II, *Constitutio dogmatica de Ecclesia: Lumen Gentium*, in *AAS*, LVII (1965), 53-54, n. 48.

22 Quel movimento, in realtà, era già iniziato col Concilio Lateranense IV (1215), preoccupato per il dilagare di eresie non più intellettuali (e, pertanto, di singoli teologi) ma popolari (e, pertanto, di massa) cui si tentò di porre argine soprattutto attraverso il controllo e la repressione (cfr. J. BELDA INIESTA, *Il trattamento canonico dell’eretico fino all’epoca medievale*, in *Apollinaris*, LXXXVIII [2015], 468-470).

perfecta” a favore del “Popolo di Dio”²³. Essa infatti coinvolge direttamente, ed in modo per alcuni versi inaudito, l’utilizzo e la sottostante concezione degli stessi “beni” affidati da Cristo alla sua Chiesa: Parola di Dio e Sacramenti, che costituiscono le vere “*res*” nativamente – ed esclusivamente – ecclesiali (cfr. Can. 213). Da questo punto di vista si può affermare che col Vaticano II la funzione della Chiesa all’interno dello spazio e della storia è mutata radicalmente, spostandosi da “garante unica” della *realtà* come tale (specialmente nelle sue componenti divine/ontologiche), in una prospettiva onto-metafisica oggettivistica²⁴, ad “annunciatrice del Vangelo di salvezza” per ogni uomo, popolo e nazione... secondo il suo mandato costitutivo da parte di Cristo stesso (cfr. *Mt* 28,19). Essa, infatti esiste “dalla” missione e “per la” missione²⁵:

«la Chiesa non esiste per se stessa, ma dovrebbe essere lo strumento di Dio, per radunare gli uomini intorno a lui, per preparare il momento in cui Dio sarà tutto in tutti (*I Cor* 15,28)»²⁶;

lo Spirito infatti è donato dal Risorto per la testimonianza e l’annuncio della fede in lui (*At* 1, 8).

«La Chiesa, in quanto popolo della nuova Alleanza conclusa in Cristo, ha per scopo e compito originali, quasi come propria ragione d’essere, il proseguimento della missione di Cristo. Questo mandato, in base ai testi della Scrittura, viene riconosciuto dalla Chiesa come tradizionalmente triplice: magisteriale, sacerdotale e pastorale. La Chiesa deve essere “la colonna e la sede della verità” (*ITm* 3,15)»²⁷.

1.2 *Un cambio radicale di (sola) prospettiva*

La conseguenza più immediata, seppure non percettibile a tutti allo stesso modo, di questo profondissimo cambio di prospettiva riguarda soprattutto i Sacramenti, non più compresi e gestiti *in sé e per sé* come l’apice del *sacro nel mondo*, ma come veri strumenti di comunicazione e trasmissione della Grazia salvifica ai fedeli che li “celebrano” (non più: “ricevono” soltanto) per la propria salvezza e santificazione. Non più, quindi, la gestione delle “soglie”

23 Cfr. P. GHERRI, *Introduzione*, 292.

24 Complementare o concorrenziale coi filosofi delle diverse epoche: da Aristotele ad Hegel.

25 Cfr. P. GHERRI, *Introduzione*, 40-41.

26 J. RATZINGER, *La comunione nella Chiesa*, Cinisello Balsamo (Milano), 2004, 135.

27 P. ERDŐ, *Teologia del Diritto canonico. Un approccio storico-istituzionale*, Torino, 1996, 78.

di accesso al *sacro* da parte degli uomini, ma l'utilizzo efficace dei Sacramenti da parte di coloro alla cui santificazione tali Sacramenti sono intrinsecamente finalizzati. La Chiesa d'altra parte, come sottolinea con forza Papa Francesco, «non è una *dogana*, è la casa paterna dove c'è posto per ciascuno con la sua vita faticosa»²⁸, in una prospettiva tesa ad incontrare ed accogliere *ciascuno* nella propria singolarità²⁹.

Il cambio radicale, riguarda soprattutto il punto di vista *operativo*: quello di cui si occupa espressamente il Diritto; un cambio, però, *soltanto* di punto di vista!³⁰ Detto metaforicamente: si pensi alla differenza tra una farmacia e un ospedale, tra una biblioteca ed una scuola... tra un'orchestra ed un concerto; le “cose”, in fondo, sono le stesse, cambia però l'approccio. Un ospedale senza medicine, una scuola senza libri, un concerto senza strumenti, non sono possibili o, comunque, *non hanno il proprio senso*; allo stesso modo che medicine, libri e strumenti musicali, chiusi sotto chiave in un *bunker* irraggiungibile a chiunque. Senza *dinamica vitale*, qualunque realtà creata perde la propria stessa ragion d'essere: i Sacramenti in quanto “veicoli della Grazia santificante” non fanno eccezione.

Ciò che cambia, dunque, non sono le “cose” in sé e per sé (= l'aspetto “oggettivo”: *l'obiectum formale quod*) ma il punto di vista da cui le si considera (= l'aspetto “funzionale”: *l'obiectum formale quo*). Per rimanere in campo medico: il chimico vede il farmaco come una “molecola” di cui è possibile conoscere gli effetti applicativi e di cui è necessario predisporre la produzione su scala industriale, ragionando in termini di tonnellate; il farmacologo si pone – invece – le questioni della sua somministrazione e del suo dosaggio in base ai malati che lo dovranno assumere (bimbi, adulti, anziani) e/o in base al “supporto” per la sua assunzione (via orale, via ematica, via epidermica...), ragionando in termini di milligrammi! L'elemento di cui si tratta (= il farmaco) non cambia; cambiano invece in modo radicale gli *approcci* (anche scientifici) di chi lo accosta trovandosi in mano la stessa scatola con lo stesso nome.

28 FRANCISCUS PP., Exhortatio apostolica: *Evangelii Gaudium*, in *AAS*, CV (2013), 1040, n. 47; FRANCISCUS PP., *Amoris Laetitia*, n. 310.

29 Ciò che, probabilmente, sta spingendo Papa Francesco a rimodulare – attenuandolo radicalmente – il profilo *giuridico* (generale) a vantaggio di quello maggiormente *morale* (individuale), dando a molti l'impressione di un sostanziale “smantellamento” dell'Ordinamento giuridico-istituzionale.

30 La “parzialità” del cambio merita di essere evidenziata e rimarcata non per minimizzarne la portata, ma per evitare la strumentalizzazione da parte di chi, in nome di differenti “discontinuità”, vuole negare o il passato o il futuro interrompendo così la *Traditio Ecclesiae* e, con essa, la continuità della sua missione.

Fuor di metafora, occorre riconoscere che per il Diritto canonico si è trattato (e continua a trattarsi) della stessa dinamica e funzionalità: finché i Sacramenti sono (stati) approcciati *ontologicamente*, come *res divinae* che esistono *ex opere operato* per il mero concorso di materia, forma e ministro, che hanno (una qualche) efficacia propria, salvo l'intervento intenzionale di un ostacolo contrario (= l'*obex*)³¹, ciò che ne risulta ed è stato insegnato lungo i secoli è – e rimane – tutto corretto e “vero” (dal punto di vista ontologico-dogmatico). Non di meno: quando gli stessi Sacramenti vengono approcciati *pastoralmente*, come strumenti – cioè – attraverso cui la Grazia divina raggiunge la vita dei discepoli di Cristo per dare sostegno al percorso di adeguamento esistenziale al divin Maestro (= la santificazione, o la tanto invocata *salus animarum*), ciò che ne risulta e viene insegnato e realizzato non è meno corretto e “vero” (dal punto di vista esistenziale-pastorale).

1.3 Conseguenze canoniche pratiche

Considerando più espressamente l'ambito giuridico-ecclesiale, risulta del tutto palese che un Codice di Diritto canonico che gestisca [a] – a mo' di “Codice doganale” (per dirla con Papa Francesco – v. *supra*) – gli strumenti per la “salvezza (eterna) delle anime”³², oppure [b] quelli per la “cura pastorale” dei *Christifideles*, tratta senza dubbio delle stesse “res”: Parola e Sacramenti – come li indica complessivamente il Can. 213 – ma in prospettive assolutamente diverse. Che, infatti, la meta, l'obiettivo (il *target*, si dice oggi) ecclesiale, sia *evitare* l'inferno alle anime, o *guidare* le persone alla loro meta eterna, pur utilizzando gli stessi strumenti, cambia radicalmente le “attività” da porre in essere e le loro modalità di esecuzione, quindi: lo stesso Diritto canonico nella sua irriducibile funzione di “grammatica della vita cristiana”³³. Non di meno: varrebbe la pena chiedersi anche se “evitare l'inferno” e “santificare la propria esistenza” siano “realità” *effettivamente paragonabili ed equivalenti* non solo per l'esistenza personale... questa, però, non è materia espressamente canonistica!

31 Il modello “radioattivo” (= i Sacramenti “operano” per semplice “esposizione”), pur sconosciuto alla Scolastica, è indubitabile come chiave attuale di comprensione ordinaria di tale dinamica.

32 Secondo la visione propugnata, p.es., da: E. CORECCO, *Il valore della Norma canonica in rapporto alla salvezza*. Prolusione per il conferimento della Laurea “*honoris causa*” (Università Cattolica di Lublino, 23 maggio 1994), in E. CORECCO, *Ius et communio. Scritti di Diritto canonico*, (G. BORGONOVO - A. CATTANEO, CURT.) I, Lugano - Casale Monferrato (Alessandria), 1997, 57-64.

33 Cfr. P. GHERRI, *Quali istanze istituzionali pone oggi la Pastorale al modo in cui comprendere e vivere il cammino di Iniziazione cristiana? Prospettiva canonistica*, in G.I.D.D.C. (cur.), *Iniziazione cristiana: Confermazione ed Eucaristia*, Coll. *Quaderni della Mendola*, n. 17, Milano, 2009, 130; P. GHERRI, *Introduzione*, 8; 259.

Chiave di volta della nuova situazione canonica rimane la c.d. *pastoralità* del Concilio Vaticano II: il fatto cioè che tale punto fermo della vita ecclesiale non si sia indirizzato principalmente verso la *stabilità del dogma* (comunque riespresso in modo significativo attraverso l'uso di categorie e concetti non "scolastici"³⁴), ma verso una maggiore effettività e *verità della vita e "pratica" cristiana* soprattutto in chiave missionaria ed apostolica³⁵. È questo un elemento che non può essere ignorato, né troppo facilmente ridimensionato: il Vaticano II, a differenza dell'incompiuto Vaticano I e del precedente Concilio di Trento, non aveva l'intento di "fissare" – polemicamente ed apologeticamente – elementi dottrinali di carattere dogmatico (= primato petrino, settenario sacramentale, canone biblico, ecc.) quanto, invece, di "dire in modo nuovo" – e finalmente comprensibile sia alla maggioranza dei fedeli che ad ogni uomo di buona volontà – la fede cristiana di sempre, affinché la sua condivisione possa davvero realizzare la salvezza che essa promette. Lo affermava chiaramente Giovanni XXIII nel discorso inaugurale del Concilio: «una cosa è la sostanza [...] e un'altra la maniera di formulare la sua espressione»³⁶. E così lo ha riproposto Francesco, affermando inoltre che

«la Chiesa può anche giungere a riconoscere Consuetudini proprie non direttamente legate al nucleo del Vangelo, alcune molto radicate nel corso della storia [...]. Possono essere belle, però ora non rendono lo stesso servizio in ordine alla trasmissione del Vangelo. Non abbiamo paura di rivederle»³⁷.

Dal canto proprio, l'intenzionale ed esplicita attenzione conciliare non al solo *dogma* immutabile ed ai *contenuti* della "dottrina cattolica" nella propria oggettività (= «*quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est*»³⁸), ma anche alla *complessità della vita da discepoli* di Cristo e del suo Vangelo³⁹

34 Si pensi in merito alle due grandi Costituzioni dogmatiche "*Dei Verbum*" e "*Lumen Gentium*" in tema di Sacra Scrittura e Chiesa ed alla loro 'innovatività' espressiva ed argomentativa rispetto, almeno, ai quattro secoli precedenti.

35 In questo il termine "pastorale" va contrapposto (dal punto di vista meramente logico) a "dottrinale" (come fu, invece, il Vaticano I) mettendo in risalto proprio l'*operatività* rispetto al *dogma*.

36 IOANNES PP. XXIII, Allocutio: *Gaudet Mater Ecclesia*, 11 octobris 1962, in *AAS*, LIV (1962), 786.

37 FRANCISCUS PP., *Evangelii Gaudium*, n. 43.

38 VINCENTIUS LIRINENSIS, *Commonitorium primum*, in J.P. MIGNE (cur.), *Patrologiæ cursus completus. Series latina*, L, Parisiis, 1865, col. 640.

39 Complessità (come la chiama più volte lo stesso Concilio) che si era perduta nel fervore della Contro-riforma tridentina quando la 'blindatura' dell'oggettività della dottrina cattolica aveva di fatto escluso – almeno nei fatti e nella recezione – apporti troppo significativi da parte del "soggetto/individuo" accettando di fatto la logica (protestante) dell'*aut - aut* anziché riuscire a mantenere il cattolico *et - et*, recuperato con forza nel Vaticano II (*Lumen Gentium* n. 8 è chiarissimo in merito alla questione di principio sottostante).

in un mondo così diverso da quello pre-moderno, ha permesso di porre in risalto due elementi quasi mai emersi lungo i secoli precedenti: la *coscienza* (personale) e la *storicità* (umana). In tale contesto “*Dignitatis Humanae*”⁴⁰ e “*Gaudium et Spes*”⁴¹ sono allo stesso tempo il punto d’arrivo di consapevolezze gradualmente maturate (ben oltre la crisi modernista e le sue smodate reazioni) e il nuovo punto di partenza per le inevitabili ricadute dell’*entrata nel tempo* della “vita da cristiani”⁴². Un vero cambio di paradigma⁴³ che sostituisce il precedente *assorbimento della vita umana nell’eternità* (= lo *Ius de [rebus] divinis in mundo*) con la *entrata dell’eternità nella vita dei cristiani* (= lo *Ius de Christifidelibus in Ecclesia*)! In tal modo: l’uomo non è più un “ente” da ricondurre – nella propria sostanza (= l’anima) – all’eternità dell’“essere” (fatto coincidere con Dio)⁴⁴, ma il destinatario eletto ed amato dell’intervento salvifico di Dio nella storia (= Incarnazione)⁴⁵ ed attraverso di essa.

In modo particolare e specifico: col Vaticano II *persona* e *storia* riacquistano l’originarietà già posseduta nell’orizzonte biblico e patristico, superando – seppure non chiudendo(!) – l’interminabile parentesi scolastica che quasi soltanto all’“essere” (*impersonale* ed *astorico*) aveva dedicato la propria attenzione... anche dal punto di vista teologico. Non di meno, *persona* e *storia* sono concetti/categorie espressamente biblici e cristiani: quelli, tra l’altro, meno compatibili con qualunque forma di idealismo (classico e moderno), non meno che di essenzialismo (antico e scolastico).

La ricaduta di tale cambio prospettico sul Diritto canonico è amplissima e radicale poiché costringe a spostare il punto di vista (= *obiectum formale quo*) dalle *res divinae* a quelle *humanae*, dalle *caelesti* alle *terrena*... senza che, per altro, nulla cambi nella realtà concreta del Diritto canonico stesso: il suo *obiectum formale quod*. Come se, stando sul balcone di casa, anziché

40 Cfr. CONCILIUM ŒCUMENICUM VATICANUM II, Declaratio de libertate religiosa: *Dignitatis Humanae*, in *AAS*, LVIII (1966), 929-946.

41 Cfr. CONCILIUM ŒCUMENICUM VATICANUM II, Constitutio pastoralis de Ecclesia in mundo huius temporis: *Gaudium et Spes*, in *AAS*, LVIII (1966), 1025-1120.

42 È importante in questa prospettiva prendere il Concilio Vaticano II come un tutt’uno complessivo indipendentemente sia dalle date di approvazione dei singoli documenti, sia dalla natura stessa dei documenti (Dichiarazioni o Costituzioni) poiché ciò che qui importa sono le “idee” fissate nel Concilio ed a partire da esso. Non di meno è risaputo come le date di approvazione e promulgazione di molti documenti conciliari rispondano a logiche anche del tutto contingenti quali – per esempio – la loro (supposta) più facile approvabilità (come accadde per la – poi tanto vessata – Costituzione dogmatica sulla Liturgia: prima approvata per la “semplicità” dei suoi contenuti).

43 Inteso come “costellazione di conoscenze e pratiche gnoseologiche condivise da un gruppo omogeneo di operatori” (cfr. T.S. KUHN, *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, Torino, 1978, 219).

44 Come presupposto dal concetto di “*salus (eterna) animarum*”.

45 Come presupposto, invece, dal concetto di “*cura pastoralis*”.

appoggiarsi coi gomiti al parapetto per guardare il mondo circostante, ci si appoggiasse ad esso di schiena per guardare in casa dall'esterno: una semplice rotazione... che pone però innanzi a sé una differente realtà. Nessuna *novità* e nessuna *rottura*: semplicemente un altro punto di vista! Non meno *reale* per il solo fatto di essere più *prossimo*. Guardare, però, "il mondo" come tale nella sua assoluta ed imperturbabile *terzietà* oppure "casa propria" nella sua condizionatissima e mutevole *soggettività* (cioè in prima persona) porta con sé differenze di cui non si può rimanere né inconsapevoli né incuranti. Se, infatti, stando sullo stesso balcone, lo stadio di calcio all'orizzonte non può essere spostato per veder meglio la collina retrostante... il portaombrelli nell'angolo del salotto potrebbe invece essere spostato nel corridoio, più vicino alla porta d'ingresso... e, pertanto, in posizione più utile (poiché corrispondente alla sua natura/funzione).

2. PERSONE E DIRITTO CANONICO

2.1 *La nuova consapevolezza canonica*

La centralità delle persone all'interno del nuovo corso ecclesiale interpellava propriamente i canonisti intorno al profondo cambio di prospettiva richiesto dal Concilio, *formalizzato* dal Legislatore codiciale del 1983 ed ora *sollecitato* con forza anche dall'attività pontificia pressoché quotidiana di Papa Francesco. Si tratta per i giuristi ecclesiali di guardare al futuro sondando possibili vie di ri-comprensione della *strumentalità esistenziale* del Diritto canonico partendo, prima di tutto, dalla profondità della *svolta* conciliare avvenuta nella combinazione del *principio* (poiché *permanente*) "coscienza" di *Dignitatis Humanæ* col *fattore* (poiché *transeunte*) "storicità" di *Gaudium et Spes*, che riconosce "questo mondo, oggi" come la sede naturale – seppure non definitiva – della Chiesa e della sua attività di salvezza⁴⁶. *Questo mondo, oggi*, tuttavia, significa anche *queste concrete persone*:

46 «L'originario e inscindibile legame della Chiesa con il mondo impedisce di identificarla con una *realtà preconstituita*, senza rapporto con la storia, da trasferire, poi, nel mondo come in una regione straniera, quasi come un'opera che vi si sovrapponga dall'esterno. Ne deriverebbero, tra l'altro – come purtroppo è successo e succede –, la sua inesorabile inincidenza e, per finire, la sua inutilità. Invece la viva edificazione della Chiesa ha a che fare, costitutivamente, con la storia, con uomini toccati al cuore della propria libertà dal dono dell'evento di Gesù Cristo. Al punto trasformati, nel ritmo quotidiano degli affetti e del lavoro, dalla Sua presenza, da comunicarla gratuitamente a quanti entrano naturalmente in rapporto con loro». A. SCOLA, *Per una Ecclesiologia "di missione"*, in AA.VV., *In Cristo nuova creatura*, Roma, 2001, 128-129.

specifiche, puntuali, attuali, che non sono né “particolarizzazioni storiche della *natura* umana”⁴⁷, né “*enti* uomo”⁴⁸, fuori dallo spazio-tempo. Una tale svolta, però, – come già ampiamente illustrato in altra sede⁴⁹ – non può limitarsi a rimanere vagamente “antropologica” (neppure riferendosi ad un presunto livello metafisico o “teologico”) ma deve diventare *espressamente personalistica*, cioè: *individuale ed intrastorica*.

Solo, infatti, se *ciascuno* “è” persona-soggetto in quanto “io” irriducibile ed originario e non espressione o funzione di qualche “altra” realtà (“essere” filosofico compreso!) ci si muove nella corretta linea dogmatica cattolica espressamente riconfermata e riproposta dal Vaticano II. Questo – e *solo questo!* –, d’altra parte, è quanto deriva direttamente ed originariamente dalla Rivelazione biblica (tanto vetero che neo testamentaria) a *questo* proposito: *persona, imago Dei*, senza che l’attenzione al *singolare* (in quanto “non-universale”) comporti necessariamente derive immanentistiche o soggettivistiche. Alle persone, infatti, non si applica l’assioma scolastico “*de singulis non est scientia*” poiché sia la salvezza che la santificazione, non meno che la fede – seppure “condivise” – non raggiungono mai il proprio esito se non in *ciascuna* persona e nella sua *singolare* “relazione” col Signore Gesù, soprattutto a livello sacramentale (= Matrimonio ed Ordine *in primis*, senza escludere la consacrazione religiosa). Chiara in merito è l’affermazione che «non esiste altra Metafisica che il Personalismo»⁵⁰.

Quando tuttavia il discorso si sposta verso l’ambito più pratico – qual è il Diritto canonico – il linguaggio personalistico – più appropriato per l’approccio concettuale (e filosofico) – tende a scivolare in quello meno preciso e più ampio dell’Antropologia (= visione complessiva di uomo) in tutte le sue pluriformi componenti e sfaccettature, da condividersi anche con altri approcci quali sono il medico, lo psichiatrico, il sociologico, il culturale, ecc. che l’esperienza ha dimostrato concorrere reciprocamente. A tal riguardo, soprattutto in relazione allo stato di vita dei fedeli in quanto discepoli di Cristo, paiono rilevare innanzitutto due consapevolezza.

47 G. GHIRLANDA, *Il Diritto nella Chiesa mistero di comunione. Compendio di Diritto ecclesiale*, 3 ed. agg., Cinisello Balsamo (Milano) - Roma, 2000, 21.

48 Cfr. G. GHIRLANDA, *Introduzione al Diritto ecclesiale. Lineamenti per una Teologia del Diritto nella Chiesa*, Roma, 2013, 11.

49 Si veda in merito l’intero volume degli Atti della seconda Giornata canonistica interdisciplinare del marzo 2007: P. GHERRI (ed.), *Diritto canonico, Antropologia*.

50 A. LIVI, *Metafisica del Diritto e costruzione dei rapporti giuridici*, in P. GHERRI (ed.), *Categorialità e trascendentalità del Diritto*. Atti della Giornata canonistica interdisciplinare, Città del Vaticano, 2007, 131.

- a) La prima – e probabilmente più importante – è quella che riguarda non tanto il *ruolo* ma la *qualità* dell'Antropologia nel Diritto canonico contemporaneo.

Non basta, infatti, affermare che oggi il Diritto canonico deve riferirsi in modo più marcato e coerente alla *persona*, per rispondere alla sua nuova configurazione ed identità. Dire “persona” nella Chiesa – e nel Diritto della Chiesa – significa e comporta infatti esplicitare e considerare precisi elementi e fattori che “descrivono” ciascuno in modo individuale e singolare, poiché proprio di essi il Diritto dovrà occuparsi, seppure indirettamente: *questo* attore, *questo* convenuto.

Non basta, pertanto, evocare Antropologie di qualunque tipo⁵¹: sarà invece necessario delineare quali *caratteristiche* della persona (anche individuali) vadano prese in esame e in considerazione affinché *ciascuno* sia riconosciuto come peculiare “soggetto” giuridico. Si pensi in merito all'età⁵² e all'uso di ragione⁵³ quali fattori d'importanza irrinunciabile per il Diritto: eppure essi non rilevano affatto a livello filosofico (né classico né contemporaneo) poiché le attribuzioni di natura filosofica, essendo ontologiche, sono permanenti e – a modo loro – definitive, al contrario dell'agire umano. Ciò a cui il Diritto canonico deve far riferimento in relazione alla persona riguarda invece la possibilità di “individualizzare” la *referenza di ciascuno* cosicché non si tratti dell'*uomo* o del *fedele* in quanto tale – in sé e per sé – e neppure di *un* uomo o *una* donna con determinate caratteristiche⁵⁴, ma di Giovanni, Martina, Guglielmo, Susanna, ecc. bimbo, giovane, vecchio, sano, malato, depresso, immaturo... a seconda dei casi.

- b) Di conseguenza occorre esplicitare pure come ciò che canonicamente – ed in modo generico – si tende a scrivere “Antropologia”, in realtà vada

51 Si veda in merito, esemplarmente: G. LO CASTRO, *Il mistero del Diritto. II. Persona e Diritto nella Chiesa*, Coll. *Collana di studi di Diritto canonico ed ecclesiastico. Sezione canonistica*, Torino, 2011, 8, in cui – sotto il titolo “Basi antropologiche del Diritto canonico” (pagg. 9-21) – s'identifica l'antropologico con l'umano ed il Diritto stesso è presentato come un “trascendentale” dell'uomo: «*ubi homo, ibi Ius*» (linea già proposta in: G. LO CASTRO, *Basi antropologiche del Diritto canonico*, in *Ius Ecclesiae*, XXI [2009], 35-48).

52 Cfr. Cann. 11; 97; 105; 111; 112; 184; 185; 186; 230; 354; 378.

53 Cfr. Cann. 11; 97; 99; 852; 889; 914; 1004; 1005; 1095; 1191; 1323; 1324; 1345; 1478.

54 «Di che cosa parla il giurista? Di Diritto, ovviamente; ma non solo di Diritto. Parla anche, e soprattutto, dell'uomo. Ma quando si parla dell'uomo si comincia ad entrare in un discorso di cui forse si conosce l'inizio, ma di cui di certo non si può conoscere la fine: per quanto tu cammini, i confini dell'anima non li puoi trovare, diceva Eraclito. Chi inizia a parlare dell'uomo parlerà dei suoi bisogni, delle sue pretese delle sue speranze. E giungerà, prima o poi, a parlare delle sue nostalgie dei suoi desideri dei suoi sogni, delle sue utopie. E inevitabilmente, quindi delle sue speranze e del suo destino. E arriverà alla fine a parlare della sua salvezza». F. D'AGOSTINO, *Filosofia del Diritto*, Torino, 2005, 1.

compreso e concepito in termini di “funzionalità individuale” o “dinamismo personale”, con attenzione – cioè – a quanto attiene alle sensibilità e/o preferenze individuali, secondo la prospettiva del c.d. *approccio idiosincratico* verso cui ampi settori della Psicologia si stanno orientando da tempo⁵⁵. Sono questi “dinamismi” e “funzionalità”, infatti, che giocano il massimo rilievo soprattutto a livello vocazionale, sia che si tratti di Matrimonio che di Ordinazione che di Professione religiosa... perché è di questo che, alla fine, si occupa la maggior parte del Diritto canonico quando si prende cura dello *status* canonico delle persone, solitamente in vista di Sacramenti (= Impedimento di vincolo).

È palese, non di meno, che in Tribunale giungeranno le situazioni di vita non di “individue sostanze”⁵⁶ o di “enti uomo” né di generici “creati” e/o “redenti in Cristo”⁵⁷, ma di concretissimi *uomini* e *donne* il cui singolo sviluppo e *dinamismo della personalità* (ma anche *moralità* o *spiritualità*) pone, o ha posto, problemi tali da non poter offrire il *fondamento* antropologico (= umano) sufficiente ad un’azione sacra che coinvolga l’intera vita della persona stessa... insieme alla più ampia vita ecclesiale. Le questioni connesse con le previsioni del Can. 1095 (la c.d. incapacità) sono del tutto emblematiche in merito, seppur non le uniche, poiché anche turbamenti psicologici⁵⁸ o impotenze relative (cfr. Can. 1084) possono avere il proprio fondamento a livello di *dinamica psicologica* (morale o spirituale) *individuale*, con esiti del tutto equivalenti.

Si tratta, pertanto, più che di una vera e propria “Antropologia” teoreticamente configurata e definita, di un più ampio “approccio antropologico” che guardi alla *biografia* dei singoli⁵⁹ (anziché alla loro “essenza/natura”), non

55 Nel linguaggio tecnico della Psicologia il termine “idiosincratico” non indica – solitamente – l’avversione (= idiosincrasia) verso qualcosa/qualcuno, come nel linguaggio comune, quanto piuttosto ciò che risulta afferente alle preferenze individuali (in tale senso l’avversione è una forte non-preferenza).

56 Secondo la definizione di “persona” data da Boezio come “*rationalis naturæ individua substantia*” (M.S. BOETHIUS, *Liber de persona et duabus naturis contra Eutychem et Nestorium*, in J.P. MIGNE [cur.], *Patrologiæ*, LXIV, Paris, 1847, III, col. 1343C).

57 Secondo l’Antropologia posta alla base del Diritto canonico da Ghirlanda o Visioli (cfr. G. GHIRLANDA, *Introduzione al Diritto ecclesiale*, Coll. *IDT*, n. 15, Casale Monferrato [Alessandria], 1993, 14; G. GHIRLANDA, *Ius gratiæ - Ius communionis. Corso di Teologia del Diritto ecclesiale*, nuova edizione, ad uso degli studenti, Roma, 1997 [ristampato nel 2000], 4; G. GHIRLANDA, *Introduzione* [2013], 6; 15; M. VISIOLI, *Il Diritto della Chiesa e le sue tensioni alla luce di un’Antropologia teologica*, Roma, 1999, 8; 357; M. VISIOLI, *Il Diritto canonico nella vita della Chiesa*, in G.I.D.D.C. [cur.], *Corso istituzionale di Diritto canonico*, Brescia, 2005, 40).

58 Cfr. Cann. 125; 172; 188; 643; 656; 1103; 1191; 1200; 1323; 1324; 1345; 1360; 1538; 1620 per il timore. In merito, e più estesamente, si veda: G. CABERLETTI, *La costrizione e il timore. Il dono e l’accettazione coniugale senza la dovuta libertà*, in *Apollinaris*, LXXXVI (2013), 305-351.

59 Cfr. P. GHERRI, *Bilancio canonistico*, in P. GHERRI (ed.), *Discernere*, 343-347.

tanto però in termini di mera “cronistoria” (= successione temporale di fatti) ma di “vicenda personale”: quella *vicenda personale* che fa di ciascuno una realtà assolutamente unica ed irriducibile, alla quale non si può che dare sincero ascolto per coglierne la verità più autentica.

In questo modo quella *antropologica* deve diventare per il canonista una *sensibilità* ed *attitudine* espressamente *metodologica* e non un mero presupposto teoretico o una specifica competenza tecnica: un *modo* per leggere le vicende personali prim’ancora che per “valutarle”. La *competenza antropologica* del canonista (Giudice o Patrono o anche Operatore pastorale), infatti, non si sostituisce a quella *psicologica* dei Periti, ma lo aiuta – finalmente – a porre loro delle domande che abbiano una reale significatività per la conoscenza delle persone coinvolte nelle più diverse vicende vocazionali, spesso problematiche⁶⁰. Quest’approccio, se da un lato esige precisi riferimenti ad elementi e fattori oggettivi e soggettivi propri dell’Antropologia teologica cattolica (primo tra tutti: l’anti-determinismo), dall’altro sa di dover evitare ogni “inquadramento” sistematico che faccia dell’uomo una mera *espressione* o *funzione* di qualunque *altra* realtà, pure metafisica, sempre espressione di presupposti intra-storici e spesso anti-trascententi⁶¹.

2.2 Il primato della persona

In diretta conseguenza di quanto così illustrato, dev’essere ormai chiaro che canonicamente, oltre che sacramentalmente – dopo il Concilio Vaticano II – non s’interviene più, in modo ontologico/metafisico, sulla *sola anima*: tutte, qualunque, comunque... ma ci si deve rapportare con le *persone*: ogni, ciascuna, comunque...

Questo, però, comporta la presa in seria considerazione di tutte le variabili (puramente “accidentali” dal punto di vista ontologico/metafisico) del vivere personale. L’anima infatti non è più percepibile (né riducibile) come mera “forma” del corpo (ridotto a pura “materia”) nella costituzione ontologica del “sinolo”⁶² o “ente” uomo, ma costituisce la *dimensione* spirituale

60 In merito si veda proficuamente: F. CATOZZELLA, *La Perizia quale mezzo di prova nelle Cause di incapacità matrimoniale*, in *Apollinaris*, LXXXVI (2013), 353-386.

61 Da qui l’interesse, da una parte, e la cautela, dall’altra, verso ogni “Antropologia” più o meno formalizzata che la riflessione filosofica abbia proposto in ogni epoca storico-culturale, non meno che alle diverse “Psicologie” che ne sono state – spesso – dedotte.

62 Cfr. N. ABBAGNANO, “Sinolo”, in N. ABBAGNANO, *Dizionario di Filosofia*, 3 ed., (G. FORNERO, cur.) Torino, 1998, 1004.

di quell'*unum* che è uomo in quanto spirito incarnato⁶³, come afferma – felicemente – *Gaudium et Spes* n. 14: “*corpore et anima unus*”⁶⁴. Non di meno: vanno escluse tutte le forme di platonismo, più o meno esplicito e consapevole, in cui l’anima è sostanzialmente *contrapposta* al corpo, così come gli Idealismi tardo-moderni che riconoscono al solo spirito/*Geist* la “dignità” dell’umano, non meno che gli approcci neuroscientifici che si riferiscono alla sola “mente”⁶⁵.

Concretamente, rispetto al passato, occorre tener conto che:

le *anime* sono tutte uguali, le *persone* no;

le *anime* gradiscono o subiscono le stesse cose, le *persone* no;

il *vulnus* dell’*anima* è il peccato, quelli delle *persone* sono anche i semplici errori;

il peccato (dell’*anima*) è tale solo se imputabile, le stupidaggini (delle *persone*) sono tali in se stesse.

Le conseguenze che ne derivano a livello di Diritto canonico sono irrinunciabili poiché porre al centro dell’attenzione canonica la *persona* comporta una totale revisione dei “cardini” stessi dell’Ordinamento giuridico ecclesiale. Ciò che, infatti, va osservato – ed acquisito – è il subentro della persona, unitariamente concepita e trattata, ai due “poli” canonici precedenti: le *animæ*, da una parte, e le *res* dall’altra; *res* cui appartenevano anche gli stessi Sacramenti⁶⁶, in una concezione che da “realista”, soprattutto a riguardo dell’Eucaristia (= “presenza reale”), era diventata, però, sostanzialmente “fisicista”, con grave *pregiudizio della dimensione spirituale*, soprattutto individuale.

Sotto questo profilo è utile osservare come il Processo di nullità matrimoniale fissato nel *CIC* pio-benedettino riguardasse espressamente una

63 Cfr. J. GEVAERT, *Il problema dell'uomo. Introduzione all'Antropologia filosofica*, 8 ed., Leumann (Torino), 1992; R. LUCAS LUCAS, *L'uomo spirito incarnato. Compendio di Filosofia dell'uomo*, 2 ed., Cinisello Balsamo (Milano), 1997. Si vedano anche espressioni quali: “spirito nella condizione d’incarnazione” (cfr. J. MARITAIN, *Quattro saggi sullo spirito nella condizione d’incarnazione*, Brescia, 1978); “spirito incorporato” o “corpo inspirituato” (cfr. A. CATURELLI, *Due una sola carne*, Milano, 2006); “spirito incarnato” (cfr. E. MOUNIER, *Il Personalismo*, Roma, 1964).

64 Cfr. CONCILIUM ŒCUMENICUM VATICANUM II, *Gaudium et Spes*, n. 14.

65 La letteratura sul tema è ormai amplissima; solo indicativamente, si vedano: A.R. DAMASIO, *Creación cerebral de la mente*, in *La consciencia*, Coll. *Temas de investigación y Ciencia*, n. 28, Barcelona, 2002; W. SELLARS, *Empirismo e Filosofia della mente*, Torino, 2004; L. LENZI (cur.), *Neurofisiologia e Teorie della mente*, Milano, 2005.

66 Poiché differenti sia dalle *personæ* che dalle *Actiones*, secondo la struttura tripartita del Codice pio-benedettino tratta dall’impianto romanistico classico.

res, per quanto “sacra”: il Sacramento in sé e per sé; una prospettiva che molti Giudici continuano ancor oggi ad utilizzare, chiedendosi [a] se *quel Sacramento* sia valido e non, invece, [b] se *quelle due persone si siano davvero sposate*⁶⁷. Il Processo di nullità matrimoniale pio-benedettino, d’altra parte, aveva quale scopo precipuo la verifica dell’eventuale *compromissione* del Sacramento (moralmente individuata nella linea del “sacrilegio”⁶⁸, più o meno esplicito) e, correlativamente, la sua necessaria imputazione ad uno o ad entrambi i non-coniugi, prima di tutto in chiave morale⁶⁹. Oggetto sostanziale di verifica e certificazione giudiziale era, ad ogni effetto, la *consistenza ontologica* del Sacramento in – pretesissimo – omaggio ai Cann. 6 ed 8 del Decreto tridentino sui Sacramenti⁷⁰ secondo i quali: il Sacramento esiste ed opera in modo “autonomo” (= *ex opere operato*) rispetto all’apporto degli intervenienti (= *ex opere operantis*) salvo il fatto che qualcuno ne abbia ostacolato (*obicem ponente*) il corso naturale⁷¹. L’assoluta intollerabilità per il bene pubblico di un tale comportamento (da parte di battezzati moralmente sacrileghi) aveva un’espressa conseguenza giudiziale nell’inabilitazione (di principio!) del coniuge “colpevole” ad introdurre la Causa di nullità del Matrimonio che egli stesso aveva compromesso: il Can. 1971 del CIC del 1917 era chiaro: «§1. *Habiles ad accusandum sunt: 1.º Coniuges, in omnibus Causis separationis et nullitatis, nisi ipsi fuerint impedimenti causæ*»⁷². Proprio all’interno del paradigma oggettivistico di riferimento, era il Matrimonio in quanto *res* (pur *sacra*) a venire “accusato” di essere nullo⁷³. Sulla base dello stesso presupposto la Procedura giudiziale imponeva al Difensore del vincolo d’interporre d’Ufficio Appello giudiziale (cfr. Can. 1986, CIC-17⁷⁴) contro l’eventuale decisione *pro vinculi nullitate*, dopo aver comunque

67 “Fatto”, il primo, e “atti”, i secondi, da intendersi secondo il linguaggio comune e non quello tecnico-giuridico.

68 Di fatto almeno (per il Diritto le cose spesso sono diverse e molto più equilibrate!) alla stregua di tutti gli altri “sacrilegi”...

69 Nella prospettiva della *salus animarum* (anziché della *cura pastoralis*), in cui la *ratio peccati vitandi* assurge a criterio sommo ed invalicabile per ogni attività *ad intra Ecclesiae*.

70 Cfr. CONCILIUM ŒCUMENICUM TRIDENTINUM, Sessio VII, Decretum de Sacramentis: *Canones de Sacramentis in genere*, in H. DENZINGER, *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, (P. HÜNERMANN, cur.) Bologna, 2009, nn. 1606; 1608.

71 Si permetta di osservare in merito che tali Canoni si riferivano essenzialmente e prima di tutto all’Eucaristia, la cui materia sono pane, vino ed acqua, il ministro è il sacerdote, la forma sono le parole dell’istituzione: elementi che *non* hanno alcuna riferibilità (etichette a parte) al Sacramento del Matrimonio che ha materia, forma e ministri, radicalmente diversi ed incomparabili.

72 Si noti come la nullità del Sacramento venisse intesa in termini di “impedimento” posto al Sacramento stesso (= l’*obicem* tridentino).

73 Il *Caput III* del *Titulus XX* (“*De Causis matrimonialibus*”) del *Liber IV* del CIC pio-benedettino portava come titolo “*De iure accusandi Matrimonium et postulandi Dispensationem super rato*”.

74 «*A prima Sententia, quæ Matrimonii nullitatem declaraverit, vinculi Defensor, intra legitimum tem-*

sostenuto di principio la validità del vincolo stesso «in tutti i casi e a tutti i costi»⁷⁵.

Lungo il XX secolo, a dire il vero, soprattutto nel secondo dopo-guerra, qualcosa era già maturato in prospettiva maggiormente antropologica, al punto che nel Codice del 1983 (antecedente alla riforma del 2015), pur conservandosi in modo stretto l'obbligo della doppia Sentenza "conforme" (cfr. Can. 1684 §1 *CIC-83*⁷⁶) finalizzata ad assicurare una "certezza morale" inequivocabile, erano però mutati vari elementi di portata sostanziale tra cui: la possibilità per entrambi i coniugi di intraprendere la Causa (cfr. Can. 1674 *CIC-83*), il valore probante (seppure parziale) delle Dichiarazioni delle parti (cfr. Cann. 1536; 1679 *CIC-83*), il non obbligo del Difensore del vincolo di difenderlo ad ogni costo (cfr. Can. 1432), né di appellare comunque la Sentenza *pro nullitate*. La stessa doppia conformità aveva progressivamente ammesso "equivalenze"⁷⁷ in ragione di letture complementari degli stessi fatti posti a base della Causa di nullità (*Capita nullitatis* diversi, basati però sugli stessi fatti/atti).

Va evidenziata, non di meno, la discrasia dell'impianto teoretico gaspariano: da una parte ciò che *interessava* era l'esistenza o meno del *vincolo* (funzionale alla celebrazione del "vero" Matrimonio), dall'altra ciò che *si verificava* a livello processuale era l'esistenza o meno del *Sacramento* come tale. La configurazione del *CIC* post-conciliare, al contrario, appare più (auto)coerente poiché *interessa* e *si verifica* lo "stato delle persone". Va infatti osservato che, in applicazione e sviluppo della linea conciliare, la prassi giudiziale canonica ha continuato a spostare verso la componente più "individuale/soggettiva" il maggior peso dell'attività investigativa nelle Cause che ormai lo stesso Legislatore individua formalmente e con certezza terminologica come riguardanti "lo stato delle persone" (cfr. *CIC*, Cann. 1445 §1, 2; 1492 §1; 1643; 1644 §1; 1691; *CCEO*, Cann. 1150; 1177 §2; 1324; 1325 §1) ad indicare espressamente il cambio *effettivamente* intervenuto, sebbene ancora in via di recezione sostanziale in troppi ambienti.

pus, ad superius Tribunal provocare debet»; un obbligo a cui lo stesso Giudice doveva forzarlo (contro il proprio stesso operato): «et si negligat Officium suum implere, compellatur auctoritate Iudicis».

75 E. DI BERNARDO, *Conformità delle Sentenze come 'responsabilità' condivisa*, in P. GHERRI (ed.), *Responsabilità ecclesiale, corresponsabilità e rappresentanza*. Atti della Giornata canonistica interdisciplinare, Città del Vaticano, 2010, 354.

76 Il riferimento è alla formulazione del Canone *prima* della sua sostituzione col m.p. *Mitis Iudex*; per evidenziare il cambio normativo si useranno d'ora in poi le formule: "*CIC-83*" e "*CIC-2015*".

77 Cfr. E. DI BERNARDO, *Conformità*, 370-378.

3. PERSONE, MATRIMONIO E NUOVO PROCESSO DI NULLITÀ

3.1 *Nuovo Processo matrimoniale e approccio antropologico*

Del tutto differente dal passato è l'orizzonte di collocazione e sviluppo di quanto disposto da Papa Francesco attraverso i *motu proprio* “*Mitis Iudex*” e “*Mitis et Misericors*” del settembre 2015, in ragione dei quali il nuovo Processo di nullità matrimoniale risulta oggi concentrarsi prevalentemente sulle *persone* e, più ancora, sulla *qualità* del Consenso matrimoniale da esse *maturato*, prima ancora che *espresso*. Il resto finisce per diventare del tutto secondario poiché, ormai, pare essere principalmente la *qualità* e *consistenza* del Consenso a rilevare processualmente ai fini del riconoscimento della nullità del Matrimonio⁷⁸. Ciò senza escludere che anche la sua *validità*, e quindi il Diritto matrimoniale sostanziale, resti profondamente segnata, seppure in modo indiretto, da questo cambio di prospettiva procedurale⁷⁹.

Il passo compiuto dalla riforma del Diritto processuale matrimoniale del 2015 ha una portata epistemologica (ben prima che normativa) radicale: col nuovo Processo matrimoniale, infatti, non si tratta più di sottoporre a *verifica umana* un *evento metafisico* (qual era il Sacramento “scolastico”, attraverso il concorso di materia, forma e ministro) ma un'attività sostanzialmente *umana* qual è il Consenso dei nubenti. L'aver eliminato la necessità della doppia Sentenza conforme per passare all'esecutività della Sentenza di nullità dopo un unico Grado di Giudizio (cfr. Can. 1679 *CIC*-2015) e, a maggior ragione, dopo un Processo “più breve” (cfr. Cann. 1683-1687 *CIC*-2015) affidato ad un'unica persona – sebbene “Vescovo” – non può non evidenziare un sostanziale *declassamento* della “materia” del nuovo Processo che, da *quæstio metaphisica* (= il Sacramento – *res divina*) diventa prevalentemente *quæstio anthropologica* (= il Consenso – *res humana*). Sembra essere questo, infatti, il presupposto di maggior portata sostanziale alla base del cambio così radicale dell'impostazione processuale: un presupposto, in realtà, non pienamente innovativo, visto che questa linea di sviluppo era già stata indicata con chiarezza da Benedetto XVI nel Discorso del 2006 alla Rota Romana, quando aveva affermato che

78 In merito si rimanda proficuamente a: C. PEÑA GARCÍA, *Discernimiento y Consentimiento matrimonial: cuestiones relativas a la discreción de juicio exigida para el Matrimonio*, in P. GHERRI (ed.), *Discernere*, 171-212.

79 Sia lecito chiedersi in proposito – dal punto di vista epistemologico – se, *mutatis mutandis*, il modo di curare una malattia “dica” anche qualcosa della malattia stessa; è la questione del rapporto tra metodo e contenuti: «i problemi sul metodo sono sempre già problemi di contenuto» (W. KASPER, *Per un rinnovamento del metodo teologico*, 3 ed., Brescia, 1992, 17).

nel Processo matrimoniale non c'è alcun “bene conteso”⁸⁰ (come invece nelle Cause civili) ma la necessità di “provare”, contro la presunzione della Legge⁸¹, che l'atto (matrimoniale) posto nel debito modo riguardo ai suoi elementi esterni (cfr. Can. 124 §2) non corrispondeva, in realtà, alla sua *verità intrinseca*, dipendente delle disposizioni (oggettive e soggettive) dei nubenti. Non di meno: che il Processo di nullità matrimoniale del *CIC* del 1983 sia soltanto un “Processo di cognizione” non è dubitato né dubitabile, nonostante permanga la necessità di purificare ulteriormente il linguaggio utilizzato dal Legislatore che parla ancor oggi di “impugnazione” del Matrimonio (cfr. Can. 1674 *CIC*-2015) mentre il *CIC* del 1917 parlava, addirittura, di sua “accusa”: un passo avanti, ma ancora molto parziale rispetto alla sua funzione di mera “verifica”.

L'orizzonte e il presupposto “antropologici” del nuovo Processo matrimoniale si ampliano maggiormente ponendo attenzione anche alle “*Rationes Procedendi*” che accompagnano, in diretta connessione con gli stessi *motu proprio*⁸², la nuova formulazione dei Canoni a seguito della riforma: si tratta prevalentemente di “circostanze” fattuali che, seppure non costituiscano “presunzioni” di Diritto in senso tecnico (né vogliano diventarle), conferiscono tuttavia peculiare valore euristico (= investigativo) per le fattispecie tecnicamente dette “di esclusione”, da cui deriva – spesso – la c.d. *simulazione* del Consenso, che lo invalida. Un valore non certo secondario o meramente complementare, visto che vengono indicate non per il Processo di nullità in genere ma specificamente per quello “più breve”, esperibile quando – a li-

80 Cfr. BENEDICTUS PP. XVI, Allocutio: *Ad Tribunal Rotæ Romanæ*, 28 ianuarii 2006, in *AAS*, XCVIII (2006), 137: «Nell'ipotesi di nullità matrimoniale se ne aggiunge un'altra più specifica. Qui *non vi è alcun bene conteso tra le parti*, che debba essere attribuito all'una o all'altra. L'oggetto del Processo è invece *dichiarare la verità* circa la validità o l'invalidità di un concreto Matrimonio, vale a dire circa una realtà che fonda l'istituto della famiglia e che interessa in massima misura la Chiesa e la società civile. Di conseguenza si può affermare che in questo genere di Processi il destinatario della richiesta di dichiarazione è la Chiesa stessa» (enfasi non originaria).

81 Presunzione *Iuris tantum* che, quindi, ammette la prova contraria: esattamente ciò che accade nel Processo di nullità matrimoniale in cui la verifica dei “fatti” e “atti” connessi alla celebrazione del Matrimonio potrebbe anche manifestarne la nullità.

82 Tali prescrizioni, infatti, risultano formalmente *esterne* alla Legge (poiché costituiscono un nuovo “documento” con autonoma Introduzione e sottoscrizione finale) ma ad essa strutturalmente connesse, come indicato nel testo stesso della Legge: «*Præsentibus adnectitur Ratio procedendi, quam duximus ad rectam accuratamque renovatæ Legis applicationem necessariam, studiose ad fovendum bonum fidelium servandam*». Che tali Norme non facciano parte del testo della Legge ma gli siano “aggiunte” (= *adnectitur*) è chiaro, così come sono chiare [a] sia la loro funzionalità espressamente applicativa (= *ad rectam accuratamque applicationem*), sia [b] la loro provenienza da parte della suprema Autorità della Chiesa. Tali elementi ne fanno – almeno dal punto di vista applicativo – una *sostanziale* “Istruzione” (cfr. Can. 34 §1) che, poiché data dalla massima Autorità normativa presente nella Chiesa, non ammette dubbi né circa la sua necessaria applicazione, né il suo valore *immediatamente* inferiore solo alla Legge stessa.

vello probatorio – «ricorrono circostanze di fatti e di persone, sostenute da testimonianze o documenti, che non richiedano una inchiesta o una istruzione più accurata, e rendano manifesta la nullità» (Can. 1683 *CIC*-2015). Il quadro di riferimento della nuova considerazione del Matrimonio a cui ci si sta riferendo è tipicamente processualistico poiché la c.d. simulazione si prova per via indiretta cercando, e valutando poi, le c.d. *causa contrahendi* e *causa simulandi*. È in questa prospettiva che diventano significativi alcuni dei “fatti” – espressamente esistenziali – indicati all’Art. 14 §1 delle *Rationes* annesse al Codice latino: 1) la brevità della convivenza coniugale⁸³, 2) l’ostinata permanenza in una relazione extraconiugale al tempo delle nozze o in un tempo immediatamente successivo, 3) l’occultamento doloso della sterilità o di una grave malattia contagiosa o di figli nati da una precedente relazione o di una carcerazione, 4) la causa del Matrimonio del tutto estranea alla vita coniugale o consistente nella gravidanza imprevista della donna.

Il Legislatore pare ritenere tali fatti significativi in riferimento al Matrimonio quali manifestazioni dell’*individualità* di ciascuno, prima che della dinamica stessa di coppia che il Consenso dovrebbe suggellare: si tratta, in effetti, non di semplici eventi “esterni”, estemporanei o fortuiti, ma di condotte in grado di far emergere potenziali “attitudini” individuali di una certa stabilità (= dinamismi personali) oltre a convinzioni radicate circa il rapporto di coppia, la famiglia, ecc.

3.2 *Sacramento del Matrimonio e persone: questioni giacenti*

Le poche considerazioni espresse sul nuovo corso processuale matrimoniale risultano già sufficienti per dover prendere atto dell’ormai radicale infruibilità dello schema “scolastico” in riferimento al Sacramento del Matrimonio: *materia, forma, ministro*, infatti, non sono più in grado di delineare in modo sufficiente (e oggi plausibile) ciò che ormai risulta essere (o dover essere) dal punto di vista canonico il Sacramento del Matrimonio *antropologicamente connotato*; tanto più che

«il passaggio da una concezione contrattualistica ad una più personalistica del Matrimonio, e lo spostamento d’attenzione sullo stato matrimoniale (il Matrimonio come Sacramento permanente) hanno messo in questione la determinazione della struttura ileomorfa e del ministro, anche perché pregiudicata dalla

83 In merito si veda il recente: F. CATOZZELLA, *La durata della convivenza coniugale. Valore probatorio alla luce della Giurisprudenza rotale*, in *Apollinaris*, LXXXIX (2016), 509-544.

lunga tradizione canonistico-teologica impostata sulla centralità del Consenso-contratto»⁸⁴.

L'efficace e documentata ricostruzione proposta quasi trent'anni fa dal prof. Gerardi offre in modo puntuale il quadro della questione soprattutto in chiave critica dal punto di vista storico-teologico da cui il Diritto canonico, comunque, non può prescindere a livello sostanziale se non vuol rimanere intrappolato in "dogmi" che – in realtà – sono solo "decisioni" rispondenti a presupposti spesso soltanto circostanziali, come fu la questione matrimoniale al Concilio di Trento, che si pose in massima parte come necessità di rispondere alle affermazioni (negative!) luterane (v. *infra*).

Nonostante sia «dottrina teologicamente certa che tutti i Sacramenti cristiani abbiano una *materia* e una *forma*, o, in altri termini, che siano costituiti da *res et verba*»⁸⁵, non di meno «la funzione dei due elementi *res* e *verba*, nella costituzione del segno sacramentale, è analoga»⁸⁶ soltanto, in ragione del principio – puramente semeiotico (*sic*) – che

«il segno sacramentale non avrebbe la sua precisa significazione se fosse limitato solo alla *res*, o comunque al gesto. Le parole intervengono perciò a determinare il gesto nel suo significato univoco e comprensibile»⁸⁷.

Proprio però la corrispondenza meramente "funzionale" (il vero *secundum quid* di quest'analogia) tra materia-forma da una parte, *res-verba* dall'altra, ha creato problemi sin dall'inizio nell'applicazione di tali categorie a-prioristiche ai due Sacramenti *immateriali* (meglio sarebbe dire *esistenziali*) del settenario: Penitenza e Matrimonio; problemi già evidenziati da Pietro Lombardo e san Tommaso e che hanno reso non facile «inserire il Matrimonio fra i Sacramenti intesi in senso stretto»⁸⁸. Non di meno: «Il Matrimonio era considerato "*sacramentum*" prima ancora che si elaborasse definitivamente una definizione dei Sacramenti in senso stretto da parte della Scolastica»⁸⁹ in ragione della sua antichissima considerazione in termini

84 R. GERARDI, *I problemi della determinazione della struttura ileomorfica e del ministro nel Sacramento del Matrimonio*, in *Lateranum*, LIV (1988), 289.

85 *Ivi*, 290.

86 *Ivi*, 291; che afferma più oltre: «è necessario innanzitutto dire che non deve essere esagerato il significato della *materia et forma*. Nel caso del Matrimonio si tratta di un significato molto analogico». *Ivi*, 320.

87 *Ivi*, 291.

88 *Ivi*, 294.

89 *Ivi*, 295.

di “giuramento”⁹⁰, come l’aveva inteso sant’Agostino riferendosi ai (suoi!) *tria bona Matrimonii*: «l’impegno sacro degli sposi che esclude il Divorzio; e ciò perché il Matrimonio dei cristiani rappresenta l’unione indissolubile di Cristo e della Chiesa»⁹¹, secondo l’affermazione costitutiva di *Ef 5,32*, divenuta ben presto tappa irrinunciabile per la comprensione del Matrimonio tra cristiani come peculiare Sacramento.

Significativamente, seppur generalmente ignorato dai canonisti,

«il Concilio di Firenze, nel *Decretum pro Armenis* (Bolla “*Exsultate Deo*”) adottò per la confezione e l’amministrazione di cinque Sacramenti il criterio tripartito (materia, forma, ministro), e in più specificò l’effetto proprio; per la Penitenza si limitò a parlare di “quasi-materia”; per quanto riguarda il Matrimonio, affermò che la causa efficiente di esso “*regulariter est mutuus Consensus per verba de praesenti expressus*”⁹².

Non paiono inutili due osservazioni in merito:

- 1) il concetto di “quasi-materia” utilizzato all’interno di un contesto soltanto analogico non può pretendere alcuna reale consistenza “ontologica” da cui potersi *dedurre* alcunché;
- 2) per il Matrimonio si evita addirittura il concetto di *materia* (anche nella modalità *attenuata* usata per la Penitenza: quasi-materia – *sic*) e si scivola – anche dal punto di vista logico – verso la “causa efficiente”, elemento appartenente a tutt’altro contesto e strumentario concettuale (e ontologico!).

L’affermazione conciliare fiorentina diventerà però una pietra miliare della dottrina matrimonialista cattolica: «La causa efficiente del Matrimonio è nel Consenso»⁹³; posizione che si consolidò in riferimento espresso al concetto di “contratto” (in dipendenza dal Consenso) nella sua progressiva identificazione biunivoca col Sacramento, dovuta in massima parte ad un doppio genere di questioni, *non teologiche* né sacramentarie: 1) quelle *politiche* sulla “giurisdizione” civile o canonica⁹⁴ a riguardo del Matrimonio come tale, b) quelle

90 Questo, infatti, era il significato maggiormente utilizzato in Latino fino all’intervento – indiretto – soprattutto di sant’Ambrogio che guidò il passaggio linguistico da “*mysterion*” a “*sacramentum*”, lasciando alla tarda latinità il termine “*iuramentum*” per indicare il giuramento come tale, mentre “*sacramentum*” era ormai transitato all’ambito religioso – cristiano – come tale.

91 R. GERARDI, *I problemi*, 295.

92 *Ivi*, 296 (cfr. EUGENIUS PP. IV, Bulla unionis Armeniorum: *Exsultate Deo*, 22 novembris 1439, in H. DENZINGER, *Enchiridion*, nn. 1310-1328). Allo stesso tempo: non «va sottovalutato l’equilibrio che il Magistero ecclesiale ha sempre manifestato a proposito» dei concetti di *materia* e *forma* scolasticamente intesi a riguardo del Matrimonio (R. GERARDI, *I problemi*, 321).

93 R. GERARDI, *I problemi*, 298.

94 «Probabilmente il problema avrebbe avuto una soluzione più rapida e più pacifica se sulla questione

morali, ben più radicali, connesse alla *ratio peccati vitandi* a riguardo della fornicazione⁹⁵ e dell'adulterio, strutturalmente dipendenti dalla validità o meno del Matrimonio⁹⁶.

A proposito dello scivolamento concettuale già evidenziato non si può inoltre trascurare che

«l'applicazione della dottrina ilemorfica ai Sacramenti, che si era imposta nella prima metà del secolo XIII, aveva creato subito notevoli difficoltà alla dottrina del contratto-Sacramento del Matrimonio: mentre il contratto si realizza con il semplice mutuo Consenso, il Sacramento richiede invece il doppio elemento della materia e della forma»⁹⁷.

La sistematica sacramentale scolastica, tuttavia, non poteva rinunciare al preciso incasellamento di un Sacramento così fondamentale, anche per la vita sociale, e molti teologi s'impegnarono lungo i secoli a cercare soprattutto quale fosse la *materia* del Matrimonio, a partire [a] dal corpo stesso dei coniugi (= lo *ius in corpus*), [b] alle parole pronunciate dal primo dei nubenti (*Consensus facit nuptias*), [c] alla *coniunctio corporum* (integrante la copula)⁹⁸. La posizione più seguita fu però quella di sant'Alberto Magno e san Tommaso, secondo i quali «la materia va individuata nelle disposizioni e nelle azioni degli sposi»⁹⁹. Per Tommaso, addirittura, «la forma del Sacramento consiste nelle parole che esprimono il Consenso degli sposi; e il Consenso stesso tie-

contratto-Sacramento non fosse intervenuto un altro fatto: quello della competenza sui Matrimoni da parte dello Stato o della Chiesa». *Ivi*, 311. Si consideri in merito come la questione abbia infiammato praticamente ogni polemica giurisdizionale a partire dal Basso Medio Evo: Marsilio da Padova (1275-1342) *in primis*, per poi entrare sia nella Riforma che nel Gallicanesimo, nel Febronianesimo, ecc. radicalizzando – estrinsecamente – la posizione “dogmatica” romana.

95 «Ivo di Chartres († 1126), ad esempio, che insiste fortemente sul *Consensus* quale fondamento del Matrimonio, afferma in un testo che un errore o una negligenza del sacerdote che benedice le nozze espone a vivere nella fornicazione». *Ivi*, 334 (il testo di riferimento è: IVO CARNOTENSIS EP., *Epistola CXXIII*, in J.P. MIGNÉ [ed.], *Patrologia*, CLXII, Parisiis, 1889, coll. 135-136).

96 Come dimostra in modo inequivocabile il Decreto tridentino contro i Matrimoni clandestini: «Il santo Sinodo però [...] considera i gravi peccati che nascono da questi Matrimoni, specie di coloro che rimangono in una condizione di dannazione, quando, lasciata la prima moglie, con cui hanno contratto segretamente Matrimonio, lo contraggono pubblicamente con un'altra, e vivono con essa in perpetuo adulterio» (CONCILIUM ECUMENICUM TRIDENTINUM, Sessio XXIV, Decretum: *Tametsi*, in H. DENZINGER, *Enchiridion*, n. 1814).

97 R. GERARDI, *I problemi*, 299-300.

98 Cfr. *ivi*, 301-302. Interessante dal punto di vista antropologico l'osservazione secondo cui «i Padri della Chiesa, pur dando il primo posto al Consenso, attribuiscono però alla copula una importanza che il Diritto romano non le aveva mai dato. Il motivo può essere trovato nell'importanza data dalla Scrittura alla procreazione e alla “*unitas carnis*”» (cfr. J. BERNHARD, *Evolution du sens de la Forme de célébration du Mariage dans l'Église d'Occident*, in *Revue de Droit Canonique*, XXX [1980], 189).

99 R. GERARDI, *I problemi*, 302.

ne il posto di materia»¹⁰⁰; “tiene il posto” (“*sunt loco materiali elementi*”¹⁰¹), cioè: *non è* “materia” propriamente detta ma “la sostituisce” in quanto elemento sensibile, proprio come accade nella Penitenza per la confessione dei peccati¹⁰².

Non di meno «il Concilio Tridentino, nei Canoni “*De Sacramentis in genere*”, non accennò a *materia et forma*»¹⁰³ per nessuno dei Sacramenti, mentre dovette riservare alla Penitenza alcune “attenzioni” supplementari in ragione dell’evidente non-paragonabilità – nonostante il comune “elemento” del peccato (mortale) – tra i Sacramenti della Penitenza e del Battesimo, proprio in riferimento alla loro *materia et forma*, dovendo affermare per i due Sacramenti che «*quod materia et forma [...] longissime dissidet*»¹⁰⁴.

Le svariate difficoltà teologiche, non meno che le cautele conciliari, non impedirono però il concreto affermarsi – anche in quest’ambito – della posizione del Card. Bellarmino secondo cui

«la materia e la forma [...] sono lo stesso contratto considerato da due punti di vista diversi: è materia in quanto *traditio iuris*, è forma in quanto *acceptatio iuris*. Il diritto, dato e ricevuto, è quello nei confronti del corpo dell’altro coniuge»¹⁰⁵.

La posizione divenne la più condivisa in campo teologico e canonico e la maggior parte degli autori (a partire da Suárez, Sanchez, De Lugo) insegnò che

«le parole pronunciate dagli sposi sono sia la materia che la forma del Sacramento, ma in modo diverso. Sono materia del Sacramento in quanto esprimono la trasmissione del potere sul corpo in ordine agli atti per sé adatti alla generazione (“*materia imperfecta ac ulterius determinabilis*”); sono forma del Sacramento in quanto significano l’accettazione della *traditio* fatta dal coniuge (“*forma contractum perficiens*”)¹⁰⁶.

Conseguenza sorprendente – e non trascurabile – di questa impostazione, è la *deduzione* – del tutto formale ed *estrinseca* – che ne deriva: poiché

100 *Ivi*, 303.

101 THOMAS AQUINAS, *In IV libros sententiarum*, dist. 26, q. 2, a. 1, ad I-II.

102 Cfr. R. GERARDI, *I problemi*, 303.

103 *Ivi*, 296.

104 CONCILIIUM ŒCUMENICUM TRIDENTINUM, Sessio XIV, *Doctrina de Sacramento Pœnitentiæ*, Cap. 2, in H. DENZINGER, *Enchiridion*, n. 1671.

105 R. GERARDI, *I problemi*, 312.

106 *Ivi*, 320.

«entrambi i contraenti pongono sia la materia sia la forma» del Sacramento sono essi a risulturne anche i “ministri”¹⁰⁷! Ciò che manifesta *ab origine* la *totale inconsistenza teologica* della posizione latina rispetto a quella orientale che, fuor di Scolastica, non ha mai accettato tale prospettiva, né la può ammettere quale mera (libera ed autonoma) attività “battesimale” dei fedeli¹⁰⁸... tanto più che, per i Latini, non occorre neppure il Sacramento della Confermazione – e quindi la pienezza dell’Iniziazione cristiana – per realizzare tale atto “qualificante” della propria vita di fede e vocazione cristiana.

Questo, però, apre un ulteriore capitolo, oggi sempre maggiormente problematico, a riguardo, più o meno direttamente, della “fede” – e della stessa *volontà* – necessaria alla celebrazione del Sacramento come tale: questione già posta – inutilmente – a Trento a partire dalle posizioni del Concilio di Colonia¹⁰⁹ che, in uno schema teoretico evidentemente ben diverso da quello puramente razionale dei Dottori scolastici ma condiviso da un certo numero di padri conciliari, riteneva la benedizione sacerdotale *indispensabile*:

«Lo è in quanto facente parte di tutti quei riti che manifestano la dimensione religiosa della fede necessaria alla qualità cristiana del Consenso degli sposi. Insomma, non basta il Consenso mutuo, ma è necessaria la parola di fede per fare il Sacramento. [...] Va dunque considerata come essenziale la dimensione di fede, che riconosce il primato della Parola di Dio, che dà al Sacramento fermezza e stabilità. E perciò è essenziale il rito religioso con la benedizione»¹¹⁰.

La Chiesa cattolica, non di meno, a partire dal presupposto – puramente *dottrinale, contingente e funzionale (sic)* – dell’*identità* di contratto e Sacramento¹¹¹

«ha sempre considerato sacramentale il Matrimonio dei battezzati cattolici, indipendentemente dal fatto che essi lo considerino o meno Sacramento in senso

107 *Ibidem*.

108 «Per concludere è da ricordare la posizione di Auer. Egli sottolinea piuttosto il fatto che i coniugi, partecipando in quanto battezzati al sacerdozio di Cristo, possiedono un sacerdozio battesimale e possono amministrare da se stessi il Sacramento del Matrimonio, essendoci in ognuno dei due coniugi l’atteggiamento fondamentale del ministro e del soggetto (come Cristo, in un’unica persona, è insieme sacerdote e vittima)». *Ivi*, 355 (in riferimento a: J. AUER, *I Sacramenti della Chiesa*, Assisi [Perugia], 1974, 379-381).

109 Cfr. I. GROPPER, *Institutio compendiarum doctrinae christianae, ex Concilio provinciali Coloniensi*, Veronæ, 1541.

110 R. GERARDI, *I problemi*, 308.

111 «Al punto che il Tribunale della S.R. Rota, nel 1910, ebbe a dichiarare che la dottrina della identità fra contratto e Sacramento era da considerarsi “*proxima fidei*”». *Ivi*, 315 (cfr. SACRA ROMANA ROTA, *Coram PERSIANI, decisio diei 27 augusti 1910*, in *AAS*, II [1910], 933 che rimanda espressamente a: PIUS PP. IX, *Syllabus*, nn. 66; 67; 73, in chiara prospettiva anti-napoleonica).

stretto. Evidentemente l'esistenza oggettiva del Sacramento non dipende dalla fede soggettiva, né del singolo, né di una Confessione religiosa in quanto tale. E quindi, di conseguenza, per poter concedere validamente il Matrimonio ad un battezzato di per sé non sono necessarie né la fede né l'intenzione esplicita di ricevere un Sacramento; ma è sufficiente che voglia davvero contrarre un Matrimonio vero, unico, fedele, indissolubile, e che non escluda in modo esplicito e formale il Sacramento»¹¹².

La questione non risolta a Trento si sta ripresentando oggi sotto nuove prospettive e problematiche, soprattutto in riferimento al “Matrimonio dei battezzati non credenti”¹¹³, visto l'affermarsi indubitabile nella recente attività pontificia del riferimento ad una “mancanza di fede che può generare la simulazione del Consenso”, come prevede l'Art. 14 §1 della *Ratio Procedendi* del m.p. *Mitis Iudex*, sulla scorta di affermazioni già di Benedetto XVI che nell'annuale Discorso alla Rota Romana del 2013 aveva affermato:

«Se è importante non confondere il problema dell'intenzione con quello della fede personale dei contraenti, non è tuttavia possibile separarli totalmente. Come faceva notare la Commissione Teologica Internazionale in un Documento del 1977, “nel caso in cui non si avverta alcuna traccia della fede in quanto tale (nel senso del termine “credenza”, disposizione a credere), né alcun desiderio della Grazia e della salvezza, si pone il problema di sapere, in realtà, se l'intenzione generale e veramente sacramentale di cui abbiamo parlato, è presente o no, e se il Matrimonio è contratto validamente o no” (*La dottrina cattolica sul Sacramento del Matrimonio* [1977], 2.3: *Documenti 1969-2004*, vol. 13, Bologna 2006, p. 145)»¹¹⁴.

Ne derivano altre questioni a riguardo della differenza tra: 1) *validità* del Matrimonio in sé, 2) sua *sacramentalità* e 3) efficacia del *vincolo* che ne deriva; questioni del tutto attuali sia nei Matrimoni misti che in quelli con

112 R. GERARDI, *I problemi*, 316-317. Lo stesso autore annota tuttavia, più avanti: «Quello che invece si richiede per la valida amministrazione dei Sacramenti è nel ministro l'intenzione di fare ciò che fa la Chiesa. E ciò perché l'atto sacramentale è un atto umano; il ministro è una persona che deve essere libera nel suo agire e responsabile dei propri atti: è quindi necessario che si inserisca liberamente e umanamente nell'azione che Cristo, per mezzo suo, vuole compiere. Deve pertanto eseguire puntualmente e volontariamente l'intenzione di Cristo e della Chiesa. Se agisse diversamente, compirebbe un rito che non è autentico della Chiesa, come voluta da Cristo. L'intenzione si pone come atto particolare e attuale del ministro rispetto alla fede della Chiesa, Sacramento di Cristo» (*Ivi*, 341), prospettiva in grado di pregiudicare *ab origine* – e teologicamente – molta dottrina meramente consensualistica.

113 Cfr. *ivi*, 363.

114 Cfr. BENEDICTUS PP. XVI, Allocutio: *Ad Romanæ Rotæ Tribunal*, 26 ianuarii 2013, in *AAS*, CV (2013), 168-169.

Dispensa *super rato* o altre forme concessive connesse al c.d. *Privilegium petrinum*. Questioni nelle quali, caduta ormai in buona parte la componente giurisdizionale tipica dei regimi statali confessionali (a causa della secolarizzazione e laicità dello Stato) gravemente influente sulla precedente irrinunciabilità dell'identificazione contratto-Sacramento, rimane pienamente attiva la – sola – componente espressamente *morale* connessa all'ammissione/esclusione sacramentale (rispetto a: Matrimonio, Penitenza, Comunione) in base allo *status* “coniugale” di riferimento.

La tradizione ortodossa, per parte propria, – storicamente estranea sia alla necessità dell'identificazione contratto-Sacramento che alla concezione scolastica dei Sacramenti – ritiene *legittimi e validi*, seppure non sacramentali, i Matrimoni “civili” dei battezzati, conferendo così “copertura” morale (*circa sextum*) ad una grande quantità di Matrimoni di battezzati i quali, oltre a non incorrere nella fornicazione, possono tranquillamente confessarsi e comunicarsi¹¹⁵. Il Sacramento del Matrimonio cristiano, celebrato come tale *coram Ecclesiam* mediante l'intervento del *ministro sacro*, costituisce poi un ulteriore passo avanti nella via della santificazione personale e familiare. Una rilettura contestuale e circostanziata del Decreto tridentino sul Matrimonio, conscia della natura polemica delle affermazioni in esso contenute¹¹⁶ potrebbe ormai offrire nuovi spazi di lucidità circa l'assolutezza della posizione tridentina, universalizzata – per di più (*sic!*) – solo nel 1907 col Decreto “*Ne temere*”¹¹⁷ che imponeva l'osservanza del “*Tametsi*” anche nei vasti territori europei che, a causa del governo protestante non videro mai l'applicazione dei Decreti tridentini di riforma.

115 «Nella Chiesa ortodossa si possono dare, in un certo senso, due livelli di validità: 1) naturale, che si riferisce al Matrimonio solo civile di due battezzati ortodossi, dunque senza il Rito sacro nell'impossibilità di adire il sacerdote, che comunque permette di accostarsi ai Sacramenti; 2) sacramentale, che si acquista solo con la benedizione sacerdotale». I. IVANKOVIĆ RADAK, *L'accertamento*, 256.

116 Si tratta, in effetti, di considerare come le affermazioni circa la sacramentalità del Matrimonio dei battezzati non si collocassero (e quindi anche *non si collocino neppure ora*) in quel contesto “per se stesse” ma in risposta diretta, e necessaria, alla tesi luterana che si trattasse di un'invenzione clericale, come ben testimonia il testo dottrinale del Decreto tridentino sul Matrimonio come Sacramento: «Certi uomini empì di questo secolo, presi da furore contro ciò, non solo si sono formati un'opinione falsa di questo venerabile Sacramento, ma secondo il proprio costume, prendendo a pretesto il Vangelo, hanno introdotto la libertà della carne, affermando oralmente e per iscritto molte cose contrarie alla Chiesa cattolica e alla Tradizione approvata fin dai tempi degli Apostoli, con grande danno dei fedeli cristiani» (CONCILIUM ŒCUMENICUM TRIDENTINUM, Sessio XXIV, *Doctrina et Canones de Sacramento Matrimonii*, in H. DENZINGER, *Enchiridion*, n. 1800). I successivi Canoni sul Matrimonio sanciscono disciplinarmente tali contenuti: «Can. 1. Se qualcuno dirà che il Matrimonio non è in senso vero e proprio uno dei sette Sacramenti della Legge evangelica, istituito da Cristo, ma che è stato inventato dagli uomini nella Chiesa, e non conferisce la Grazia, sia anatema» (*Ivi*, n. 1801).

117 Cfr. S. CONGREGATIO CONCILII, *Decretum de Sponsalibus et Matrimonio: Ne temere*, in *ASS*, XL (1907), 525-530.

3.3 Sacramento del Matrimonio e persone: questioni attuali

Lo spostamento della *questio nullitatis* dall'ambito sacramentale-ontologico del *Codex* pio-benedettino a quello sacramentale-antropologico del m.p. *Mitis Iudex* contribuisce anche – seppure non a prima vista – a ricollocare la questione stessa in un differente ambito di considerazione ecclesiale, ampliandone la portata. Porre, infatti, l'oggetto del Processo di nullità matrimoniale all'interno dell'ambito “vocazionale”¹¹⁸ – poiché lo “stato delle persone” riguarda *in primis* la vocazione e non i Sacramenti che, di fatto, la sanciscono (soltanto) dal punto di vista spirituale e giuridico!¹¹⁹ – apre l'orizzonte agli apporti delle Discipline più espressamente antropologiche nella loro complessità, come anche la Giurisprudenza più avvertita ha iniziato a fare già da qualche decennio¹²⁰, nella consapevolezza che ormai è necessario prima di tutto accostare le *persone come tali*¹²¹ e non soltanto alcuni dei loro “atti”, in particolare quelli giuridico-sacramentali, o equifunzionali¹²².

In tale prospettiva non può neppure essere ignorato il crescente ricorso giudiziale a varie tipologie di Perizie quale modalità istruttoria ordinaria anche per i Capi di nullità in cui esse non siano richieste dal Diritto o non siano possibili in modo diretto sulla parte in questione¹²³: le Perizie, infatti, ponendo al centro le *persone* come tali (soprattutto le loro *strutture e funzionalità* interiori), prima che qualche loro specifico *atto* puntuale (com'è il Consenso), offrono elementi di valutazione e giudizio sempre più rilevanti per la decisione del singolo caso di specie.

Chiaramente questo genere di ricorsi alla professionalità di tecnici della psiche, non ha nulla a che fare con gli ambiti espressamente patologici della comportamentalità umana quanto, molto più diffusamente, con quelli della c.d. normalità che vede tuttavia migliaia di persone “sane” rimanere vittime

118 Sullo “stato matrimoniale”, come lo chiamava Gerardi (cfr. R. GERARDI, *I problemi*, 289).

119 Sebbene un'adeguata teorizzazione e sistematizzazione delle categorie “stato delle persone” e “stato di vita” sia ancora piuttosto fragile.

120 Cfr. J.J. GARCÍA FAILDE, *Trastornos psicicos y nulidad del Matrimonio*, Salamanca, 1999; G. FATTORI, *Scienza*.

121 Si veda in merito: P. BUSELLI MONDIN, *Il Processo di nullità matrimoniale: anche luogo educativo?*, in *TreDimensioni*, VIII (2011), n. 1, 66-79; P. BUSELLI MONDIN, *Processo al Processo canonico di nullità matrimoniale*, in *Ius Ecclesiae*, XXVII (2015), 61-81.

122 Matrimonio, Ordine, Professione religiosa... e Dispense di *status* (celibato e vincolo).

123 La già ampia letteratura in materia si è arricchita recentemente di: F. GRECO, *Possibile apporto della Prova peritale nelle Cause di nullità matrimoniale in cui non sia obbligatoria per Legge*, Coll. *Corona lateranensis*, n. 49, Città del Vaticano, 2012. Si veda anche, per quanto di competenza diretta: M.J. ARROBA CONDE, *Risultato della Prova e tecnica motivazionale nelle Cause matrimoniali. Casi pratici di prima Istanza*, Città del Vaticano, 2013.

di particolari “funzionalità” o di espresse “dis-funzionalità” della propria *personalità, biografia e convinzioni interiori*, che caratterizzano e contraddistinguono ciascuno individualmente, muovendolo o inibendolo a determinati comportamenti e stili di vita che non riguardano soltanto le dimensioni *cognitiva e relazionale* ma anche quella *emotiva, morale e spirituale*. Le consapevolezza che si stanno progressivamente consolidando a livello socio-sanitario nei campi connessi al supporto psicologico di coloro che hanno subito traumi o *shock* da abuso, maltrattamento o violenza (non meno che incidenti, catastrofi, calamità, ecc.) ampliano ed approfondiscono lo scenario di cui tener conto¹²⁴ su base espressamente *biografica*.

Sul tema, non di meno, si è già prodotta non solo autorevole dottrina canonistica¹²⁵ ma, ben più radicalmente, uno specifico Magistero ed indirizzo pontificio in campo giudiziale¹²⁶. Sono “celebri”, infatti, gli interventi di Giovanni Paolo II del 1987¹²⁷ e 1988¹²⁸ in occasione dell’annuale Allocuzione alla Rota Romana; interventi echeggiati ancora da Benedetto XVI nell’anno 2009¹²⁹.

Come già detto: in questo campo ciò che normalmente si scrive “Antropologia” deve però essere letto come “dinamismo personale”. Ciò però non

124 Si vedano in merito: E. KANDEL, *Psichiatria, Psicoanalisi e nuova Biologia della mente*, (D. SARACINO, cur.) Milano, 2007; *I segreti del cervello degli adolescenti*, in URL: < <http://docplayer.it/264627-I-segreti-del-cervello-degli-adolescenti.html> > (al 10/05/2018) in riferimento agli studi del Dott. Giedd del “Child Psychiatry Branch, National Institute of Mental Health, USA” (cfr. N. GIEDD, “Adolescent Brain Maturation”, in R.E. TREMBLAY - M. BOIVIN - R. DE V. PETERS [eds.], *Encyclopedia on Early Childhood Development* [online], Montreal, 2010, 1-5, URL: < <http://www.child-encyclopedia.com/documents/GieddANGxp.pdf> >, al 10/05/2018).

125 Cfr. J.M. SERRANO RUIZ, *La relación interpersonal, centro de interes en los Procesos matrimoniales canónicos*, in AA.Vv., *Curso de Derecho matrimonial y procesal canónico para Profesionales del Foro*, III, Salamanca, 1978, 165-192; J.M. SERRANO RUIZ, *Un estilo nuevo en la preparación y tramitación de las Causas matrimoniales canonicas*, in AA.Vv., *Curso de Derecho matrimonial y procesal canónico para Profesionales del Foro*, V, Salamanca, 1982, 313-332; J.M. SERRANO RUIZ, *Humanidad y humanismo del Juez eclesiastico*, in *Revista Española de Derecho Canónico*, XXXIX (1982), 5-38; J.J. GARCÍA FAILDE, *Trastornos psiquicos y nulidad del Matrimonio*, Salamanca, 1999; J.M. SERRANO RUIZ, *Il carattere personale ed interpersonale del Matrimonio: alcune riflessioni su questioni di terminologia e di merito come preambolo per una rilettura delle Cause canoniche di nullità*, in *Quaderni dello Studio Rotale*, XIV (2004), 43-61.

126 Cfr. J.M. SERRANO RUIZ, *Características y valoración jurídica de la Pericia psiquica en los Tribunales eclesiásticos a la luz de los discursos de s.s. Juan Pablo II*, in AA.Vv., *Curso de Derecho matrimonial y procesal canónico para Profesionales del Foro*, VIII, Salamanca, 1989, 289-320.

127 Cfr. IOANNES PAULUS PP. II, Allocutio: *Ad Rotæ Romanæ Auditores coram admissos*, 5 february 1987, in *AAS*, LXXIX (1987), 1453-1459.

128 Cfr. IOANNES PAULUS PP. II, Allocutio: *Ad Romanæ Rotæ Auditores simul cum Officialibus et Advocatis, coram admissos, Anno forensi ineunte*, 25 ianuarii 1988, in *AAS*, LXXX (1988), 1178-1185.

129 Cfr. BENEDICTUS PP. XVI Allocutio: *Ad Sodales Tribunalis Romanæ Rotæ*, 29 ianuarii 2009, in *AAS*, CI (2009), 124-128.

basta ancora, poiché l'articolato e disperso ambito delle Discipline psicologiche (non ancora giunte ad una concorde identità e stabilità epistemologica tale da farne vere "Scienze"¹³⁰) evidenzia al proprio interno un amplissimo spettro di – anche contrapposti – modelli filosofico-antropologici di riferimento e fondazione. Ed è proprio a questo livello che il canonista deve porre particolare attenzione per non cadere vittima di letture o concezioni della persona e delle sue dinamiche interne – soprattutto vocazionali – che risultino riduzionistiche rispetto alla visione antropologica specificamente "cattolica"¹³¹.

Questo, tuttavia, apre in modo esplicito l'ambito dei c.d. paradigmi interpretativi¹³² soprattutto in relazione – quando non in vera "dipendenza" – dal modello antropologico inevitabilmente sotteso¹³³. Un approccio meramente *fisiologico*¹³⁴, infatti, oppure *statistico*¹³⁵, oppure *psicodinamico*¹³⁶, o *tridimensionale*¹³⁷, pre-suppongono una peculiare lettura e concezione non solo del "comportarsi umano" come tale ma, ben più radicalmente, dello stesso "essere" personale... non potendo sfuggire alle problematiche socio-culturali di ciascun luogo e tempo, come già posto in evidenza, p.es., dal prof. Manenti nella VI Giornata canonistica interdisciplinare a riguardo dell'autenticità e durata delle decisioni¹³⁸.

130 Elemento che deve sempre mantenere vigili nei loro confronti, non tanto a livello di risultati quanto, invece, di presupposti.

131 La precisazione non è superflua poiché i temi della *libertà*, soprattutto coscienziale e volitiva, così come quelli connessi all'*intenzionalità*, sono stati da sempre occasione di scontro col pensiero maturato – genericamente – in ambito protestante.

132 Cfr. F. DENTALE, *Applicabilità del PDM alla Perizia psicologica in ambito canonico*, in *Apollinaris*, LXXXV (2012), 159-167; J.J. GARCÍA FAÏLDE, *Criterios para entender y valorar los Peritajes psicológicos y psiquiátricos en las Causas de nulidad matrimonial*, in *Apollinaris*, LXXXV (2012), 169-193; F. DENTALE - F. SPAGNOLI, *Il modello alternativo dei disturbi di personalità nel DSM-5 e le sue implicazioni per la Perizia in ambito canonico*, in *Apollinaris*, LXXXVI (2013), 415-424.

133 Cfr. C. IZZI, *Valutazione del fondamento antropologico della Perizia. Studio sulla recente Giurisprudenza rotale in tema d'incapacità consensuale*, Coll. *Quaderni di Apollinaris*, n. 9, Roma, 2004.

134 In riferimento di massima alla "Classificazione Statistica Internazionale delle Malattie e dei Problemi Sanitari Correlati": WORLD HEALTH ORGANIZATION, *International Statistical Classification of Diseases and Related Health Problems*, 10 ed., Geneva (CH), 2010, genericamente indicata come: "ICD-10".

135 Ci si riferisce qui genericamente al c.d. DSM: AMERICAN PSYCHIATRIC ASSOCIATION, *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders*, 5 ed., Washington (DC), 2013, redatto a partire dal 1952 (DSM-I: 1952; DSM-II: 1968; DSM-III: 1980; DSM-IV: 1994; DSM-5: 2013).

136 Riferendosi al c.d. PDM: ALLIANCE OF PSYCHOANALYTIC ORGANIZATIONS, *Psychodynamic Diagnostic Manual (PDM)*, Silver Spring (MD), 2006.

137 Cfr. A.M. RAVAGLIOLI, *L'approccio psicodinamico alla Perizia alla luce del PDM e di ulteriori prospettive*, in P. GHERRI (ed.), *Discernere*, 301-321. P. BUSELLI MONDIN, *Il Processo di nullità*, 66-79; P. BUSELLI MONDIN, *Processo al Processo*, 61-81.

138 Cfr. A. MANENTI, *Psicologia, scelta e decisione*, in P. GHERRI (ed.), *Decidere e giudicare nella Chiesa*. Atti della VI Giornata canonistica interdisciplinare, Città del Vaticano, 2012, 115-127.

4. CONSIDERAZIONI FINALI

Il quadro sin qui delineato, più per *spunti di evidenza critica* che non in modo organico, mostra come le dimensioni “antropologica” o “personalistica” (concettualmente intercambiabili nella presente prospettiva) costituiscano ormai un orizzonte irrinunciabile per la Canonistica, nonostante la loro penetrazione in vari ambiti dell’Ordinamento canonico e, più ancora, della loro percezione e concezione, sia ancora estremamente lenta e faticosa.

Sebbene tali lentezza e fatica possano non rallegrare soprattutto le maggiori sensibilità pastorali, non di meno – utilizzando un’immagine evocativa – la “marcita”¹³⁹ (o la “concia”) nella quale il Diritto canonico attuale si trova sempre più immerso offre ragionevoli speranze che il nuovo approccio possa comunque radicarsi in modo profondo e stabile: un po’ come accadde per il contesto etico e morale su cui si riversò la prima codificazione canonica latina immergendolo per anni in un “bagno” codiciale che ne condizionò radicalmente la stessa identità¹⁴⁰. Sfugge a pochi come qualcosa di simile stia lentamente delineandosi oggi per il Diritto canonico, sempre più “sommerso” dalle numerosissime consapevolezze personalistiche ed antropologiche che il Vaticano II ha pienamente riattivato nella vita ecclesiale facendone il “liquido” da cui ricevere “protezione e fertilità”.

Il percorso, d’altra parte, ha già conosciuto autorevoli esploratori e pionieri che di volta in volta hanno saputo mettere in luce punti di vista innovativi, costringendo i canonisti ad alzare progressivamente lo sguardo dai Canoni dei Codici ai volti delle persone, dalle fattispecie alle biografie, dalle teorie ai drammi.

Tra essi, seppure con formazioni, referenze e prospettive radicalmente diverse, due figure paiono delinearsi all’interno della Canonistica degli ultimi decenni: José Maria Serrano Ruiz (già Giudice e Decano della Rota Romana)

139 «Speciale coltura pratense diffusa in particolare nella Pianura padana, a valle della linea delle risorgive permanenti (in Lombardia e, meno, in Piemonte), e nei dintorni di Norcia (in Umbria), sulla quale si pratica l’irrigazione anche in inverno, adoperando l’acqua delle risorgive stesse (avente temperatura di 8-12 °C): questa, scorrendo ininterrottamente sul terreno, impedisce del raffreddarsi del rivestimento erboso del prato, che continua a crescere anche se la temperatura dell’aria è molto bassa». “Marcita”, in URL: < <http://www.treccani.it/vocabolario/marcita/> > (al 10/05/2018).

140 In merito si è suggestivamente parlato di «un vero e proprio allagamento del terreno morale da parte del Diritto. Il “prato” etico religioso appare come una “marcita” sommersa dal “liquido” canonico, dal quale riceve protezione e fertilità. Perciò l’esposizione della materia è intrisa di categorie proprie del Diritto, come quella dominante di “precetto”, che sembrano dare alla Morale un senso di sicurezza, al riparo da ogni obiezione che non sia quella di “avversari” già condannati dalla Chiesa» (B.F. PIGHIN, *La manualistica Diritto-Morale*, in G.I.D.D.C. [cur.], *Il Diritto canonico nel sapere teologico*, Coll. *Quaderni della Mendola*, n. 12, Milano, 2004, 80).

e Giuseppe Versaldi (professore, poi Vescovo, ed ora Cardinale Prefetto della Congregazione per l'Educazione cattolica)¹⁴¹. Precursori, chi in Giurisprudenza, chi in dottrina, di un approccio sinceramente “antropologico” che, con discontinuità ma anche tenacia ha offerto significative suggestioni anche ad un certo numero di insegnamenti pontifici proprio in tema di nullità di Matrimonio, soprattutto nelle annuali Allocuzioni agli Operatori del Tribunale della Rota Romana.

Di natura più filosofica l'approccio del Giudice spagnolo, sollecitato da molte ricchezze della cultura e sensibilità “esistenzialista” attraverso la quale poeti e filosofi del Novecento¹⁴² hanno saputo mettere in luce la profondità e reale “entità” di ciò che gli uomini e le donne del nostro tempo vivono di se stessi e in se stessi¹⁴³; di carattere più scientifico l'approccio del Cardinale italiano, cresciuto alla scuola dei Gesuiti Luigi Maria Rulla¹⁴⁴ e Franco Imoda¹⁴⁵ nell'Istituto di Psicologia della Pontificia Università Gregoriana¹⁴⁶; entrambi hanno offerto alla recente Canonistica sollecitazioni ormai irrinunciabili nell'approcciare il Matrimonio non tanto come *res (divina: Sacramentum)* ma principalmente come *relatio (humana: fœdus)*. Ai due canonisti va associato

141 Cfr. G. VERSALDI, *Momentum et consecraria Allocutionis Ioannis Pauli II ad Auditores Romanæ Rotæ diei 5 februarii 1987*, in *Periodica de Re Canonica*, LXXVII (1988), 109-148; G. VERSALDI, *Animadversiones quædam relate ad Allocutionem Ioannis Pauli II ad Romanam Rotam diei 25 ianuarii 1988*, in *Periodica de Re Canonica*, LXXVIII (1989), 243-260; G. VERSALDI, *Il contributo della Psicologia nel Diritto matrimoniale canonico*, in F. IMODA (cur.), *Antropologia interdisciplinare e formazione*, Bologna, 1997, 409-453; G. VERSALDI, *Il Matrimonio in un mondo secolarizzato: prospettiva psicologica*, in ASSOCIAZIONE CANONISTICA ITALIANA (cur.), *Matrimonio canonico e realtà contemporanea*, Coll. *Studi giuridici*, n. LXXVIII, Città del Vaticano, 2005, 33-46. In merito è ampiamente accreditata la voce circa il suo reale “coinvolgimento” proprio nella stesura delle due Allocuzioni pontificie del 1988 e 1989, da lui stesso poi – uniche! – prontamente commentate.

142 Solo esemplificativamente: J. ORTEGA Y GASSET, *Historia como sistema*, Madrid, 1962; J. ORTEGA Y GASSET, *Estudios sobre el amor*, Madrid, 1962; X. ZUBIRI, *Sobre la esencia*, Madrid, 1962; X. ZUBIRI, *Inteligencia sentiente*, Madrid, 1980.

143 I riferimenti del maestro spagnolo si sono indirizzati anche verso autorevoli espressioni della Fenomenologia contemporanea: P. MANGANARO, *Verso l'Altro*, Roma, 2002; P. MANGANARO, *Gesto e Parola. Ricerche sulla Rivelazione*, Roma, 2005; P. MANGANARO, *La radice metafisica della persona umana. Via individuazione e relazione intersoggettiva: un'analisi fenomenologica*, in P. GHERRI (ed.), *Diritto canonico, Antropologia*, 347-377; P. MANGANARO, *Empatia e relazione intersoggettiva*, in M.C. BRESCIANI (cur.), *La centralità della persona nella Giurisprudenza coram Serrano*, III, Coll. *Studi giuridici*, n. LXXXVI, Città del Vaticano, 2009, 81-116.

144 Cfr. L.M. RULLA, *Psicologia del profondo e vocazione. Le persone*, Roma, 1975; L.M. RULLA, *Psicologia del profondo e vocazione. Le istituzioni*, Roma, 1976; L.M. RULLA - F. IMODA - J. RIDICK, *Struttura psicologica e vocazione: motivazioni di entrata e di abbandono*, Roma, 1977; L.M. RULLA, *Antropologia della vocazione cristiana. 1. Basi interdisciplinari*, Casale Monferrato (Alessandria), 1985; L.M. RULLA, *Antropologia della vocazione cristiana. 2. Conferme esistenziali*, Casale Monferrato (Alessandria), 1986; L.M. RULLA, *Antropologia della vocazione cristiana. 3. Aspetti interpersonali*, Bologna, 1997.

145 Cfr. F. IMODA, *Sviluppo umano, Psicologia e mistero*, Casale Monferrato (Alessandria), 1993.

146 Cfr. URL: < http://www.unigre.it/Struttura_didattica/Psicologia/ > (al 10/05/2018).

un approccio di fatto complementare, almeno per il suo aver interessato per alcuni decenni la formazione di molti operatori dei “Consultori matrimoniali cattolici” italiani: la proposta teoretica dell’“Istituto Superiore per Formatori”¹⁴⁷ connesso al già citato Istituto di Psicologia, operante in campo specificamente *vocazionale* sotto l’iniziale guida del prof. Alessandro Manenti¹⁴⁸.

Non pare superfluo evidenziare come una radice comune associ, sebbene indirettamente, gli autori menzionati nel loro irrinunciabile guardare alle persone ed alla loro considerazione “dinamica”: l’approccio fenomenologico di Bernard Lonergan¹⁴⁹ (docente di Serrano Ruiz ed autore di riferimento primaria per gli studi psicologici dell’Università Gregoriana) con la sua attenzione ai “dinamismi interni” della persona, al suo crescere nella consapevolezza di sé, al differenziarsi della sua coscienza...

Chiudendo queste annotazioni introduttive, sia permesso evidenziare come quanto sin qui proposto sia già stato in qualche modo anticipato nel “Bilancio canonistico” della IX Giornata canonistica interdisciplinare dell’aprile 2014:

«Almeno di fatto, non esiste alternativa al considerare *identità* (personale) e *biografia* (individuale) come saldamente correlate e non adeguatamente disgiungibili: una connessione che, per quanto non “meccanica”, risulta comunque insuperabile poiché è *il vissuto* che struttura lo “strato” non meramente biologico della persona e rende ciascuno unico e irripetibile... questo, però, è ciò che costituisce l’*identità* personale in senso proprio.

Nella stessa linea si è mossa anche la consapevolezza clinico-scientifica dell’ultimo cinquantennio nel suo progressivo allontanarsi dagli approcci “tipologici”, maggiormente interessati ad eventuali “anomalie” o “disturbi” (inizialmente solo organici), verso approcci “idiosincratici”, interessati al “funzionamento” di ciascuna persona e, pertanto, alla sua *identità*. Lo dimostra la stessa “evoluzione” del *DSM* che ha legittimato nella sua quinta edizione anche il nuovo paradigma

147 Co-organizzatore della presente Giornata canonistica interdisciplinare.

148 Cfr. A. MANENTI, *Vocazione, Psicologia e grazia. Prospettive di integrazione*, Bologna, 1979; A. MANENTI - A. CENCINI, *Psicologia e formazione. Strutture e dinamismi*, Bologna, 1985; A. MANENTI, *Vivere gli ideali*. 1. *Fra paura e desiderio*, Bologna, 1988; A. MANENTI, *Vivere insieme. Aspetti psicologici*, Bologna, 1991; A. MANENTI, *Coppia e famiglia: come e perché. Aspetti psicologici*, Bologna, 1993; A. MANENTI, *Il pensare psicologico. Aspetti e prospettive*, Bologna, 1997; A. MANENTI, *Vivere gli ideali*. 2. *Fra senso posto e senso dato*, Bologna, 2003; A. MANENTI, *Comprendere e accompagnare la persona umana. Manuale teorico e pratico per il formatore psico-spirituale*, Bologna, 2013.

149 Cfr. B.J.F. LONERGAN, *Insight. A Study of Human Understanding*, London - New York - Toronto, 1958 (trad. it.: B.J.F. LONERGAN, *Insight. Uno studio del comprendere umano*, [N. SPACCAPELO - S. MURATORE, curf.] Coll. *Opere di Bernard J.F. Lonergan*, n. 3, Roma, 2007).

orientato alla delineazione della “personalità” individuale: ciò che conferma, ulteriormente, l’irrinunciabilità degli approcci *psicodinamici*, dal *PDM*, al modello di Rulla-Imoda nella prospettiva delle “tre dimensioni” che riconoscono valore ed interazioni efficaci anche alla dimensione (ed esperienza) spirituale di ciascuno. Non è un caso che sempre più l’attività peritale faccia riferimento alla biografia, insieme ad eventuali *test*, per delineare e gestire i “tratti di personalità”, più che eventuali patologie»¹⁵⁰.

150 P. GHERRI, *Bilancio canonistico della Nona Giornata canonistica interdisciplinare*, in P. GHERRI (ed.), *Discernere*, 346-347.

* Contributo istituzionale ammesso dal Direttore.

Diritto canonico e Antropologia: acquisizione di un orizzonte ermeneutico

PAOLO GHERRI

Abstract

Il Diritto canonico uscito dal Vaticano II ha mutato la propria prospettiva d'interesse: non più il sacro che è nel mondo, ma la vita dei fedeli nella Chiesa. Le Norme canoniche riguardano sempre le stesse materie/cose, ma è diverso "quello" di cui si interessano. Attraverso il Diritto canonico la Chiesa non parla più al mondo ma a se stessa, cercando efficacia ed autenticità nella vita cristiana. Il nuovo punto di vista – anche sacramentale – sono le persone nella loro singolarità e storicità, soprattutto quando si tratta della dimensione vocazionale, da cui deriva lo "stato delle persone". La riforma del Processo matrimoniale costituisce una tappa privilegiata di questa nuova comprensione del Diritto come "supporto" anziché "dogana".

Parole chiave: Antropologia giuridico-canonica; nuovo Processo matrimoniale; Diritto canonico conciliare.

Abstract

The Canon Law that came out of Second Vatican Council has changed its perspective of interest: no longer the sacred that is in the world, but the life of the faithful in the Church. The Canonical Norms always concern the same matters/things, but "what" they are interested in is different. Through Canon Law the Church no longer speaks to the world but to herself, seeking efficacy and authenticity in the Christian life. People in their singularity and historicity are the new point of view – also in their sacramental aspect –, especially when it comes to the vocational dimension, from which the "state of persons" originates. The reform of the Marriage Process is a privileged step in this new understanding of Law as a "support" rather than a "customs post".

Keywords: *Juridical-canonical anthropology; new Marriage Process; Conciliar Canon Law.*

III. ARGUMENTA

Sezione soggetta a *peer-review*.

L'Avvocato come accompagnatore¹

PAOLA BUSELLI MONDIN

SOMMARIO Premessa: il Patrono come soggetto della Pastorale familiare 1. Quale conflittualità deve affrontare il Processo di nullità matrimoniale? 2. Cosa significa “difendere” in un Processo di nullità matrimoniale? 3. Perché un Processo di nullità matrimoniale? 4. Cosa significa “provare”? 5. Accompagnamento come relazione. L'insufficienza di Prove. 6. Osservazioni conclusive.

SUMMARY *Premise: the Patron as a subject of family pastoral care. 1. Which conflicts must be faced by the Marriage Nullity Process? 2. What does “defending” mean in a Process of Marriage Nullity? 3. Why a Marriage Nullity Trial? 4. What does “proving”? 5. Accompaniment as a relationship. Inadequacy of the lack of Evidence. 6. Concluding remarks.*

PREMESSA: IL PATRONO COME SOGGETTO DELLA PASTORALE FAMILIARE

È stato autorevolmente sostenuto che:

«Un servizio che si ha il dovere di rendere all'interno di ogni riflessione scientifica è quello dell'aggiornamento, dell'eventuale riformulazione e della messa a punto di nuovi modelli interpretativi e applicativi. La Filosofia, la Teologia, la Psicologia sono mutate profondamente a partire dalla seconda metà del secolo scorso e sarebbe antistorico (dunque in definitiva anche antiteologico) pensare di

1 Relazione presentata in occasione della XII Giornata canonistica interdisciplinare sul tema “Matrimonio e Antropologia. Un orizzonte per il Processo canonico”, tenutasi presso la Pontificia Università Lateranense nei giorni 7-8 marzo 2017 a cura dell'*Institutum Utriusque Iuris*.

rimanere agganciati ad un qualsivoglia riferimento teorico, trattandolo come se fosse un oggetto irreformabile»².

Anche la prassi giudiziale canonica non è mai stata trattata come un oggetto irreformabile perché ha sempre assorbito i mutamenti filosofici, teologici, sociologici, psicologici e antropologici³ che hanno accompagnato il Processo di nullità matrimoniale ed è stata pertanto continuamente aggiornata e riformulata al fine di rendere un miglior servizio alla verità del Matrimonio cristiano⁴. E in questa direzione certamente si colloca anche il m.p. “*Mitis Iudex*”⁵, nonostante le note criticità che ne hanno accompagnato la prima recezione.

In questa sede s’intende dedicare una speciale attenzione al rapporto intercorrente tra l’esercizio del diritto di difesa e l’identità dell’Avvocato nel Processo canonico di nullità matrimoniale⁶. La questione di fondo cui si allude non è economica (pure importante, attesa la crescente richiesta dei fedeli di accedere al Processo gratuitamente, anche laddove non sussistano impedimenti economici)⁷, ma riguarda piuttosto il significato del ruolo svolto: in che

2 S. GUARINELLI, *L’approccio evolutivo fra nuove e vecchie patologie*, in *TreDimensioni*, XI (2014), n. 3, 267.

3 Cfr. G. CUCCI, *Il Matrimonio, l’ultimo simbolo di eternità nel tempo*, in *Periodica de Re Canonica*, C (2011), 703-719.

4 Cfr. P. BIANCHI, *Il servizio alla verità nel Processo di nullità matrimoniale*, in *Ius Canonicum*, LVII (2017), 83-104.

5 Cfr. FRANCISCUS PP., *Litteræ apostolicæ motu proprio datæ quibus Canones Codicis Iuris Canonici de Causis ad Matrimonii nullitatem declarandam reformantur: Mitis Iudex*, in *AAS*, CVII (2015), 958-970. In merito si veda: M.E. OLMOS ORTEGA (cur.), *Procesos de nulidad matrimonial tras la reforma del Papa Francisco*, Madrid, 2016.

«Una prima considerazione è che ci troviamo di fronte a un’evoluzione del Processo, non a una rivoluzione». P. PAVANELLO, *I Processi di nullità matrimoniale all’interno della sollecitudine pastorale della Chiesa. Proposte e prospettive alla luce del percorso sinodale*, in *Credere Oggi*, XXXV (2015), n. 209, 105.

6 Cfr. G. BONI, *Alcune considerazioni sulle possibili difficoltà insorgenti nell’exequatur in Italia delle Sentenze canoniche di nullità matrimoniale dopo il Mitis Iudex*, in *ARCISODALIZIO DELLA CURIA ROMANA - ASSOCIAZIONE CANONISTICA ITALIANA* (cur.), *Studi in onore di Carlo Gullo*, II, Coll. *Annales doctrinæ et jurisprudentiæ canonici*, n. IV, Città del Vaticano, 2017, 181-224.

7 «Quanto alla attività dei Patroni stabili [...] mi dicono che si trovano in difficoltà a orientare i fedeli (anche coloro che non avrebbero difficoltà economiche, culturali o psicologiche) al Patrocinio di fiducia, date le insistenze di molti secondo i quali tutto dovrebbe avvenire gratuitamente. Questa appare essere una pretesa poco realistica e anche poco educativa (non si vede perché chi può non debba concorrere alle spese di Giudizio o perché dei professionisti che la Chiesa abilita dopo lunghi e costosi studi non debbano essere ragionevolmente retribuiti per il loro lavoro) e che non tiene conto di quanto i Vescovi italiani già fanno in merito, coprendo più dell’ottanta per cento delle spese necessarie per il funzionamento dei Tribunali. Alle difficoltà dei non abbienti provvedono gli istituti del Patrono stabile, del gratuito Patrocinio e della riduzione (o esenzione) del concorso alla copertura ai costi di Causa: tutte possibilità già presenti nell’Ordinamento canonico. Il principio razionale da seguire in questa materia è piuttosto quello che nessuno venga distolto dalla possibilità di proporre una Causa per (soli) motivi economici». P. BIANCHI, *Relazione del Vicario giudiziale del TERL alla*

senso ed in che modo l'esercizio del diritto di difesa dovrebbe andare incontro ad una rinnovazione interpretativa ed applicativa?⁸ Chi è oggi il Patrono ecclesiastico e cosa è chiamato a fare di nuovo e di diverso rispetto a quello che faceva prima? Se il suo valore non dipende evidentemente da chi lo paga e neppure dal suo essere vocato *ex fiducia* o d'Ufficio, ma dalla funzione che è chiamato a svolgere, qual è oggi questa funzione e come e perché dovrebbe dirsi mutata? Quale differenza sussiste oggi tra l'Avvocato che si occupa di Diritto di famiglia e l'Avvocato che segue un Giudizio di nullità matrimoniale? Che cosa significa oggi dire diritto di difesa nel Processo canonico?⁹

Orbene: dietro la necessità di snellire e semplificare la Procedura sembra trovare spazio un'esigenza più profonda, che vede *la questione processuale divenire una questione antropologica*, nel senso che i problemi e le soluzioni giuridiche del Processo vanno interpretati anche a partire da una ri-comprensione della relazione tra Processo di nullità matrimoniale e Antropologia, da un lato, e del legame tra Processo di nullità matrimoniale e Pastorale familiare, dall'altro. La chiave di lettura di questa ricomprensione ruota intorno a quattro parametri (*conversione, accompagnamento, discernimento e integrazione*¹⁰) i quali diventano non solo la nuova cifra pastorale del Processo canonico¹¹, ma anche la nuova cifra antropologica del rapporto giuridico processuale. Si tratta di concetti certamente nuovi e inusuali nella prassi canonica, che costringono il giurista a prendere in mano e ridefinire la propria identità, ponendosi interrogativi e domande nuove¹². La nostra riflessione sarà cadenzata da quattro interrogativi tutti volti a comprendere come e perché la dinamica processuale

Conferenza Episcopale Lombarda (19 gennaio 2017), in *Rivista Diocesana Milanese. Ufficiale per gli Atti Arcivescovili*, CVIII (2017), febbraio, 10.

8 Non si può dimenticare che l'esercizio del diritto di difesa è in effetti andato incontro a significativi mutamenti, non solo dalla prima alla seconda codificazione, ma anche dopo l'entrata in vigore dell'Istruzione "Dignitas Connubii" (cfr. P. BUSELLI MONDIN, *L'interesse ad agire per l'ammissione del Libello nelle Cause di nullità matrimoniale*, in *Apollinaris*, LXXIX [2006], 733-763).

9 La riflessione svolta sarà dunque centrata sul significato essenziale da attribuire oggi al concetto di Patrocinio ecclesiastico nelle cause di nullità matrimoniale, senza entrare nel vivo delle modalità con cui si può concretamente esprimere ed esercitare il diritto di difesa. Ogni riflessione sull'Avvocatura non può (si crede) prescindere dal fermarsi ad approfondirne il senso e la direzione più intima e profonda che del Patrono (sia esso di fiducia, d'Ufficio o stabile) forgia l'identità.

10 Cfr. A. SPADARO - L.J. CAMELI, *La sfida del discernimento in Amoris Lætitia*, in FRANCESCO, *Amoris Lætitia. Esortazione apostolica postsinodale sull'amore nella famiglia*. Testo integrale e commento de "La Civiltà Cattolica", Milano, 2016, 242-256; C. ROCCHETTA, *Una Chiesa della tenerezza. Le coordinate teologiche dell'Amoris Lætitia*, Bologna, 2017.

11 Cfr. G.P. MONTINI, *È necessario assicurare il carattere pastorale dei Tribunali ecclesiastici (Benedetto XVI, Es. ap. postsinodale Sacramentum Caritatis, 29b)*, in *Periodica de Re Canonica*, LXXXVIII (2009), 321-364 (parte prima); 485-515 (parte seconda).

12 Cfr. P. GHERRI, *Il ruolo ecclesiale del canonista contemporaneo*, in *Apollinaris*, LXXXVII (2014), 81-127.

potrebbe dirsi oggi mutata e, conseguentemente, come e perché la forma e l'esercizio del diritto di difesa nei Processi canonici di nullità matrimoniale dovrebbe oggi cambiare, al punto da potersi dire ridefinita l'*identità* stessa del Patrono, potendosi configurare l'assistenza forense canonica come una specie di *accompagnamento*¹³ e quindi l'Avvocato come un autentico soggetto della Pastorale familiare.

1. QUALE CONFLITTUALITÀ DEVE AFFRONTARE IL PROCESSO DI NULLITÀ MATRIMONIALE?

Dietro ogni controversia matrimoniale si sono sempre intersecati tre specie o tre livelli di conflittualità, con obiettivi differenti l'uno dall'altro.

- Il primo livello è giuridico e mira alla *certezza del Diritto* (Matrimonio nullo o valido). La conflittualità di questo livello è strettamente giuridica ed è sintetizzata dalla formula del dubbio nella *litiscontestatio*.
- Il secondo livello è terapeutico e mira alla *certezza di chi sono* (perché si soffre, perché il Matrimonio è fallito, come affrontare il fallimento, quali problemi o mancanze o patologie ci sono dietro il fallimento). La conflittualità qui è di ordine intrapsichico e coinvolge (nel Processo) i Periti e (fuori del Processo) quegli specialisti (psicologi, psichiatri, consulenti familiari) chiamati a venire in soccorso delle difficoltà della coppia o dei singoli coniugi/figli.
- Il terzo livello è pastorale e mira alla *certezza di chi devo essere* (come misurare e coordinare il fallimento con la comunione con Cristo). In questo caso la conflittualità è di ordine spirituale/morale e coinvolge direttori spirituali, sacerdoti, accompagnatori.

Tra questi tre livelli non vi è mai stata giustapposizione. Il livello giuridico non si è infatti mai giustapposto a quello terapeutico e pastorale, e non solo perché quest'ultimi si sono sempre intersecati nel Processo come elementi di prova. Il livello pastorale ha sempre connotato la *ratio* dell'intero agire processuale e l'esperienza del Processo ha mostrato avere, di per sé, un'efficacia terapeutica per la sua capacità di stimolare l'introspezione interiore delle parti, in maniera più o meno espressa o esplicitata¹⁴.

13 Cfr. A. MANENTI, *Comprendere e accompagnare la persona umana. Manuale teorico e pratico per il formatore psico-spirituale*, Bologna, 2013.

14 Cfr. P. BUSELLI MONDIN, *Il Processo di nullità matrimoniale: anche luogo educativo?*, in *TreDimensioni*, VIII (2011), n. 1, 66-79.

Queste tre specie di conflittualità hanno sempre convissuto nel Processo di nullità matrimoniale, ma non allo stesso modo, come dimostra, ad esempio, l'evoluzione della riflessione sull'incapacità ex Can. 1095¹⁵. L'Istruzione "*Dignitas Connubii*"¹⁶ ha segnato un punto di svolta importante nel coordinare questi tre livelli, espressamente prescrivendo la necessità di aggiornare il Processo di nullità alla luce di quelle Scienze umane (Psicologia e Psichiatria) autenticamente ispirate da una Filosofia ed Antropologia fondate sulla vocazione cristiana¹⁷. Il *Mitis Iudex* è andato oltre, disponendo (espressamente nel Proemio) che il *Processo va configurato oggi come luogo di conversione pastorale e non più semplicemente come luogo pastorale*. Questa precisazione non è stilistica, ma metodologica, e raccoglie e ribadisce espressamente un'esigenza già emersa nella prassi giudiziale, soprattutto dopo l'entrata in vigore della *Dignitas Connubii*¹⁸. È in gioco la necessità di assicurare un Processo che abbia non solo una struttura (una Procedura) più agile e semplificata (Diritto scritto), ma anche un servizio pastoralmente più adeguato (Diritto non scritto)¹⁹. Non ci si accontenta più di un Processo giuridicamente efficiente, ove i soggetti facciano buon uso della Procedura, perché si cerca un Processo anche pastoralmente più efficace, ove ai soggetti venga offerta l'opportunità di fare buon uso di se stessi²⁰. Un Processo, dunque, che sia più prossimo non solo perché più agile o più comodo, ma anche perché più vicino al cuore delle persone. La questione dunque non è puramente giuridica, ma anche antropologica. Questa ri-comprensione vede nel rapporto giuridico processuale un insieme di atti, il

15 Cfr. J.M. SERRANO RUIZ, *La considerazione esistenziale del Matrimonio nelle Cause canoniche di nullità per incapacità*, in F. CATOZZELLA (cur.), *La centralità della persona nella Giurisprudenza coram Serrano*, I, Coll. *Studi giuridici*, n. LXXXVI/I, Città del Vaticano, 2009, 218-259.

16 Cfr. PONTIFICIUM CONSILIUM DE LEGUM TEXTIBUS, *Instructio servanda a Tribunalibus diocesis et interdiocesis in pertractandis Causis nullitatis Matrimonii: Dignitas Connubii*, in *Communicationes*, XXXVII (2005), 11-92.

17 Cfr. G.P. MONTINI, *Dieci anni dall'Istruzione Dignitas Connubii. L'applicazione della Dignitas Connubii dalla prospettiva della Segnatura Apostolica*, in *Periodica de Re Canonica*, CIV (2015), 365-399.

18 Cfr. J.M. SERRANO RUIZ, *Peculiare tutela processuale del Matrimonio Sacramento*, in P.A. BONNET - C. GULLO (cur.), *Il Giudizio di nullità matrimoniale dopo l'Istruzione Dignitas Connubii. Parte prima. I principi*, Coll. *Studi giuridici*, n. LXXV, Città del Vaticano, 2007, 213-234; C.M. MORÁN BUSTOS, *La vigencia de la Instrucción Dignitas Connubii a la luz del M.P. Mitis Iudex*, in *Ius Canonicum*, LVII (2017), 605-635.

19 «La loro forza [delle Religioni] e la loro rilevanza giuridica sta invece nel fornire ai credenti come ai non credenti le coordinate di fondo dell'esperienza giuridica, nel forgiare le categorie di base sulle quali riposano gli istituti legali, nel plasmare il non detto del Diritto, nel modellare quei saperi impliciti che il Diritto presuppone». S. FERLITO, *Sulla conversione. Convertire chi? Convertire cosa?*, in *Convertirsi, de-convertirsi, riconvertirsi. Regole e riti del cambiamento di fede nella società contemporanea. Quaderni di Diritto e Politica Ecclesiastica - Daimon*, numero speciale, XXIV (2016), 164.

20 «Il Processo poi spesso aiuta i coniugi a prendere coscienza di aspetti della propria vicenda di cui non sono consapevoli e a discernere in modo meno soggettivo le responsabilità del fallimento del Matrimonio». P. PAVANELLO, *I Processi*, 94.

cui ordine va anche antropologicamente inteso e non solo proceduralmente posto. Mentre l'ordine proceduralmente posto assicura l'efficienza del Processo, ossia un Processo giusto, l'ordine antropologicamente inteso assicura anche l'efficacia del Processo, ossia la sua capacità di stimolare, a sua volta, un altro Processo, quello interiore delle parti coinvolte. Mentre l'orizzonte dell'efficienza è delimitato dal Processo giudiziale, l'orizzonte dell'efficacia è invece delimitato dal Processo di conversione interiore dei coniugi parti in Causa²¹. Si compie così un vero e proprio cambio di prospettiva, perché la conversione chiama direttamente in causa le singole persone dei coniugi, non la *res matrimonialis*; la conversione chiama direttamente in causa la vita ecclesiale delle persone, non soltanto il loro *status vitae ecclesialis*. La conversione dei coniugi diviene nel contempo lo scopo e la meta, l'obiettivo e la causa del Processo (sia ordinario che *brevior*), senza però giuridicamente configurare un'*obbligazione di risultato*, perché l'effettivo cammino di conversione pastorale dipende dalla esclusiva responsabilità personale dei coniugi e ha bisogno di uno spazio lungo tutta una vita. La conversione, in quanto meta processuale, richiama piuttosto delle *obbligazioni di mezzo*, nel senso che ai soggetti processuali (Giudici ed Avvocati) compete e spetta un comportamento processuale quanto meno funzionale a tale conversione pastorale, funzionale cioè a trasformare il Processo da mero strumento per regolarizzare uno *status* di vita matrimoniale, a strumento per accompagnare la conversione di uno stato interiore di vita.

La responsabilità dell'Avvocato, dunque, non può esaurirsi entro i confini della certezza del Diritto, ma vive ed interessa anche per gli altri due livelli: la certezza di *chi sono* e la certezza di *chi devo essere*. Non si tratta di trasformarsi in terapeuti o assistenti spirituali, ma di prendere atto che la nullità di un Matrimonio evoca sempre crisi valoriali profonde. Compito del giurista, in un Giudizio matrimoniale, non è semplicemente rilevare l'adeguatezza o meno di un comportamento ad un dettato giuridico, bensì indagare quale tipo di umanità spiega quel fallimento o "disadattamento giuridico". Dietro un Matrimonio nullo o semplicemente fallito c'è, prima di tutto, un uso inadeguato della propria umanità, ossia un problema antropologico che il giurista è chiamato a saper intercettare. Sintonizzarsi con l'umanità (ossia il livello antropologico) delle parti può aiutare pertanto il giurista a fuggire quel formalismo giuridico e quelle interpretazioni eccessivamente soggettiviste che non assicurano un discernimento giuridico adeguatamente conforme a

21 Cfr. G. CABERLETTI, *L'indissolubilità del vincolo matrimoniale alla luce dell'Esortazione postsinodale Amoris Lætitia. Un nuovo orientamento per le Cause di nullità matrimoniale?*, in ARCISODALIZIO DELLA CURIA ROMANA - ASSOCIAZIONE CANONISTICA ITALIANA (curr.), *Studi*, II, 395-432.

quello antropologico²². All'uopo può essere utile guardare a quanto accade nel Diritto di famiglia italiano (e non solo)²³, ove sta acquistando peso e rilievo la necessità che all'Avvocato si riconosca un ruolo non rinchiuso entro i confini della certezza del Diritto, ma responsabile anche del bene-essere dei propri assistiti (la certezza di *chi sono*). Si pensi al fatto che l'Avvocato matrimonialista (o familiarista) viene da più parti chiamato a perfezionare le proprie competenze con una formazione psico-socio-pedagogica²⁴ e si prendano in considerazione anche istituti come la pratica collaborativa, la negoziazione assistita ed il rito partecipativo, i quali stanno togliendo all'Avvocato la cosiddetta *litigator's mask*²⁵, per affidargli il ruolo di risolutore della lite e di responsabile del suo esito, a tal punto che si invoca una vera e propria conversione dell'assistenza: da tutela di ciò che piace o conviene al proprio assistito, a tutela del suo bene²⁶. Il confronto col Diritto di famiglia è, dunque, in questo senso, utile, perché si riconosce all'Avvocato una responsabilità che supera la mera certezza del Diritto²⁷. Tuttavia tale confronto non può andare oltre²⁸. La conflittualità che è chiamato ad affrontare l'Avvocato ecclesiastico è infatti diversa, più articolata e complessa rispetto quella propria del Diritto di famiglia degli Stati. Soltanto nelle controversie canoniche è infatti presente un terzo livello (quello pastorale: la necessità di tutelare la certezza di *chi devo essere*, ossia di coordinare il fallimento matrimoniale con la comunione con Cristo), e in tal senso basta richiamare la peculiarità dell'oggetto (il Sacramento del Matrimonio e non semplicemente una relazione coniugale/familiare) e del fine

22 Come già è stato espressamente richiamato nel Proemio dell'Istruzione *Dignitas Connubii*: «In considerazione peraltro della natura specifica di questo Processo, deve essere evitato con particolare cura, da un lato il formalismo giuridico, come del tutto estraneo allo spirito delle Leggi della Chiesa, dall'altro quel modo di agire che indulge a un eccessivo soggettivismo nell'interpretazione e nell'applicazione tanto delle Norme di Diritto sostantivo che di quelle processuali».

23 Cfr. P. PECCHIOLI, *Lo studio giuridico associato* "pro vera pace", in *Iustitia*, XLIII (1990), 357-364.

24 Cfr. M.N. BUGETTI, *La risoluzione extragiudiziale del conflitto coniugale*, Milano, 2015, 199.

25 Cfr. F. DANOVÌ, *Vie alternative per la risoluzione delle controversie di famiglia e nuove frontiere della tutela dei diritti*, in *Il Giusto Processo Civile*, XI (2016), 1031-1060.

26 «Gli Avvocati aiutano le parti ad instaurare il contraddittorio sui fatti che ha originato la lite, stimolando l'esercizio dell'autonomia personale dei loro assistiti in modo che esse possano pervenire all'autocomposizione della lite [...] il che, in ultima analisi, "implica il coraggio di rompere con la particolarità della propria opinione per riconoscersi nella comunanza del vero; implica il coraggio di sottrarsi alla forza di gravitazione dell'egocentrismo individuale per lasciarsi attrarre dalla forza del bene comune. In altri termini implica una vera e propria conversione"». L. FRANZESE, *Il principio di autocomposizione delle liti tra Mediazione e Processo*, in *Jus*, LXIII (2016), 254-255.

27 Cfr. R. DANOVÌ, *I doveri deontologici dell'Avvocato nel Diritto minorile e la giurisdizione forense*, in *Famiglia e Diritto*, XXIII (2016), 1155-1161.

28 Si pensi alla ormai da più parti avanzata "disponibilità" della crisi coniugale in ambito statale (cfr. B. POLISENO, *Negoziazione assistita e accordi "amministrativi" in materia di Separazione e Divorzio*, in *Il Giusto Processo Civile*, X [2015], 191-210; M. BOVE, *Vie stragiudiziali per Separazione e Divorzio*, in *Rivista di Diritto Processuale*, LXXII [2017], 891-911).

(la *salus animarum*) di ogni Processo di nullità matrimoniale. Comincia così a farsi strada un modo nuovo (non esportabile²⁹ né, tanto meno, importabile dal Diritto di famiglia degli Stati) per connotare l'agire dell'Avvocato ecclesiastico: l'*accompagnamento*. Esso in parte *può ricordare ed evocare la funzione sociale dell'Avvocato* (riconosciuta espressamente dal Codice deontologico degli Avvocati europei)³⁰, *ma non si riduce ad essa*, perché non implica il solo contributo a buona amministrazione della giustizia o della pace sociale, familiare, individuale, ma piuttosto il contributo ad una buona amministrazione di se stessi e di ciò che ogni famiglia deve (e non semplicemente vuole) evangelicamente essere nella Chiesa. In questo senso, nella prassi giudiziale canonica, la certezza di chi devo essere (livello pastorale) misura il valore e l'efficacia della certezza del Diritto (livello giuridico) e della certezza di chi sono (livello terapeutico) in un modo che non è comparabile a quanto avviene nel Diritto di famiglia, perché non si tratta solo di prendere atto della comune necessità di affinare la responsabilità dell'Avvocato verso la tutela delle relazioni familiari, quanto piuttosto di prendere atto della peculiare responsabilità del Patrono nella difesa del significato vocazionale della famiglia³¹.

2. COSA SIGNIFICA “DIFENDERE” IN UN PROCESSO DI NULLITÀ MATRIMONIALE?

Cosa significa (e comporta), dunque, per il Patrono *difendere* il significato vocazionale della famiglia? Preso atto del peculiare carattere che la conflittualità familiare assume nel Processo canonico (conflittualità che si integra, come detto, in tre livelli: giuridico, pastorale e terapeutico), si tratta ora di decodificarne la comprensibilità da parte dell'Avvocato. Detto altrimenti: cosa comporta concretamente per l'Avvocato integrare il livello giuridico, pastorale e terapeutico?

29 Non dimentichiamo che per lo Stato italiano il Matrimonio è dissolubile e lo *status* coniugale sta ormai divenendo una situazione giuridica disponibile (cfr. la nota precedente).

30 Cfr. CONSIGLIO DEGLI ORDINI FORENSI EUROPEI, *Commento della Carta dei principi fondamentali dell'Avvocato europeo*, in URL: < http://www.cbce.eu/fileadmin/speciality_distribution/public/documents/DEONTOLOGY/DEON_CoC/IT_DEON_CoC.pdf >, 7, n. 6 (al 10/05/2018).

31 «La categoria di vocazione che è stata individuata per riconoscere ai coniugi cristiani e alla famiglia che essi formano una rilevanza giuridico-canonica potrebbe sembrare ardita e avulsa da un discorso giuridico. In verità, è proprio il Codice di Diritto Canonico che richiama questa categoria, non solo in riferimento alla vita consacrata [...] e al sacro ministero [...] ma anche e primariamente in relazione a tutti i fedeli di Cristo». T. VANZETTO, *La famiglia come soggetto ecclesiale alla luce di Amoris Lætitia*, in *Quaderni di Diritto Ecclesiale*, XXX (2017), 269. Si veda pure: J.M. SERRANO RUIZ, *Il Matrimonio come vocazione e consacrazione. Riflessi e riflessioni canonico-pastorali nella Giurisprudenza postconciliare*, in F. CATOZZELLA (cur.), *La centralità*, 84-94.

Significa anzitutto *prendere atto della differenza tra Deontologia e stile processuale*³². Mentre la Deontologia misura il rapporto tra il soggetto processuale e un dover essere, una norma di condotta, lo stile processuale misura invece l'Antropologia della relazione tra i soggetti processuali, ossia come reciprocamente si percepiscono tra loro i vari soggetti del rapporto giuridico processuale. Il rapporto giuridico processuale non è infatti soltanto un insieme ordinato di Atti, ma anche, e prima di tutto, un insieme ordinato di persone che tra loro si relazionano, interagiscono. Un comportamento deontologicamente corretto non sempre è anche antropologicamente adeguato. Ci sono tanti modi di agire in modo deontologicamente corretto, ma non tutti, conservano il medesimo significato antropologico: ad esempio, una stessa persona interrogata con le stesse domande da Giudici diversi può rendere una testimonianza diversa; una stessa Causa con gli stessi elementi di prova viene spesso decisa in modo diverso da due Tribunali differenti; una stessa fattispecie viene condotta in modo diverso da due Avvocati diversi. Queste diversità non misurano solo una diversa competenza tecnica, ma anche un diverso livello antropologico. L'umanità del giurista non è giuridicamente indifferente, perché influenza e muove l'intera dinamica del Processo e quindi il contenuto di tutti gli Atti processuali, come per altro dimostra la più qualificata Teoria generale del Processo, la quale denuncia il limite

«di tutti gli approcci che tendono a ridurre il problema della verità, nella esperienza giuridica, ad un oggetto o ad una Procedura. In altre parole, crediamo siano destinati al fallimento tutte le formule o i metodi che pretendono di garantire automatismi indipendenti dalla responsabilità di chi ha un ruolo attivo in essi. Il procedimento maieutico che si manifesta nel contraddittorio è infatti indissolubile dalla vita e dalla responsabilità che implica [...] sempre il contraddittorio chiama in campo la responsabilità (“il rendere conto di sé”) di fronte a se stessi e di fronte agli altri»³³.

Si è, in particolare, accertato che la dinamica processuale è causa nel senso che provoca nelle parti, negli Avvocati e nei Giudici degli specifici comportamenti, ma non in quanto comportamenti codificati, (perché esecutivi di specifiche regole processuali, anche deontologiche), piuttosto in quanto *reazioni* dell'interazione processuale che si viene a creare³⁴. Il Processo risulta essere

32 «Le regole, ed i precetti del buono stile, che di sotto, secondo la diversità delle operazioni e degli operai si accennano, si rassomigliano alla lanterna, ovvero alla fiaccola per fare lume al viandante, acciò cammini per la strada buona, e non caschi ne' sterpi». G.B. DE LUCA, *Lo stile legale*, in CONSIGLIO NAZIONALE FORENSE (cur.), *Storia dell'Avvocatura in Italia*, Bologna, 2010, 54.

33 P. SOMMAGGIO, *La via italiana al modello processuale 'adversarial'*, in *Jus*, LXII (2015), 302.

34 Cfr. J. THIBAUT - I. WALKER, *Il giusto Processo. Un'analisi psicologica dei modelli processuali*, Varese, 1981.

una situazione complessa che suscita un gioco di reazioni (tra parti, Avvocati e Giudici) che svolgono un'influenza notevole sul contenuto che si trasfonde a ciascun atto processuale, e quindi sull'uso concreto e reale che si fa dell'intero meccanismo processuale.

In secondo luogo significa acquisire consapevolezza che lo stile processuale non è arbitrariamente eleggibile o dirigibile, ma deve muovere da una percezione ispirata all'Antropologia della vocazione cristiana³⁵. Tra tutte le percezioni possibili infatti non tutte esprimono un'Antropologia veracemente cristiana. Si possono all'uopo distinguere tre differenti percezioni: percezione soggettivista (che si affida totalmente all'interesse della parte seguita), oggettivista (che si affida unicamente a ciò che conviene alla posizione processuale assunta) e pedagogica (che muove dal bene della relazione coniugale/familiare coinvolta nel Processo). Ciascuna di queste tre percezioni esprime un possibile stile processuale e quindi un possibile volto dell'Avvocato: *stile compiacente* (percezione soggettivista), *stile identificante* (percezione oggettivista), *stile internalizzante* (percezione pedagogica). Si tratta di tre modi diversi in cui si sviluppa la criticità dell'Avvocato, ossia la sua capacità di appunto percepire, cogliere ed interpretare un Capo di nullità matrimoniale.

- Nel primo stile (compiacente) l'Avvocato usa come criterio o parametro interpretativo il bisogno immediato del proprio cliente (ad es.: risposare in chiesa un'altra persona o mantenere una professione o un incarico ecclesialmente qualificato). È alla luce di tale bisogno che l'Avvocato usa, muove ed interpreta il Capo di nullità da applicare al caso.
- Nel secondo stile (identificante) l'Avvocato è più oggettivo e non si lascia invischiare dai bisogni immediati del proprio assistito, sicché il Capo di nullità è usato, mosso ed interpretato solo alla luce dei fatti raccolti.

35 L'espressione "diritto di difesa" potrebbe così risultare incompleta (se non equivoca) da un punto di vista strettamente antropologico, e quindi da sostituire con un'altra espressione (come ad esempio: tutela del fedele) che meglio richiami la difesa del valore del Matrimonio e non di un mero interesse privato: «Nella voce tutela abbiamo inteso qualcosa in più di difesa. Tutela va letta come un istituto che non limita la sicurezza e la fermezza del Matrimonio cristiano ad una certa o presunta messa in crisi per la pretesa di uno od entrambi i litiganti, ma come un valore ed una missione della Chiesa di preservarlo dentro e fuori del Processo. È già nel Giudizio, non riservata al Ministero pubblico, nemmeno quello addetto specificatamente a tale compito, ma affidato a tutti i partecipanti al dibattito giudiziale e singolarmente al Giudice, agli Assessori tecnici delle parti e soprattutto alle stesse parti, titolari non solo dell'Azione ma anche del Sacramento stesso nuziale e aventi diritto di verificare la sua verità. Tale tutela della verità del Matrimonio penso che cominci già da una ricognizione esigente della sua identità per procedere dopo ad individuare i mezzi di prova più confacenti a tale identità» (J.M. SERRANO RUIZ, *Peculiare tutela*, 234).

- Nel terzo stile (internalizzante), invece, l'Avvocato non si preoccupa subito di capire se e perché il Matrimonio può essere nullo, ma piuttosto se e perché il Matrimonio è stato inefficace, ossia è fallito. I criteri interpretativi cui attinge nell'immediato non sono quindi giuridici (i Capi di nullità), bensì antropologici (lo stile familiare)³⁶. Cerca dunque di focalizzare subito la qualità della relazione familiare del proprio cliente (se matura, perché assolve ad una funzione di strumentalità e conoscenza ai valori, oppure se immatura o patologica, perché assolve una funzione difensiva ed utilitaria) ed alla luce di questa svolgerà poi ogni valutazione giuridica³⁷.

Tra i tre stili descritti solo il terzo, quello internalizzante (che si caratterizza per una percezione pedagogica), garantisce un'ottimale integrazione dei tre livelli di conflittualità, e quindi risulta meglio conforme all'Antropologia della vocazione cristiana. Anzitutto perché non si riduce la persona ad uno stereotipo giuridico, ad un "io" tipico, ma la si coglie nella sua peculiare intimità, interiorità, ed identità. In secondo luogo perché l'obiettivo immediato non è solo cercare degli elementi di prova (provare) e neppure solo cercare quali obbligazioni o beni si siano o meno adempiute (come avviene nel secondo), ma anche e prima di tutto capire come la coppia si è relazionata e quindi quale tipo di relazione coniugale la coppia ha posto in essere. In terzo luogo perché non si assume acriticamente il punto di vista del cliente, non ci si invischia col proprio assistito, però neppure si ragiona solo per presunzioni legali. In fine perché non ci si mette in relazione semplicemente con una necessità immediata (bisogno di risposare una persona di cui si è innamorati e neppure il bisogno di regolarizzarsi nella Chiesa), o con una posizione processuale, bensì con la dignità vocazionale di una relazione coniugale/familiare, ossia con ciò che la rende degna nei confronti dei valori evangelici, della comunità ecclesiale, della vocazione cristiana delle persone che la vivono³⁸.

Se dunque, come detto sopra, l'accompagnamento non può essere declinato sulla scorta della funzione sociale dell'Avvocatura, si può ora precisare che l'*accompagnamento* (per lo stile internalizzante che lo caratterizza) non può neppure essere declinato come una forma di *mediazione*. Accompagnare infatti non significa mediare, bensì *significare*³⁹. Non si tratta di placare una lite o risolvere

36 Cfr. A. MANENTI, *Coppia e famiglia: come e perché. Aspetti psicologici*, Bologna, 1993.

37 Cfr. P. BUSELLI MONDIN, "Basta! Chiedo la Separazione". *Avvocato ed accompagnatore: due figure diverse?*, in *TreDimensioni*, XII (2015), n. 2, 163-174.

38 Spesso ciò che spinge i fedeli a valutare una Causa di nullità matrimoniale è il bene spirituale dei propri figli, la cui iniziazione cristiana funge da richiamo per prendere in mano il senso ed il valore della iniziazione cristiana ricevuta dai genitori.

39 Circa la profonda differenza tra mediazione ed accompagnamento, ci si permette di rinviare a: P.

un conflitto, ma di significarlo alla luce dell'Antropologia della vocazione cristiana. Il Processo, in effetti, non è mai stato un mero giudizio di fatto, ma anche un giudizio di valore. Lo scopo del Processo non è risolvere un fallimento matrimoniale o un conflitto familiare, ma neppure semplicemente andare alla ricerca di quanto sia realmente accaduto⁴⁰. Scopo del Processo è dare un senso e un significato a quanto accaduto. Il fondamento della difesa, proprio perché partecipa a questo conferimento di senso, non guarda alla mera conciliazione delle parti, bensì alla loro *umanizzazione*, nel senso che l'orizzonte del Processo non è delimitato dal bisogno di risolvere una crisi coniugale/familiare, ma dal bisogno di dare un senso cristiano a quella crisi, per il bene dell'intera vita delle parti in Giudizio⁴¹. Questo bisogno è particolarmente emergente nell'epoca attuale ed intercetta le ragioni per cui oggi si introduce una Causa di nullità matrimoniale, ossia l'uso concreto che nell'attualità ispira e stimola la postulazione di una Causa di nullità matrimoniale. Pensiamo a quanto il passaggio dalla famiglia normativa alla famiglia affettiva (oggi vale una percezione meno istituzionale e più privata del Matrimonio, che è per lo più concepito come l'unione di due cuori e caricato di molte attese sul fronte sentimentale-affettivo)⁴² abbia influenzato il ricorso al Processo (l'interesse ad agire). Non si invoca la giustizia ecclesiastica soltanto regolarizzare uno stato coniugale, quanto piuttosto per aspirare ad una regolarizzazione degli affetti, non solo passati (che riguardano direttamente l'oggetto del giudizio), ma anche futuri.

3. PERCHÉ UN PROCESSO DI NULLITÀ MATRIMONIALE?

Dietro l'importanza di dare un senso cristiano alla crisi coniugale/familiare, per il bene dell'intera vita delle parti in Giudizio, si collocano interrogativi che storicamente non hanno avuto sempre la stessa risposta: che cosa

BUSELLI MONDIN, *Fede ed accompagnamento nel Processo canonico di nullità matrimoniale*, in *Il Diritto Ecclesiastico*, CXXVII (2016), 389-410.

40 Cfr. J.M. SERRANO RUIZ, *Visione personale del Matrimonio: questioni di terminologia e di fondo per una rilettura delle Cause canoniche di nullità*, in F. CATOZZELLA (cur.), *La centralità*, 37-71.

41 «Una de las notas esenciales de un nuevo y propio Derecho eclesial ha de ser el de perseguir una creciente formación y conversión de los subditos (?) y una decreciente coacción. [...] Este punto de vista aunque pudiera parecer metodológico es de una importancia extraordinaria precisamente por su función propedéutica y fundamental. [...] Y tiene un punto de aplicación muy oportuno en el Derecho matrimonial, que por su carácter natural y sacramental, está llamado a ser más bien objeto de explicación – descubrimiento progresivo – que de invención; más de enseñanza que de Legislación constituyente». J.M. SERRANO RUIZ, *Humanidad y humanismo del Juez eclesial*, in *Revista Española de Derecho Canonico*, XXXVIII (1982), 33, nota 103.

42 Cfr. X. LACROIX, *Accompagnare al Matrimonio e nel Matrimonio nella cultura del provvisorio*, in G. DIANIN - G. PELLIZZARO (cur.), *La famiglia nella cultura della provvisorietà*, Padova, 2008, 243-265.

si vuole consegnare alle parti mediante l'accertamento della nullità del loro Matrimonio? Che cosa si vuole favorire o evitare attraverso il Processo?⁴³

La risposta che si potrebbe dare oggi a questi interrogativi vede il Processo non solo istituzionalmente volto ad accertare un fatto giuridico dubbio, bensì anche impegnato a trasformare l'accertamento di un fatto giuridico dubbio in un'opportunità per riconoscersi nella Chiesa, e non semplicemente per risposarsi o regolarizzarsi in essa. Ricorrendo, in effetti, ad un luogo parallelo (cfr. Can. 17), riscontriamo che lo stesso Processo penale è fortemente orientato all'emendamento del reo (non solo alla riparazione dello scandalo ed alla restituzione della giustizia) e, a ben vedere ciò che giustifica il recupero della persona del reo non è la sola violazione della Legge, ma l'esigenza di salvezza (Can. 1752) che è stata compromessa dalla violazione della Legge. Certamente la nullità del Matrimonio non è un Delitto, ma l'esigenza di salvezza è la medesima, anche se è stata compromessa in modo diverso e per ragioni diverse. Nel Processo matrimoniale canonico non ci sono rei da emendare, però si ci sono persone da responsabilizzare⁴⁴.

Orbene, in questa prospettiva il Processo di nullità matrimoniale fa proprio quello che è lo scopo tipico della Pastorale familiare: preparare e accompagnare future scelte vocazionali autenticamente trascendenti e non meramente autoreferenziali⁴⁵. Il Processo di nullità matrimoniale viene dunque oggi chiamato a portare un servizio alla famiglia cristiana e non soltanto alla certezza dei rapporti giuridici. Questo significa che il Processo è chiamato a porsi in continuità con l'intero sistema della Pastorale familiare, come una tappa o uno strumento della formazione permanente della vocazione matrimoniale⁴⁶.

43 Si pensi all'evoluzione del Diritto di Azione: I. ZUANAZZI, *La disponibilità dell'Azione di nullità del Matrimonio nel Processo canonico*, in ARCISODALIZIO DELLA CURIA ROMANA - ASSOCIAZIONE CANONISTICA ITALIANA (cur.), *Studi*, III, 591-630.

44 Cfr. P. BUSELLI MONDIN, *Processo al Processo canonico di nullità matrimoniale*, in *Ius Ecclesiae*, XXVII (2015), 61-81.

45 Cfr. A. MANENTI, *Coppia*, 68 e 69.

46 «Non di rado queste [ossia le Cause di nullità matrimoniali], dovendosi soffermare sulla verità, sincerità e validità del Consenso, sono accusate di tralasciare altri aspetti legittimi come i figli e per l'appunto la famiglia. Per di più vi è un doppio pericolo: un disinteresse notevole anche tra gli operatori pastorali per il lavoro tecnicamente canonico; ed un'eccessiva dissociazione, in alcune occasioni quasi ignoranza e sospetto, dello stesso da parte di altre iniziative pastorali – parrocchiali, diocesane – che per conto loro cercano di proteggere Matrimonio e famiglia. [...] Il nostro Diritto richiede di più. Con delle Norme giuridiche in senso stretto, con precisa attenzione alla creazione ed alla naturale esigenza di vita e vitalità che il vincolo giuridico richiede per sua propria istituzione divina, bisogna tenere conto del versante familiare del Matrimonio con la stessa cura ed essenzialità con cui si considera l'indissolubilità, la fedeltà, la sacramentalità, la finalità procreativa, l'obbligo di creare una vita comune con l'altro coniuge o di procurare il suo bene». J.M. SERRANO RUIZ, *Il bonum familiae nella struttura essenziale del Matrimonio*, in F. CATOZZELLA (cur.), *La centralità*, 586. «Se il Magistero e la catechesi mettono in primo piano la famiglia e noi [ossia i canonisti] la lasciamo da

La cifra del legame tra Pastorale familiare e Processo matrimoniale è data da questo comune obiettivo che, nel Processo, non traduce (almeno *de Iure condito*) nuovi adempimenti a pena di nullità, ma piuttosto nuovi adempimenti a pena di inefficacia. Il Processo, come il Matrimonio, può validamente “celebrarsi”, ma risultare comunque un’esperienza fallimentare, quindi inefficace. Non si allude al caso in cui la Sentenza non soddisfa le richieste delle parti, perché l’efficacia pastorale del Processo non dipende da quanto il dispositivo finale abbia soddisfatto le parti, ma piuttosto da quanto e come il Processo abbia stimolato l’umanità delle persone, aiutandole nell’acquisire e/o consolidare successive scelte vocazionali mature ed ispirate ad ideali realistici. Che senso ha risposarsi in chiesa o fare la Comunione (gli obiettivi personali per cui ci si rivolge al Processo) se ciò non implica anche un cambiamento nella mentalità e nel cuore delle persone, soprattutto nelle future scelte vocazionali? Il Processo non è tenuto a determinare questo cambiamento ma, sì, lo può stimolare. Ma come?

All’uopo il m.p. riserva una peculiare attenzione alla preparazione di ogni Causa, come si deduce dalle Regole procedurali in cui si disciplina l’Indagine pregiudiziale, qualificata come pastorale. L’espressione “pastorale”, in effetti, qualifica il contenuto e gli obiettivi della preparazione di una Causa, e non i soggetti deputati a condurla. L’attività di consulenza e preparazione di una Causa di nullità matrimoniale è sempre pastorale, sia se condotta da Uffici diocesani o parrocchiali sia se condotta da Patroni, perché se così non fosse sarebbe come non ritenere pastorale l’attività di consulenza e preparazione di una Causa di nullità matrimoniale quando è svolta dai Patroni⁴⁷. La *non esclusività* delle competenze giuridico-canoniche per l’espletamento della suddetta indagine (cfr. Artt. 2-6 delle Regole procedurali del *M.I.*) sembra in effetti essere interpretabile non tanto nel senso della sua non necessità, quanto piuttosto nel senso della sua *non sufficienza*. Preparare una Causa non significa solo preparare un Processo, ma anche accompagnare una persona nel proprio cammino vocazionale. Non si tratta solo di affiancare il giurista con figure specialistiche di supporto (ad es. psicologi o formatori o consulenti familiari), ma di sensibilizzare il giurista stesso a saper intercettare una crisi vocazionale dentro ogni un fatto giuridico da dichiarare⁴⁸.

parte, si produce per forza una divisione che non giova a nessuno e può dar luogo, come di fatto già in buona misura accade, a incomprensioni e mancanza di collaborazione molto deprecabili». *Ivi*, 589.

47 Cfr. P.A. MORENO GARCIA, *El servicio de indagación prejudicial: aspectos jurídicos-pastorales*, in *Ius Canonicum*, LVI (2016), 65-85.

48 «Perché non è stata ancora messa in atto (cosa che dovrebbe essere ormai scontata sullo sfondo di questi problemi) una più stretta collaborazione tra la Pastorale e i Tribunali? Non è che tale collaborazione e il relativo flusso di informazioni tra le due attività (giudiziaria e pastorale) dovrebbe essere

Se dunque, come già detto, l'accompagnamento non può essere confuso come una forma di mediazione, si può ora precisare che esso non può neppure essere confuso come una forma di *negoziazione*. L'accertamento della nullità del Matrimonio evidentemente non si negozia e mai è istituzionalmente dipeso da una qualche negoziazione. Ciò che invece *in re canonica* ha sempre avuto un'importanza istituzionale è la partecipazione verace e preferibilmente collaborativa⁴⁹ di entrambi i coniugi al Processo. Accompagnare, dunque, non nel senso di negoziare un Capo di nullità, bensì nel senso di responsabilizzare il coniuge ad una valutazione sincera e verace. Non sembra di poco valore riscontrare che è proprio il Patrono a porre il Processo in continuità con la Pastorale familiare, perché è l'unico soggetto del rapporto giuridico processuale che conserva un ruolo che è contemporaneamente pastorale-pregiudiziale (per la valutazione della Causa), Pastorale-extragiudiziale (per il sostegno ai coniugi durante il Processo) e giudiziale (per lo specifico ruolo processuale). Il Processo matrimoniale non sarebbe autenticamente in un *continuum*, e quindi in relazione, con la Pastorale familiare se non ne condividesse anche delle figure⁵⁰. Una modalità relazionale solo per oggetti o per sostanze è monca, e si completa solo se diventa una relazione anche tra soggetti. E l'Avvocato risulta essere l'unico soggetto ponte, proprio per questa sua triplice veste (Pastorale-pregiudiziale, Pastorale-extragiudiziale e giudiziale) che come tale incarna e concretizza quella fondamentale prossimità al cuore delle persone, richiamata all'inizio.

4. COSA SIGNIFICA “PROVARE”?

L'orizzonte del Processo di nullità matrimoniale non si ferma dunque alla Sentenza, ma va oltre, perché la conversione consegna rilevanza giuridica al futuro, non solo al passato⁵¹. Non si tratta più di accertare semplicemente il va-

normale e naturale?». T. POCALUJKO, *La preparazione alle nozze e il diritto di contrarre un “Matrimonio valido”*, in *Periodica de Re Canonica*, C (2011), 507.

49 Cfr. *Dignitas Connubii*, Art. 65 §§2 e 3, dove l'onere del Giudice richiama un onere conducibile anche dal Patrono.

50 «Emerge quindi la necessità di un'integrazione tra la via che potremmo definire “giuridica” e le altre vie cosiddette “pastorali?”. Premesso che non vi è opposizione tra la dimensione giuridica e quella pastorale [...] mi sembra che l'appello a favore del carattere pastorale del Processo di nullità vada interpretato, più che nel senso di una modifica delle Procedure, come un invito a inserire questo strumento, per sua natura giuridico, nel contesto complessivo dell'azione della Chiesa verso i fedeli che vivono situazioni matrimoniali irregolari. Ciò significa promuovere un rapporto più stretto tra gli Organismi che curano la Pastorale familiare e i Tribunali ecclesiastici, superando diffidenze antiche e qualche pregiudizio». P. PAVANELLO, *I Processi*, 103.

51 La conversione non solo ricorda la necessità di integrare il Diritto con la complessità (teologica, antropologica, filosofica, psicologica, sociologica) della vita di coppia e familiare, ma anche richiama

lore di un rapporto giuridico (il Matrimonio) che “è stato”, ossia passato, bensì anche di dirigere (con-vertire) le parti verso il loro avvenire futuro (misurato rispetto la comunione ecclesiale). Il Processo matrimoniale, in questa prospettiva, diviene la tappa di un Processo di conversione più ampio che non ha ad oggetto la sola possibilità di risposarsi in chiesa, ma anche la stessa possibilità di stare nella Chiesa, in modo autentico e vero. Non solo prendere atto di ciò che è stato, ma anche convertire, *riabilitare* ciò che si intende essere nella Chiesa⁵²: ma con quali conseguenze sul piano strettamente probatorio? E con quali conseguenze sull’attività probatoria che deve predisporre il Patrono?

Nel Processo canonico è noto che l’attività probatoria conserva un significato peculiare, non rinvenibile in altri Procedimenti giudiziari. L’attività probatoria non ha mai perseguito la mera convinzione del Giudice circa l’esistenza di un fatto (retorica), ma neppure la si può solo descrivere come una dimostrazione coerente in Diritto ed in fatto (logica)⁵³. L’attività probatoria deve piuttosto venire in considerazione come una dimostrazione *modo Iure praescripto* del valore antropologico di quel fatto, e non della sua semplice reale esistenza o accadimento. In tal senso dirige precipuamente il parametro dell’*integrazione* (richiamato all’inizio del paragrafo), particolarmente adatto a misurare la cifra antropologica dell’argomentazione probatoria. A ben vedere, infatti, non è la ricerca della semplice verità⁵⁴ a contraddistinguere la peculiarità del Processo canonico, quanto la questione antropologica connessa alla ricerca della verità⁵⁵. L’oggetto del Giudizio canonico di nullità matrimoniale non è un mero fatto giuridico da accertare, bensì un *fatto antropologicamente qualificato* da accertare giuridicamente. A tal fine è importante tenere

la prospettiva futura insita nello *ius*, ossia nel Diritto, che in effetti dispone per l’avvenire e non per retroagire (cfr. N. IRTI, *Per un dialogo sulla calcolabilità giuridica*, in *Rivista di Diritto Processuale*, LXXI [2016], 917-925). Per questo autore, tuttavia, la prospettiva futura finisce con la sola applicazione di una Norma, ma non un cambiamento di vita, sicché il futuro è giuridicamente tutelabile solo come il calcolo su una fattispecie: «L’applicazione della Legge rifiuta ed esclude la “immediatezza” del confronto tra Giudice e “vita” (o realtà, o altro di consimile), la quale invece va posta o abbassata al rango logico di “caso”, ossia di fatto conforme a modello tipico» (*Ibidem*). Nella nostra prospettiva, invece, la prospettiva futura riguarda un cambiamento di vita che è invece giuridicamente traducibile con un ragionamento per integrazione Diritto/vita, ossia con un ragionamento giuridicamente interdisciplinare, e non con un mero calcolo giuridico su una fattispecie.

52 Per un rinnovamento metodologico complessivo funzionale ad una “Pastorale riabilitante”, si veda: G.C. PAGAZZI, *Sforzo, ripetizione, abitudine dimenticata*, in *La rivista del Clero Italiano*, LXXXXVII (2016), 648-663.

53 Cfr. M.J. ARROBA CONDE, *Prova e difesa nel Processo di nullità del Matrimonio canonico. Temi controversi*, Lugano, 2008.

54 Cfr. M. TARUFFO, *La semplice verità. Il Giudice e la costruzione dei fatti*, Roma - Bari, 2009.

55 Cfr. A.M. RAVAGLIOLI, *L’approccio psicodinamico alla Perizia alla luce del PDM e di ulteriori prospettive*, in P. GHERRI (ed.), *Discernere e scegliere nella Chiesa*. Atti della Giornata canonistica interdisciplinare, Città del Vaticano, 2016, 301-321.

in considerazione che la verità nel Processo è oggettiva non perché determinata dalla realtà dei fatti, quanto piuttosto perché determinata dal significato antropologico che viene riconosciuto a quei fatti. Ciò che è oggettivo non è – solo – ciò che realmente è accaduto, ma il *sensu antropologico* di ciò che è accaduto⁵⁶. Le vicende della vita coniugale possono in effetti avere molteplici significati, a seconda dell'Antropologia con cui si usano gli schemi probatori connessi a ciascun Capo di nullità. La stessa efficacia *in Iure* di qualsiasi schema probatorio non dipende da un calcolo o automatismo giuridico e neppure dal mero accadimento storico dei fatti intercettati, ma dall'Antropologia con cui quei fatti vengono significati, proprio perché nel Processo non si conferisce giuridica rilevanza a meri accadimenti storici, ma al senso antropologico di quegli accadimenti. A riprova di ciò giova ricordare che, spesso e volentieri, all'interno di un medesimo Collegio possono maturare posizioni diverse di fronte ai medesimi fatti; di fronte agli stessi fatti, poi, due Tribunali di Grado differente possono emettere Dispositivi diametralmente opposti, senza che sia stato aggiunto un nuovo elemento di prova. Due Patroni diversi possono poi fornire due consulenze completamente diverse, e solo per uno di essi il Processo potrebbe essere postulabile. Queste diversità non denunciano solo diverse Logiche giuridiche, ma anche, e prima di tutto, le diverse Antropologie di fondo che muovono le rispettive Logiche giuridiche, ossia le diverse Antropologie con cui si legge un fatto e con cui si usa e interpreta la Norma.

Il Processo di nullità matrimoniale conserva, conseguentemente, sempre un margine di incertezza che non dipende solo dalla fallibilità umana (tant'è che al Giudice si chiede la certezza morale e non assoluta), ma anche dalla difficoltà a muoversi alla luce dell'Antropologia giusta, quella che rende giustizia alla vocazione cristiana del Matrimonio⁵⁷. Oggi, più che mai, è viva la

56 A titolo esemplificativo pensiamo al feto. Accertata la sua reale esistenza, diverso è il senso che gli può essere attribuito: quello di vita umana, dal punto di vista dell'Antropologia della vocazione cristiana, oppure quello di semplice organismo vivente, dal punto di vista di altre Antropologie. Ugualmente si deve ragionare con riferimento al procedere di un Matrimonio: lo stesso fatto può essere, da una parte (quella dell'Antropologia cristiana), un'opportunità di crescita, oppure, dall'altra (quella di un'Antropologia falsamente cristiana) l'occasione per giustificare una separazione. Quanto, in particolare, alla validità del Matrimonio si rammenti che, ad esempio, il rifiuto (anche preuziale) di avere un'intimità aperta alla vita non è di per sé un fatto sufficiente ad attestare l'esclusione del *bonum prolis*, perché occorre *in Iure* provare che tale comportamento contraddice la dimensione (antropologicamente) feconda del vincolo contratto, e non semplicemente il valore dell'evoluzione della specie umana. In tal senso giova ricordare la differenza tra esclusione e procrastinazione: essa poggia proprio sul senso antropologico che gli sposi danno all'intimità che conducono. L'incapacità stessa alle nozze non dipende automaticamente dal carattere psicopatologico di un comportamento, bensì da quanto quella psicopatologia abbia reso una coppia (o una persona) sposata antropologicamente incapace di vivere da sposi cristiani: in altre parole da quanto quella psicopatologia abbia reso una coppia incapace di formare una famiglia cristiana.

57 «Sarebbe indispensabile, comunque, che l'*iter* formativo dei soggetti coinvolti (Periti, Avvocati, Giu-

necessità di arginare la difficoltà a muoversi *in Iure* secondo un'Antropologia cristianamente corretta e a tal fine si può ricordare che nella Procedura ecclesiale emerge uno speciale mezzo di prova che, sebbene non sia prescritto espressamente, è talmente importante da veicolare e condizionare l'efficacia di tutti i mezzi di prova. Esso consiste nel ragionamento per "analogia"⁵⁸, connaturato al carattere interdisciplinare dell'indagine processuale canonica⁵⁹. Il ragionamento analogico, in particolare, si avvale di: «una molteplicità di apporti diversi, in un Processo dinamico e non statico» che configura un "metodo di integrazione"⁶⁰. E non è di poco conto ricordare che ogni accertamento giuridico integra valutazioni di ordine antropologico, teologico e psicologico. La forza *in Iure* della coerenza delle argomentazioni in Diritto ed in fatto utilizzate e quindi la forza *in Iure* dello stesso convincimento del Giudice dipendono anzitutto dalla qualità del ragionamento analogico, ossia da quanto e come si è integrato il fatto col proprio (autentico) significato antropologico. A tal fine risulta quanto mai funzionale da parte del giurista non solo una conoscenza dei criteri e del metodo proprio dell'Antropologia della vocazione cristiana, ma anche lo sforzo di migliorare la qualità della relazione interpersonale da porre in essere in ogni rapporto giuridico processuale⁶¹. È noto che il contenuto delle dichiarazioni delle parti (anche nella fase pre-processuale) non si ricava né si riceve "a gettone", ma dipende dalla qualità del contesto relazionale entro il quale si svolge la consulenza o l'interrogatorio: la qualità delle risposte dipende dalla qualità delle domande. E questo vale già nella fase pre-processuale, ove il modo in cui il Patrono si relaziona con la famiglia o coppia in conflitto (o solo crisi) misurerà l'efficacia del suo successivo intervento, ossia scegliere o meno di introdurre una Causa.

dici) si aprisse a orizzonti più ampi, di respiro interdisciplinare. Tale percorso occorrerebbe che fosse segnato da una qualche "alfabetizzazione di base" su alcuni degli apporti più rilevanti delle Scienze umane, specialmente quelli derivanti dall'approccio psicodinamico "tridimensionale" integrato nell'orizzonte dell'Antropologia cristiana». A.M. RAVAGLIOLI, *L'approccio*, 317.

58 Per "analogia" in queste pagine non deve intendersi quanto comunemente inteso in ambito logico (cioè: il *procedimento teoretico* basato sulla predicazione né univoca, né equivoca, di qualche caratteristica per più soggetti anche radicalmente diversi; il "*simpliciter diversum*" seppure "*secundum quid idem*") o strettamente giuridico (*analogia Legis*, *analogia Iuris*, ecc.), ma un approccio ad ampio spettro nei confronti della realtà, secondo un uso ormai consolidato in alcuni ambiti dottrinali (cfr. F. ROMEO, *Analogia per un concetto relazionale di verità nel Diritto*, Padova, 1990; G. FALABELLA, *Metafora e analogia nel dialogo tra le Discipline. Una riflessione teoretica sulla possibilità dell'interdisciplinarietà*, Roma, 2011; I. TRUJILLO, *Sulla specificità del ragionamento giuridico. L'analogia nel civil e nel common Law*, Napoli, 2015).

59 Cfr. O. DE BERTOLIS, *Ordinamento giuridico, diritti soggettivi e libertà individuali*, in *Periodica de Re Canonica*, LXXXVIII (2009), 81-105.

60 I. TRUJILLO, *Sulla specificità*, 57.

61 Cfr. A. KAUFMANN, *Riflessioni preliminari su di una Logica ed Ontologia giuridica delle relazioni. Fondazione di una Teoria personalista del Diritto*, in F. ROMEO, *Analogia*, XXII-XXXVI.

Come già si è visto prima, rispondendo al primo interrogativo, il modo in cui e con cui si interagisce nel Processo misura il cosiddetto *stile processuale*, la cui valenza, come spiegato, non è propriamente deontologica. Si può ora precisare che la valenza dello stile processuale, se non può essere meramente deontologica, deve invece essere strettamente probatoria, perché scegliere uno stile processuale piuttosto che un altro influenza la forza *in Iure* dell'intera attività probatoria. E tra i vari stili possibili, solo quello internalizzante consente un ragionamento di tipo analogico. Ragionare per analogia significa porre particolare attenzione al senso antropologico del conflitto familiare che si ha di fronte, da un lato, e porre particolarmente dedizione al modo in cui ci si rapporta e relaziona, dall'altro⁶². Questa attenzione e questa dedizione, già accennate rispondendo al primo interrogativo, sono gli elementi che concretamente garantiscono un Processo canonico che sia efficace, e non semplicemente efficiente.

L'analogia si pone dunque come una procedura argomentativa qualitativamente diversa dalla Logica formale⁶³, proprio perché sa rendere conto del valore antropologico dei fatti raccolti nell'Istruttoria⁶⁴. Ragionare per analogia significa:

«tenere assieme [...] elementi affettivi, immaginativi e perfino inconsci, smentendo la visione dell'inconscio e della consapevolezza come due mondi in sé separati e contrapposti»⁶⁵.

62 «Potrei spiegarmi con una analogia evangelica che mi è molto cara. Nel sermone della montagna (*Mt* 6, 28) Gesù guarda i gigli. Analizziamo il suo sguardo: se fosse un botanico non sorvolerebbe i diversi componenti del fiore e della pianta: il fusto, il gambo, la corolla, i pistilli, gli stami...; un pittore, il candido bianco; un poeta, la semplice, umile limpidezza... Lui, l'uomo di Dio, la provvidente mano che segue la loro vita. Così la visione personale ed interpersonale del Matrimonio comincia a svilupparsi dalla sensibilità dell'osservatore». J.M. SERRANO RUIZ, *Il carattere personale ed interpersonale del Matrimonio: alcune riflessioni su questioni di terminologia e di merito come preambolo per una rilettura delle Cause canoniche di nullità*, in *Quaderni dello Studio Rotale*, XIV (2004), 50, nota 27.

63 «Il procedimento logico, infatti, oltre ad essere settoriale e astratto, rischia di esasperare un particolare tralasciandone altri, spesso di vitale importanza: chi è ossessionato da un problema sa ragionare in maniera più precisa di chi non sembra esserne preoccupato. La situazione di persone sofferenti di disturbi depressivi e ossessivi-compulsivi è istruttivo in proposito: essi mostrano infatti una logica estremamente accurata nel loro ragionamento [...] ma è proprio l'esasperazione di questo elemento a rendere problematica la loro esistenza». G. CUCCI, *Esperienza religiosa e Psicologia*, Roma - Torino, 2013, 337. E pensiamo a quanto fatale risulta nei Processi un ragionamento estremamente settoriale, incapace di cogliere il senso dell'insieme dei fatti.

64 «E così, proprio come dicevamo a proposito degli Avvocati, il buon canonista non può essere uno che conosce il Codice, ma uno che ne percepisce il senso e i valori, e li traduce, cioè li interpreta, in modo comprensibile per le persone affidate alla sua cura, tanto se è Giudice, quanto se è Amministratore, quanto se un semplice confessore». O. DE BERTOLIS, *Interpretazione nel Diritto*, in *La Civiltà Cattolica*, 161 (2010-I), 152-153.

65 G. CUCCI, *Esperienza*, 351.

La *logica ana-logica* può anche essere tradotta come un pensare *affettuoso*, che «coglie dentro e capisce oltre»⁶⁶, perché coglie, degli eventi, gli elementi di bontà più intimi, per capire e valutare la verità di quella bontà. Il ragionamento per analogia distingue *fatti ed eventi*: mentre il fatto è qualcosa che è accaduto, l'evento è il fatto dotato di un determinato senso/significato, scelto tra molteplici che potrebbe avere:

«Il fatto è qualcosa che accade e basta: c'è, è qui, dice solo ciò che mostra e a noi non resta che prenderne atto. [...] L'evento è polisemico, dalle molteplici informazioni. [...] Dentro una sequenza di fatti naturali c'è una pluralità di significati. L'immediatamente percettibile rimanda a qualcosa di non percettibile eppure in esso contenuto»⁶⁷.

In secondo luogo pone attenzione agli affetti (non solo ai detti), alla spiritualità (e non solo alla pratica religiosa), ai valori (e non solo agli agiti)⁶⁸. In terzo luogo, l'analogia conferisce all'argomentazione probatoria un approccio sistemico relazionale, perché il suo punto di partenza non sono i beni o le obbligazioni matrimoniali e neppure le eventuali malattie, bensì la specifica relazionalità degli sposi⁶⁹. In buona sostanza questo *andare oltre*, cui il pensiero *analogico* è funzionale, significa che l'accertamento della verità non è definito dal significato che i coniugi o i testi conferiscono ai fatti dell'Istruttoria, quanto dal significato antropologico che i dati di fatto dell'Istruttoria medesima esprimono. Ogni valutazione probatoria richiede in effetti un *andare oltre*, ossia un salto antropologicamente qualificato per cogliere un comportamento dietro una dichiarazione giudiziale o relazione peritale, per cogliere il valore dell'intenzione dietro il fatto narrato. Questo andare oltre (insito del ragionamento analogico) è alla base del principio per cui il Giudice è *Peritus Peritorum* nonché del criterio che scarta come punto di partenza di ogni indagine giuridica la felicità/sofferenza o la salute/malattia degli sposi/parti, per collocarlo invece nella coniugalità, ossia nel modo in cui la relazione coniugale (pre/matrimoniale e matrimoniale) ha generato e conservato uno stile coniugale e familiare autenticamente autotrascendente ossia cristiano⁷⁰. Non si dimentichi che diverse sono le Antropologie che definiscono la prospettiva

66 A. MANENTI, *Vivere gli ideali. 2. Fra senso posto e senso dato*, Bologna, 2003, 160.

67 *Ivi*, 16-17.

68 Cfr. G. CUCCI, *Esperienza*, 31.

69 Cfr. A. MANENTI, *Accompagnamento spirituale e dinamiche relazionali della coppia*, in G. DIANIN - G. PELLIZZARO (CURT.), *La famiglia nella cultura della provvisorietà*, Padova, 2008, 267-285.

70 Cfr. J.M. SERRANO RUIZ, *La relación interpersonal, centro de interes en los Procesos matrimoniales canonicos*, in AA.VV., *Curso de Derecho matrimonial y procesal canónico para Profesionales del Foro*, III, Salamanca, 1978, 178-179.

entro cui si può giuridicamente interpretare un fatto, ma solo una di esse risponde pienamente alle esigenze proprie della vocazione cristiana⁷¹.

L'analogia, dunque, assorbe e perfeziona la Retorica e la Logica. La Logica senza l'analogia rischia di essere antropologicamente cieca, 'restringendo' le parti ad un Capo di nullità non adatto a loro, non tenendo nel debito conto il significato antropologico del loro agito. I fatti su cui si svolgono le valutazioni giuridiche, come detto, non vanno mai presi in esame soltanto nel loro mero accadimento storico, ma anche nel loro significato antropologico. L'analogia, tuttavia, senza la Logica rischia, a sua volta, di 'staccare' la parti dal necessario Capo di nullità con cui va impostato il Giudizio matrimoniale, tralasciando quei criteri e parametri giuridici necessari per impostare e proseguire un Processo canonico. L'analogia senza la Logica rende quindi l'accertamento della validità di un Matrimonio giuridicamente incerto, inafferrabile, se non addirittura giuridicamente irrilevante. In un certo senso si può dire che la Logica dà corpo all'analogia, mentre l'analogia conferisce anima e spirito alla Logica⁷². Logica ed analogia, a loro volta, non potranno fare a meno di un briciolo di Retorica, non certo però per distorcere la Legge o manipolare le parti o Giudici, ma esclusivamente per "ben dire"⁷³, ossia consegnare alla posizione processuale da assumere o già assunta una immediata comprensibilità, senza cadere in esagerazioni o omissioni o falsificazioni.

5. L'ACCOMPAGNAMENTO COME RELAZIONE. L'INSUFFICIENZA DI PROVE

Se l'accompagnamento non può essere ridotto ad una forma di negoziazione, si può ora precisare che esso deve essere elevato ad una forma di *relazione*, o meglio la modalità relazionale con cui ogni Patrono dovrebbe porsi nei confronti della famiglia interessata in un Processo di nullità matrimoniale. Questo significa, per l'Avvocato, che il suo vero "cliente" non è mai il singolo coniuge che gli conferisce mandato, bensì la famiglia di quel coniuge: l'Avvocato, mentre assiste le parti, tutela la famiglia cristiana e non un mero interesse privato. Anche quando riceve il mandato da uno solo dei coniugi, la relazione del Patrono con la famiglia del proprio assistito non è quindi secondaria o solo derivata dalle Norme deontologiche, ma primaria e di genere

71 Cfr. A. MANENTI - S. GUARINELLI - H. ZOLLNER (CURT.), *Persona e formazione. Riflessioni per la pratica educativa e psicoterapeutica*, Bologna, 2007; A. CENCINI - A. MANENTI, *Psicologia e Teologia*, Bologna, 2015.

72 «"Verità" non significa soltanto "concatenazione logica" dei nostri ragionamenti». O. DE BERTOLIS, *L'atteggiamento corretto per la ricerca*, in *La Civiltà Cattolica*, 156 (2005-I), 384.

73 Cfr. G. BARZAGHI, *L'essere. La ragione. La persuasione*, Bologna, 1998, 33-34.

proprio. Primaria, perché da essa dipende la forza *in Iure* degli argomenti di prova del Processo. Di genere proprio, perché da essa dipendono gli elementi di fatto, affettivi, cognitivi e simbolici che le parti (ed i testi) consegneranno al Processo. Determinante non è soltanto l'analisi del contenuto che si scambia (e che si trasfonde negli Atti), ma anche l'analisi del contesto entro il quale si attua e prende forma il contenuto degli Atti processuali. Ed il primo contesto nel quale si formano gli Atti processuali è proprio la relazione che il Patrono riuscirà a stabilire con tutta la famiglia interessata. Contesto la cui essenzialità è misurata dalla prossimità che lega i Patroni alle parti, ben diversa dalla terzietà richiesta al Giudice⁷⁴.

Terzietà che, tuttavia, non rende il Giudice estraneo o estromesso dall'esigenza di prossimità così intesa, al punto che proprio la capacità del Giudice di rendersi prossimo (al pari del Patrono) garantisce l'efficacia (oltre che l'efficienza) della propria Sentenza⁷⁵, come (provocatoriamente) prefigurava anche la più prestigiosa processualistica non canonica, quando si domandava: è ancora prefigurabile oggi una *Sentenza negativa per insufficienza di Prove*? Così si interrogava infatti il professor Pajardi:

«Se il Processo canonico matrimoniale ha queste connotazioni spiritualistiche, morali e di prospettiva trascendentale, come si regola il caso del difetto di Prove sufficienti per la dichiarazione di nullità? [...] Il processualista tecnico mi chiederà subito: ma chi, in mancanza di un Processo, di un Giudizio, di un Giudice, può dire che il presupposto di fatto della nullità sussiste? Risposta: la retta e informata coscienza»⁷⁶.

74 «Se non ci fosse che questo, la vita dell'Avvocato sarebbe profondamente amara. Per mitigare l'amarezza succede qualcosa che, ancora una volta, prepara la sua anima a far germogliare un altro di quei semi, che a piene mani ha seminato Gesù. Il paradossale monito di lui, "non giudicate", non è che una delle facce di una medaglia, sull'altra della quale è scritto "amatevi come io vi ho amato". Dove non giunge il pensiero dell'uomo arriva l'amore. La superiorità dell'Avvocato sul Giudice è questa. Il Giudice, per definizione, giudica, non ama. L'Avvocato, al contrario, ama, non giudica. Ama, anche se non se ne accorge. Non si può difendere senza amare. La difesa, proprio perché è il contrario dell'offesa, implica l'amore. Il Giudice, alto sul suo stallo, guarda colui che deve giudicare da lontano. L'Avvocato, collocato in basso, accanto a lui, lo guarda da vicino. Né si può star vicino a uno sciagurato, senza vivere, molto o poco la sua sciagura. Ecco: la Scienza ha creduto di insegnarmi a giudicare, mentre l'Avvocatura mi ha insegnato a soffrire per l'altro, che vuol dire amare». F. CARNELUTTI, *Multi sunt vocati*, in *Iustitia*, LX (2007), 458.

75 «El Proceso, como toda acción eclesial, tiene una esencial función misionera de testimonio; sería muy triste pensar que una humanidad deficiente por parte del Juez eclesiástico – prescindiendo de a quien asista la verdad y el Derecho – más velara que revelara el paterno rostro de Dios, a la manera en que el Concilio censura la conducta de algunos cristianos». J.M. SERRANO RUIZ, *Humanidad*, 22.

76 P. PAJARDI, *Processo al Processo: esperienze personali, libere annotazioni, riflessioni sparse, di un giurista-Giudice su Filosofia, ideologie, modelli, miti, realtà, operatori, strutture, prassi del Processo*, Padova, 1985, 388.

Rispondendo oggi a questo insigne giurista, potremmo replicare che effettivamente è la retta ed informata coscienza di tutti i soggetti processuali (non solo evidentemente del Patrono) a rendere efficace (e non semplicemente efficiente) il Processo canonico⁷⁷. La Procedura non cammina in effetti da sola, bensì sulle spalle di chi la applica: e sono proprio queste spalle a garantirle efficacia, oltre che efficienza⁷⁸. Si può dire che nei Processi conclusi con Sentenze negative per insufficienza di Prove ha fatto spesso (anche se non sempre) difetto proprio la capacità di ragionare in modo analogico. In effetti la capacità del giurista di ragionare secondo un'autentica Antropologia cristiana dipende, d'altra parte, dall'autenticità della sua soggettività, ossia dalla sua sensibilità nel tenere conto della complessità della realtà che è chiamato a valutare⁷⁹. Si deve però precisare che se si facesse a meno del Processo, tuttavia, si toglierebbe valore pubblico e comunitario (quindi giuridico) a quell'invocata retta ed informata coscienza. Anzi, si potrebbe quasi dire che, senza il Processo, seppur retta ed informata, quella coscienza rimarrebbe muta, incapace di farsi capire all'intera Comunità ecclesiale.

6. OSSERVAZIONI CONCLUSIVE

Nel Processo civile l'Avvocato assiste, mentre nel Processo canonico l'Avvocato accompagna. Accompagnare significa saper creare con i coniugi

77 «Infine non si può trascurare l'incidenza del tema della ricezione delle Norme sulla vita e la vitalità della comunità credente. Se in passato si dava grande rilievo al prestigio e alla dignità della disciplina canonica rispetto al Diritto degli Stati, oggi emerge in primo piano la questione dell'autocoscienza ecclesiale in rapporto alla dimensione prettamente giuridica della propria vita. Detto in altre parole, il problema non è principalmente quello della rilevanza del Codice nel sistema del Diritto canonico, ma dell'efficacia del Diritto come regolatore dei rapporti tra i fedeli e in rapporto alle forme di esercizio dell'autorità della Chiesa». M. RIVELLA, *Basta un Codice nella Chiesa? Interpretazioni, integrazioni e sviluppi dopo il 1983*, in *Quaderni di Diritto Ecclesiale*, XXX (2017), 187. Si veda pure: C.M. REDAELLI, *Il Codice e la Chiesa: attualità e futuro di una relazione*, in *Quaderni di Diritto Ecclesiale*, XXX (2017), 188-208.

78 «Hay que decir que la falta de dinamismo de los Procesos de nulidad no depende de las instituciones procesales en sí, sino de factores que podríamos llamar de índole "subjetivo-procesal" [...] el problema no era ni es esencialmente del Proceso, sino de quienese lo aplicamos; si no fuera así habríamos encontrado "la piedra filosofal" con el nuevo Proceso, ma temo que no será así». C.M. MORÁN BUSTOS, *Retos de la reforma procesal de la nulidad del Matrimonio*, in *Ius Canonicum*, LVI (2016), 31. L.B. SOLUM, *Virtue jurisprudence. Una teoría de la decisión judicial centrada en las virtudes*, in *Persona y Derecho*, XL (2013), n. 69/2, 5-51.

79 «L'oggettività nel senso più pieno è il frutto di una soggettività autentica, rispettosa della complessità del reale. Questo tipo di oggettività è il risultato di due percorsi: 1) ascolto fedele delle strutture portanti della realtà; 2) esame critico delle strutture portanti del pensiero che le vuole conoscere. Il metodo trascendentale proposto da Lonergan (che studia i criteri preposti al retto pensare e ai quali lo studioso deve attenersi per l'autenticità del suo pensare) è il miglior esempio per il controllo della genuinità del pensare soggettivo». A. MANENTI, *Il pensare psicologico. Aspetti e prospettive*, Bologna, 1997, 93.

un'alleanza affettiva e non solamente funzionale alla Causa. Allearsi affettivamente non significa indulgere in facili sentimentalismi o scontati pietismi o pericolosi invischiamenti, bensì pensare ed articolare la relazione Avvocati-coniugi-parti in modo che essa possa efficacemente veicolare una adeguata riflessività delle parti sulla loro passate, presente e futura esperienza vocazionale. È un cambio di mentalità che l'Avvocato non può fare da solo: il Giudice *in primis* deve riconoscere nell'Avvocato un accompagnatore. Un Processo che si ritenesse compiuto, formato, "buono" solo in quanto capace di garantire un significato esterno, oggettivo, rispetto alla "Legge", senza anche la capacità di stimolare le parti al rischio dell'impegno creativo e individuale nelle situazioni uniche della loro vita rimarrebbe incompleto, non formato, insomma pastoralmente non efficace⁸⁰.

80 Cfr. W. VIVARI, *Finché Sacra Rota non vi separi*, Milano 2012. Questo libro non può e non deve essere liquidato come lo sfogo di una donna amaramente delusa dal marito e neppure come lo sfogo di una donna che ha frainteso il senso della giustizia ecclesiastica. Sarebbe, credo, poco professionale non intravedere in questa storia il ruolo sostanziale dello stile processuale del Patrono. L'autrice riconosce di aver ottenuto giustizia nella Chiesa, subito ed immediatamente. Tuttavia, sebbene il Tribunale sia stato giusto, ineccepibile e solerte, questa donna si è sentita umanamente vilipesa e sconfitta. Questo deve far pensare.

* Contributo istituzionale ammesso dal Direttore.

L'Avvocato come accompagnatore

PAOLA BUSELLI MONDIN

Abstract

Che cosa significa “difendere” e cosa significa “provare” nel Processo canonico di nullità matrimoniale? Sono domande antiche che chiedono oggi risposte nuove che tengano conto dei cambiamenti introdotti dalla recente riforma del Giudizio matrimoniale. Una novità significativa sembra situarsi nel fatto che *la questione processuale diviene oggi una questione antropologica*, nel senso che i problemi e le soluzioni giuridiche del Processo vanno interpretati anche a partire da una ri-comprensione della relazione tra Processo di nullità matrimoniale e Antropologia della vocazione cristiana, da un lato, e del legame tra Processo di nullità matrimoniale e Pastorale familiare, dall'altro.

La chiave di lettura di questa ricomprensione ruota intorno a quattro parametri: *conversione, accompagnamento, discernimento e integrazione*. Essi diventano non solo la nuova cifra pastorale del Processo canonico, ma anche la nuova cifra interpretativa dell'identità del Patrocinio ecclesiastico, la cui anima portante sembra oggi definita dalle esigenze proprie dell'accompagnamento vocazionale.

Parole chiave: accompagnamento; Antropologia; analogia; prova; stile processuale.

Abstract

What does “defending” and what does “proving” mean in the Canonical Process of Marriage nullity? These old questions which, as a result of the changes introduced by the recent Marriage Process reform, need new answers today. A significant change seems to be connected to the fact that, today, the procedural question has become an anthropological question, i.e. the problems and legal solutions of the Process must be interpreted starting with a re-understanding of the relationship between the Process of Marriage nullity and the Anthropology of the Christian vocation, on the one hand, and the bond between the Process of Marriage nullity and Pastoral care of the family, on the other.

The interpretation of this understanding revolves around four parameters: conversion, accompaniment, discernment and integration. They become not only the new pastoral style of the Canonical Process, but also the new interpretative style point concerning the identity of Ecclesiastical Advocacy, whose supporting soul seems today defined by the specific needs of vocational accompaniment.

Keywords: accompaniment; Anthropology; analogy; proof; procedural style.

Performatività del Consenso matrimoniale e identità coniugale¹

FRANCESCO CATOZZELLA

SOMMARIO 1. Introduzione. 2. Carattere performativo del Consenso. 3. Elementi identificativi del concetto di identità coniugale. 4. Ricadute sulle Cause di nullità. 5. Conclusione.

SUMMARY 1. Introduction. 2. Performative nature of Consent. 3. Identifying elements of the conjugal identity concept. 4. Impacts on Nullity Cases. 5. Conclusion.

1. INTRODUZIONE

Una premessa è necessaria per collocare il presente contributo all'interno del tema generale della Giornata canonistica e allo stesso tempo per introdurre il successivo sviluppo dell'argomentazione. È stato scritto che «la verità della nostra visione della persona umana deciderà della verità della nostra visione del Matrimonio»². Dunque il criterio di verifica di quella specifica realtà duale che è il Matrimonio è di natura squisitamente antropologica, nel senso che è la risposta alla domanda “chi è l'uomo?” che costituisce il presupposto per rispondere alla successiva domanda su cosa sia il Matrimonio. Ciò perché ogni modello di uomo conduce a un determinato modello matrimoniale, provvisto di specifiche caratteristiche e non altre; allo stesso tempo, similmente

1 Relazione presentata in occasione della XII Giornata canonistica interdisciplinare sul tema “Matrimonio e Antropologia. Un orizzonte per il Processo canonico”, tenutasi presso la Pontificia Università Lateranense nei giorni 7-8 marzo 2017 a cura dell'*Institutum Utriusque Iuris*.

2 C. CAFFARRA, *La teologia del Matrimonio con riferimento al C.J.C.*, in ARCISODALIZIO DELLA CURIA ROMANA (cur.), *Teologia e Diritto canonico*, Coll. *Studi giuridici*, n. XII, Città del Vaticano, 1987, 163.

al rapporto circolare che sussiste tra teoria e prassi, ogni nuova visione del Matrimonio, che la società odierna propone e gli Ordinamenti civili fanno propria per via legislativa o giurisprudenziale, ha l'effetto di rafforzare una certa comprensione culturale dell'uomo nella quale a volte viene meno ogni riferimento a una verità naturale che si impone da sé come intangibile.

Il rapporto inscindibile tra *verità dell'uomo* e *verità del Matrimonio* è stato costantemente richiamato e approfondito dai Pontefici nelle annuali Allocuzioni alla Rota Romana, segno dell'importanza metagiuridica del tema che si pone a monte di ogni successiva trattazione relativa al Processo di nullità matrimoniale e ai singoli Capi di nullità. Tralasciate le note Allocuzioni di Giovanni Paolo II del 1987 e del 1988, dove si prospetta la necessità di costruire una visione integrale e realistica della persona (che tenga conto dell'apporto di tutte le Discipline, comprese le Scienze psicologiche³), quale comune orizzonte antropologico per un dialogo fecondo tra Giudice e Perito in ordine a valutare la capacità matrimoniale⁴, mi limito in questo contesto a richiamare due Allocuzioni, tenute esattamente a dieci anni di distanza l'una dall'altra: la prima di Giovanni Paolo II del 27 gennaio 1997⁵ e la seconda di Benedetto XVI del 27 gennaio 2007⁶. Nell'Allocuzione del 1997, dedicata ai "riflessi giuridici degli aspetti personalistici del Matrimonio"⁷, si sottolinea come solo una concezione adeguata della natura umana, intesa quest'ultima in senso metafisico, possa fondare un autentico Personalismo matrimoniale, che sappia cogliere la valenza giuridica della realtà interpersonale specificamente coniugale quale sua dimensione intrinseca, e non come qualcosa di positivisticamente giustapposto. In continuità con queste osservazioni – si legge nell'Allocuzione benedettina del 2007 – è a partire dalla verità "del principio", espressa in *Gen* 1-2, cioè dalla "unità duale della coppia umana" che è possibile costruire una vera "Antropologia giuridica del Matrimonio"⁸. Espressione questa, coniata da Benedetto XVI, che in una felice sintesi lega le due realtà sulle quali stiamo

3 Le quali «offrono la possibilità di valutare la risposta umana alla vocazione al Matrimonio in un modo più preciso e differenziato di quanto lo permetterebbero la sola Filosofia e la sola Teologia» (IOANNES PAULUS PP. II, Allocutio: *Ad Rotæ Romanæ Auditores coram admissos*, 5 februarii 1987, in *AAS*, LXXIX [1987], 1454, n. 2).

4 Sul tema si rimanda a: G. FATTORI, *Scienze della psiche e Matrimonio canonico. Le Norme delle Allocuzioni pontificie alla Rota Romana*, Siena, 2009, 195-296; C. IZZI, *Valutazione del fondamento antropologico della Perizia. Studio sulla recente Giurisprudenza rotale in tema d'incapacità consensuale*, Coll. *Quaderni di Apollinaris*, n. 9, Città del Vaticano, 2004, 64-81.

5 Cfr. IOANNES PAULUS PP. II, Allocutio: *Ad Romanæ Rotæ Prælatos auditores*, 27 ianuarii 1997, in *AAS*, LXXXIX (1997), 486-489.

6 Cfr. BENEDICTUS PP. XVI, Allocutio: *Ad Tribunal Rotæ Romanæ in inauguratione Anni iudicialis*, 27 ianuarii 2007, in *AAS* XCIX (2007), 86-91.

7 IOANNES PAULUS PP. II, Allocutio: 27 ianuarii 1997, 486, n. 2.

8 Cfr. BENEDICTUS PP. XVI, Allocutio: 27 ianuarii 2007, 89-90.

riflettendo, persona e Matrimonio, allo stesso tempo cogliendo di questa relazione il punto di partenza (la persona, all'interno della peculiare comunità di vita coniugale) e la specifica prospettiva giuridica⁹.

Il riferimento alla persona nella sua essenza metafisica non può tuttavia sfociare in una forma di astrattismo o idealismo, che comporterebbe come conseguenza una visione altrettanto ideale e priva di realismo del Matrimonio, non “incarnato” nella concreta vicenda umana. La centralità della persona – cuore del Personalismo – deve essere piuttosto compresa come centralità “delle persone” che concretamente in un dato contesto di spazio e tempo vivono e agiscono, da un lato senza rinunciare all'imprescindibile fondamento metafisico – rinuncia comportante il cadere in forme di soggettivismo, fonte di molteplici equivoci – dall'altro, in maniera imprescindibile, allargando l'orizzonte alla dimensione storica e alla dinamica storica di ciascuno¹⁰, le quali generano una peculiare e irripetibile biografia¹¹ personale che nel Matrimonio diventa una co-biografia altrettanto unica. È un aspetto sul quale già in passato si è richiamata l'attenzione nell'ambito del Diritto matrimoniale canonico. Al proposito Serrano Ruiz, in alcuni suoi lavori¹², tra le note identificanti la persona – accanto a totalità, autoaffermazione e comunicabilità – pone la storicità che richiede poi, sul piano processuale, da parte di chi è chiamato a giudicare la validità di un determinato Matrimonio l'attenzione alla singolarità di ciascuno, in sé e nella sua relazione con l'altro¹³.

Dimensione metafisica e dimensione storica della persona vanno dunque colte insieme. È in questa direzione che si colloca il presente contributo che intende suggerire allo stadio ancora embrionale, aperto ad approfondimenti successivi, di considerare il rapporto tra persona, Matrimonio e Consenso a partire dal concetto di *identità coniugale*. Nel titolo il rapporto tra i due termini “Consenso matrimoniale” e “identità coniugale” è mediato dal concetto di performatività, che va chiarito in via preliminare.

9 Cfr. F. CATOZZELLA, *Personalismo e Diritto matrimoniale canonico. Verso un'adeguata Antropologia giuridica del Matrimonio*, in *Apollinaris*, LXXXIII (2010), 201-221.

10 Sulla storicità come elemento imprescindibile di un autentico Personalismo si veda: P. GHERRI, *Diritto canonico, Antropologia e Personalismo*, in P. GHERRI (ed.), *Diritto canonico, Antropologia e Personalismo*. Atti della Giornata canonistica interdisciplinare, Città del Vaticano, 2008, 44-48.

11 Cfr. P. GHERRI, *Bilancio canonistico della Nona Giornata canonistica interdisciplinare*, in P. GHERRI (ed.), *Discernere e scegliere nella Chiesa*. Atti della Giornata canonistica interdisciplinare, Città del Vaticano, 2016, 343-347.

12 Si veda p.es.: J.M. SERRANO RUIZ, *Il carattere personale ed interpersonale del Matrimonio: alcune riflessioni su questioni di terminologia e di merito come preambolo per una rilettura delle Cause canoniche di nullità*, in *Quaderni dello Studio Rotale*, XIV (2004), 47-48.

13 Un richiamo a tale imprescindibile esigenza è presente nella prima Allocuzione di Papa Francesco alla Rota Romana: FRANCISCUS PP., Allocutio: *Ad omnes participes Tribunalis Romanæ Rotæ*, 24 ianuarii 2014, in *AAS*, CVI (2014), 89-90.

2. CARATTERE PERFORMATIVO DEL CONSENSO

Performatività è un concetto che proviene dalla Teoria degli atti linguistici elaborata dall'inglese John Austin negli anni '50 del secolo scorso. Egli distingue due tipologie di enunciati: quelli "costatativi" che assolvono solo alla funzione passiva di descrivere un certo stato di cose; quelli "performativi" (dal verbo "*to perform*": eseguire) che invece realizzano, a determinate condizioni¹⁴, ciò che viene enunciato, dando così origine ad una nuova realtà¹⁵. L'aggettivo "performativo" e il sostantivo derivato "performatività", provenienti dalla Disciplina della Linguistica, hanno poi fatto il loro ingresso nell'ambito giuridico. In questa prospettiva, il Consenso dei nubendi – che non può naturalmente essere ridotto a mero enunciato verbale privo di una reale consistenza interna – ha un essenziale carattere performativo in quanto realizza qualcosa di nuovo. Ciò è stato già espresso con la celebre espressione: "*Consensus facit Matrimonium*" dalla tradizione ecclesiale, che nel corso dei secoli XII e XIII ha portato a definitivo chiarimento l'individuazione del momento costitutivo dell'unione matrimoniale¹⁶. Ma la performatività del Consenso non rimanda semplicemente al nascere di una nuova realtà che sembra collocarsi al di fuori delle persone; richiama piuttosto un coinvolgimento molto più profondo dei nubendi, che incide nel loro stesso essere.

Per comprendere questo passaggio, si può prendere spunto dalla formula che l'uomo pronunciava per sposarsi nella Colonia ebraica di Elefantina in Egitto nel V secolo a.C.: «Ella è mia moglie e io sono suo marito, da oggi per sempre»¹⁷. In essa il termine "Matrimonio" è assente, tuttavia la realtà matrimoniale è evocata e realizzata nel momento in cui la donna viene per la prima volta chiamata e dunque costituita (si direbbe con un neologismo "per-

14 «Gli enunciati performativi per essere effettivamente operativi, per produrre cioè effetti convenzionali, devono soddisfare alcune condizioni che Austin schematizza nei seguenti punti: 1. è necessaria una procedura stabilita convenzionalmente, che preveda il proferimento di quel tipo di enunciato, per compiere quell'atto; 2. le circostanze devono essere appropriate; 3. la procedura deve essere eseguita correttamente e completamente; 4. gli stati psicologici del parlante (sentimenti, pensieri, intenzioni) devono coincidere con quanto previsto dalla procedura; 5. il parlante deve attuare un comportamento coerente con quanto previsto dalla procedura». M. GINOCCHIETTI, *La nozione di performatività: un confronto tra Judith Butler e John L. Austin*, in *Esercizi Filosofici*, VII (2012), 69.

15 Cfr. J.L. AUSTIN, *Come fare cose con le parole. Le "William James Lectures" tenute alla Harvard University nel 1955*, Roma, 1988, 9-11; K. HALL, *Performatività*, in A. DURANTI (cur.), *Culture e discorso. Un lessico per le Scienze umane*, Roma, 2002, 256-261.

16 Cfr. G. LE BRAS, *Mariage*. III. *La doctrine du Mariage chez les theologiens et les canonistes depuis l'an mil*, in *Dictionnaire de Theologie catholique*, IX-2, Paris, 1927, 2149-2162; G. LE BRAS, *Le Mariage dans la Théologie et le Droit de l'Église du XI^e au XIII^e siècle*, in *Cahiers de Civilisation Médiévale*, XI (1968), 191-202.

17 Cfr. S.A. PANIMOLLE, *Così sarà benedetto chi teme il Signore*, in AA.VV., *Matrimonio-famiglia nella Bibbia*, Coll. *Dizionario di spiritualità biblico-patristica*, n. 42, Roma, 2005, 29.

formata”) *moglie* di colui che pronuncia la formula rituale e questi dichiara e costituisce se stesso *marito* di quella determinata donna. Performatività, nel senso qui utilizzato, fa riferimento dunque alla nascita di una nuova identità personale: l'identità coniugale. In altre parole: il tradizionale principio “*Consensus facit Matrimonium*” può essere ritenuto equivalente a “*Consensus facit coniuges*”; si potrebbe anzi proporre un'unica formulazione articolata: “*Consensus facit Matrimonium quia facit coniuges*”, sottolineando così la centralità e, si direbbe, la “priorità” delle persone dei nubendi che sono i *soggetti* dell'atto consensuale e allo stesso tempo i *destinatari* di tale atto dal carattere eminentemente performativo.

La dimensione performativa può essere colta anche a partire dalla considerazione del Consenso quale “*actus personæ*”. Tale definizione dice qualcosa di più rispetto alla tradizionale nozione scolastica di “*actus humanus*”¹⁸ che rimanda all'intelletto e alla volontà: facoltà mediante le quali l'uomo è *dominus* dei propri atti. L'atto è “personale”, più che “umano” nel senso scolastico del termine, in primo luogo perché tutta la persona, “*corpore et anima unus*”¹⁹, è coinvolta nella dinamica della decisione matrimoniale, dove oltre alle due facoltà tradizionalmente richiamate trovano spazio anche le altre componenti della sua struttura psichica²⁰.

Ma l'atto è personale anche in un altro senso, più intimo e profondo. Come ha messo in evidenza la Fenomenologia personalista riflettendo sul rapporto tra persona e atto²¹: *decidere è sempre decidersi*; in altre parole: decidere di fare qualcosa comporta sempre, volenti o nolenti, più o meno coscientemente, decidere di se stessi ovvero scegliere *chi* (e *per chi*) si vuole essere. Tra atto e persona vi è una certa immanenza, in virtù della quale nell'atto vi è la persona stessa che lo pone e così facendo decide di sé. Riprendendo un'espressione di una Sentenza *coram* Serrano Ruiz si può dire che «*persona itaque quæ consensit ipsamet est “tota” in consentiendi actu*»²².

18 «*Illæ solæ actiones vocantur proprie humanæ, quarum homo est dominus. Est autem homo dominus suorum actuum per rationem et voluntatem, unde et liberum arbitrium esse dicitur facultas voluntatis et rationis. Illæ ergo actiones proprie humanæ dicuntur, quæ ex voluntate deliberata procedunt*». THOMAS AQUINAS, *Summa Theologiæ*, I-II, q. 1, art. 1. Sul tema si veda: G. GIORGIO, *L'agire della persona: per ripensare le categorie di actus hominis e actus humanus*, in P. GHERRI (ed.), *Diritto canonico*, 295-345.

19 Cfr. CONCILIUM ŒCUMENICUM VATICANUM II, *Constitutio pastoralis de Ecclesia in mundo huius temporis: Gaudium et Spes*, in *AAS*, LVIII (1966), 1035, n. 14.

20 Cfr. A. CENCINI - A. MANENTI, *Psicologia e formazione. Strutture e dinamismi*, Coll. *Psicologia e formazione*, n. 1, Bologna, 2006, 59-133.

21 Si veda, p.es.: K. WOJTYŁA, *Persona e atto*, in K. WOJTYŁA, *Metafisica della persona. Tutte le Opere filosofiche e saggi integrativi*, (G. REALE - T. STYCZÉN, curr.) Milano, 2003, 919-929.

22 *Coram* SERRANO RUIZ, *decisio diei 16 decembris 1988*, in *RRDec.*, vol. LXXX, 760, n. 7.

Questa riflessione si colloca primariamente sul versante etico al fine di chiarire nella prospettiva c.d. di prima persona il rapporto tra qualità morale di un atto e moralità dell'agente²³, ma può essere d'aiuto anche per comprendere meglio la natura del Consenso matrimoniale. In relazione a questo, scegliere e volere il Matrimonio non significa altro che scegliere e volere chi si vuole essere: marito di quella donna/moglie di quell'uomo. Dunque la dinamica dell'*in fieri* rimanda all'originarsi della nuova identità coniugale e l'*intentio contrahendi*, come si approfondirà in seguito, può dunque essere compresa come *intentio se constituendi maritum/uxorem pro altera parte*²⁴, cioè come l'intenzione (sostenuta da consapevolezza, libertà e capacità) di assumere una specifica identità.

Come si evince dal titolo del presente contributo, il tema viene sviluppato primariamente in un'ottica fondativa e non immediatamente in relazione all'accertamento della nullità del Matrimonio per l'uno o l'altro dei Capi codificati. D'altra parte il Diritto matrimoniale non può essere ridotto allo studio della patologia del Consenso ma, memori del carattere di esemplarità che il Diritto canonico deve avere di fronte al Diritto degli Stati²⁵, è chiamato ad aprirsi ad un orizzonte più ampio che sappia cogliere la giuridicità intrinseca della famiglia come società naturale e delle relazioni che tra i suoi membri si instaurano. Non mancherà tuttavia nella seconda parte la proposta di alcune possibili applicazioni anche nel campo della nullità del Matrimonio.

Ad ogni modo è necessario anzitutto chiarire cosa si intende per identità coniugale e quali siano i suoi caratteri essenziali.

3. ELEMENTI IDENTIFICATIVI DEL CONCETTO DI IDENTITÀ CONIUGALE

L'uso di tale concetto non è certamente esente da pericoli per diversi motivi. In primo luogo è il termine stesso "identità" che oggi è «ampiamente

23 L'Etica "di terza persona", tipica dell'Epoca moderna, guardava all'azione dal punto di vista di un osservatore esterno, Giudice o Confessore, chiamato ad accertare sotto un profilo estrinseco la conformità di questa azione alla regola. L'Etica "di prima persona" invece osserva l'azione nella prospettiva del soggetto agente per cogliere il finalismo ad essa sottesa (cfr. L. MELINA, *Cristo e il dinamismo dell'agire. Linee di rinnovamento della Teologia morale fondamentale*, Coll. *Studi sulla persona e la famiglia*, n. 3, Roma, 2001, 116-118).

24 Cfr. *Coram HEREDIA ESTEBAN, decisio diei 20 februarii 2013*, A. 62/2013, in *Ius Ecclesiae*, XXVI (2014), 583, n. 6. Si veda il commento: F. CATOZZELLA, *I presupposti per un'adeguata comprensione del bonum coniugum in una recente Sentenza rotale*, in *Ius Ecclesiae*, XXVI (2014), 613-615.

25 Cfr. IOANNES PAULUS PP. II, Discorso ai partecipanti al Simposio internazionale di Diritto canonico: *Il Diritto canonico può essere d'esempio*, in *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, XVI, 1 (1993), Città del Vaticano, 1995, 979-985. Sul tema si veda pure: P. BUSELLI MONDIN, *Il Personalismo cristiano di Giovanni Paolo II: quale significato giuridico?*, in P. GHERRI (ed.), *Diritto canonico*, 71-83.

utilizzato, ma raramente definito» presentandosi come «un contenitore onnicomprensivo dai contenuti fluidi»²⁶. Bisogna poi aggiungere che l'identità è oggetto di studio di più Discipline (primariamente la Sociologia e la Psicologia), ognuna delle quali propone una definizione dal suo precipuo punto di vista, evidenziandone contenuti specifici non sovrapponibili in maniera semplicistica. Infine, nel contesto odierno, il rischio di fraintendimento c'è nella misura in cui oggi le identità personali, a partire da quella di genere fino a quella coniugale, diventano “liquide”, cioè segnate da quella liquidità che, secondo Bauman, è cifra caratteristica della società contemporanea²⁷. Identità coniugale fluida o liquida significa che essa non viene più percepita come assunta una volta per tutte, da preservare poi e riscoprire nella quotidianità, assumendo quel compito permanente, comune ad entrambi i coniugi, di un «rilancio della coniugalità nei passaggi-chiave della vita»²⁸, ma viene intesa come rinegoziabile volta per volta a seconda delle circostanze, in base a criteri di immediata verifica della relazione interpersonale basati sul ben-essere personale, percepito a volte come slegato dal bene dell'altro.

A scanso di equivoci si impone dunque una *explicatio terminorum*. In primo luogo, il concetto di identità coniugale non è *tout court* sovrapponibile al concetto civilistico di “*status coniugale*” definito «quel modo di essere del soggetto, che lo distingue nettamente rispetto alla propria condizione precedente e, al contempo, ne conforma, sotto svariati profili, la posizione giuridica»²⁹. Vi sono certamente degli aspetti che accomunano i due concetti: il mutamento rispetto al precedente stato libero e la nuova posizione giuridica che ne consegue con determinati diritti e doveri. Tuttavia, sebbene si parli in entrambi i casi di un determinato “modo di essere”, vi è una rilevante differenza: identità, nel senso in cui noi assumiamo il concetto, esprime un *quid novum et definitivum* che inerisce profondamente alla persona, mentre *status* appare un concetto segnato inevitabilmente da un maggiore estrinsecismo, sempre più accentuato nel contesto statale odierno dove il vincolo matrimoniale (da cui dipende lo *status* coniugale) diventa labile e facilmente confondibile con altri legami para-matrimoniali.

Se ci riferiamo al Matrimonio tra battezzati, la nozione di identità coniugale appare semmai più prossima al concetto di “stato di vita” balthasariano,

26 V. DE GAULEJAC, “Identità”, in J. BARUS-MICHEL - E. ENRIQUEZ - A. LEVY (edd.), *Dizionario di Psicosociologia*, Milano, 2005, 164.

27 Cfr. Z. BAUMAN, *Modernità liquida*, 14 ed., Roma - Bari, 2017; Z. BAUMAN, *Amore liquido. Sulla fragilità dei legami affettivi*, 27 ed., Roma - Bari, 2017.

28 E. SCABINI - V. CIGOLI, *Il familiare. Legami, simboli e transizioni*, Milano, 2000, 86.

29 G. CORAPI, *Lo status coniugale*, in G. BONILINI (ed.), *Trattato di Diritto di famiglia. I. Famiglia e Matrimonio*, Milano, 2016, 744.

definito come quella “forma di vita” che specifica «lo stato cristiano universale generico» (quello battesimale) e «come tale lega il cristiano nel suo essere più intimo in maniera irrevocabile»³⁰.

L'identità coniugale è definibile nella sua essenza come un peculiare e irrevocabile “*essere in relazione*” della persona, cioè come una specificazione della sua “struttura relazione naturale”³¹. Tale identità può essere delineata come segue.

- a) In primo luogo esprime una reciprocità concreta, singolare e storicamente irripetibile: l'uomo non è marito in astratto ma è tale in quanto marito di quella determinata donna che egli ha sposato; così la donna è moglie di quel marito e non di un altro. Il riferimento all'altra persona è *fattore intrinseco e specificante* l'identità coniugale, cosicché ognuno dei due coniugi non sarebbe pensabile senza il riferimento all'altro, come l'etimologia stessa della parola “coniuge” suggerisce con il suffisso “con”. Senza l'altro³², e quell'altro determinato, non c'è identità coniugale o almeno questa perde il suo spessore antropologico concreto, riducendosi a categoria astratta. La reciprocità è una caratteristica talmente essenziale che l'identità coniugale, pur fondandosi sulla decisione del soggetto che liberamente vuole assumerla, è ineducibile da se stesso e dalla propria storia personale, in quanto essa non può costituirsi senza il concorso della volontà dell'altro, mediante quel processo di incontro e fusione delle volontà convergenti dei nubendi.
- b) L'identità coniugale esiste sempre e solo in una di queste due modalità: come identità di marito e come identità di moglie; dunque è sempre specificata dalla sessualità della persona, maschile o femminile, non ridotta a mera genitalità ma intesa in senso integrale come «una componente fondamentale della personalità, un suo modo di essere, di manifestarsi, di comunicare con gli altri, di sentire, di esprimere e di vivere l'amore umano»³³. L'essere marito/moglie non può dunque essere ridotto ai ruoli sociali o all'insieme dei compiti attribuiti all'uno o all'altra in una data cultura o in un dato

30 H.U. VON BALTHASAR, *Gli stati di vita del cristiano*, Milano, 1985, 207.

31 IOANNES PAULUS PP. II, Allocutio: *Ad Romanæ Rotæ Tribunal*, 1 februarii 2001, in *AAS*, XCIII (2001), 361, n. 5.

32 Sul riferimento all'alterità come aspetto essenziale del Consenso matrimoniale si veda: J.J. GARCIA FAILDE, *Atto libero del Consenso matrimoniale nel suo aspetto personalistico: l'alterità*, in P. GHERRI (ed.), *Diritto canonico*, 123-138.

33 S. CONGREGATIO PRO INSTITUTIONE CATHOLICA, *Orientamenti educativi sull'amore umano. Lineamenti di educazione sessuale*, 1 novembre 1983, n. 3, in *Enchiridion vaticanum*, IX, Bologna, 1987, 423. Sul valore personale e personalizzante della sessualità nel Matrimonio: M.J. ARROBA CONDE, *La coppia coniugale nella Medicina canonistica: il Matrimonio rato e non consumato*, in C. BARBERI (ed.), *La coppia coniugale: attualità e prospettive in Medicina canonistica*, Coll. *Studi giuridici*, n. LXXIV, Città del Vaticano, 2007, 260-274; M. GALLUCCIO, *Humano modo: le alterazioni del rapporto coniugale nel Matrimonio canonico*, Coll. *Corona lateranensis*, n. 53, Città del Vaticano, 2013, 101-125.

periodo storico, suscettibili di variazione³⁴ e che potrebbero anche prescindere dalla realtà sessuata dei due, perché esso esprime piuttosto, con «un linguaggio interpersonale»³⁵, il modo proprio di relazionarsi sul piano fisico e sul piano psichico dell'uomo verso la “sua” donna e viceversa³⁶. Radicata nella mascolinità e femminilità, l'identità coniugale che si assume nello sposarsi è potenzialmente aperta alla genitorialità; quindi è una identità che nel momento costitutivo è attualmente coniugale e allo stesso tempo potenzialmente genitoriale nella duplice declinazione paterna e materna.

- c) L'identità coniugale reciproca di marito/moglie non è una realtà statica ma porta iscritta dentro di sé per sua stessa natura, e dunque sin dal suo costituirsi, una dimensione e, si direbbe, una tensione dinamica, non giustapposta ma intrinseca ed essenziale, che scaturisce dall'essere l'uno *per* l'altro dei coniugi, che deve poi tradursi in un “*agere*”, cioè in concreti comportamenti dovuti in giustizia. Come afferma Giovanni Paolo II, «l'ambito dell'agire degli sposi e, pertanto, dei diritti e doveri matrimoniali, è consequenziale a quello dell'essere e trova in quest'ultimo il suo vero fondamento»³⁷. L'identità coniugale da identità assunta è chiamata a diventare identità vissuta; è dunque “impegnativa” nel senso che comporta l'assunzione di una responsabilità specifica sul piano morale e su quello giuridico verso il coniuge, traducendosi in concreti doveri e diritti. Questi sono coniugali perché manifestano e ancor più concretamente attuano l'identità di ciascuno dei due. Rifiutare a priori la dimensione dinamica dell'identità coniugale, orientata nell'ottica della corresponsabilità al bene dell'altro³⁸ e della famiglia³⁹, significherebbe di fatto snaturarla e privarla della sua reale consistenza.

34 Ed anche di un giusto adattamento a seconda delle necessità familiari, come sottolinea Papa Francesco nell'Esortazione apostolica sull'amore nella famiglia: FRANCISCUS PP., *Adhortatio apostolica post-synodalis: Amoris Laetitia*, in *AAS*, CVIII (2016), 425-426, n. 286.

35 *Ivi*, n. 151.

36 Dunque se per ipotesi venisse celebrato un Matrimonio tra un uomo e una donna che avessero entrambi fatto la c.d. operazione per cambiare il sesso, pur trattandosi di una unione eterosessuale ciò che si opporrebbe alla sua valida celebrazione sarebbe la capacità di assumere ciascuno l'identità coniugale corrispondente alla propria realtà sessuata originaria.

37 IOANNES PAULUS PP. II, *Allocutio*: 1 februarii 2001, 361, n. 5.

38 Cfr. P.A. BONNET, *Il bonum coniugum come corresponsabilità degli sposi*, in P. GHERRI (ed.), *Responsabilità ecclesiale, corresponsabilità e rappresentanza*. Atti della Giornata canonistica interdisciplinare, Città del Vaticano, 2010, 201-241; C. IZZI, *Il bonum coniugum nel Matrimonio canonico tra incapacità consensuale e riserva invalidante*, in C. IZZI, *Primato della verità e della dignità della persona nel Processo matrimoniale canonico*, Coll. *Quaderni di Apollinaris*, n. 22, Città del Vaticano, 2015, 7-17. Per la Giurisprudenza si veda: *Coram CABERLETTI, decisio diei 21 martii 2013*, A. 98/2013, in ARCISODALIZIO DELLA CURIA ROMANA (cur.), *Il bonum coniugum. Rilevanza e attualità nel Diritto matrimoniale canonico*, Coll. *Annales doctrinae et Iurisprudentiae canonicae*, n. II, Città del Vaticano, 2016, 465-479.

39 Su questo aspetto si rimanda a: S. RENNA, *La rilevanza giuridica da attribuire al bonum familiae nella*

d) L'identità coniugale è irrevocabile perché generata dal dono di sé che implica per sua natura la definitività⁴⁰; una volta costituita, permane indipendentemente dal comportamento tenuto nel corso della vita, in modo analogo alle varie identità fondate sulla consanguineità (essere padre, figlio, nipote, ecc.). L'identità viene meno solo quando, con la morte del coniuge, si dissolve quel nesso di reciprocità stabilito una volta per tutte nel momento consensuale.

Il concetto di identità in questa prospettiva rimanda al concetto di vincolo coniugale e allo stesso tempo lo illumina. In questi ultimi anni, nel tentativo implicito di favorire il riconoscimento ecclesiale di nuove unioni, si è avanzata una critica al Diritto matrimoniale canonico che avrebbe, secondo alcuni⁴¹, "ipostatizzato" il vincolo matrimoniale, rendendolo così una realtà indipendente dai coniugi, che continuerebbe a sussistere – a loro dire in modo inconcepibile – anche quando tra loro fossero venuti meno l'*affectio coniugalis* e ogni relazione di tipo coniugale. In realtà il vincolo non è un *tertium quid* esterno alla coppia; esso infatti sussiste "nei" due coniugi, anzi – si legge in una recente Sentenza *coram* Heredia – "sono loro stessi" in quanto vincolati e costituenti una sola carne⁴². In altre parole è l'identità coniugale reciproca, assunta una volta per tutte e che diventa da quel momento in poi indisponibile, ad essere vincolante⁴³. A questo punto, il successivo venir meno nel corso della vita della percezione dell'altro come proprio coniuge non annulla la permanenza oggettiva dell'identità coniugale costituitasi una volta per tutte al momento delle nozze, sebbene non

disciplina del Matrimonio canonico, Coll. *Corona lateranensis*, n. 35, Città del Vaticano, 2008. Già anni or sono, in due Prolusioni del 2001 in occasione dell'inaugurazione dell'Anno giudiziario del Tribunale Interdiocesano Salernitano-Lucano e del Tribunale Regionale Pugliese, Serrano Ruiz aveva proposto un'originale riflessione sul tema; si vedano: J.M. SERRANO RUIZ, *Il bonum familiæ nella struttura essenziale del Matrimonio*, in F. CATOZZELLA (cur.), *La centralità della persona nella Giurisprudenza coram Serrano*, I, Coll. *Studi giuridici*, n. LXXXVI, Città del Vaticano, 2009, 575-587; J.M. SERRANO RUIZ, *Il bonum familiæ nelle Cause canoniche di nullità del Matrimonio: incapacità ed esclusione*, in *ivi*, 588-598.

40 «Il dono della persona esige per sua natura di essere duraturo ed irrevocabile. L'indissolubilità del Matrimonio scaturisce primariamente dall'essenza di tale dono: dono della persona alla persona». IOANNES PAULUS PP. II, *Litteræ familiis datæ ipso volente sacro familiæ anno MCMXCIV: Gratiſsimam Sane*, in *AAS*, LXXXVI (1994), 883, n. 11.

41 Si veda p.es.: A. GRILLO, *Indissolubile? Contributo al dibattito sui divorziati risposati*, Assisi (Perugia), 2014.

42 Cfr. *Coram* HEREDIA ESTEBAN, *decisio diei 20 februarii 2013*, 582-583, n. 5.

43 «Il legame [ossia, in termini giuridici, il vincolo] ha una sua consistenza non immediatamente disponibile per i due, non perché esso sia una "cosa" esterna alla loro libertà, bensì perché essa rappresenta l'identità stessa di ciascuno in quanto storicamente e liberamente mediatasi attraverso la relazione con la libertà dell'altro». P. RUDELLI, *Matrimonio come scelta di vita. Opzione, vocazione, Sacramento*, Coll. *Le vette*, n. 4, Roma, 2004, 334.

sia concretamente attuata nel proprio progetto esistenziale, come in modo analogo il carattere battesimale persiste anche se viene meno la fede e la pratica personale.

- e) Al fine di non confondere il momento costitutivo del Matrimonio con la vita coniugale e le sue vicissitudini, può essere utile distinguere tra “identità coniugale” e “identità di coppia”; con la prima espressione si intende l’identità che ciascuno dei due assume nello sposarsi, che presuppone evidentemente la disponibilità all’integrazione con l’altro e la capacità psichica corrispondente; con l’espressione “identità di coppia” ci si può riferire a ciò che va poi costruito insieme, legato a quel compito continuo e mai terminato di integrazione che suppone impegno, fatica e capacità di perdono, come ben sottolineato di recente dall’Esortazione apostolica “*Amoris Lætitia*”⁴⁴.

Il concetto di identità coniugale così definito, a nostro avviso permette di evitare l’astrattismo di un riferimento generico alla persona senza però scadere, sul versante opposto, nel puro soggettivismo, in quanto è sintesi tra l’universale e il concreto antropologici: da un lato rimanda a ciò che è la coniugalità sul piano naturale, riferita a quegli aspetti della persona maschile e femminile che sono tra loro “coniugabili”⁴⁵, dall’altro rimanda alla concreta relazione tra due soggetti determinati, nella quale l’identità di ciascuno è imprescindibilmente e storicamente legata all’identità dell’altro.

La proposta che avanziamo è dunque di comprendere il Consenso matrimoniale a partire dal concetto di identità coniugale. Abbandonato il paradigma contrattualista sotteso sia alla posizione iuscorporalista sia a quella iuspersonalista, nelle quali l’oggetto del Consenso veniva individuato nella trasmissione dello «*ius in corpus*» (Can. 1081 §2 CIC 17), cui si aggiunse in un primo tentativo di accoglienza delle istanze conciliari lo «*ius ad communitatem vitæ*»⁴⁶, la dottrina si è interrogata sulla portata specificamente giuridica del «*mutuo sese tradunt et accipiunt*» di cui al Can. 1057 §2. Tale atto oblativo di sé e di accoglienza dell’altro, specificato sul piano dell’oggetto formale dalla locuzione «*ad constituendum Matrimonium*», può essere compreso, alla luce del percorso fatto fin qui, come un atto di irrevocabile *assunzione* della nuova identità coniugale e allo stesso tempo, senza possibilità che si dia l’uno senza l’altro, di *riconoscimento* nella comparte della medesima identità coniugale,

44 FRANCISCUS PP., *Amoris Lætitia*, nn. 231-240.

45 Cfr. J. HERVADA, *Essenza del Matrimonio e Consenso matrimoniale*, in J. HERVADA, *Studi sull’essenza del Matrimonio*, Coll. Pontificia Università della Santa Croce. Monografie giuridiche, n. 17, Milano, 2000, 281-305.

46 *Coram ANNÉ, decisio diei 25 februarii 1969*, in *RRDec.*, vol. LXI, 183, n. 13.

da rispettare e tutelare. Emerge ancora una volta la personalità dell'atto consensuale che ha una duplice dimensione: 1) *immanente* perché coinvolge *ab intrinseco* i nubendi senza che si possa ridurre il contenuto di tale atto alla mera adesione ad un istituto o schema concettuale esterno; 2) *trascendente* rispetto alla volontà dei nubenti, perché una volta che essi si sono determinati come marito e come moglie, la nuova identità liberamente assunta, pur rimanendo affidata quanto alla sua attuazione esistenziale all'impegno di ciascuno, non è più sul piano dell'essere a disposizione dei due in quanto irrevocabile.

4. RICADUTE SULLE CAUSE DI NULLITÀ

Ci chiediamo ora in una prima approssimazione come la nuova prospettiva indicata circa il Consenso matrimoniale quale atto di assunzione e allo stesso tempo di riconoscimento dell'identità coniugale permetta una rilettura autenticamente personalista dei Capi di nullità. Ci soffermiamo in questo contesto solo sulla "simulazione", muovendo dal presupposto che tale assunzione richiede, com'è evidente, un'adeguata intenzionalità oltre a una proporzionata capacità, senza le quali essa è inesistente o velleitaria.

Le proprietà e gli elementi essenziali del Matrimonio potrebbero essere compresi come dimensioni specifiche configuranti l'autentica identità coniugale. Se il Matrimonio nella sua intima verità è indissolubile, esclusivo, ordinato alla prole e al bene dei coniugi, allora l'identità che ciascuno dei nubenti è chiamato ad assumere e riconoscere nello sposarsi non può che configurarsi essenzialmente nella stessa maniera. In altre parole, è la stessa identità coniugale – il cui nucleo essenziale risiede in un peculiare "essere in relazione" – che è caratterizzata dalla definitività ed esclusività proprie del Matrimonio ed è dinamicamente proiettata sin dall'inizio verso la realizzazione del vero bene, proprio e dell'altro, e verso la genitorialità.

Ciò premesso, collocandosi nella prospettiva del soggetto agente, le diverse ipotesi di simulazione parziale possono essere comprese più che come l'adesione del simulante ad un modello matrimoniale che è altro rispetto a ciò che è il Matrimonio secondo lo *Ius naturæ*⁴⁷, come la pretesa di assumere un'identità personale che, priva di una o più delle sue dimensioni essenziali, non è realmente coniugale, impedendo così il sorgere di quel vincolo che costituisce il *Matrimonium in facto esse*. D'altra parte, se analizziamo dal punto di vista pratico il fenomeno simulatorio uscendo dagli schemi teorici, emerge come il

47 Cfr. O. GIACCHI, *Il Consenso nel Matrimonio canonico*, Milano, 1968, 97-99.

simulante, per esempio, più che rifiutare la fedeltà come astratta caratteristica dell'istituto matrimoniale, esclude in concreto il suo "essere fedele", elemento che per lui nulla ha a che vedere con la propria identificazione personale: con il *chi* vuole essere sposandosi.

In ogni fattispecie simulatoria alla mancata assunzione dell'integrale identità coniugale da parte del simulante corrisponde allo stesso tempo il mancato riconoscimento dell'identità coniugale dell'altro, come due facce della stessa medaglia. Ciò appare particolarmente evidente nei casi di esclusione del *bonum coniugum* dove l'opera di distorsione della verità matrimoniale tocca più da vicino proprio l'identità coniugale dell'altro, radicalmente misconosciuta mediante la negazione *in suis principiis* di quei diritti/doveri essenziali nei quali, in posizione di radicale uguaglianza tra i coniugi (cfr. Can. 1135)⁴⁸, si concretizza l'impegno di bene-volenza che caratterizza il Matrimonio nell'ambito precipuo del mutuo sostegno materiale e morale e dell'integrazione psico-sessuale.

Naturalmente bisogna ben distinguere la mancata assunzione *tempore nuptiarum* dell'identità coniugale, che impedisce il sorgere del vincolo matrimoniale, dalle eventuali crisi di identità successive, quando la persona è tentata di rimettere in discussione la scelta fatta; queste crisi⁴⁹ possono essere accompagnate dal mancato adempimento o dalla violazione degli obblighi coniugali, che però non hanno la loro origine causale in una volontà prenuziale disimpegnata ma sono l'epifenomeno di un'identità che si è indebolita con il tempo o che ormai non viene più riconosciuta.

Il guadagno dell'impostazione proposta si colloca, a nostro avviso, in particolare sul piano processuale, dove l'opera di discernimento sulla validità/nullità del Matrimonio non è altro che opera di discernimento sulla verità – ovvero sull'identità – del soggetto che si è sposato. Domandarsi secondo la tradizionale formula "*an constet de Matrimonii nullitate*" significa in ultima analisi chiedersi: "*an constet de defectu identificationis coniugalis*". Dunque nell'esaminare la biografia personale e di coppia e nel ricostruire le varie vicende che hanno condotto alla scelta matrimoniale è necessario domandarsi se vi sia stata o meno questa identificazione coniugale al momento delle nozze. Per fare un esempio di come concretamente possa essere indagato questo aspetto a partire dal comportamento postnuziale, in una fattispecie di esclusione della

48 Cfr. A. SAMMASSIMO, *Bonum coniugum e principio di parità*, in ARCISODALIZIO DELLA CURIA ROMANA (cur.), *Il bonum*, 81-104.

49 Crisi che possono avere, in un'ottica cristiana, un carattere provvidenziale, invitando ad un rilancio più consapevole della propria progettualità coniugale. Si veda il paragrafo "La sfida delle crisi" nel VI capitolo di *Amoris Laetitia* (nn. 232-238).

fedeltà è importante approfondire la reazione interiore e i sentimenti del presunto simulante dopo aver tradito la comparte; la presenza di sensi di colpa e di rimorsi potranno essere indice della percezione di aver violato la propria e l'altrui identità coniugale che però era stata autenticamente assunta e riconosciuta nel momento consensuale, mentre la loro totale assenza costituirebbe piuttosto epifenomeno di una percezione identitaria non-coniugale che, se già risalente a prima del Matrimonio, sarebbe un forte indizio *pro nullitate*.

In alcuni casi, specie nel contesto odierno, segnato – come abbiamo visto – da identità deboli e fluttuanti, piuttosto che un chiaro rifiuto (più o meno integrale) dell'identità coniugale, che troverebbe agevole collocazione all'interno delle tradizionali fattispecie di simulazione parziale o totale, emerge all'indagine dei fatti una superficiale o carente sua assunzione, senza che si possa individuare l'atto positivo di volontà escludente (mettendo così in crisi il classico modello simulatorio) e senza poter ricondurre tale carenza a condizioni francamente patologiche della persona, permanenti o anche transitorie, configuranti un'incapacità discretiva. Sono casi certamente particolari, forse oggi più frequenti che in passato, caratterizzati da una progettualità prenuziale legata quasi esclusivamente a fattori e finalità materiali e contingenti, da una scelta che vagamente prospettata, procede poi in maniera inerziale, oltre che molto spesso da un'accentuata brevità della vita in comune. Fattispecie nelle quali sin da subito si percepisce una profonda discrasia tra quanto celebrato sul piano teorico e quanto vissuto nella realtà, tra la relazionalità propriamente coniugale e un modo di relazionarsi da semplici amici o compagni che condividono interessi comuni. E ciò senza che siano individuabili quei tradizionali indizi prenuziali quali dubbi, un fidanzamento altalenante e segnato da litigi, ecc., o delle peculiarissime circostanze che possano aver generato una grave mancanza di libertà interna *in Matrimonio eligendo*⁵⁰; emergendo piuttosto una generalizzata superficialità di relazione che facilmente può conciliarsi con un trascorrere del fidanzamento sereno e per un tempo prolungato, cui non corrisponde però sul piano qualitativo una reale conoscenza (dell'altro ma anche di se stessi) in vista di una scelta di vita così esistenzialmente pregnante qual è il Matrimonio. Casi del genere non sono del tutto nuovi nella Giurisprudenza rotale; si possono ricordare due note Sentenze *coram* Serrano Ruiz, l'una *Romana* del 2 giugno 1989 e l'altra *Beneventana* del 1° giugno dell'anno successivo⁵¹, nelle quali il Ponente, sollecitato dalle vicende con-

50 Cfr. F. FRANCHETTO, *Il Consenso matrimoniale invalidato da stati psichici contingenti*, in *Ephemerides Iuris Canonici*, LI (2011), 107-150.

51 *Coram* SERRANO RUIZ, *decisio diei 2 iunii 1989*, in *RRDec.*, vol. LXXXI, 401-411; *Coram* SERRANO RUIZ, *decisio diei 1 iunii 1990*, in *RRDec.*, vol. LXXXII, 431-445.

crete sottoposte a giudizio, si interroga sul valore del c.d. *Matrimonium leviter inutum*, sviluppando una riflessione – approfondita poi nei suoi lavori dottrinali⁵² – sulla consistenza dell’atto consensuale a partire dalla positività che deve caratterizzare nella simulazione l’atto escludente. L’autore, sottoponendo a critica quella Giurisprudenza che sembra richiedere una maggiore “densità psicologica” per l’atto che rende nullo il Matrimonio rispetto all’atto che lo genera, sottolinea che il Consenso matrimoniale per essere veramente tale richiede la positiva volizione dell’essenza del Matrimonio, pur non essendo necessaria la specifica volizione di tutte le sue note essenziali (in quanto comprese nel c.d. *voluntarium in alio*)⁵³.

Nei casi sopra descritti ciò che emerge al fondo della grande superficialità della scelta è una mancata deliberazione di fatto del Matrimonio, ossia circa l’identità coniugale propria e altrui da assumere e riconoscere. Tale mancata deliberazione, se provata in Giudizio, anche qualora non fosse riconducibile al Can. 1095 n. 2, non può non rilevare nell’impedire il sorgere del Matrimonio⁵⁴, indipendentemente se dal punto di vista della qualificazione giuridica della fattispecie essa sia direttamente ancorabile al Can. 1057 §2⁵⁵ oppure, come riteniamo più corretto, riconducibile alla simulazione totale⁵⁶ nella quale rientrano non solo i casi di *simulatio voluntatis* ma anche quelli di *absentia voluntatis*.

Avviandomi alla conclusione, sul piano probatorio, proprio perché identità coniugale dice per sua natura riferimento all’altra persona concreta di cui si è marito/moglie, emerge ancora una volta la necessità di accertare i fatti storici nella loro singolarità e connessione all’interno del tessuto relazionale che si dipana nella specifica vicenda, senza indebite generalizzazioni. Ciò implica

52 In particolare si veda: J.M. SERRANO RUIZ, *El acto de voluntad por el que se crea o frustra el Consentimiento matrimonial*, in *Revista Española de Derecho Canónico*, LI (1994), 567-589. La traduzione italiana è pubblicata in: F. CATOZZELLA (cur.), *La centralità*, 401-405.

53 Sul tema si vedano: J. GRESSIER, *L’inexistence du Consentement*, in *Studia Canonica*, XXXII (1998), 371-395; J. GRESSIER, *Le Consentement est un acte positif de volonté*, in *Studia Canonica*, XXXIV (2000), 355-400.

54 Condivide e argomenta questa tesi: C. PEÑA GARCÍA, *Discernimiento y Consentimiento matrimonial: cuestiones relativas a la discreción de juicio exigida para el Matrimonio*, in P. GHERRI (ed.), *Discernere*, 182-188.

55 Come nella Sentenza *coram* Pinto del 16 gennaio 1998, nella quale il dubbio fu concordato nei seguenti termini: «*An constet de nullitate Matrimonii, in casu, ob defectum matrimonialis Consensus ad mentem Can. 1081, §2, CIC 1917* [corrispondente all’attuale Can. 1057 §2 – ndr]» (*Coram* PINTO, *decisio diei 16 ianuarii 1998*, in *RRDec.*, vol. XC, 11, n. 3).

56 Senza peraltro escludere la possibilità, in certi casi, di una specifica rilevanza invalidante per esclusione del *bonum coniugum*. Si veda sul punto: G. BERTOLINI, *La simulazione del bonum coniugum alla luce della Giurisprudenza rotale*, Coll. *Diritto canonico - Diritto ecclesiastico. Pubblicazioni*, n. 19, Milano, 2012, 275-279.

che l'attenzione in fase di indagine⁵⁷ e poi di valutazione sia rivolta "alle persone in relazione", richiedendosi un approccio di natura sistemico-relazionale che tenga conto delle specifiche caratteristiche della famiglia come sistema "aperto"⁵⁸, cioè in continuo scambio con l'ambiente circostante.

È nella relazione ricostruita in Giudizio, ovvero nell'esaminare come le persone si sono relazionate nel tratto di vita che hanno condiviso, che va verificata se vi sia stata l'identificazione coniugale di sé e dell'altro, oppure se questa sia mancata sin dall'inizio per Cause riconducibili a un'intenzionalità o capacità inadeguate.

5. CONCLUSIONE

Le riflessioni così proposte si fondano sulla convinzione che il concetto di identità coniugale possa favorire una comprensione più adeguata in chiave personalista del Matrimonio, sia in sé che nel suo momento genetico, aprendosi inoltre ad un approccio interdisciplinare rinnovato. La chiave di volta della costruzione concettuale che si è voluto offrire può essere individuata nella "concreta e irripetibile reciprocità" che nel duplice movimento di assunzione e riconoscimento plasma ciascuno come coniuge di quell'altro determinato.

57 Cfr. M.J. ARROBA CONDE, *Prova e difesa nel Processo di nullità del Matrimonio canonico. Temi controversi*, Lugano, 2008, 72-74.

58 Sinteticamente tali caratteristiche sono: a) la *totalità*: tutti gli individui nella famiglia sono in relazione tra di loro, pertanto il cambiamento dell'uno introduce una modifica o una perturbazione positiva o negativa nell'intero sistema; b) *non-sommatività*: la famiglia non è data dalla somma dei suoi membri perché vi è da considerare anche un altro elemento, cioè la loro relazione; c) *causalità circolare*: vi è una complessa interazione tra i membri che determina un'influenza reciproca e un continuo *feedback*; d) *equi-finalità*: le condizioni iniziali non determinano necessariamente lo stato finale del sistema e, viceversa, lo stato finale può non discendere dalle condizioni iniziali. Si vedano in merito: P. GAMBINI, *Psicologia della famiglia. La prospettiva sistemico-relazionale*, Milano, 2007, 58-59; A. MANENTI, *Coppia e famiglia: come e perché. Aspetti psicologici*, Bologna, 1993, 16-26.

* Contributo istituzionale ammesso dal Direttore.

Performatività del Consenso matrimoniale e identità coniugale

FRANCESCO CATOZZELLA

Abstract

Il Consenso matrimoniale, quale *actus personae* che coinvolge *ab intrinseco* i contraenti, ha una dimensione eminentemente performativa: esso dà origine al vincolo coniugale perché “costituisce” l'uomo e la donna come marito/moglie l'uno dell'altra. Sposarsi significa dunque *assumere* l'identità coniugale e allo stesso tempo *riconoscere* la medesima identità nella comparte. Dopo aver chiarito il concetto di *identità coniugale*, come specificazione storica della struttura relazionale naturale della persona, non riducibile al concetto civilistico di *status*, l'articolo ne delinea le caratteristiche essenziali. Infine si propone una rilettura del Capo di nullità della simulazione dalla prospettiva formulata.

Parole chiave: Matrimonio; Consenso; identità coniugale; personalismo.

Abstract

Marriage Consent, as actus personae involving the parties ab intrinseco, has an eminently performative dimension: it gives rise to the conjugal bond because it “constitutes” the man and the woman as husband/wife of each other. Thus, getting married means taking on the conjugal identity and at the same time recognizing the same identity in the other party. After having clarified the concept of conjugal identity as a historical specification of the natural relational structure of the person, which cannot be reduced to the civil concept of status, the article highlights its essential characteristics. Finally, from this expressed perspective, a new interpretation of simulation as Ground of nullity is proposed.

Keywords: Marriage; Consent; conjugal identity; personalism.

L'evoluzione della Pubblica Amministrazione: dall'imposizione alla garanzia¹

MARIA DE BENEDETTO

SOMMARIO 1. Le trasformazioni del Diritto amministrativo. 2. *In particolare*: le trasformazioni nel *modus operandi* (le Procedure). 3. La parabola del potere amministrativo, *du piedestal au marché*.

SUMMARY 1. *The transformation of Administrative Law*. 2. *In particular: transformation in modus operandi (Administrative Procedures)*. 3. *The parable of administrative power; du piedestal au marché*.

1. LE TRASFORMAZIONI DEL DIRITTO AMMINISTRATIVO

I temi del cambiamento del Diritto amministrativo e delle trasformazioni del ruolo della Pubblica Amministrazione sono da tempo oggetto dell'attenzione della dottrina, ma non solo.

Nella Relazione di insediamento del Presidente del Consiglio di Stato, in occasione dell'Inaugurazione dell'Anno giudiziario 2016, si legge:

«Viviamo in tempi di cambiamento. Nel mondo e nel nostro Paese. Nella Società e nei suoi diritti. Si modificano i punti di riferimento. Mutano in primo luogo i rapporti tra spazio globale e realtà nazionali [...]. Si modificano i rapporti tra gli Ordinamenti statali, tra questi e gli Ordinamenti sovranazionali [...]. Cambiano anche i tradizionali ancoraggi del Diritto amministrativo: lo Stato, il potere

¹ Relazione presentata in occasione dell'Undicesima Giornata canonistica interdisciplinare sul tema "Persone, accoglienza e Diritto", tenutasi presso la Pontificia Università Lateranense nel giorno 8 marzo 2016 a cura dell'*Institutum Utriusque Iuris*.

pubblico, il Giudice speciale [...]. Il rapporto autorità-libertà acquisisce anch'esso parametri di riferimento sovranazionali [...]. Aumenta il ricorso a strumenti consensuali»².

Dunque, si tratta di questioni rilevanti quanto impegnative.

In questa sede, sarà utile svolgere un ragionamento circoscritto e che sia in linea con gli obiettivi dell'interdisciplinarietà cari all'*Utrumque Ius*, più ricognitivo che innovativo. Il punto di partenza potrebbe, pertanto, essere una tra le ricostruzioni con cui la dottrina ha proposto una efficace sintesi di quattro principali linee di trasformazione del Diritto amministrativo³.

1) La prima di queste muoverebbe *dal Diritto amministrativo dello Stato-nazione al Diritto amministrativo di Ordinamenti diversi (sovrastatale e sub-nazionale)*.

Come noto, il Diritto amministrativo (e l'amministrazione) nasce e si sviluppa all'interno della dottrina dello Stato, è il Diritto che serve la supremazia statale e si consolida intorno alle poche funzioni che individuano dapprincipio la sovranità statale: gli esteri, gli interni, la giustizia, la difesa, il fisco.

Successivamente, si affermano – tra le ulteriori funzioni – quelle di *welfare*. Il crescente interventismo dei pubblici poteri è già registrato in epoca giolittiana ma vive una particolare accelerazione nel periodo fascista, anche a seguito delle ricadute in Europa della crisi del '29. Queste funzioni emergenti riguardano l'intervento dei pubblici poteri volto ad assicurare diritti sociali (lavoro e previdenza, istruzione, sanità), servizi pubblici (trasporti, poste) e a realizzare interventi infrastrutturali e di sostegno all'Economia (lavori pubblici, agricoltura, industria)⁴.

La Costituzione repubblicana conferma e rafforza la legittimazione e la diffusività dell'intervento pubblico (anche attivo) in Economia.

Con i Trattati di Roma del 1957, e poi con maggior vigore a seguito del Trattato di Maastricht del 1992, «il Diritto amministrativo abbandona il suo nesso privilegiato con la dimensione nazionale»⁵. Si intensifica, così un

2 REPUBBLICA ITALIANA. CONSIGLIO DI STATO. *Insediamiento del Presidente del Consiglio di Stato. Inaugurazione dell'Anno giudiziario 2016* (16 febbraio 2016), in URL: < https://www.giustizia-amministrativa.it/cdsintra/wcm/idc/groups/public/documents/document/mday/mtc1/~edisp/nsiga_4033730.pdf >, 3-4 (al 10/05/2018).

3 Ci si riferisce alla ricostruzione proposta da M. D'ALBERTI, *Lezioni di Diritto amministrativo*, Torino, 2012, 14ss.; si veda anche: M. RUFFERT (ed.), *The Transformation of Administrative Law in Europe / La mutation du Droit administratif en Europe*, München, 2007.

4 Sull'argomento si veda anche: S. CASSESE, *La nuova costituzione economica*, Roma - Bari, 2008, 7ss.

5 M. D'ALBERTI, *Lezioni*, 19.

processo di uniformazione giuridica la cui direzione è segnata dal Diritto comunitario, che condiziona ampiamente i Diritti nazionali ed esplicita importanti ricadute anche sul Diritto amministrativo.

Dal punto di vista delle materie, sono ricapitolati (tra l'altro) alla luce di Direttive comunitarie le discipline degli appalti pubblici, dei servizi pubblici, dei settori del credito e dei mercati finanziari.

Dal punto di vista degli istituti trasversali, si registra una riduzione della discrezionalità quale esito necessitato della più circoscritta potestà degli Stati di conformare le attività economiche⁶. Si esprime, poi, un *favor* sempre più deciso, ad esempio, per la partecipazione dei destinatari all'adozione degli Atti pubblici (non solo amministrativi ma anche normativi)⁷.

Dal punto di vista dell'organizzazione amministrativa, "erompe"⁸ il modello delle Autorità amministrative indipendenti che – accanto al tradizionale Ministero e all'Ente pubblico – arricchisce la morfologia esistente dei tipi istituzionali per lo svolgimento di funzioni esecutive, pur in quadro di problematica legittimazione costituzionale e di non semplice inquadramento nella teoria della tripartizione dei poteri⁹.

Accanto al Diritto comunitario, iniziano a incidere poi, sul Diritto amministrativo degli Stati, anche gli Ordinamenti internazionali «sia tramite Norme cogenti, sia mediante criteri, *standard*, previsioni indicative, che tuttavia assumono nei fatti un'effettiva forza persuasiva e di condizionamento»¹⁰. Si pensi, a tale riguardo, agli accordi in materia di commercio globale e al ruolo dell'Organizzazione Mondiale del Commercio (O.M.C./W.T.O.).

Vi è, infine, anche una dimensione subnazionale, regionale e locale, che soprattutto a seguito della riforma del Titolo V della Costituzione (intervenuta nel 2001) ha costituito un indiscusso argine per il ruolo dello Stato contribuendo a produrre un acceso contenzioso di livello costituzionale tra livelli di governo.

6 Sul punto, si veda ancora: M. D'ALBERTI, *Poteri pubblici, mercati e globalizzazione*, Bologna, 2008, 99.

7 Per una sintesi si veda: COMMISSIONE EUROPEA, Comunicazione: *Verso una cultura di maggiore consultazione e dialogo. Principi generali e requisiti minimi per la consultazione delle parti interessate ad opera della Commissione* (COM/2002/0704 def.), in URL: < <http://eur-lex.europa.eu/legal-content/IT/TXT/?uri=CELEX:52002DC0704> > (al 10/05/2018).

8 L'espressione è di A. PREDIERI, *L'erompe delle Autorità amministrative indipendenti*, Bagno a Ripoli (Firenze), 1997.

9 Per una sintesi delle posizioni della dottrina sul tema sia consentito il rinvio a: M. DE BENEDETTO, "Autorità indipendenti", in S. CASSESE (cur.), *Dizionario di Diritto pubblico*, 1, Milano, 2006, 588ss.

10 M. D'ALBERTI, *Lezioni*, 20.

2) La seconda linea di trasformazione muove *dalle differenze alle convergenze progressive tra Diritti amministrativi nazionali*.

Il Diritto amministrativo è Diritto dello Stato e ciascuno degli Stati ha espresso un proprio Diritto amministrativo, in qualche misura incomunicabile¹¹. I diversi ambiti di regolazione del Diritto privato hanno storicamente colto in modo più intenso soprattutto con la forte portata espansiva e uniformante delle codificazioni napoleoniche. Il Diritto amministrativo regola, invece, l'organizzazione interna degli Stati e i rapporti di questi con i propri cittadini secondo regole sostanziali, modelli di organizzazione amministrativa e sistemi di tutela giurisdizionale diversi (si pensi ai casi di Francia, Regno Unito, Stati Uniti).

Eppure, anche prima dell'influenza uniformante del Diritto comunitario si erano aperte alcune convergenze tra i Diritti amministrativi degli Stati¹² e si era reso concreto un *legal transplant*, una circolazione orizzontale di istituti giuridici¹³. Anche tra Paesi ispirati alle diverse tradizioni giuridiche del *common Law* e del *civil Law* si sono osservati movimenti reciproci, ad esempio con l'introduzione di *Independent Agencies* in Italia.

3) Una terza linea di trasformazione riguarda il movimento dalla lontananza dal Diritto privato all'avvicinamento al Diritto privato.

Il Diritto amministrativo nasce come Diritto speciale rispetto al Diritto privato, cioè come

«insieme di regole che attribuiscono poteri unilaterali e autoritativi particolarmente rilevanti alle Amministrazioni Pubbliche [...] poteri esorbitanti, totalmente estranei all'equilibrio sostanzialmente paritario del Diritto privato, ma anche su principi propri»¹⁴,

quali quello di imperatività dell'Atto amministrativo o quello di esecutorietà. Si riespandono, però, progressivamente sia moduli di Diritto privato che la contrattualità anche nell'ambito del Diritto amministrativo: le Concessioni amministrative sono forse uno tra i casi più studiati, ma il processo si osserva anche nei servizi pubblici industriali o nelle privatizzazioni delle imprese pubbliche e, inoltre, nell'introduzione da parte della Legge generale sul Procedimento amministrativo di moduli convenzionali: si tratta di veri e propri accordi tra privati e Amministrazioni che, ad alcune condizioni,

11 Cfr. *ivi*, 14.

12 Cfr. *ivi*, 21; si veda anche: M. D'ALBERTI, *Diritto amministrativo comparato: trasformazioni dei sistemi amministrativi in Francia, Gran Bretagna, Stati Uniti, Italia*, Bologna, 1992.

13 Cfr. A. WATSON, *Legal Transplants. An Approach to Comparative Law*, Edinburgh (UK), 1974.

14 M. D'ALBERTI, *Lezioni*, 16.

possono intervenire per regolare materia normalmente oggetto di Atti di disposizione unilaterali e autoritativi.

- 4) La quarta e ultima linea di trasformazione muove *dalla estemporaneità alla centralità della regolazione dei mercati*.

Il perimetro delle funzioni dell'Amministrazione è stato originariamente definito dalla dimensione schiettamente autoritativa (la *puissance publique*), aprendosi progressivamente anche alla logica del *service public*. L'idea dell'astensionismo dall'intervento nell'Economia che aveva informato le Costituzioni borghesi riguardava, da un lato, la disciplina della proprietà privata e, dall'altro, la libertà d'iniziativa economica. Ai pubblici poteri era richiesto non solo che non interferissero con la libera fruizione della proprietà o con l'esercizio dell'iniziativa economica ma anche che garantissero le condizioni di sicurezza per il pieno godimento di queste prerogative.

In realtà, anche quando in termini teorici questa visione è sembrata indiscussa, sono sopravvissute forti contraddizioni nella disciplina positiva con il riconoscimento di Privilegi, Patenti, Concessioni accanto a interventi di tipo infrastrutturale e sostanzialmente imprenditoriale gestiti dai pubblici poteri in forma di Aziende pubbliche¹⁵.

La regolazione dei mercati diverrà, così, progressivamente più rilevante, dapprima con l'affermazione di monopoli nei settori di servizio pubblico e l'incremento di interventi di infrastrutturazione (strade, ferrovie, acquedotti, reti elettriche, ecc.), poi con il crescente interventismo di epoca fascista e repubblicana, in una linea che è stata considerata di piena continuità¹⁶.

L'arretramento dallo svolgimento diretto di attività economiche – conseguenza della visione pro-concorrenziale del Diritto europeo – caratterizzerà l'ultimo scorcio del XX secolo ma «non [comporta] affatto la fine della regolazione pubblica»¹⁷: saranno, infatti, necessarie nuove funzioni di regolazione e controllo dei mercati¹⁸ mentre la forza inerziale delle burocrazie opporrà resistenza a tutti i tentativi di riforma e soppressione (si pensi alla emblematica vicenda della riduzione degli Enti pubblici in Italia).

Conseguenze rilevanti per l'azione dei pubblici poteri sono venute dalla concezione di libertà che precede e condiziona la regolazione economica.

È questo il contenuto della nota diatriba che vedrà opporre la visione crociana – la quale legittimava la coesistenza di un ordinamento spirituale e politico basato sulla libertà con un ordinamento economico in cui la libertà

15 Cfr. M. D'ALBERTI, *Poteri pubblici, mercati*, 40.

16 Cfr. S. CASSESE, *Lo Stato fascista*, Bologna, 2010.

17 M. D'ALBERTI, *Lezioni*, 25.

18 Cfr. A. LA SPINA - G. MAJONE, *Lo Stato regolatore*, Bologna, 2000.

potesse essere negata o fortemente ridotta¹⁹ – alla visione della libertà come indivisibile, espressa da Einaudi, da Roepke e da Luigi Sturzo. In particolare, quest’ultimo sostenne che «ogni violazione della libertà economica reca danni gravissimi anche alla libertà politica» dal momento che «la prima [...] è garanzia della seconda»²⁰.

Per lo studio delle Istituzioni questa chiave di lettura si rivela importante, giacché chiarisce che il contesto teorico in cui si radicò il disegno costituzionale dell’intervento pubblico nell’Economia era marcatamente “crociano” (più tardi verrà definito come connotato di “larvato dirigismo”²¹). Inoltre, che il contesto teorico in cui vanno inquadrare le trasformazioni che hanno interessato l’intervento pubblico nell’Economia conseguenti al processo di integrazione europea (la “nuova costituzione economica”²²) è, invece, “post-crociano” (tale è l’Economia sociale di mercato²³).

2. IN PARTICOLARE: LE TRASFORMAZIONI NEL *MODUS OPERANDI* (LE PROCEDURE)

All’interno di questo primo e più ampio inquadramento, si rivela utile analizzare un ambito specifico che contribuisca a chiarire la direzione delle trasformazioni del Diritto amministrativo e dell’evoluzione del ruolo dell’Amministrazione: ci si riferisce alle trasformazioni che sono intervenute nel *modus operandi* delle Amministrazioni, in altri termini nelle Procedure.

Coerentemente con il contesto della Giornata canonistica interdisciplinare, tenderò a lasciare sullo sfondo le stratificazioni minute della Legislazione nazionale – da cui è arduo cogliere segnali di senso (si pensi, ad esempio, agli innumerevoli interventi normativi riguardanti la disciplina della Conferenza dei servizi) – per concentrarmi sulle linee di tendenza che più in profondità sembrano aver scolpito e riconfigurato la disciplina del Procedimento amministrativo.

Sarà, altresì, importante dar conto di quegli aspetti che costituiscono l’ossatura del metodo di studio, anche questo oggetto di una trasformazione, da cui possiamo ricavare molto più sul Diritto amministrativo e sull’Amministrazione di quanto non potremmo fare con una descrizione puntuale di uno specifico regime amministrativo. Questi aspetti riguardano il modo in cui il

19 Per una ricostruzione della diatriba: W. ROEPKE, *Democrazia ed Economia. L’umanesimo liberale nella civitas humana*, Bologna, 2005, 188 (sotto il titolo: “*Liberismo e Liberalismo: Benedetto Croce*”).

20 M. BALDINI, *Il Liberalismo, Dio e il mercato*, Roma, 2001, 84.

21 Cfr. G. AMATO, *Il mercato nella Costituzione*, in *Quaderni Costituzionali*, XII (1992), 12.

22 Cfr. S. CASSESE, *La nuova costituzione*.

23 Cfr. F. FELICE, *L’Economia sociale di mercato*, Soveria Mannelli (Catanzaro), 2008.

Diritto amministrativo viene oggi studiato e si riferiscono all'analisi storica e alla comparazione, al Diritto sovranazionale, allo strumentario del Diritto amministrativo, alle sue patologie e disfunzioni, all'analisi economica degli istituti.

Il tema del *modus operandi* dell'Amministrazione è particolarmente adatto, pertanto, sia a descrivere la trasformazione che a indicarne la direzione²⁴.

Nel corso degli ultimi decenni sono intervenuti cambiamenti che possiamo definire radicali: questi riguardano la stessa previsione di Procedure amministrative (in alcuni casi sono state finanche soppresse per l'introduzione di istituti di semplificazione, come la Denuncia di Inizio Attività), la struttura dei Procedimenti (come nel Procedimento di scelta del contraente nella disciplina degli appalti pubblici), la loro diffusione (ad esempio, le Concessioni amministrative si sono quantitativamente ridotte²⁵).

Tra l'altro, ciò che sembra caratterizzare l'insieme delle trasformazioni intervenute è il fatto che le Procedure non sono più solo condizionate da profili di legittimità ma anche da considerazioni relative agli effetti che vengono prodotti dall'azione amministrativa (come vedremo *infra*, par. 2.5).

2.1 *Analisi storica e comparata*

Una rappresentazione chiara del processo di evoluzione che ha caratterizzato il tema delle Procedure amministrative si ottiene primariamente guardando ad altri Ordinamenti e in chiave retrospettiva.

Per brevità di argomentazione, l'analisi si concentrerà sul Diritto amministrativo statunitense, quello in cui – a partire dagli anni '60 del secolo scorso – sono stati più decisamente ridefiniti i confini del potere alla luce dei diritti di partecipazione.

Il *traditional model* delle Procedure amministrative era caratterizzato da una forma *trial-type*, strutturata su garanzie di contraddittorio analoghe a quelle del Processo giurisdizionale. Eppure, aveva manifestato la sua inadeguatezza, soprattutto per i ricorrenti fallimenti della regolazione (e la conseguente

24 Sull'argomento, in generale, sia consentito il rinvio a: M. DE BENEDETTO, *Istruttoria amministrativa e ordine del mercato*, Torino, 2008.

25 Si veda, in particolare: G. CORSO, *Attività economiche private e deregulation*, in *Rivista Trimestrale di Diritto Pubblico*, XLVIII (1998), 640 e G. CORSO, *Attività amministrativa e mercato*, in *Rivista Giuridica Quadrimestrale dei Pubblici Servizi*, II (1999), 16.

“cattura” delle *Agencies*²⁶) e per l'impossibilità di rappresentare nel Procedimento amministrativo le emergenti istanze partecipative, espressione della *rights revolution*²⁷.

Il dibattito teorico sul Procedimento è, nel frattempo, divenuto centrale in tutti gli Ordinamenti ma proprio negli Stati Uniti ha trovato una emblematica, innovativa configurazione nel nuovo modello dell'*interest representation*²⁸.

Il *public interest* è stato, in qualche modo, ridefinito dalla necessità di rappresentare gli interessi di più diversa natura (ambientali, dei consumatori, dei diritti civili e del lavoro) nell'Istruttoria dei Procedimenti²⁹.

L'affermazione dell'*interest representation model* ha, così, acquisito importanti risvolti sul Diritto amministrativo, di lì a breve, anche negli altri Ordinamenti.

Di fatto, il Procedimento amministrativo si prepara a divenire una forma surrogata del *Political Process*: la tradizionale ricerca di una legittimazione democratica dell'attività amministrativa (imperniata sul principio di legalità) si accompagna ora anche alla richiesta di una legittimazione procedurale dell'attività delle *Agencies*, attraverso la partecipazione e rappresentazione degli interessi coinvolti nella decisione³⁰.

La regolazione del Procedimento amministrativo – che nasceva in una lettura *bi-polar* dalla controversia tra cittadino e pubblico potere – si struttura ora in chiave *multi-polar*. Il controllo sulla discrezionalità passa anche per la partecipazione e si riflette sulla intensità del sindacato giudiziale circa l'adeguatezza dell'Istruttoria³¹. Le Amministrazioni dovranno, pertanto, assicurare l'adeguata considerazione degli interessi in competizione, in modo che la decisione finale possa riflettere “*their due accomodation*”³².

26 Per un'ampia ricostruzione si veda anche: R.B. STEWART, *Administrative Law in the Twenty-First Century*, in *New York University Law Review*, n.s. LIV (2003), 4.

27 Cfr. R.L. RABIN, *Perspectives on the Administrative Process*, Boston (MA), 1979, 7, dove parla di “*deficiencies in the traditional approach*”.

28 Tra i contributi più rilevanti per la ricostruzione del quadro giuridico dell'*interest representation model* ricordiamo quelli di: C.A. REICH, *The New Property*, in *Yale Law Journal*, LXXIV (1964), 733; R.B. STEWART, *The Reformation of American Administrative Law*, in *Harvard Law Review*, LXXIX (1965), 1671 e C.R. SUNSTEIN, *After the Rights Revolution. Reconceiving the Regulatory State*, Cambridge (MA), 1993.

29 Cfr. R.B. STEWART, *The Reformation*, 1684-1685.

30 Cfr. M.D. McCUBBINS - R.G. NOLL - B.R. WEINGAST, *Administrative Procedures as Instruments of Political Control*, in *Journal of Law, Economics and Organization*, III (1987), 244; R.B. STEWART, *The Reformation, 1670: «The function of Administrative Law is not the protection of private autonomy but the provision of a surrogate political process to ensure the fair representation of a wide range of affected interests in the process of administrative decision»*.

31 Cfr. M.D. McCUBBINS - R.G. NOLL - B.R. WEINGAST, *Administrative Procedures*, 245.

32 R.B. STEWART, *The Reformation*, 1757.

2.2 Diritto sovranazionale

Nella stagione in cui oltreoceano si affermava l'*interest representation model*, in Europa si avviava il processo di moltiplicazione dei livelli di governo e delle Fonti giuridiche atte a regolare fatti economici e sociali, che prima erano di esclusiva rilevanza degli Stati. L'ambito in cui tale processo si è primariamente manifestato è quello delle libertà economiche, della disciplina dei mercati e dell'intervento pubblico nell'Economia. Da qui, però, è transitato anche nell'ordine delle Procedure, condizionando non solo i contenuti dell'azione ma anche il *modus operandi* dei pubblici poteri³³.

Il ruolo centrale in questo processo è quello dell'Ordinamento comunitario: qui viene valorizzata la tradizione anglosassone per cui il baricentro della relazione tra pubblico potere e cittadini è rappresentato proprio dalla Procedura amministrativa³⁴, caratterizzata da una Istruttoria governata da principi di Diritto naturale³⁵.

Le discipline nazionali e i singoli istituti del Procedimento amministrativo, regolati fino a quel momento dalle sole Legislazioni degli Stati, sono spinti nell'orbita di un processo di revisione³⁶ in cui il Legislatore comunitario ha proceduto con un approccio settoriale, senza porre immediatamente Norme generali in materia di Procedimento, questione che verrà posta nell'agenda pubblica solo più di recente³⁷.

Le regolazioni nazionali sono, così, condizionate relativamente alla disciplina di numerose tipologie di Procedimenti amministrativi.

Specifici vincoli istruttori sono imposti, ad esempio, per le misure generali, i Procedimenti volti all'adozione di Atti normativi che nel Diritto nazionale sono privi di una disciplina generale di garanzie partecipatorie (cfr. Art. 13

33 Sul punto si veda utilmente il lavoro di A. GIULIANI, *Giustizia e ordine economico*, Milano, 1997.

34 Ci si riferisce ai "principi globali" sul Procedimento amministrativo tratti dagli Ordinamenti anglosassoni, e in particolare a quello del *due Process*; si veda in merito: G. DELLA CANANEA, *I poteri pubblici nello spazio giuridico globale*, in *Rivista Trimestrale di Diritto Pubblico*, LIII (2003), 32.

35 Cfr. S. CASSESE, *Il Diritto amministrativo europeo presenta caratteri originali?*, in *Rivista Trimestrale di Diritto Pubblico*, LIII (2003), 47.

36 Di "circolo virtuoso" tra Ordinamenti degli Stati membri e quello dell'Unione Europea riguardo i principi del Diritto amministrativo parla C. FRANCHINI, *I principi applicabili ai Procedimenti amministrativi europei*, in *Rivista Italiana di Diritto Pubblico Comunitario*, XIII (2003), 1054. Si veda, anche: S. CASSESE, *La signoria comunitaria sul Diritto amministrativo*, in *Rivista Italiana di Diritto Pubblico Comunitario*, XII (2002), 292.

37 Sull'argomento, in generale, si veda: G. DELLA CANANEA, *I Procedimenti amministrativi della Comunità Europea*, in M.P. CHITI - G. GRECO, *Trattato di Diritto amministrativo europeo*, Milano, 2003; E. CHITI, Adelante, con juicio: *la prospettiva di una codificazione del Procedimento europeo*, in *Giornale di Diritto Amministrativo*, XX (2014), 677. Si veda, di recente, G. DELLA CANANEA - D.U. GALETTA (curr.), *Codice ReNEUAL del Procedimento amministrativo dell'Unione Europea*, Napoli, 2016.

della Legge n. 241/1990³⁸). Questi Atti (soprattutto quelli delle Autorità indipendenti, ma anche a rigore gli Atti normativi del Governo) sono ora gravati di obblighi di previa consultazione di cittadini e imprese, pur se ancora non con una portata generale.

Inoltre, criteri di impostazione dell'Istruttoria sono resi vincolanti nei Procedimenti per l'adozione di Atti che costituiscono titolo abilitativo per l'accesso al mercato, quali le Autorizzazioni. Queste ora devono essere caratterizzate da ridotta discrezionalità, e il loro rilascio deve fondarsi su criteri oggettivi, trasparenti e non discriminatori.

Obbligatorie divengono, poi, alcuni modelli di Procedimento elaborati a livello comunitario e trasferiti negli Ordinamenti nazionali, come le Procedure di scelta del contraente nell'ambito della disciplina degli appalti pubblici.

In buona sostanza, queste revisioni della disciplina nazionale dei Procedimenti sono la conseguenza dell'introduzione, dapprima nell'Ordinamento comunitario e poi – attraverso di questo – nell'Ordinamento nazionale, del “principio di concorrenza”. Questo ha avuto importanti riflessi sulla ridefinizione di compiti e funzioni dei pubblici poteri, esplicitando effetti dirompenti anche sulle Procedure con l'effetto di una profonda «*reconfiguration de l'action publique*»³⁹.

Le Procedure non si giustificano più solo in relazione alla loro propria razionalità interna, ma richiedono di essere inquadrare in una logica di sistema che ne esprima una razionalità più ampia, verificabile alla luce dei risultati conseguiti «come Procedure che danno un risultato di efficienza»⁴⁰.

2.3 Ricognizione degli strumenti

Gli strumenti nel Diritto amministrativo sostanzialmente non sono cambiati nel corso degli ultimi decenni. La mappatura concettuale delle funzioni e degli istituti è stata, infatti, sufficientemente definita dalla dottrina e sembra tuttora rispondere all'obiettivo di qualificare la natura dei fenomeni emergenti⁴¹.

38 Cfr. REPUBBLICA ITALIANA, *Legge 7 agosto 1990, n. 241*, in *Gazzetta Ufficiale della Repubblica Italiana*, CXXXI (1990), n. 192, del 18 agosto 1990.

39 L'espressione è di B. DU MARAIS, *L'Etat à l'épreuve du principe de concurrence: analyse et prospective juridique*, in *Politiques et Management Public*, XX (2002), 121-122: «*Pour beaucoup d'Organismes publics, l'application du principe de concurrence va nécessairement modifier leur fonctionnement, mais sans doute également leur mission et leurs objectifs*».

40 J. RAWLS, *Una Teoria della giustizia*, Milano, 2004, 300, così definisce la teoria dei mercati concorrenziali. Sul punto si vedano le riflessioni di F. MERUSI, *Analisi economica del Diritto e Diritto amministrativo*, in *Diritto Amministrativo*, XV (2007), 438ss.

41 Cfr. M. DE BENEDETTO, *Diritto amministrativo e crescita economica*, in *Il Diritto dell'Economia*, XXIII (2014), n. 1, 189.

Ciò che, però, è cambiato nel corso della storia recente è la rilevanza quantitativa degli strumenti, anche nel campo dei Procedimenti amministrativi. Giannini nel 1959 sosteneva che «le variazioni di quantità, quando superano una certa soglia, divengono mutazioni di qualità»⁴²: si pensi alla riduzione numerica delle Concessioni amministrative o delle pianificazioni quantitative collegate al rilascio di Autorizzazioni.

Eppure, se nel Diritto amministrativo non si registra un cambiamento degli strumenti, esiste l'esigenza di un loro “*fine tuning*”, perché «a mutare [...] è il calibro»⁴³, la gestione degli stessi strumenti si è resa più complessa.

A tale riguardo, si può menzionare la crescente importanza delle valutazioni probabilistiche in strumenti tradizionali del Diritto amministrativo (pianificazioni, Autorizzazioni, controlli): «*l'attention portée au risque est un élément constant qui est à la base de la prévention: c'est la prévention que s'adressent de nombreux Instituts nationaux*»⁴⁴.

In passato si è ritenuto che «lo Stato, in linea di massima, non sa amministrare perché manca del senso del rischio e perché è inabile a far gravare sui pubblici gestori la responsabilità degli sbagli tecnici»⁴⁵. Il rischio⁴⁶ ha acquisito rilevanza⁴⁷ nella disciplina dei mercati finanziari ma è anche divenuto fattore condizionante lo svolgimento di controlli e di ispezioni (si pensi agli indici di anomalia, pericolosità fiscale, ecc.). Un certo livello di rischio, ad esempio ambientale⁴⁸ (o idrogeologico o sismico), può infine condizionare l'esercizio di funzioni amministrative.

42 M.S. GIANNINI, *Sull'azione dei pubblici poteri nel campo dell'Economia*, in *Rivista del Diritto Commerciale*, LVII (1959), 323. La questione è, come noto, oggetto di riflessione filosofica: sul punto, si veda A. GRAMSCI, *Il materialismo storico e la Filosofia di Benedetto Croce*, Roma, 1991, 115.

43 G. NAPOLITANO, *Crisi economica e ruolo del Diritto amministrativo*, in J.L. PIÑAR MAÑAS (dir.), *Crisis económica y crisis del Estado de bienestar. El papel del Derecho administrativo*. Actas del XIX Congreso italo-español de profesores de Derecho administrativo (Madrid, 18 a 20 de octubre 2012), Madrid, 2013, 43.

44 A. TRAVI, *Droit public et risque. Italie*, in *Revue Européenne de Droit Public*, XV (2003), v. 15, 491.

45 L. STURZO, *Disoccupazione e impieghi produttivi*, in L. STURZO, *Opera omnia*. Seconda serie. XI. *Politica di questi anni. Consensi e critiche (1950-1951)*, Roma, 2003, 391-392.

46 Sull'argomento, per una riflessione di taglio generale, si veda: U. BECK, *La società del rischio. Verso una seconda Modernità*, Roma, 2000.

47 Cfr. E. FISHER, *General Conclusions: Risk and the Challenges for Administrative Law*, in *Revue Européenne de Droit Public*, XV (2003), 708, dove si afferma che il rischio è ora divenuto «*the new buzzword of administrative governance and thus for public lawyers a concept difficult to ignore*». Si veda anche: J. BLACK - R. BALDWIN, *Really Responsive Risk-Based Regulation*, in *Law & Policy*, XXVII (2010), v. 32/2, 181. Sull'argomento J.B. AUBY, *L'évolution du traitement des risques dans et par le Droit public*, in *Revue Européenne de Droit Public*, XV (2003), 169, ha sostenuto che vi sarebbe «*une familiarité naturelle entre le Droit public et les risques*».

48 Cfr. J. ESTEVE PARDO, *Técnica, riesgo y Derecho: tratamiento del riesgo tecnológico en el Derecho ambiental*, Ariel, 1999.

2.4 Patologie e disfunzioni

Un ulteriore aspetto di novità, che contribuisce a segnare la trasformazione nel metodo dello studio del Diritto amministrativo è l'emergere di patologie e disfunzioni come uno specifico ambito di analisi.

Prendiamo ancora una volta il caso delle Procedure amministrative.

In chiave teorica, alcuni contributi della dottrina hanno enfatizzato l'idea che attraverso la partecipazione si consente agli interessi, pubblici e privati, di confluire nel Procedimento superando l'originaria prospettiva conflittuale, fondata sull'idea di una contrapposizione tra Amministrazione e cittadini e su una partecipazione con prevalentemente funzione difensiva.

In realtà, questa visione sottostima alcune possibili derive patologiche⁴⁹.

- In primo luogo, il rischio di una *partecipazione sovrabbondante*. L'apertura del Procedimento potrebbe, infatti, dar luogo a una partecipazione troppo ampia e a quello che è stato definito un sovraccarico procedimentale impedendo l'efficiente svolgimento dell'azione amministrativa e innalzando il costo complessivo delle Procedure.

La questione deve, però, essere correttamente impostata, tenendo in considerazione, da una parte il rapporto tra garanzia ed efficienza (lo stesso Art. 97 della Costituzione italiana registra proprio questa spinta di segno opposto tra costi maggiori o minori da sostenere nella Procedura amministrativa), dall'altra l'esigenza di legittimare la decisione amministrativa⁵⁰. È stato, così, affermato che «ciascun vincolo procedurale genera costi e benefici che vanno attentamente calcolati al fine di stabilire il loro livello ottimale»⁵¹.

L'equilibrio accettabile tra garanzia (che tende ad ampliare la partecipazione) ed efficienza (che tende a ridurla) viene definito nei contesti di supervisione (giudiziale o di altro tipo). L'idoneità del bilanciamento operato dall'Amministrazione si ottiene valutando – tra l'altro – la congruità dell'approfondimento istruttorio (e della partecipazione) in relazione al potere esercitato. Su questo punto è ricco il contributo della Giurisprudenza amministrativa: tra le figure sintomatiche dell'eccesso di potere vi sono, infatti, quelle che riguardano la completezza (l'adeguatezza o l'appropriatezza) dell'Istruttoria, la carenza (o il difetto d'Istruttoria), l'idoneità dell'Istruttoria⁵².

49 Sul punto, per questa ricostruzione si veda: M. DE BENEDETTO, "Partecipazione (Dir. amm.)", in URL: < [http://www.treccani.it/enciclopedia/partecipazione-dir-amm_\(Diritto-on-line\)/](http://www.treccani.it/enciclopedia/partecipazione-dir-amm_(Diritto-on-line)/) > (al 10/05/2018).

50 In generale sul punto, si veda: N. LUHMANN, *Procedimenti giuridici e legittimazione sociale*, Milano, 1995.

51 G. NAPOLITANO - M. ABRESCIA, *Analisi economica del Diritto pubblico*, Bologna, 2009, 258.

52 Per una ricostruzione della Giurisprudenza in materia: M. DE BENEDETTO, *Istruttoria*, 152-153.

- In secondo luogo, la partecipazione può rivelarsi *partecipazione simbolica* quale conseguenza del fatto che potrebbe essere vanificata da previsioni normative che, di fatto, la neutralizzano.

L'attuale contesto regolatorio veicola, infatti, una concezione ambigua della partecipazione: la Legge n. 15/2005⁵³ che ha riformato la Legge n. 241/1990 ha, infatti, introdotto due Norme che determinano effetti contraddittori.

L'Art. 8 della Legge n. 241/1990 è stato modificato ampliando i canoni formali della comunicazione di avvio del Procedimento (lettere *c-bis* e *c-ter*), il che sembrerebbe irrobustire sia il contraddittorio che la partecipazione procedimentale.

L'Art. 21 *octies* della stessa Legge, però, ha limitato l'annullabilità del Provvedimento adottato in violazione delle Norme sul Procedimento, o sulla forma degli Atti o per mancata comunicazione di avvio, con l'esito di una sostanziale "dequotazione" dell'Istruttoria (e della partecipazione).

Ne risulta un sacrificio eccessivo del principio di partecipazione⁵⁴ che risulta assicurato ma in una prevalente dimensione simbolica.

- Infine, spesso le Procedure amministrative si misurano con una *partecipazione aggressiva*.

Gli interessi rappresentati nel Procedimento possono essere caratterizzati da una forza tale da trasformare la partecipazione da strumento di garanzia del privato (e di conoscenza per l'Amministrazione) in strumento di condizionamento dell'attività amministrativa. In questi casi si manifesta il limite della pur suggestiva metafora dell'"amministrazione condivisa"⁵⁵ e il rischio legato all'effetto di "diluizione del potere"⁵⁶.

Nel Procedimento gli interessi dovrebbero essere governati e le garanzie di partecipazione dovrebbero essere effettive, vale a dire che i titolari degli interessi dovrebbero tutti poter «offrire all'Organo della decisione alternative in grado di realizzare comunque l'interesse pubblico sotteso al potere in attribuzione all'Autorità»⁵⁷. In realtà, non tutti gli interessi sono ugualmente in grado di organizzarsi e di darsi una rappresentanza nei Procedimenti attraverso gli strumenti della partecipazione.

53 Cfr. REPUBBLICA ITALIANA, *Legge 11 febbraio 2005, n. 15*, in *Gazzetta Ufficiale della Repubblica Italiana*, CXLVI (2005), n. 42, del 21 febbraio 2005.

54 Cfr. M. D'ALBERTI, *Lezioni*, 304.

55 Cfr. G. ARENA, *Introduzione all'amministrazione condivisa*, in *Studi Parlamentari e di Politica Costituzionale*, XXX (1997), n. 117/118, 29.

56 Cfr. M. NIGRO, *L'azione dei pubblici poteri. Lineamenti generali*, in G. AMATO - A. BARBERA, *Manuale di Diritto pubblico*, Bologna, 1984, 835.

57 E. CARDI, "Procedimento amministrativo", in ISTITUTO DELLA ENCICLOPEDIA ITALIANA, *Enciclopedia giuridica*, XXIV, Roma, 1995, 6.

Se la questione delle garanzie nel Procedimento ha tradizionalmente riguardato il privato verso il pubblico potere esiste, però, anche un'esigenza di "garanzia del pubblico" che emerge insieme con la riflessione scientifica sul tema della "forza degli interessi"⁵⁸. I poteri economici e gli interessi organizzati possono essere particolarmente *aggressivi*⁵⁹ perché più capaci di darsi una rappresentanza all'interno dei Procedimenti mentre altri interessi potrebbero risultare sottorappresentati e pertanto cedevoli⁶⁰. Anche se difficile, è così indispensabile «sviluppare un'adeguata metodologia istruttoria per la valutazione della forza dei diversi gruppi di pressione all'interno della Procedura»⁶¹.

2.5 Analisi economica delle Procedure amministrative

Il tema della valutazione economica delle Procedure (e delle connesse esigenze di semplificazione) è il tema che più recentemente si è imposto alla riflessione, anche giuridica⁶².

Il Procedimento, da un punto di vista economico è, infatti, un costo che può essere più o meno contenuto, in conseguenza del bilanciamento che l'Amministrazione opera nel quadro della discrezionalità attribuitale dal Legislatore. Questo bilanciamento deve tenere presenti le risorse limitate di cui si dispone, da una parte, e il bisogno di legittimazione della decisione, dall'altra. Come abbiamo avuto modo già di anticipare *supra* (par. 2.4), il riscontro della idoneità del bilanciamento operato nel corso dello svolgimento dell'attività amministrativa si ha nei contesti di supervisione (giudiziale o di altro tipo).

La questione ha assunto un ampio respiro anche grazie agli interventi dell'O.E.C.D./O.C.S.E. in materia di qualità della regolazione⁶³. Due possono essere i punti di vista utili ad affrontarla.

58 Cfr. M. OLSON, *La logica dell'azione collettiva. I beni pubblici e la Teoria dei gruppi*, Milano, 1983, 129; si veda anche: M. D'ALBERTI, *Poteri pubblici e autonomie private nel Diritto dei mercati*, in *Rivista Trimestrale di Diritto Pubblico*, L (2000), 400.

59 Cfr. C.R. SUNSTEIN, *After the Rights*, 103.

60 Cfr. J.L. MASHAW, *Structuring a "Dense Complexity": Accountability and the Project of Administrative Law*, in *Issues in Legal Scholarship*, V (2005), 1.

61 M. DE BENEDETTO - M. MARTELLI - N. RANGONE, *La qualità delle regole*, Bologna, 2011, 138.

62 Cfr. M. DE BENEDETTO, *Qualche considerazione di analisi economica sul Procedimento amministrativo*, in *Studi Parlamentari e di Politica Costituzionale*, XLV (2012), n. 176, 15.

63 Si vedano, in particolare gli interventi degli anni '90 del secolo scorso, tra cui: ORGANISATION FOR ECONOMIC CO-OPERATION AND DEVELOPMENT, *Recommendation of the Council on Improving the Quality of Government Regulation*, 9 March 1995 - C(95)21/FINAL, in URL: < <http://acts.oecd.org/Instruments/ShowInstrumentView.aspx?InstrumentID=128&InstrumentPID=124> > (al 10/05/2018); ORGANISATION FOR ECONOMIC CO-OPERATION AND DEVELOPMENT, *The OECD Report on Regulatory Reform Synthesis*, Paris - 1997, in URL: < <https://www.oecd.org/gov/regulatory-policy/2391768.pdf> > (al

Un primo *punto di vista* “micro” si concentra sulla razionalità interna ai Procedimenti, con un orientamento alle valutazioni di efficienza e di ottimizzazione dei processi, per così dire un approccio di ingegneria delle Procedure: questo consente di leggere una serie di interventi normativi di semplificazione delle Istruttorie dei Procedimenti amministrativi⁶⁴.

Un secondo *punto di vista* “macro”, più complesso, impone di ricercare la coerenza tra il regime della Procedura e l'assetto concorrenziale del mercato, anche per la spinta delle discipline europea e globale. Per effetto del principio di concorrenza in alcuni casi le Procedure vedono ridurre i loro costi (si pensi ai Procedimenti volti al rilascio di Titoli amministrativi per l'accesso al mercato, come le Autorizzazioni amministrative), in altri casi le istanze concorrenziali si traducono in Procedure più costose (si pensi agli appalti pubblici).

In ogni caso, l'acquisizione di categorie economiche e l'analisi economica quale strumento per lo studio delle Procedure amministrative aprono una prospettiva inedita e segnano una direzione per gli studi di Diritto amministrativo.

3. LA PARABOLA DEL POTERE AMMINISTRATIVO, *DU PIEDISTAL AU MARCHÉ*

Il Diritto amministrativo (e l'Amministrazione allo *street-level*) sta fronteggiando sfide nuove e sempre più complesse, cerca di rispondere alla crisi, tenta di servire (o quanto meno di non ostacolare) la crescita economica in un contesto di risorse ridotte, di crisi fiscali e in cui la statualità che l'ha generato è ridimensionata. Tutto ciò in un ambiente regolatorio caratterizzato da crescente inflazione normativa e dall'assenza di *securité juridique* (chiarezza e prevedibilità della Legge).

Abbiamo avuto modo di vedere che gli strumenti nel Diritto amministrativo sostanzialmente non sembrano cambiare.

Cambia, però, un dato assai rilevante: il “potere” oggi, più che in passato, è chiamato a giustificarsi: in altri termini, in virtù di numerose previsioni prescrittive (internazionali, europee e nazionali) è indispensabile prima di adottare una nuova regolazione e dopo aver considerato l'opzione di non intervento (c.d. opzione zero) dar conto di un momento di «valutazione circa l'utilità di

10/05/2018), e - da ultimo - ORGANISATION FOR ECONOMIC CO-OPERATION AND DEVELOPMENT, *Overcoming Barriers to Administrative Simplification Strategies. Guidance for Policy Makers*, Paris - 2009, in URL: < <https://www.oecd.org/regreform/42112628.pdf> > (al 10/05/2018).

64 Cfr. V. LO MORO - A. MANCINI (CURT.), *Le Procedure amministrative. Analisi e tecniche d'intervento*, Bologna, 1995.

una nuova regolazione o del mantenimento di quella esistente»⁶⁵ anche grazie all'uso di tecniche di analisi economica della regolazione. Infatti, la regolazione ha costi che gravano su regolatori e regolati i quali sono giustificati solo se sopravanzati dai benefici che producono⁶⁶.

Si impongono, poi, vincoli di ragionamento prudenziale, in numerosi settori di regolazione amministrativa; si pensi: a) alla disciplina dei mercati finanziari e alla previsione della vigilanza prudenziale (*prudential supervision, contrôle prudentiel*) che esprime aversità al rischio; b) al ruolo del principio di precauzione (salute, ambiente); c) agli indici di rischio (anomalia, pericolosità fiscale, ecc.) quale fattore già menzionato che condiziona lo svolgimento di Controlli e di Ispezioni; d) alle già richiamate conseguenze del riconoscimento di un certo rischio ambientale (o idrogeologico o sismico) per l'esercizio di funzioni amministrative.

Eppure, la realtà ci consegna *performance* amministrative sconsolanti, coinvolte in un riformismo ossessivo, in cui Norme approssimative mancano di *enforcement* e consentono il prodursi di ampi spazi di diretta violazione e di più insidiosa elusione (*creative compliance*). Si premiano comportamenti opportunistici, resi praticabili in modo massiccio grazie anche alla consulenza di intermediari nei diversi settori (si pensi solo alla pianificazione fiscale). L'inflazione legislativa e il disordine normativo contribuiscono a generare un contenzioso di portata abnorme che accresce i costi di transazione⁶⁷ e incide negativamente sulla competitività⁶⁸.

L'effettività del Diritto amministrativo è minacciata, la credibilità dei pubblici poteri minata.

Lo Stato (e l'Amministrazione) sembrano aver smarrito il piglio solenne che consentiva l'esercizio pressoché pacifico dei poteri autoritativi. Come ho sostenuto altrove⁶⁹, per recuperare pienezza del ruolo gli occorrono *intelligenza, umiltà e forza*.

- Intelligenza perché il Diritto dello Stato (e dell'Amministrazione) deve acquisire la capacità di lettura dei fenomeni che regola⁷⁰ e gli strumenti non

65 M. DE BENEDETTO - M. MARTELLI - N. RANGONE, *La qualità*, 28

66 Cfr. *ivi*, 29.

67 Cfr. O.E. WILLIAMSON, *I meccanismi del governo. L'economia dei costi di transazione: concetti, strumenti, applicazioni*, Milano, 1998.

68 I tempi e costi del contenzioso sono uno degli indicatori presi in considerazione dalla World Bank per l'elaborazione del rapporto "Doing business" che prevede ad una comparazione delle regolazioni che interessano l'attività d'impresa in 189 Paesi. Ogni sistema è analizzato alla luce di vari indicatori che concorrono a definire un indice relativo alla qualità dell'ambiente regolatorio ("ease of doing business ranking").

69 Cfr. M. DE BENEDETTO, *Diritto amministrativo*.

70 COMMISSIONE EUROPEA, Comunicazione: *Legiferare con intelligenza nell'Unione Europea* (COM/2010/

mancano: analisi economica, comportamentale, Teorie del rischio o quant'altro possa contribuire a spiegare la condotta dell'essere umano in un dato contesto.

- Il Diritto amministrativo è, poi, chiamato all'umiltà⁷¹, a riconoscere i suoi limiti, innanzi tutto informativi. Diviene così necessario approntare un'attività conoscitiva a supporto delle decisioni, attività che deve essere accurata, adeguata e trasparente. Tutto sommato molti dei tentativi teorici correnti sono avvistati proprio intorno alla "variabile uomo" e alla questione della libertà (si pensi alla *behavioural analysis*, all'approccio motivazionale, alla *ethical economy*, alla *nudge regulation* o alla *risk regulation*). Il Diritto (anche amministrativo) non può sottrarsi a questa discussione, perché l'uomo produce regole, ne è destinatario, le applica. Tale prospettiva non è più orientata da istanze estranee al Diritto (ad esempio psicologiche, filosofiche o religiose) ma è, piuttosto, un imperativo di

0543 def.), in URL: < <http://eur-lex.europa.eu/legal-content/IT/TXT/?uri=CELEX:52010DC0543> > (al 10/05/2018): «Legiferare con intelligenza si riferisce all'intero ciclo politico – dall'ideazione di un Atto alla sua attuazione, applicazione, valutazione e revisione. Dobbiamo fondarci sugli elementi di forza del sistema di valutazione d'impatto per elaborare nuove misure legislative. [...] In secondo luogo, legiferare con intelligenza è una responsabilità che deve rimanere condivisa tra le Istituzioni europee e gli Stati membri. [...] Da ultimo, le opinioni di coloro che la Normativa investe più direttamente sono essenziali se si vuole legiferare con intelligenza». Si veda anche l'uso dell'aggettivo in: COMMISSIONE EUROPEA, Comunicazione: *EUROPA 2020 Una strategia per una crescita intelligente, sostenibile e inclusiva* (COM/2010/2020 def.), in URL: < <http://eur-lex.europa.eu/legal-content/it/ALL/?uri=CELEX:52010DC2020> > (al 10/05/2018). Si vedano pure: C. DONOLO, *L'intelligenza delle Istituzioni*, Milano, 1997; E. GUALINI, *Planning and the Intelligence of Institutions: Interactive Approaches to Territorial Policy-Making Between Institutional Design and Institution-Building*, Ashgate, 2001.

- 71 L'umiltà è stata prevalentemente considerata nella sua dimensione di virtù religiosa (cfr. D.E. COOPER, *The Measure of Things: Humanism, Humility, and Mystery*, Oxford [UK], 2002, 144ss.). Già nell'etimologia (dal latino *humilis*, «poco elevato da terra», da *humus* «terra») l'umiltà risulta strutturalmente connessa con la conoscenza della realtà, indispensabile alla persona per conseguire sia una percezione adeguata del sé che una ricostruzione veritiera del proprio contesto di azione e relazione: in questo senso, se ne comprende l'applicazione istituzionale, volta tra l'altro ad assicurare una Istruttoria adeguata alle decisioni pubbliche, anche attraverso consultazioni. Al riguardo, si veda S. Tommaso secondo cui «*ad tertium dicendum quod humilitas reprimit appetitum ne tendat in magna praeter rationem rectam*» (THOMAS AQUINAS, *Summa Theologiae*, II-II, q. 161, a. 1, ad 3). In un discorso istituzionalmente orientato sull'umiltà, risulta centrale l'attitudine di questa a ridurre il grado di conflittualità nelle relazioni (e con questo i costi di transazione, si veda: B.E. HILBIG - I. ZETTLER, *Pillars of Cooperation: Honesty-Humility, Social Value Orientations and Economic Behavior*, in *Journal of Research in Personality*, XLIII [2009], 516). Peraltro, l'attenzione all'umiltà si è diffusa negli studi di Psicologia (si veda in particolare: J.P. TANGNEY, "Humility", in C.R. SNYDER SHANE - J. LOPEZ [eds.], *Oxford Handbook of Positive Psychology*, Oxford [UK], 2009, 483ss.); è poi crescente la sua considerazione nella letteratura manageriale (cfr. D. VERA - A. RODRIGUEZ-LOPEZ, *Strategic Virtues: Humility as a Source of Competitive Advantage*, in *Organizational Dynamics*, XXXIII [2004], v. 33, 393) e istituzionale (cfr. D. YANOW, *Ways of Knowing: Passionate Humility and Reflective Practice in Research and Management*, in *The American Review of Public Administration*, XXIX [2009], v. 39, 579).

natura propriamente giuridica, correlato all'esigenza vitale di effettività del Diritto⁷².

- Infine, il Diritto amministrativo deve assicurare forza⁷³, capacità di costruire e garantire un contesto di *securité juridique*⁷⁴, di dare certezze riguardo l'azione istituzionale. Solo così questa entra nel calcolo economico degli individui e influenza la loro *compliance* (si pensi al tema di controlli e sanzioni).

Lo Stato (con il suo Diritto amministrativo e interagendo con altri livelli di governo) sembra essere passato “*du piédestal au marché*”⁷⁵: se e quanto sarà capace di regolare i conflitti da questa nuova posizione è fatto la cui valutazione dovremo aggiornare in un prossimo futuro.

72 Sul punto si veda: W. VOERMANS, *Motive-based Enforcement*. Working paper Leiden University, 23 marzo 2013 (oggi pubblicato in: W. VOERMANS, *Motive-based Enforcement*, in L. MADER - S. KABYSHEV [eds.], *Regulatory Reform. Implementation and Compliance*, Baden-Baden, 2014, 41).

73 Cfr. BOSTON CONSULTING GROUP (BCG), Report: *European Fiscal Consolidation. Four Factors That Will Support Success* (February 09, 2011), in URL: < http://financedocbox.com/Retirement_Planning/66411752-European-fiscal-consolidation-four-factors-that-will-support-success.html >, 19 (al 10/05/2018), dove si parla di “*strong institutional capabilities*”.

74 La *securité juridique* ha ad oggetto sia la qualità della Legge che la sua prevedibilità; sull'argomento si richiama: REPUBLIQUE FRANÇAISE. CONSEIL D'ÉTAT, *La securité juridique et la complexité du Droit*, in URL: < <http://www.conseil-etat.fr/content/download/356/1096/version/1/file/rapportpublic2006.pdf> > (al 10/05/2018) in particolare p. 281 ss.

75 B. DU MARAIS, *L'État*, 131.

* Contributo istituzionale ammesso dal Direttore.

L'evoluzione della Pubblica Amministrazione: dall'imposizione alla garanzia

MARIA DE BENEDETTO

Abstract

Lo scritto ricostruisce alcune trasformazioni che hanno interessato il Diritto amministrativo nel corso degli ultimi decenni. In particolare, sono analizzate le trasformazioni che hanno investito il *modus operandi*, determinando importanti cambiamenti nelle Procedure amministrative, con particolare riferimento alla loro struttura e alla loro diffusione. Ciò che sembra caratterizzare l'insieme delle trasformazioni è il fatto che le Procedure non sono più solo condizionate da profili di legittimità ma anche da considerazioni relative agli effetti prodotti dall'azione amministrativa con conseguenze rilevanti sulla stessa configurazione del potere amministrativo.

Parole chiave: Pubblica Amministrazione; Procedimento amministrativo; regolazione; partecipazione; analisi economica delle Procedure.

Abstract

The article describes some of the transformations which have affected Administrative Law over the last decades. In particular, the remodeling of the modus operandi is analyzed, given that this has led to important changes in Administrative Procedures with particular reference to their structure and diffusion.

What seems to characterize the transformations as a whole is that Administrative Procedures are no longer solely conditioned by legitimacy but also by effectiveness of administrative action, with significant consequences on the same configuration of the administrative power.

Keywords: *Public Administration; Administrative Procedures; regulation; participation; economic analysis of Administrative Procedures.*

Accoglienza dei peccatori e riconciliazione dei penitenti nella Chiesa antica¹

LUIGI MICHELE DE PALMA

SOMMARIO 1. L'eredità della Chiesa primitiva. 2. Perdono e riconciliazione: un'antinomia della Chiesa antica. 3. All'indomani della pace costantiniana.

SUMMARY 1. *The heritage of the Early Church.* 2. *Forgiveness and reconciliation: an antinomy of the Ancient Church.* 3. *In the aftermath of Constantine's Peace of the Church.*

Come premessa vale la pena precisare che nel presente contributo il tema dell'*accoglienza* è posto in relazione con l'ingresso dei peccatori-convertiti nella Comunità dei credenti, mentre la *riconciliazione* fa riferimento alla ri-ammissione nella piena comunione ecclesiale di quei figli, i quali, a causa dei loro peccati, avevano temporaneamente corrotto il loro legame con la Madre Chiesa e con i loro fratelli di fede, ma chiedevano di essere perdonati e di ritornare a far parte a pieno titolo della Comunità.

Lo sguardo su questi aspetti della dinamica intraecclesiale si caratterizza per la prospettiva storica del suo approccio e delle sue analisi, che si estendono dal II al VI secolo e ineriscono congiuntamente i Sacramenti del Battesimo e della Penitenza. In questo arco di tempo, lungo cinque secoli, fa da cerniera, nel IV secolo, la pace costantiniana, per i riflessi che essa ha avuto sulla vita della Chiesa e sulla pietà dei fedeli.

D'altra parte il progresso degli studi storici, teologici, giuridici e liturgici ha portato luce su di un aspetto rilevante della vita di pietà dei credenti: la

¹ Relazione presentata in occasione dell'Undicesima Giornata canonistica interdisciplinare sul tema "Persone, accoglienza e Diritto", tenutasi presso la Pontificia Università Lateranense nel giorno 8 marzo 2016 a cura dell'*Institutum Utriusque Iuris*.

penitenza, per cui è possibile puntualizzare gli elementi essenziali del suo sviluppo anche per le epoche successive². Non mi addentrerò nell'esame critico della produzione storiografica, ma tenterò di abbozzare un quadro storico complessivo e sintetico, seguendo i risultati delle ricerche condotte, per far affiorare i tratti fondamentali della disciplina ecclesiastica, così com'è stata elaborata e osservata nella Chiesa antica.

E comunque, un punto su cui convergono gli studi più seri è rappresentato dal rischio di incorrere nell'anacronismo con l'accostarsi alle testimonianze antiche osservandole attraverso il filtro dell'attualità. Esse, infatti, compongono un insieme di Fonti, parziale e non esaustivo, riguardante l'antica prassi penitenziale e non intendono rispondere agli interrogativi che tutt'oggi si sollevano intorno alla pratica della penitenza ecclesiale.

D'altronde, esse si mostrano come riflessi di una prassi adottata in risposta alle problematiche concrete del loro tempo e non dipendono da una teorizzazione pregressa, anzi è quest'ultima, talvolta, ad essere condizionata dalla

2 Per i numerosi risvolti della storia del Sacramento della Penitenza rinvio agli studi e alle antologie di Fonti (che comprendono ulteriori referenze bibliografiche) di: E. BOURQUE, *Histoire de la Pénitence-Sacrement*, Québec, 1947; F. FABBÌ, *La confessione dei peccati nel cristianesimo*, Assisi (Perugia), 1947; C. VOGEL, *Il peccatore e la Penitenza nella Chiesa antica*, Leumann (Torino), 1967 (il testo di Vogel è un vero e proprio *enchiridion* dei testi relativi alla Penitenza, in cui i brani sono riportati in lingua originale con traduzione a fronte, utile per la praticità e la rapidità di consultazione sia dei testi originali che delle traduzioni. Poiché, inoltre, i testi originali spesso sono tratti da edizioni più recenti rispetto al Migne e al Mansi, risultando più attendibili, si utilizzerà tale Opera come riferimento per la maggior parte delle Fonti antiche, abbreviandola in: "VOGEL"); H. KARPP, *La Penitenza. Fonti sull'origine della Penitenza nella Chiesa antica*, (D. DEVOTI, cur.) Torino, 1973; C. VOGEL, *Il peccatore e la Penitenza nel Medioevo*, 2 ed., (C. ACHILLE CESARINI, cur.) Leumann (Torino), 1988; K. RAHNER, *La Penitenza della Chiesa. Saggi teologici e storici*, Cinisello Balsamo (Milano), 1992; H.B. SWETE, *Penitential Discipline in the First Three Centuries*, in E. FERGUSON (cur.), *Christian Life: Ethics, Morality and Discipline in the Early Church*, New York - London, 1993, 249-265; F. VAN DE PAVERD, *Disciplinary Procedures in the Early Church*, in *ivi*, 267-292; A. FITZGERALD, *La Pénitence dans l'Église ancienne*, in *Connaissance des Pères de l'Église*, LXXV (1999), 17-34; PH. ROUILLARD, *Storia della Penitenza dalle origini ai nostri giorni*, Brescia, 1999; C. NARDI, *Apunti sulla Penitenza nella Chiesa antica. Riflessi ecclesiologici*, in *Rivista di Ascetica e Mistica*, XXV (2000), 305-321; M. MARITANO, *Bibliografia generale sulla Penitenza nella Chiesa antica (dal I agli inizi del VII secolo)*, in *Rivista Liturgica*, LXXXIX (2002), 669-774; G. PALMITESSA, *La Penitenza nell'esperienza ecclesiale dei primi secoli*, in *Ricerche Teologiche*, XXI (2010), 179-210; *La Penitenza: dottrina, controversie e prassi*. Atti del XV Convegno di studio. 15-17 settembre 2009. Istituto Il Carmelo, Sassone (Ciampino - Roma), in *Chiesa e Storia*, I (2011), 11-420; M. SODI - R. SALVARANI (cur.), *La Penitenza tra I e II millennio. Per una comprensione delle origini della Penitenzieria Apostolica*, Città del Vaticano, 2012; C. VINCENT (cur.), *Justice et miséricorde. Discours et pratique dans l'Occident médiéval*, Limoges, 2015. La speciale attenzione all'evoluzione storica della prassi penitenziale affiora dagli studi e nei manuali di Teologia sacramentaria, per esempio: J. RAMOS-REGIDOR, *Il Sacramento della Penitenza. Riflessione teologica biblico-storico-pastorale alla luce del Vaticano II*, 6 ed., Leumann (Torino), 1992, 145-248; M. FLORIO, *Il Sacramento della Penitenza*, in C. ROCCHETTA (cur.), *Sacramentaria speciale. II. Penitenza, Unzione degli infermi, Ordine, Matrimonio*, Bologna, 2003, 10-138; B. PETRÀ, *La Penitenza nelle Chiese ortodosse. Aspetti storici e sacramentali*, Bologna, 2005; R. GERARDI, *Il Sacramento del perdono per la riconciliazione dei penitenti*, Bologna, 2015.

prassi. Soltanto in seguito la loro correlazione risulta essere stata invertita. In altre parole, non è l'interpretazione del dato rivelato elaborata da un singolo a fornire l'esatta soluzione delle questioni insorte, bensì l'insegnamento della Chiesa, formulato sulla base della Parola di Dio e in conformità ad essa.

1. L'EREDITÀ DELLA CHIESA PRIMITIVA

La Chiesa antica è l'erede diretta della testimonianza di fede professata dalla Chiesa primitiva nel perdono dei peccati operato da Dio per mezzo del suo Figlio Gesù Cristo. E inoltre, la Chiesa primitiva era consapevole d'aver ricevuto da Cristo la missione di estendere a tutti gli uomini la salvezza compiuta da Gesù tramite la remissione dei peccati e il dono della vita eterna.

I primi cristiani custodivano l'esempio e l'insegnamento di Gesù insieme alle direttive proferite dall'Apostolo Paolo e inerenti la prassi ecclesiale. Il punto di partenza evangelico viene individuato nell'invito alla conversione rivolto ai peccatori, che accomuna Cristo al suo Precursore (*Mt* 3,10-12). Tuttavia l'esito della predicazione di Giovanni comprendeva il coniugio della parola con un gesto simbolico, cioè il Battesimo. Esso evocava la purificazione dei peccati e l'inizio di una vita nuova, entrambi intesi come segni significativi della conversione. Il Battista, però, avvertiva i suoi discepoli del limite del Battesimo (rituale e non sacramentale) che egli amministrava: esso era un Battesimo di acqua e preludeva al Battesimo (morale e sacramentale) di Spirito e di fuoco di cui sarebbe stato foriero soltanto il Messia.

L'atteggiamento di Gesù nei riguardi dei peccatori era simile a quello del Battista (*Mt* 3,7-10). L'elemento discriminante era costituito per entrambi dalla reazione di chi s'incontrava con colui che spronava alla conversione e recepiva il contenuto della predicazione. Se si opponeva rifiuto all'invito alla conversione – così come accadeva per i Farisei, per i Sadducei, per i sacerdoti e per gli scribi – il perdono veniva negato (*Mt* 23,13-36). Tanto il Battista, quanto Gesù si mostravano inflessibili e severi nel condannare gli impenitenti e la ritrosia nei confronti della misericordia divina.

In senso diametralmente opposto si poneva il rapporto di Gesù con coloro che si riconoscevano peccatori e si convertivano. Egli spiegava che la missione divina a lui affidata consisteva nel chiamare i peccatori alla conversione (*Mt* 9,13; *Mc* 2,17; *Lc* 5,32), perciò era dall'incontro con Gesù e dal rapporto con lui che avevano origine la conversione e la salvezza tramite il perdono dei peccati. È quanto viene descritto esattamente nei racconti evangelici in cui sono suoi interlocutori – talvolta silenziosi – Pietro (*Lc* 5,8; 22,61-62), il paralitico (*Lc* 5,20), la peccatrice in casa di Simone il Fariseo (*Lc* 7,35-50),

Zaccheo (*Lc* 19,1-10) e uno dei ladroni crocifissi insieme a Gesù (*Lc* 23,35-43). A nessuno di essi il Maestro ha chiesto l'accusa dei loro peccati. Invece, il dono della remissione dei peccati, frutto dell'incontro personale con Gesù e della fede in lui, previene o segue la confessione dei peccati, segno esplicito della conversione.

Nell'ambito di questa prospettiva si comprendono le parabole della *pecorella smarrita* (*Mt* 18,12-14; *Lc* 15,4-7)³ e del *figliol prodigo* o *del padre misericordioso* (*Lc* 15,11-32)⁴, le quali non soltanto alludono al comportamento di Gesù nei riguardi del peccatore, ma fissano altresì i parametri dell'azione ecclesiale. Come Gesù, anche la Chiesa deve invitare alla conversione e porsi alla ricerca dei peccatori per ricondurli nel suo seno. Nello stesso tempo l'accoglienza del peccatore convertito deve superare le aspettative di chi si converte (così come agisce Dio), mentre la conversione e il perdono dei peccati vengono equiparati ad una vita nuova, ad una vera risurrezione.

Inoltre, i racconti evangelici precisano che il potere divino di perdonare i peccati è stato trasmesso agli uomini per estendere a tutti la salvezza e la redenzione di Cristo (cfr. *Mt* 9,6-8). A Pietro è stato conferito da Gesù il potere di "legare e sciogliere", che non significa esclusivamente proibire o legittimare, bensì anche escludere e reintegrare nella Comunità. Il destinatario di quest'azione è il peccatore convertito, per il quale la scomunica o la riconciliazione con la Chiesa corrispondono alla medesima condizione nei cieli. Tuttavia – sempre secondo il Vangelo di Matteo – il potere di "legare e sciogliere" appare esteso ad ogni discepolo, a sua volta reso responsabile dell'esclusione e della reintegrazione del peccatore. Infatti, subito dopo la parabola della *pecorella smarrita* seguono le istruzioni dettate da Gesù a riguardo della condotta da adottare con i peccatori (*Mt* 18,15-18). I tre momenti successivi della correzione fraterna si chiudono con le parole: «tutto quello che legherete sulla terra sarà legato in cielo, e tutto quello che scioglierete sulla terra sarà sciolto in cielo» (*Mt* 18,18).

Il significato di "legare e sciogliere" acquista un'ulteriore valenza nel Vangelo di Giovanni, in cui viene posta sulle labbra del Risorto l'espressione "rimettere e ritenere" in riferimento al perdono e alla reintegrazione dei peccatori (*Gv* 20,19-23)⁵. Se il "rimettere" giovanneo trova corrispondenza con il

3 Per la versione di Matteo si veda: J. JEREMIAS, *Le parabole di Gesù*, Brescia, 1973, 162-167; J. GNILKA, *Il Vangelo di Matteo*, II, Brescia, 1991, 195-202; e per quella di Luca: G. ROSSÉ, *Il Vangelo di Luca*, Roma, 1992, 600-604; considerate insieme: H. WEDER, *Metafore del Regno. Le parabole di Gesù: ricostruzione e interpretazione*, Brescia, 1991, 206-215.

4 Sulla quale rinvio a: J. JEREMIAS, *Le parabole*, 157-162; G. ROSSÉ, *Il Vangelo*, 606-616; e H. WERDER, *Metafore*, 298-308.

5 Sulle interpretazioni esegetiche del brano giovanneo si veda: R. SCHNACKENBURG, *Il Vangelo di Giovanni*, III, Brescia, 1981, 537-541.

perdono dei peccatori proferito da Gesù nei Sinottici, il “ritenere” di Giovanni non significa negare il perdono, bensì porre le condizioni per ottenerlo.

Il contributo di Paolo, poi, è originale. Per altro, i suoi scritti precedono la redazione dei Vangeli e adottano un'espressione assente negli altri scritti neotestamentari: la riconciliazione⁶. Con essa l'Apostolo si riferisce sia al dono della riconciliazione con il Padre, compiuta tramite il sacrificio di Cristo (*Rm* 5,10-11), sia alla volontà posta in atto dal Padre di riconciliare a sé, in Cristo, l'umanità e il cosmo (*2Cor* 5,18-19).

Anche Paolo insegna che la riconciliazione di Dio è stata affidata agli uomini, ma non accenna a nessuna azione ecclesiale di carattere rituale, quasi a far intendere che il tutto si compia nell'intimo della propria dimensione spirituale⁷. Ciò nonostante l'Apostolo detta una precisa indicazione in merito al trattamento dei peccatori, quando affronta i casi di due cristiani di Corinto (*1Cor* 5,1-5; *2Cor* 2,5-11). Per entrambi egli giustifica il ricorso alla scomunica, ma la pena non ha valenza vendicativa, bensì medicinale. In altre parole: l'esclusione dalla comunione ecclesiale è utile, per un verso, a salvaguardare la Comunità dal pericolo di pregiudicare la propria santità, e, per altro verso, ad emendare la condotta del peccatore per indurlo alla conversione e alla piena comunione con Dio e con i suoi fratelli nella fede.

Le testimonianze giunte dalla fine del I secolo ai primi decenni del II sono scarse, tuttavia appaiono sufficienti per rendere l'idea della loro conformità all'insegnamento neotestamentario.

Fra i Padri apostolici, Clemente Romano – intorno al 95-98 – scrive ai cristiani di Corinto una lettera-omelia in cui fa riferimento ad una situazione verificatasi nella Comunità della città greca e ritenuta scandalosa⁸. Alcuni si sono ribellati ai Presbiteri e hanno infranto la pace che regnava in quella Chiesa. Clemente li esorta a ravvedersi e a correggersi, scegliendo di allontanarsi dalla Comunità per il bene di essa. I responsabili del dissidio sarebbero stati accolti altrove da altri fratelli e in tal modo sarebbero stati riconciliati con la Chiesa:

«Tra voi – scrive Clemente – c'è qualcuno generoso, misericordioso e pieno d'amore? Dica: se per colpa mia si sono avuti sedizione, lite e scismi vado via.

6 Il tema della riconciliazione viene approfondito in: R.P. MARTIN, *Centro della Teologia di Paolo. 4: Il tema della riconciliazione*, in G.F. HAWTHORNE ET ALII (CURT.), *Dizionario di Paolo e delle sue Lettere*, Cinisello Balsamo (Milano), 1999, 209-210; J.T. FITZGERALD, *Riconciliazione (NT)*, in R. PENNA - G. PEREGO - G. RAVASI (CURT.), *Temi teologici della Bibbia*, Cinisello Balsamo (Milano), 2010, 1158-1162 (specialmente 1160-1162) ed anche: A. PITTA, *La seconda Lettera ai Corinzi*, Roma, 2006, 267-272.

7 E comunque, in *1Tm* 5,20-22 l'Apostolo allude all'imposizione delle mani, che potrebbe riferirsi alla riconciliazione dei peccatori.

8 Cfr. P.F. BEATRICE, “Clemente Romano”, in *Dizionario patristico e di antichità cristiane*, I, Casale Monferrato (Alessandria), 1983, coll. 712-714 (Opera d'ora innanzi abbreviata in: “DPAC”).

Me ne parto dove volete e faccio quello che il popolo comanda purché il gregge di Cristo viva in pace con i Presbiteri costituiti. Così facendo si acquisterà una grande gloria in Cristo e ogni luogo lo riceverà»⁹.

Alla voce di Clemente – circa vent'anni dopo – fece eco, con lo stesso tono, Policarpo di Smirne nella sua lettera ai cristiani della Chiesa di Filippi¹⁰. Anch'egli accennò ad un incidente provocato dall'avarizia del presbitero Valente e della sua consorte. Nella Comunità era scoppiato lo scandalo, perché l'avarizia veniva equiparata all'idolatria. Policarpo invitava ad usare misericordia nei riguardi dei peccatori:

«Siate anche voi in questo moderati. Non trattateli come nemici, ma, come membra sofferenti e sviati, richiamateli per salvare tutto il vostro corpo. Agendo così edificate voi stessi»¹¹.

Dunque, l'eredità trasmessa alla Chiesa antica è multiforme. Essa comprende il perdono dei peccati per mezzo del Battesimo, perché il peccato grave successivo al Battesimo restava un'eccezione. Ad esso si aggiungono la correzione fraterna e la Scomunica. A questa prassi primitiva sottende lo spirito della riconciliazione paolina insieme al senso della comunione ecclesiale infranta e ristabilita.

2. PERDONO E RICONCILIAZIONE: UN'ANTINOMIA DELLA CHIESA ANTICA

A fronte dell'eredità trasmessa dalla Chiesa primitiva in merito al perdono dei peccatori e alla riconciliazione dei penitenti, fra II e III secolo la Chiesa si trovò a dover affrontare una problematica suscitata dalle particolari situazioni storiche in cui si trovò a vivere. Restava convinzione comune che l'unico mezzo per accogliere i peccatori nella compagine ecclesiale, tramite il perdono dei peccati, fosse il Battesimo. Tuttavia, anche a seguito dell'incremento numerico dei membri delle Comunità e dell'esperienza diretta, cresceva la consapevolezza della possibilità che i battezzati commettessero peccati gravi, tali da corrompere o infrangere il loro legame con la Chiesa.

9 CLEMENTE PP. I, *Lettera (prima) ai Corinti*, in *I Padri apostolici*, A. QUACQUARELLI (cur.) 3 ed., Roma, 1981, 84, n. LIV,1.

10 P. NAUTIN, "Policarpo", in *DPAC*, II, coll. 2867-2868.

11 POLICARPO DI SMIRNE, *Seconda lettera ai Filippesi*, in *I Padri*, 159, 11,4.

Si sollevò, dunque, l'esigenza e si pose il problema della nuova accoglienza, tramite l'ulteriore perdono dei peccati successivo al Battesimo, di quanti si fossero esclusi dalla comunione ecclesiale. Le colpe di cui i cristiani si erano macchiati venivano giudicate in contraddizione con la morale e con la fede. La pratica dell'adulterio e della fornicazione, nonché gli episodi di apostasia, più o meno frequenti, diffusi e incentivati dall'altalenante susseguirsi delle persecuzioni, erano stimati alla stregua di un palese ritorno al paganesimo. La preoccupazione di salvaguardare l'integrità delle Comunità cristiane dalla corruzione dei loro membri e, nello stesso tempo, di recuperare quanti si mostravano pentiti e chiedevano di emendarsi per tornare a far parte della Comunità, si accompagnò a risposte differenti e contrastanti, con le conseguenti ricadute sulla prassi e sulla disciplina delle Chiese.

Alle soluzioni proposte e adottate corrispondevano visioni ecclesiologiche che stentavano ad entrare in armonia. Da un lato, la Chiesa veniva configurata sul modello di un piccolo gregge di eletti, contraddistinto dall'esclusività e dall'intangibilità. Dall'altro, si considerava la Chiesa come un popolo di santi e di peccatori, una rete comprendente ogni genere di pesce, che non veniva preclusa a nessuno.

Il giudizio e l'atteggiamento degli uomini di Chiesa si polarizzarono intorno a due posizioni contrapposte, una rigorista e l'altra lassista. Entrambe, comunque, condividevano la persuasione della possibilità offerta ai peccatori di una nuova riconciliazione, di un secondo Battesimo per il perdono dei peccati e per la reintegrazione della Comunità. Questa possibilità, però, restava un'eccezione e non era ritenuta reiterabile.

Testimoni della reiterabilità del perdono battesimale sono: a Roma "Il Pastore" di Erma¹² (apparso intorno al 150); a Cartagine il trattato di Tertulliano "De pœnitentia"¹³ (203); in Siria la "Didascalia Apostolorum"¹⁴ (220-230). Il particolare, *Il Pastore*, che unisce due libri anteriori del II secolo, fissava per una sola volta dopo il Battesimo la possibilità di ottenere il perdono dei peccati¹⁵. Infatti, nel IV precetto si afferma: «dopo la grande e santa chiamata, se qualcuno sobillato dal diavolo pecca, ha una sola penitenza; se poi subito pecca e si pente, è inutile per lui, difficilmente vivrà»¹⁶.

12 Cfr. ERMA, *Il pastore*, in *I Padri*, 243-346.

13 Cfr. TERTULLIANO, *Liber de pœnitentia*, in J.P. MIGNE (cur.), *Patrologiæ cursus completus. Series latina*, I, Parisiis, 1866, coll. 1333-1358.

14 Cfr. E. TIDNER (ed.), *Didascalia Apostolorum, Canonum ecclesiasticorum, Traditionis apostolicæ versiones latinæ*, Coll. *Texte und Untersuchungen*, n. 75, Berlin, 1963.

15 P. NAUTIN, "Erma (Pastore)", in *DPAC*, I, coll. 1197-1198.

16 ERMA, *Il pastore*, 272, 31,6.

Il limite segnato da Erma ebbe una grande influenza sulla prassi penitenziale dei secoli successivi, perché al testo veniva riconosciuta la medesima autorevolezza dell'ispirazione divina degli scritti neotestamentari, ed anche se nel IV secolo alcuni dubitarono di essa, soltanto agli inizi del VI secolo *Il Pastore* venne relegato fra gli scritti apocrifi.

Sulla stessa linea dell'unicità della penitenza e della riconciliazione post-battesimale si pose Tertulliano¹⁷, il quale, però, si mostrava alquanto severo circa la possibilità di concedere il perdono dopo il Battesimo:

«Iddio prevede questi velenosi assalti del nemico, e quantunque fosse già chiusa la via del perdono sbarrata dal Battesimo, permise che ci fosse ancora una strada aperta: nel vestibolo pose la seconda penitenza, perché essa apra a coloro che busseranno, ma per questa volta soltanto, perché già la seconda e non mai più dopo, se l'ultimo perdono è stato reso vano»¹⁸.

Egli temeva che la tolleranza praticata con l'accoglienza dei peccatori giungesse a contaminare la santità della Chiesa. Ciò nonostante, la testimonianza di Tertulliano è rivestita di una speciale importanza, poiché attesta la prassi invalsa nella Comunità. Nel suo seno viene costituito un gruppo di penitenti, un "*Ordo poenitentium*", omologato al gruppo dei Catecumeni, di cui ricalca lo stile e la disciplina. Di esso entrava a far parte il battezzato che liberamente e volontariamente confessava la propria colpa (*exomolôghēsis*) dinanzi alla Comunità¹⁹. Seguiva un periodo di penitenza, di espiazione, di mortificazione e di preghiera, alla quale si univa la Comunità:

«Riguardo al vitto e al vestito, essa impone che il penitente si corichi sull'aspro sacco e nella cenere, che invilisca il corpo con luridi stracci e abbandoni l'anima alla tristezza, che sconti con un trattamento rude i peccati commessi. L'esomologesi conosce soltanto un cibo e una bevanda molto semplici, in conformità al bene dell'anima, non al piacere del ventre. Il penitente alimenta d'ordinario le sue preghiere con digiuni, geme, muge giorno e notte al Signore Dio suo, si rotola ai piedi dei sacerdoti, s'inginocchia davanti a quelli che sono cari a Dio, e supplica i fratelli di intercedere per ottenergli il perdono»²⁰.

Infine, subentrava il perdono e la riconciliazione tramite l'intervento del Vescovo.

17 Cfr. P. SINISCALCO, "Tertulliano", in *DPAC*, II, coll. 2413-2424.

18 TERTULLIANO, *Liber de poenitentia*, VII, coll. 1351-1352.

19 Tertulliano spiega che l'*exomolôghēsis* è la disciplina che «prescrive all'uomo di umiliarsi e di prostrarsi, imponendosi un regime di vita, che attiri la compassione» (*ivi*, 9).

20 *Ibidem*.

Dall'Oriente cristiano la *Didascalia Apostolorum* informa che quest'atto di pacificazione veniva compiuto con il gesto dell'imposizione delle mani²¹:

«Come battezzate il pagano e lo ammettete alla comunione, così imponete la mano al peccatore, mentre tutta l'assemblea prega per lui, e poi, autorizzatelo ad entrare in chiesa e ricevetelo nella vostra Comunità. L'imposizione delle mani fa le veci del Battesimo per il peccatore, poiché noi riceviamo la comunicazione dello Spirito Santo sia mediante l'imposizione delle mani sia mediante il Battesimo»²².

E inoltre, il testo siriano è molto esplicito nel porre in relazione la penitenza con il Battesimo. Insomma, la penitenza viene ritenuta come un secondo Battesimo, un prolungamento di esso.

Nonostante la sua rigidità e seppure con sfumature differenti nella sua applicazione in Oriente e in Occidente, la prassi penitenziale resse finché sopraggiunsero altri fattori che provocarono la discussione intorno ad essa. Un ruolo rilevante ebbe il susseguirsi delle violente persecuzioni contro i cristiani ordinate dagli Imperatori Decio (250), Valeriano (257-259), Diocleziano (284-305) e Galerio (305-311).

Decio intraprese una politica di restaurazione dell'Impero, per la quale andavano eliminati i pericoli che incombevano sulla sua sicurezza e stabilità, e fra questi venivano collocati i cristiani. Perciò l'Imperatore obbligò i sudditi ad adempiere l'obbligo di compiere formalmente un atto di culto pagano. In tal modo i cristiani avrebbero abbandonato la propria fede, altrimenti sarebbero stati soppressi. In ogni caso, la Chiesa si sarebbe estinta.

Durante la breve, ma intensa e violenta persecuzione di Decio, fu alto il numero degli apostati, ciò nonostante l'Imperatore non aveva previsto quanto, invece, si verificò. Dopo la sua morte (251), cessato il pericolo, molti apostati si pentirono d'aver rinnegato la fede e chiesero di essere accolti nuovamente nelle Comunità. Alcuni di essi avevano bruciato incenso agli idoli (*thurificati*) oppure avevano offerto sacrifici (*sacrificati*) per ottenere il "*libellus*", cioè il certificato che attestava d'aver adempiuto all'ordine imperiale e assicurava da ogni rischio di ritorsione. Altri, invece, erano entrati in possesso del libello corrompendo i funzionari, ma senza aver compiuto atti di culto pagano, né rinnegato la fede (*libellatici*).

Pertanto, le Comunità cristiane non furono annientate dalla persecuzione, ma si trovarono dinanzi alle pretese dei *lapsi* (gli apostati pentiti) e all'arroganza dei *confessores*. Questi ultimi avevano perseverato nella fede, subendo

21 Cfr. P. NAUTIN, "Didascalia degli Apostoli", in *DPAC*, I, coll. 948-949.

22 E. TIDNER (ed.), *Didascalia*, 2,13.

le vessazioni dei persecutori. Essi erano sopravvissuti e, orgogliosi della testimonianza resa, si ergevano a giudici dei loro fratelli, usurpavano le prerogative dei Vescovi e pretendevano di interdire ai *lapsi* la reintegrazione.

Nel frattempo a Roma e a Cartagine si erano radicate posizioni opposte, le quali alimentarono il dibattito e acuirono lo scontro. Nella Chiesa africana si diffondeva il movimento lassista capeggiato da Novato²³, incline ad agevolare il perdono e l'accoglienza degli apostati, mentre nell'Urbe Novaziano²⁴ e i Montanisti²⁵ si opponevano vigorosamente ad usare indulgenza nei riguardi dei traditori. Papa Callisto (217-222)²⁶ si mostrò moderato e permise la riconciliazione degli apostati dopo un periodo di penitenza. Il suo atteggiamento non fu condiviso da uomini come Ippolito²⁷ e Novaziano, arroccati su posizioni più intransigenti. Dal canto suo, Tertulliano si irrigidì fino a sposare le tesi montaniste e a contestare l'Editto di un anonimo "Pontefice Massimo" (forse il Vescovo Agrippino di Cartagine), con cui si annunciava il perdono degli adulteri e dei fornicatori:

«Lontano, lontano dalla sposa di Cristo un tal proclama! Essa, la vera, la pudica, la santa [sposa] deve preservare il suo stesso orecchio da ogni macchia. Essa non ha persone a cui promettere un tal perdono, e anche se ne avesse, non lo promette loro; poiché il Signore ha potuto chiamare il Tempio terrestre di Dio piuttosto una *spelunca di ladri* che di adulteri e di fornicatori»²⁸.

Alla fine della controversia Tertulliano, intollerante, abbandonò la Chiesa cattolica.

Fra i poli opposti si collocarono le personalità autorevoli di Papa Cornelio († 253)²⁹ e di Cipriano di Cartagine († 258)³⁰. Quest'ultimo, nel suo epistolario e nell'opuscolo "*De lapsis*", offre ricche informazioni e dettagli sulla controversia penitenziale. Nel frattempo a Cartagine, in due Concili convocati da Cipriano, nel 251 e nel 252, fu stabilito il diverso trattamento dei *lapsi*,

23 Cfr. E. ROMERO POSE, "Novato di Cartagine", in *DPAC*, II, col. 2434.

24 Cfr. M. SIMONETTI, "Novaziano, antipapa", in ISTITUTO DELL'ENCICLOPEDIA ITALIANA, *Enciclopedia dei Papi*, I, Roma, 2000, 273-278 (Opera d'ora innanzi abbreviata in: "*EdP*"); H.J. VOGT, "Novaziano", in *DPAC*, II, coll. 2436-2439; e per i suoi seguaci si veda: R.J. DE SIMONE, "Novaziani", in *DPAC*, II, coll. 2434-2436.

25 Cfr. B. ALAND, "Montano-Montanisti", in *DPAC*, II, coll. 2299-2301.

26 Cfr. E. PRINZIVALLI, "Callisto I, santo", in *EdP*, I, 237-246.

27 Cfr. E. PRINZIVALLI, "Ippolito, antipapa, santo", in *EdP*, I, 246-258; P. NAUTIN, "Ippolito", in *DPAC*, II, coll. 1791-1798.

28 TERTULLIANO, *De pudicitia*, in J.P. MIGNE (cur.), *Patrologiae. Series latina*, II, Parisiis, 1878, I,8-9, coll. 1033-1034.

29 Cfr. M. SIMONETTI, "Cornelio, santo", in *EdP*, I, 268-272.

30 Cfr. V. SAXER, "Cipriano di Cartagine", in *DPAC*, I, coll. 678-683.

a seconda del grado della loro apostasia. Dapprima fu deciso un periodo di penitenza indeterminato per i *thurificati* e per i *sacrificati*, i quali sarebbero stati riconciliati soltanto in punto di morte³¹. Ai *libellatici*, invece, fu concesso di tornare nella piena comunione dopo aver trascorso un congruo tempo di penitenza. Gli ecclesiastici colpevoli avrebbero perso la loro dignità e sarebbero stati sottoposti al medesimo regime penitenziale dei laici. A chiunque non avesse dato segni di ravvedimento il perdono veniva negato. Successivamente, nel Concilio del 252, il rigore del precedente Sinodo venne attenuato sotto il timore di una nuova persecuzione³². Perciò a tutti i *lapsi* venne concessa la riconciliazione, anche se non avessero portato a termine la penitenza imposta³³.

A Roma, Cornelio – eletto Papa nel 251 – mantenne la condotta moderata di Callisto nei riguardi dei *lapsi*. Il suo antagonista Novaziano e i suoi adepti rifiutarono la soluzione di Cornelio e ribadirono la permanenza dei *lapsi* nella condizione di penitenti fino alla morte, senza che fosse loro garantita la riconciliazione della Chiesa. Nel Concilio di Roma del 251, Cornelio condannò Novaziano e i suoi seguaci come scismatici, mentre la loro dottrina fu giudicata «opposta alla fraternità e del tutto disumana», perché era compito della Chiesa ricondurre all'ovile quanti si fossero smarriti a causa del peccato³⁴. Ciò nonostante, lo scisma raccolse adesioni in Italia, nel Nord Africa e in Oriente e non si estinse prima del VII secolo: segno del persistere della controversia e della divergenza di vedute sull'accoglienza dei peccatori e sulla riconciliazione dei penitenti.

Insomma, il perdono degli adulteri, dei fornicatori e degli apostati veniva considerato da Montanisti e Novaziani un'innovazione da non accogliere nella prassi penitenziale e costituiva il capo di accusa contro chi continuava a sostenere la legittimità della loro riconciliazione. Nella tradizione della Chiesa, invece, sussisteva la persuasione che qualunque peccato potesse essere rimesso, perciò la vera innovazione era costituita dalla pretesa dei rigoristi d'imporre un limite e negare la riconciliazione dei penitenti.

31 Cfr. A. GRECO, "Cartagine (Carthagenen.), Concilio di (apr. 251)", in P. PALAZZINI - G. MORELLI (dir.), *Dizionario dei Concili*, I, Roma, 1963, 248-249 (Opera d'ora innanzi abbreviata in: "DdC"); G.D. DUNN, *The Carthaginian Synod of 251: Cyprian's Model of Pastoral Ministry*, in AA.VV., *I Concili della cristianità occidentale: secoli III-V. XXX* Incontro di studiosi dell'Antichità cristiana, Roma, 2002, 167-234; ed anche: J.-B. NSUKA, *Misericordia Dei in Cipriano di Cartagine. Da Dio indulgente al peccatore riconciliato*, in *Ricerche Teologiche*, XXI (2001), 193-202.

32 Cfr. F. BONCOMPAGNI, "Cartagine (Carthagenen.), Concilio di (15 mag. 252)", in *DdC*, I, 249.

33 Si veda, in generale, lo studio di: S. DAGEMARK, *Example of "Excommunicatio, pœnitentia et reconciliatio" in the African Concils*, in AA.VV., *I Concili*, 235-257.

34 Cfr. F. BONCOMPAGNI, "Roma (Romanum), Concilio di (mag. 251)", in *DdC*, IV, Roma, 1966, 124-125.

3. ALL'INDOMANI DELLA PACE COSTANTINIANA

La dinamica dell'accoglienza dei peccatori e della riconciliazione dei penitenti nella Chiesa antica risenti, nel IV secolo, dell'influenza esercitata dalle nuove condizioni storiche in cui la Chiesa venne a trovarsi all'indomani della pace costantiniana e poi, con i successori di Costantino, nel vedere assurgere il cristianesimo a religione di Stato.

Il nome cristiano non era più un reato, al contrario, era sinonimo di progresso e di consolidamento politico. Il paganesimo veniva considerato simbolo di arretratezza e fattore di disturbo della crescita civile. Pertanto la conversione al cristianesimo comportava numerosi vantaggi e alle singole persone assicurava considerevoli garanzie per la loro scalata sociale.

Tutto ciò comportò l'incremento di quanti, convertiti dal paganesimo, chiedevano di essere accolti nella Chiesa e di ricevere il Battesimo per il perdono dei peccati. Un effetto dell'ingresso dei nuovi convertiti nelle Comunità cristiane fu l'affievolimento dello stile di vita rigoroso che aveva caratterizzato le Chiese durante le persecuzioni. Progressivamente giunse ad estinguersi la pratica del catecumenato. Il Battesimo degli adulti incominciò a rarefarsi, perché si nasceva cristiani e il Battesimo dei bambini diventò consueto e abituale, anche per l'alto rischio di mortalità infantile.

Nello stesso tempo i casi di apostasia e di ritorno al paganesimo registravano un calo riguardevole. Di fatto, l'ortoprassi dei cristiani mostrava frequentemente i suoi difetti, spesso dovuti alla superficialità delle conversioni. La tolleranza nei confronti delle stonature ripetutamente presenti nella vita delle Comunità suscitavano la reazione di alcuni, i quali, a fronte dell'evidente commistione della fede cristiana con costumi e concezioni ad essa estranei, preferirono non contaminarsi con questo stile dissonante e scelsero di intraprendere la via severa dell'ascesi e della "fuga mundi"³⁵. La scelta di questa esperienza ascetica, all'origine della vita religiosa, venne intesa alla stregua di un secondo Battesimo.

Tuttavia, dal IV secolo, fra i Pastori della Chiesa cresceva la consapevolezza che fra i cristiani potesse verificarsi una nuova caduta nel peccato non soltanto dopo il Battesimo, ma anche successivamente all'unica riconciliazione prevista per i penitenti³⁶. Del resto, la situazione si accentuò notevolmen-

35 Sull'argomento rinvio a: Z. ALZEGHY, "Fuite du monde", in *Dictionnaire de Spiritualité, Ascétique et Mystique, doctrine et histoire*, V, Paris, 1964, 1575-1599; P. SINISCALCO, "Fuga del mondo", in *DPAC*, I, coll. 1403-1406.

36 Sull'argomento si vedano in particolare i contributi compresi nel volume: S. FELICI (cur.), *Catechesi battesimali e riconciliazione nei Padri del IV secolo*. Convegno di studio e aggiornamento. Facoltà di Lettere cristiane e classiche (Pontificium Institutum Altioris Latinitatis), Roma, 5-6 marzo 1983, Roma, 1984.

te in conseguenza dell'irruzione violenta dei popoli germanici sul territorio dell'Impero e la loro successiva conversione alla fede cristiana. Anche nel caso di queste popolazioni pagane che si affacciavano sul panorama del cristianesimo, l'efficacia della loro evangelizzazione mostrava talune debolezze e spesso nella vita di pietà di questi nuovi cristiani persistevano usi e costumi della loro tradizionale religiosità pre-cristiana.

Dinanzi a queste nuove situazioni e nei contesti storici modificati rispetto ai secoli precedenti, la disciplina della Chiesa antica non subì trasformazioni. Nel "*Trattato sulla penitenza*", sant'Ambrogio rivolgeva un'accorata parenesi ai peccatori per persuaderli alla conversione. Egli rigettava radicalmente il rigorismo dei Novaziani, e restava irremovibile nel confermare la disciplina tradizionale, per la quale tutti i peccati possono essere perdonati:

«La Chiesa si mostra obbediente [al comando divino] sia nel ritenere sia nel perdonare il peccato. L'eresia [novaziana], crudele [verso i peccatori] nel primo caso, nel secondo disobbediente [verso Dio], vuole legare ciò che non intende sciogliere, non vuole sciogliere ciò che ha legato. In questo essa si condanna con la sua stessa sentenza; il Signore infatti volle che fosse uguale il potere di sciogliere e quello di legare, consentendo entrambi a parità di condizione. Dunque chi non ha il potere di sciogliere, non ha nemmeno quello di legare» (I, 2, 7)³⁷.

Tuttavia, come il Battesimo, anche la riconciliazione – secondo Battesimo – può essere ricevuto soltanto una volta. La penitenza dei peccatori era pubblica, essa infatti, veniva imposta ed era controllata dalla Gerarchia ecclesiastica. Anche per sant'Agostino il perdono dei peccati concesso dalla Chiesa ottiene i medesimi effetti del Battesimo. Essa, comunque, non è reiterabile, mentre la sua pubblicità – riservata ai peccati gravi – non ha lo scopo di mortificare il peccatore tramite la sua umiliazione, bensì di coinvolgere nella penitenza la Comunità dei fedeli tramite la preghiera. Infatti, l'ammissione alla penitenza, la riconciliazione e il periodo penitenziale si svolgono alla presenza della Comunità, ma non l'accusa dei peccati. Tuttavia, Agostino rimprovera quanti non si attengono a questa disciplina, accusandoli di essere falsi penitenti:

«Vedo qui presente una moltitudine di penitenti, che formano una fila lunghissima nel momento dell'imposizione delle mani. Pregate, o penitenti! E i penitenti si recano a pregare. Ecco, mi metto ad esaminare questi penitenti e mi accorgo che seguitano a viver male. E come ci si può pentire d'una cosa se la si continua a fare? Se si è pentiti, si cessi di farla! Se al contrario la si fa ancora si porta un

37 AMBROGIO, *Opere dogmatiche*. III. *Spiegazione del Credo. I Sacramenti. I misteri. La Penitenza*, (G. BANTERLE, cur.) Coll. *Opera omnia*, n. 17, Milano - Roma, 1982, 176.

nome falso, in quanto si persevera nella colpa. Ci sono stati alcuni che da loro stessi spontaneamente han chiesto di fare parte dei penitenti, altri poi, da noi scomunicati, sono stati messi fra i penitenti. Tuttavia risulta che coloro che han chiesto di far penitenza, pretendono di continuare a compiere il male come prima e coloro che, da noi scomunicati, sono stati ammessi alla penitenza, non vogliono sollevarsi da dove si trovano, quasi che la condizione di penitenti sia una condizione di privilegio. Ne segue che quel posto che dovrebbe essere un posto di umiliazione diventa un posto di iniquità» (*Serm. 232, 8*)³⁸.

La disciplina penitenziale viene elaborata e fissata dai Concili convocati in Gallia fra i primi decenni del V e la prima metà del VI secolo. La normativa stabilita non obbligava nessuno ad accusarsi dei propri peccati dinanzi a un Ministro, per poi ottenere l'assoluzione. La prassi contraria era stata vietata. Nel 459 Leone Magno, con una lettera inviata ai Vescovi dell'Italia meridionale, aveva proibito espressamente la pubblica accusa dei peccati, perché ritenuta pericolosa:

«Ecco un modo di agire contrario alle disposizioni apostoliche, un modo che si è stabilito indebitamente, come ho saputo poco fa, e di cui ordino la soppressione. Si tratta dei fedeli nel momento in cui chiedono la penitenza. Noi vietiamo che venga letto, in quell'occasione, pubblicamente, uno scritto su cui figurano particolareggiatamente i peccati. Basta, infatti, che le colpe vengano indicate al Vescovo solo, in un colloquio segreto. Benché si debba, infatti, lodare la fede totale di coloro che, per timore di Dio, non hanno paura di arrossire dinanzi agli uomini, tuttavia non tutti coloro che ricevono la penitenza hanno piacere di veder pubblicati i peccati, soprattutto certi peccati. Si sopprima dunque un'abitudine così contestabile, per paura che molti si allontanino dal rimedio della penitenza, per vergogna, o perché temono che i loro atti vengano conosciuti dai loro nemici, i quali li potrebbero poi citare in Tribunale. Basta l'accusa, fatta prima a Dio, e poi al Vescovo, il quale si fa avvocato per le colpe dei peccatori. Sarà possibile invitare la maggioranza dei fedeli a costituirsi penitenti soltanto se il segreto delle coscienze non sarà reso noto al pubblico» (*Ep. 168*)³⁹.

L'accusa dei peccati commessi, invece, introduceva il peccatore che volontariamente e liberamente chiedeva il perdono e la riconciliazione, in un cammino penitenziale suddiviso in tre momenti distinti e susseguenti, vale a dire la penitenza canonica.

38 AGOSTINO, *Discorso 232. Nei giorni di Pasqua*, in AGOSTINO, *Discorsi. IV/2 (230-272/B). Su i tempi liturgici*, (P. BELLINI - F. CRUCIANI - V. TARULLI, curr.) Coll. *Nuova biblioteca agostiniana*, n. XXXII/2, Roma, 1984, 569, 571.

39 VOGEL, 156.

All'inizio il peccatore si accusava riservatamente della propria colpa dinanzi al Vescovo e questi stabiliva la durata della penitenza. Il Concilio di Angers (453)⁴⁰ stabiliva che «L'Ordine dei penitenti sarà aperto a tutti i peccatori i quali, essendosi convertiti, vogliono riconoscere i loro errori; a seconda della natura del peccato, verrà concesso il perdono, secondo il giudizio del Vescovo»⁴¹. Dopodiché il peccatore entrava a far parte del gruppo dei penitenti (*Ordo pœnitentium*). Segno visibile e simbolico di questo nuovo *status* del peccatore era il rito dell'espulsione dalla chiesa compiuto dal Vescovo, per significare l'allontanamento dalla mensa eucaristica, cioè la scomunica. La permanenza del peccatore nell'*Ordo pœnitentium* poteva variare secondo quanto era stabilito dal Vescovo e protrarsi anche per tutta la vita. Il penitente era obbligato ad osservare l'astinenza dalle carni e la perfetta continenza, mentre gli erano interdette le funzioni pubbliche. Il suo abbigliamento esteriore doveva essere dimesso e austero, ed anche la cura del corpo doveva essere abbandonata. Al Concilio di Agde (506)⁴² venne fissata la disciplina da osservare:

«I penitenti, al momento in cui chiedono la penitenza, riceveranno l'imposizione delle mani come pure il cilicio sul capo, dalle mani del Vescovo, come è stabilito dappertutto. Se non si tagliano i capelli o se non vogliono abbandonare i loro abiti secolari, saranno espulsi, e non si correggono, non saranno ricevuti»⁴³.

Le opere di carità, la mortificazione e l'elemosina venivano considerate segni comprovanti la conversione e l'espiazione del penitente.

In relazione con la gravità dei peccati commessi, i penitenti si sarebbero collocati all'esterno della chiesa per impetrare la preghiera dei fedeli, oppure all'interno dell'edificio di culto, ma sempre in prossimità dell'ingresso, lontano dall'altare e separati dagli altri fedeli. Così com'era previsto per i Catecumeni, i penitenti non potevano comunicarsi all'Eucaristia e talvolta neppure prendere parte alla Liturgia eucaristica. Specialmente per i recidivi, il Concilio di Vannes (465)⁴⁴ decise che

«I penitenti i quali, interrompendo la penitenza pubblica ritornano al loro cattivo modo di vivere anteriore e alla vita secolare come pure alle abitudini del mondo,

40 P.B., "Angers (Andegaven.), Concilio di (4 ott. 453)", in *DdC*, I, 37-38 (le iniziali dell'autore non vengono sciolte all'interno del dizionario).

41 *VOGEL*, 172.

42 P. LAROSA, "Agde (Agathen.), Concilio di (11 sett. 506)", in *DdC*, I, 7-8.

43 *VOGEL*, 201.

44 Cfr. F. BONCOMPAGNI, "Vannes (Veneten. o Veneticum), Concilio di (461)", in *DdC*, VI, 45-46.

non solo saranno privi della comunione dei Sacramenti del Signore, ma saranno, inoltre, separati dalle riunioni dei fedeli»⁴⁵.

E comunque, secondo gli “*Statuta Ecclesiae antiqua*” (475)⁴⁶, i penitenti avrebbero dovuto osservare il digiuno e pregare «in ginocchio, anche nei giorni di festa»⁴⁷. Al termine del cammino penitenziale essi ottenevano la riconciliazione attraverso l'imposizione delle mani del Vescovo. Il rito si svolgeva all'interno della chiesa e, a partire dal V secolo, il Giovedì santo, per consentire ai penitenti, come ai Catecumeni, di comunicarsi all'Eucaristia durante la Veglia pasquale⁴⁸. Tuttavia, il penitente perdonato, riconciliato e riammesso alla comunione, restava sottoposto ad alcuni vincoli, ad esempio, la continenza perfetta (anche se coniugato)⁴⁹ faceva il paio con l'interdizione dai pubblici Uffici e dal mestiere delle armi. Era, in altre parole, la morte civile. Il Concilio di Orléans (538)⁵⁰ stabiliva che «se un penitente, dopo essere entrato nella penitenza, ritorna alla vita civile o al servizio militare, sia scomunicato fino al termine della sua vita; tuttavia, gli sia concesso il Viatico»⁵¹.

Il rigore di questa disciplina penitenziale venne mantenuto fino alla fine del VI secolo e con un effetto negativo sull'accoglienza dei peccatori e sulla riconciliazione dei penitenti. Di fatto, il perdono dei peccati diventò impraticabile da parte dei fedeli, anzi, ad alcune categorie – i giovani e gli sposi non ancora in età avanzata – venne proibito di entrare nell'*Ordo poenitentium*, perché si temeva non sopportassero l'onere della penitenza, e ricadendo nel peccato, non potessero ottenere né il perdono né un'ulteriore riconciliazione. Per gli ecclesiastici fu dichiarata l'incompatibilità con lo *status* di penitente. Anche se la severità della disciplina venne attenuata – soprattutto in Africa e in alcune regioni dell'Oriente cristiano – facendo decadere le varie interdizioni a seguito del perdono e della riconciliazione, nessuna modifica fu ipotizzata per rendere fruibile la penitenza a un numero maggiore di fedeli. Il Battesimo

45 VOGEL, 152.

46 Cfr. CH. MUNIER, “Statuta Ecclesiae antiqua”, in *DPAC*, 2, coll. 3304-3306.

47 VOGEL, 169.

48 Il *Sacramentario gelasiano* (VII sec.) ha trasmesso una preghiera, certamente più antica, con cui si procedeva alla riconciliazione di un penitente, si veda: *Liber Sacramentorum romanæ Ecclesie ordinis anni circuli (Sacramentarium gelasianum)*, (L.C. MOHLBERG - L. EIZENÖFER - P. SIFFRIN, cur.) 3 ed., Roma, 1981, n. 356-359.

49 Il Concilio di Orléans (538), preoccupato per quanti non avrebbero potuto sopportare la gravità della disciplina penitenziale, dispose che «Nessuno si permetta di concedere la penitenza a persone ancora giovani. Nessuno si permetta di concederla a persone sposate, senza avere ottenuto il consenso dell'altro congiunto, e a condizione che i coniugi siano già in età avanzata» (VOGEL, 124).

50 P.V., “Orléans (Aurelianen.), Concilio di (7 mag. 538)”, in *DdC*, III, 249-251 (le iniziali dell'autore non vengono sciolte all'interno del dizionario).

51 VOGEL, 124.

restava il Sacramento per l'ordinario perdono dei peccati degli adulti, e così come si era giunti a procrastinare il Battesimo fino alla tarda età, quasi in prossimità del termine dell'esistenza, la riconciliazione post-battesimale diventò il Sacramento dei moribondi.

Forse il rigidismo della Chiesa di questa epoca era una risposta all'instabilità del periodo storico, contrassegnato dalla crisi della struttura sociale e dell'apparato politico, dovuta al susseguirsi delle invasioni barbariche. E probabilmente la severità dimostrata dalla Chiesa nell'accogliere i molti convertiti dal paganesimo veniva ritenuta necessaria per far fronte al carattere violento e alla coscienza collettiva delle nuove popolazioni. Qualunque accomodamento o compromesso con le tradizioni religiose e con la mentalità di queste popolazioni apparvero ai Pastori della Chiesa un cedimento, che avrebbe compromesso la Tradizione e corrotto l'adesione alla fede cristiana nella sua integrità.

E prima di concludere, a proposito di quest'aspetto a cui si è accennato, appunto la preservazione dell'integrità della fede, la Chiesa antica conobbe il problema dell'accoglienza e della riconciliazione degli scismatici e degli eretici.

Spesso i due appellativi vengono intesi come sinonimi, ma il loro significato giunse a distinguersi e a precisarsi. Se dal III secolo il termine scisma-scismatico (introdotto nel Latino ecclesiastico) alludeva al dissenso venutosi a creare all'interno della Comunità, esso non significava necessariamente adesione all'eterodossia⁵². Frequentemente il dissenso riguardava la prassi e la disciplina ecclesiale e provocava una frattura della comunione e talvolta la costituzione di Comunità alternative. Del resto, con molta facilità, la dissidenza induceva all'eresia, oppure era da essa originata, tanto che diventò difficile distinguere gli eretici dagli scismatici⁵³.

Infatti, nella polemica antidonatista sant'Agostino distingueva gli scismatici dagli eretici, ma poi finì col collocare fra le eresie lo scisma dei Donatisti⁵⁴. San Basilio, inoltre, confermava la corrispondenza dell'eresia con la distorsione e il distacco dalla fede della Comunità, mentre lo scisma era attinente direttamente al disaccordo sulla condotta della vita ecclesiastica. Il riferimento più significativo, a cui si è accennato in precedenza, riguarda l'ac-

52 Cfr. V. GROSSI, "Scisma-scismatico", in *DPAC*, II, coll. 3113-3114.

53 Cfr. V. GROSSI, "Eresia-eretico", in *DPAC*, I, coll. 1187-1191.

54 Sull'argomento si veda: P. MARONE, *Le deliberazioni conciliari della Chiesa occidentale del IV e V secolo relative ai Donatisti convertiti*, in *AA.VV., I Concili*, 269-287; e più in generale: J.E. MERDINGER, *Rome and the African Church in the Time of Augustine*, New Haven - London, 1997.

coglienza e la riconciliazione dei *lapsi*. Sebbene lo scisma consista nel tentativo arrogante di far prevalere la propria opinione in questioni ecclesiastiche, la condizione degli scismatici non veniva considerata insanabile, anche se i Concili di Nicea (325)⁵⁵, di Laodicea (ante 345)⁵⁶, di Costantinopoli (381)⁵⁷ e di Cartagine (419)⁵⁸ stabilirono contro di essi pene severe, fino alla denuncia alle Autorità civili per faziosità⁵⁹.

L'eresia, invece, nella concezione cristiana è una deviazione dell'insegnamento di Gesù, la cui autenticità viene garantita dalla Chiesa. Perciò l'eretico ha elaborato un'interpretazione personale della Rivelazione, indipendente e distorta rispetto alla dottrina della Chiesa. In quanto tale essa è contraria alla fede e coloro che la condividono sono nemici della fede. Di conseguenza, il trattamento degli eretici – pur venendo accomunati agli scismatici – si differenzia dagli altri peccatori che chiedono la riconciliazione.

Secondo Tertulliano essi non sono fratelli perché non sono più cristiani e vengono equiparati ai pagani e ai Giudei⁶⁰. Ciò nonostante, possono essere riconciliati applicando loro la *correptio*⁶¹. Più intransigente si mostra Cipriano: gli eretici devono essere nuovamente battezzati perché negando la fede, si sono posti fuori della comunione della Chiesa⁶². Questo giudizio, però, non fu condiviso da Papa Stefano († 257)⁶³ e neppure da Agostino⁶⁴.

Il *Doctor gratiae* continuava a ritenere fratelli gli eretici in forza dell'unica e medesima nascita spirituale di cui godono i battezzati. Essa non veniva cancellata nei credenti incorsi nell'eresia e separati dalla Chiesa. Ad essi

55 Cfr. R.M. PARRINELLO, *Concilio Niceno I (325)*, in O. BUCCI - P. PIATTI (curr.), *Storia dei Concili ecumenici. Attori, Canoni, eredità*, Roma, 2014, 53-76.

56 Cfr. P. PALAZZINI, "Laodicea (Laodicen.), Concilio di (fine IV sec.)", in *DdC*, II, 227-229.

57 Cfr. R.M. PARRINELLO, *Concilio Costantinopolitano I (381)*, in O. BUCCI - P. PIATTI (curr.), *Storia*, 77-94.

58 Cfr. A. GRECO, "Cartagine (Carthagenen.), Concilio di (25-30 mag. 419)", in *DdC*, I, 263-264.

59 Anche i Canoni del Concilio di Antiochia (241) stabilirono pene analoghe. Si veda: C. SISTO, "Antiochia (Antiochen.), Concilio di (22 marzo - 1° settembre 341)", in *DdC*, I, 48-49; e per i Canoni: CONCILIIUM ANTIOCHENUM, *Canones*, in J.D. MANSI, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, II, Graz, 1960, coll. 1329-1336.

60 Cfr. TERTULLIANO, *Questione previa contro gli eretici*, (R.F. REFOULÉ - A. CARPIN, curr.) Bologna, 2012, 161, n. 16,2.

61 Cfr. *ivi*, 149, n. 12,1; 161, n. 16,2.

62 Cfr. CIPRIANO, *L'unità della Chiesa (De Ecclesiae catholicae unitate)*, (M. BÉVENOT - P. SINISCALCO - P. MATTEI curr.) Bologna, 2006, 4; CIPRIANO, *Lettera 55*, in CIPRIANO VESCOVO DI CARTAGINE, *Lettere (51-81)*, (M. VINCELLI - G. TAPONETTO, curr.) Roma, 2007, n. 24.

63 Cfr. CIPRIANO, *Lettera 74*, in *ivi*, nn. 1-2.

64 Cfr. AGOSTINO, *De Baptismo contra Donatistas libri septem*, I, 5.10; VI, 30-37, in J.P. MIGNE (curr.), *Patrologiae. Series latina*, XLIII, Parisiis, 1865, coll. 112-113; 116-117; 216-220 (per il testo latino e la traduzione si veda: AGOSTINO, *Polemica con i Donatisti. Contro Cresconio grammatico donatista. Unicità del Battesimo contro Petiliano*, [E. CAVALLARI, cur.] Coll. *Nuova biblioteca agostiniana*, n. XVI/1, Roma, 2002).

andava comunque applicata la *correptio*, affinché ritornassero all'ortodossia e alla piena comunione. Soltanto dinanzi all'insormontabile ostinazione dell'eretico e al rifiuto di un'istruzione che lo riconducesse alla fede della Chiesa, il suo peccato veniva considerato pubblico, egli perdeva la qualità di cristiano e presso la giustizia civile poteva essere accusato di *superstitio*, passibile con la pena della *præscriptio*⁶⁵.

Insomma fino al VI secolo nulla fu mutato nella prassi e nella corrispondente disciplina dell'accoglienza dei peccatori e della riconciliazione dei penitenti, così come si erano consolidate nei primi tre secoli, sebbene fossero cessate le persecuzioni e la Chiesa godesse pace e libertà. Prevalse un certo spirito conservatore che si preoccupava di salvaguardare le Comunità da possibili corruzioni. Fu mantenuta la Norma dell'unicità e della non reiterabilità della riconciliazione post-battesimale e perciò, di fatto, venne precluso ai peccatori il perdono dei peccati. La prospettiva ecclesiale di Scomunicazione-riconciliazione non lasciò spazio alla dimensione personale e individuale di confessione-assoluzione dei peccatori già battezzati. Si dovette attendere il passaggio al VII secolo per assistere all'estensione della pratica della penitenza tariffata, di matrice monastica, introdotta nelle Comunità irlandesi, che raggiunse progressivamente gli altri Paesi dell'Occidente cristiano. Questa pratica penitenziale, preoccupata della salvezza individuale, con i suoi vantaggi e i suoi difetti, comportò una modifica della prassi tradizionale e favorì l'accesso al perdono dei peccati e alla riconciliazione ad un numero maggiore di penitenti, anche se, ancora per lungo tempo, la confessione privata dei peccati e l'assoluzione dei singoli peccatori non giunsero a caratterizzare diffusamente la vita di pietà dei fedeli.

65 Cfr. AGOSTINO, *Lettera* 93, in AGOSTINO, *Le lettere. I. (1-123)*, (T. ALIMONTI - L. CARROZZI - M. PELLEGRINO, cur.) Coll. *Nuova biblioteca agostiniana*, n. XXI, Roma, 1969, 818-821; 828-829. La lettera risale al 407-408.

* Contributo istituzionale ammesso dal Direttore.

Accoglienza dei peccatori e riconciliazione dei penitenti nella Chiesa antica

LUIGI MICHELE DE PALMA

Abstract

Fino al VI sec. la vita della Chiesa antica vide l'elaborazione di una disciplina ecclesiale, frutto di numerose controversie, a riguardo di quanti, convertiti al cristianesimo, chiedevano di ricevere il Battesimo. Nello stesso tempo, le persecuzioni provocarono l'insorgere di differenti casi di apostasia e sottoposero all'attenzione dei responsabili delle Comunità il problema della riconciliazione di chi aveva rinnegato la fede. Ne derivò la fissazione di una disciplina penitenziale non sempre uniforme e condivisa, che sollevò contrasti e divisioni perché giudicata troppo rigida o troppo indulgente. Comunque, anche dopo la pace costantiniana e nel passaggio all'Età medievale, essa comportò un ulteriore sviluppo sul piano della prassi ecclesiale, perché, pur essendo coerente, di fatto si dimostrò poco praticabile nel dispensare la misericordia e il perdono per favorire la riconciliazione dei penitenti.

Parole chiave: accoglienza; riconciliazione; penitenza; apostasia; Donatisti.

Abstract

Up to the 6th century, the life of the Ancient Church witnessed the evolution of an ecclesial discipline, the fruit of several controversies, regarding those who, converted to Christianity, asked to receive Baptism. At the same time, persecutions brought about the emergence of various cases of apostasy and drew the attention of Community leaders to the problem of the reconciliation of those who had denied the faith. This resulted in the obsession of a penitential discipline, not always consistent or shared, which highlighted contrasts and divisions as it was judged either too rigid or overly indulgent. However, even after the Constantinian peace and the passage into the Medieval Age, it involved further development with regard to ecclesial practice, because, while being coherent, it in fact proved not to be so feasible in dispensing mercy and forgiveness to encourage reconciliation of the penitents.

Keywords: welcome; reconciliation; penitence; apostasy; Donatists.

Bilancio canonistico della Undicesima Giornata canonistica interdisciplinare¹

PAOLO GHERRI

SOMMARIO 1. Diritto e significati esistenziali. 2. Diritto, persone, accoglienza. 3. Persone, accoglienza e riforme nella Chiesa.

SUMMARY 1. *Law and existential meanings.* 2. *Law, persons, reception.* 3. *Persons, reception and reforms in the Church.*

La riflessione sviluppata in occasione dell'Undicesima Giornata canonistica interdisciplinare ha assunto le caratteristiche tipiche più di un giro d'orizzonte che non di un vero e proprio percorso: un giro d'orizzonte tematico che, ancora una volta, contribuisce alla miglior presa di coscienza di che cosa "sia" – e debba essere – il Diritto (= *Law/Rule*), soprattutto in un tempo – com'è quello attuale – in cui sono invece i diritti (= *rights*) e più ancora gli *interessi*² a dominare la percezione giuridica del mondo occidentale³. In tal modo si am-

1 Tenutasi presso la Pontificia Università Lateranense il giorno 8 marzo 2016 sul tema: "Persone, accoglienza e Diritto" a cura dell'*Institutum Utriusque Iuris*.

2 Sebbene senza poter qui dedicare tempo al tema, si ponga attenzione al costante crescere di tale terminologia all'interno della semantica giuridica generale, soprattutto laddove – come in ambito minorile o, comunque, di minorità giuridica – non si è disposti a parlare di veri "diritti" per questi soggetti "*dimidiato iure*" (cfr. O. DE BERTOLIS, *Persone, accoglienza, Diritto*, in *Apollinaris*, LXXXIX [2016], 159) ma sia la Giurisprudenza che la Legislazione utilizzino il concetto di "miglior interesse" (si veda, p.es., REPUBBLICA ITALIANA. CORTE COSTITUZIONALE, *12 aprile 2017*, n. 76, in *Gazzetta Ufficiale della Repubblica Italiana*, CLVIII [2017], n. 16, del 19/04/2017 – URL: < <http://www.giurcost.org/decisioni/2017/00460-17.html> >, al 10/05/2018) o "superiore interesse" (cfr. UNITED NATIONS. GENERAL ASSEMBLY, *Convention on the Rights of the Child*, in URL: < <http://www.refworld.org/docid/3ae6b38f0.html> >, Art. 3 – al 10/05/2018), fino allo spasmo ideologico d'identificare in tal modo (= miglior interesse – *sic!*) la morte – indotta – di neonati o persone in coma profondo o altre circostanze funzionalmente equiparabili.

3 Al quale, unicamente, ci è possibile far riferimento, in modo del tutto generico e parziale rispetto all'am-

pliano proficuamente sia la *explicatio terminorum* che le concettualizzazioni di base cui le Giornate canonistiche interdisciplinari indirizzano la propria peculiare finalità⁴.

La non conclusività di queste note rispetto al tema trattato, insieme al loro offrirsi come sostanziale raccolta di sollecitazioni per continuare l'approfondimento (soprattutto concettuale) delle problematiche variamente emerse, permette così di offrire – come ormai di consueto – qualche ulteriore riflessione, forse più *indotta* che non *prodotta* dagli apporti delle relazioni presentate nella giornata di studio come tale.

1. DIRITTO E SIGNIFICATI ESISTENZIALI

1.1 *Diritto, funzionalità e significati*

Un approccio proficuo al tema del Diritto come peculiare forma e modalità di *accoglienza delle persone* potrebbe derivare dal considerare il Diritto stesso a partire prima di tutto dalla sua componente di significato rispetto alla realtà sociale di cui ogni Legislazione (in quanto “fissazione” del Diritto) è espressione nel tempo e nello spazio.

La questione apre ampi orizzonti di riflessione e comprensione del Diritto nel suo essere – prima di tutto ed essenzialmente – un “fatto” che ‘avviene’ nella vita sociale umana: il *crearsi spontaneo di relazioni* socialmente riconoscibili, rilevanti e sanzionabili, all'interno dei differenti contesti esistenziali non-primari (cioè *sociali*, anziché inter-personali soltanto)⁵ in cui le persone convergono *in unum*, sebbene non *uti singulae*. È la prospettiva “ordinamentale”⁶ che vede il Diritto come articolarsi spontaneo della società

piezza delle esperienze giuridiche sia storiche che attuali. Entro quest'ambito, non di meno, si è sviluppato anche il Diritto canonico con la maggior parte delle proprie dinamiche, categorie ed Istituzioni.

4 Cfr. P. GHERRI, *Premessa metodologica alla Giornata canonistica interdisciplinare*, in P. GHERRI (ed.), *Categorialità e trascendentalità del Diritto*. Atti della Giornata canonistica interdisciplinare, Città del Vaticano, 2007, 8.

5 Riconoscibilità, rilevanza e sanzionabilità sociali sono state individuate come le componenti strutturali della giuridicità e delle sue diverse espressioni, tra cui lo stesso Diritto comunemente inteso (cfr. P. GHERRI, *Introduzione al Diritto amministrativo canonico. Fondamenti*, Milano, 2015, 20-21). In merito alla concezione del Diritto come *pratica sociale*, si veda anche: G. GIORGIO, *La via del comprendere. Epistemologia del Processo di Diritto*, Torino, 2015, 50-58 e, più ampiamente, F. VIOLA, *Il Diritto come pratica sociale*, Milano, 1990.

6 Cfr. S. ROMANO, *L'Ordinamento giuridico*, 1 ed., Pisa, 1918.

«che si auto-ordina osservando collettivamente le regole liberamente poste in essere»⁷. Se, infatti, «la società non si concreta in una incomposta, perenne rissa, ciò lo si deve soprattutto alla funzione ordinativa del Diritto», come ha ben illustrato nel tempo Paolo Grossi⁸. Basti questo semplice rimando alla c.d. Teoria ordinamentale per motivare il riferimento – condiviso – al Diritto come *grammatica/sintassi* della vita sociale⁹; riferimento pienamente accoglibile anche a livello canonistico¹⁰.

Porre, tuttavia, l'attenzione non sulla *società* come tale (nella sua “singolarità”), ma sulle *persone* che la costituiscono (nella loro pluralità), rende necessario attivare ulteriori punti di vista ed approcci la cui irrinunciabilità si manifesta tanto più radicalmente quanto maggiormente i “costituenti” (e non semplici “membri”) della società non siano gli “individui” (sempre “singoli”) della Modernità e post-Modernità¹¹, ma – esattamente – quelle “persone” (sempre “plurali”) che il miglior Personalismo del Novecento ha insegnato a non accostare più in termini di “*substantiæ individuae*” (secondo la definizione ‘classica’ di Severino Boezio¹²) ma di “soggetti relazionali”¹³. È in questa bipolarità (società vs. persone, individui vs. soggetti) che si colloca la necessità di pensare oggi il Diritto non dal punto di vista della dinamica *società-individui*, ma della dinamica *persone-soggetti*. Due approcci non contrapponibili di

7 P. GROSSI, *Società, Diritto, Stato. Un recupero per il Diritto*, Milano, 2006, 150.

8 *Ivi*, 203.

9 De Bertolis nel proprio intervento ha parlato del Diritto come “grammatica sociale” e “grammatica di autoregolamentazione sociale” (cfr. O. DE BERTOLIS, *Persone*, 150; 159); si veda anche: P. GHERRI, *Introduzione*, 8; 259.

10 Cfr. P. GHERRI, *Quali istanze istituzionali pone oggi la Pastorale al modo in cui comprendere e vivere il cammino di Iniziazione cristiana? Prospettiva canonistica*, in G.I.D.D.C. (cur.), *Iniziazione cristiana: Confermazione ed Eucaristia*, Coll. *Quaderni della Mendola*, n. 17, Milano, 2009, 130; P. GHERRI, *Il ruolo ecclesiale del canonista contemporaneo*, in *Apollinaris*, LXXXVII (2014), 118.

11 Cfr. A. IACCARINO, *Discernimento e pluralismo. Spunti di riflessione all'origine del senso della giustizia*, in P. GHERRI (ed.), *Discernere e scegliere nella Chiesa*. Atti della Giornata canonistica interdisciplinare, Città del Vaticano, 2016, 100-103.

12 Cfr. M.S. BOETHIUS, *Liber de persona et duabus naturis contra Eutychem et Nestorium*, in J.P. MIGNÉ (cur.), *Patrologiæ cursus completus. Series latina*, LXIV, Parisiis, 1847, III, col. 1343C.

13 «Per quanto concerne la “persona” è ormai necessario caducare definitivamente la definizione boeziana che ha supportato tutto il millenario ciclo scolastico per assumere invece ciò che la componente sana della Modernità ha saputo proporci in modo meno anonimo ed individualistico soprattutto nel Novecento. Parlando di persona, pertanto, si farà riferimento innanzitutto non ad una “*rationalis naturæ individua substantia*” ma ad un *soggetto spirituale intenzionale potenzialmente autocosciente, conoscente e relazionale, in grado di rapportarsi con altri “soggetti” e con la “realtà”, con capacità creativa e di modifica della realtà circostante*. Un concetto – sintetico e complesso – che pare oggi poco discutibile, indipendentemente dall’ambito di riflessione all’interno del quale lo si utilizzi (compreso quello teologico)». P. GHERRI, *Diritti e dignità tra persona e Istituzioni*, in F. FELICE - G. TAIANI (edd.), *Bene comune, dignità e libertà tra ragioni e regole. A cinquant'anni dalla Dignitatis Humanæ e nel decennale dalla morte di san Giovanni Paolo II*, Città del Vaticano, 2017, 180.

principio o reciprocamente escludenti, visto che si tratta – invece – di differenti “ordini di grandezze” (unitarietà del macro *vs.* molteplicità del micro), come quando si approccia il biologico rispetto al molecolare e viceversa¹⁴.

Si tratta, in altri termini, di riconoscere che una concezione meramente funzionale del Diritto lo rende inadatto – questo sì, di principio! – ad affrontare e gestire direttamente i “significati” delle condotte e dei comportamenti che le persone realizzano *in societate* (sia civile che ecclesiale)¹⁵. È il tema della “qualificazione” delle condotte umane: qualificazione che, seppure nella progressiva espansione della portata “giuridica” del rilievo attribuito ai comportamenti umani nelle società occidentali, in realtà costituisce soltanto *una* delle *molte* possibili qualificazioni che si possono attribuire a ciò che gli uomini fanno/realizzano nel loro vivere (accanto all’economica, affettiva, spirituale, religiosa, ecc.)¹⁶.

Questo modo di vedere le cose non impone alcuna vera novità rispetto alle consapevolezza, non soltanto logico-formali, generalmente conosciute come “Teoremi d’incompletezza” (di Gödel e Tarski¹⁷), secondo i quali nessun “sistema” (Ordinamento o sintassi, si potrebbe dire nel presente contesto) è in grado di contenere ed esprimere soltanto le potenzialità dipendenti dai propri assiomi, ma deve riferirsi ad un “meta-sistema” ulteriore (più profondo o superiore, a seconda dei punti di vista) che “spieghi” in qualche modo – o renda possibile – anche ciò che entro lo stesso sistema *avviene di fatto*, pur nella sua immediata indeducibilità¹⁸, come accade per i *valori* rispetto alle *Norme*¹⁹.

14 Studiare un organismo vivente in quanto tale (= approccio biologico), oppure studiare il funzionamento delle proteine, enzimi, ed altro che lo fanno vivere (= approccio molecolare) sono attività ben diverse tra loro, rispondenti a Discipline e Scienze del tutto differenti, sebbene non isolabili né incommunicanti.

15 Cfr. P. GHERRI, *Linguaggi e concetti nel Diritto*, in P. GHERRI (ed.), *Linguaggi e concetti nel Diritto*. Atti della VII Giornata canonistica interdisciplinare, Città del Vaticano, 2013, 83-88.

16 Cfr. P. GHERRI, *Legittimazione e limiti degli Ordinamenti giuridici tra giuridicità e Diritto*, in G.L. FALCHI - A. IACCARINO (edd.), *Legittimazione e limiti degli Ordinamenti giuridici*. Atti del XIV Colloquio giuridico internazionale, Città del Vaticano, 2012, 371-379.

17 Il *secondo Teorema* di incompletezza (o secondo Teorema di Gödel) afferma che un sistema sufficientemente potente da contenere l’Aritmetica non può dimostrare la propria coerenza utilizzando esclusivamente le proprie risorse logiche. In particolare, il secondo Teorema porta a concludere che, dal momento che neppure un sistema particolarmente semplice come quello rappresentato dall’Aritmetica elementare può essere utilizzato per dimostrare la propria coerenza, a maggior ragione, esso non sarà in grado di dimostrare la coerenza di sistemi logicamente più ampi (cfr. C. CELLUCCI, *Le ragioni della Logica*, 4 ed., Bari, 2005, 236).

18 Per definire validamente una relazione occorre far ricorso/riferimento ad un *linguaggio* ‘superiore’ (= *meta-linguaggio*) rispetto al linguaggio utilizzato dalla relazione stessa. Per le Teorie semanticamente chiuse vi è poi la necessità di limitare la potenza espressiva delle Teorie medesime, ammettendo che in esse sia possibile definire un predicato di verità solo *parziale*, relativo cioè ad “ambiti di discorso” per i quali le condizioni di verità della proposizione non coincidano esattamente con quanto da essa espresso (cfr. *ivi*, 236).

19 In questa prospettiva si è mossa la parte centrale dell’intervento di De Bertolis intorno alle questioni “costituzionali” (cfr. O. DE BERTOLIS, *Persone*, 140-159).

«Il secondo Teorema di *incompletezza* nella formulazione di A. Tarski indica con chiarezza che ciascun *elemento referenziante* (“linguaggio” per Tarski) non è in realtà autonomo e ‘finale’ ma fa comunque *referenza* ad – almeno – un *meta-elemento/linguaggio* di livello ulteriore (= meta) da cui riceve una parte dei propri elementi fondativi: proprio quelli che le dinamiche linguistiche, concettuali e sintattiche ‘interne’ a ciascun paradigma non permettono di ‘generare’ autonomamente. Ciò che accade di fatto [a] all’ambito giuridico generale nel suo necessario *meta-referenziarsi* a quello *assiologico* (morale e/o etico) e/o *politico* ed anche [b] all’ambito canonico nel meta-referenziarsi ad una piuttosto che ad altre Ecclesiologie o Soteriologie o Teologie sacramentarie... o anche soltanto concrete condizioni socio-politico-pastorali, come fu la *Christianitas* medioevale»²⁰.

La presa di coscienza dell’importanza costitutiva dei significati del comportarsi umano è irrinunciabile se non si vuole cadere ancora una volta vittime degli stessi principi (kantiani/hegeliani) da cui originò il c.d. Stato etico: realtà ancora pienamente vitale nei propri presupposti monistici²¹, per i quali il significato *coincide* con la (mera) funzione, sebbene il “verso” della relazione Stato-sudditi/cittadini appaia invertito rispetto a cent’anni fa (*bottom-up*, oggi²², rispetto al *top-down* di allora²³) senza però che ciò costituisca un reale problema, vista la circolarità delle dinamiche comportamentali a livello socio-culturale (così, infatti, funzionano i *mores*). Non di meno: è sotto gli occhi di tutti l’odierna dinamica, ormai pienamente efficace, attraverso la quale gli interessi individuali (di solo qualcuno) diventano Legge strutturante la società stessa (cioè: le persone tutte) finendo per imporre una sintassi *priva* di qualsiasi semantica, nella quale il “procedimento” (= *process*) dall’originariamente “dovuto” (= *due*²⁴) è ormai diventato semplicemente “corretto” (= *correct*) in quanto impossibilitato ad esercitare qualunque discernimento (= *discrimination*) tra i diversi elementi/soggetti in gioco. La dinamica è ormai tale per cui un *interesse* divenuto oggetto di tutela ordinamentale (a volte addirittura ultra-statale²⁵) funziona come un sostanziale *diritto* per il suo portatore²⁶,

20 P. GHERRI, *Linguaggi*, 53-54.

21 Cfr. O. DE BERTOLIS, *Persone*, 136.

22 Le dinamiche ormai strutturali che hanno ‘intaccato’ anche la *turris eburnea* della Pubblica Amministrazione degli Stati costituiscono una delle maggiori evidenze della portata del fenomeno (cfr. M. DE BENEDETTO, *L’evoluzione della Pubblica Amministrazione: dall’imposizione alla garanzia*, in *Apollinaris*, LXXXX [2017], 133-151).

23 Ben espressa dalla c.d. Teoria pura del Diritto (cfr. H. Kelsen, *Reine Rechtslehre*, Leipzig - Wien, 1934).

24 Che non significa affatto, come invece normalmente tradotto, “giusto”, ma legittimo, dovuto, corretto...

25 Si pensi, p.es., alla c.d. Convenzione europea dei diritti dell’uomo (cfr. COUNCIL OF EUROPE, *The European Convention on Human Rights*, in URL: < http://www.echr.coe.int/Documents/Convention_ENG.pdf >, al 10/05/2018).

26 Che pretende d’imporlo ovunque... da un Ordinamento giuridico all’altro, come avviene nel ‘balletto’ tra le Legislazioni degli Ordinamenti maggiormente permissivi e quelli più restrittivi, in modo tale

tramutandosi per il resto della società in uno strutturale *dovere* di garantirlo²⁷. Un esito inevitabile se e quando il referente primario delle condotte sia la società nel suo insieme e non le persone nella loro complessa identità e relazionalità; quando, cioè, la comportamentale sociale sia retta dalle *funzionalità* anziché dai *significati*, riducendo Diritto, Morale ed Etica a (più o meno) semplici algoritmi di formalizzazione comportamentale. Algoritmi costruiti e funzionanti su “segnî” (= le variabili) e funzioni (= le dinamiche) anziché su “significati”, com’è invece – o dovrebbe essere – per la vita delle persone.

1.2 Persone e significati comportamentali

In questa prospettiva assume tutto il proprio rilievo il riferimento non all’*individuo* come tale (= uno e ciascuno) ma alle *persone* nella loro pluralità: la *significazione* giuridica, infatti, è attività fortemente “comunitaria” (o “sociale” che dir si voglia)²⁸ cosicché il Diritto trova nell’apertura di per sé indifferenziata ed universale (= accoglienza) il proprio dinamismo più profondo, la propria finalità, il proprio scopo esplicito e strutturale. Questo, però, rende impossibile il ragionamento giuridico in termini “individuali” (un vero *non sens*, una contraddizione in termini) anche se e quando si facesse uso – dissimulato/ideologico – del termine “persona”, inteso tuttavia *uti singula*²⁹ e, quindi, contro la sua stessa identità/natura³⁰.

che si “compra” un figlio in uno Stato dove ciò è “legale” (= maternità surrogata) e poi si pretende di inquadralo giuridicamente come “figlio” nello Stato di cui si possiede la cittadinanza e di fatto si vive.

27 Come risulta di fatto dalle diverse “condanne” degli Stati da parte delle varie Corti internazionali per i diritti: condanne che gli Stati subiscono proprio per il fatto di *non aver tutelato a sufficienza* quanto le Convenzioni o di Trattati sottoscritti imponevano loro, almeno indirettamente.

28 Cfr. O. DE BERTOLIS, *Persone*, 156.

29 È questo uno dei problemi che stanno portando alcuni filosofi del Diritto a rifiutare in modo deciso l’utilizzo distorto del termine (persona) per riproporre l’incompleto “essere (umano)”: «Dobbiamo cessare di parlare delle ‘persone’ e tornare a parlare semplicemente di esseri umani» (F. D’AGOSTINO, *Oltre la confusione dei personalismi. Impariamo a dire fratelli*, in *Avvenire*, L [2017], 21 maggio, 2 – URL: < <https://www.avvenire.it/opinioni/pagine/impariamo-a-dire-fratelli> >, al 10/05/2018): *esseri/enti* (individualistici) e non *soggetti* (in relazione). Non convince in merito l’alternativa – solo formale – proposta, di parlare «di fratelli e sorelle che sono tali non perché si attribuiscono la qualità di ‘persone’, ma perché riconoscono la loro comune identità di figli e figlie di Dio. Un discorso incredibilmente semplice, centrato su fraternità e sororità» (*ibidem*): la fraternità o sororità di un semplice “essere”, infatti ha – ancora – molto da dover ‘dimostrare’...

30 Si tenga presente in questo come il greco “*prosopon*” spesso tradotto, semplicisticamente, con “maschera” (teatrale) indicasse, in realtà, il “ruolo” – e pertanto la *relazione* – che ciascuno ricopriva in riferimento agli altri attori della scena (cfr. J. RATZINGER, *Dogma e predicazione*, Coll. *Biblioteca di Teologia contemporanea*, n. 19, Brescia, 1974, 176).

Per il Diritto, infatti, non importa chi di volta in volta fruisca delle sue espressioni, anche in modo individualistico e contrappositorio, esso rimane strutturalmente *plurale*: mezzo e strumento per tutti e aperto a tutti. La dinamica giuridica, d'altra parte, è chiara: finché determinate circostanze e condotte rimangono al di sotto del socialmente percettibile (e tollerabile)³¹, la loro gestione avviene ai livelli di maggiore prossimità, entro i confini dell'inter-personale (= l'incontro/rapporto *io-tu*). Soltanto quando i numeri crescono impedendo all'inter-personalità di ammortizzare ed integrare ciò che non ha più né le fattezze né le dimensioni di un plausibile "tu", sebbene anche solo "formale", si attivano le dinamiche della terzietà e pluralità (o terzietà sociale) da cui prima o poi sgorgerà (nuovo) Diritto... per tutti. L'evoluzione dello *Ius civile* (romano) è paradigmatica in questo: da Diritto riservato a qualche migliaio di persone soltanto (= i *cives Urbis*: lo *Ius Quiritum*) a Diritto dell'Impero romano come tale; da privilegio di pochi a *status* di tutti (Editto di Caracalla: 212 d.C.)³².

La questione dei significati condivisi all'interno del gruppo sociale di riferimento (*societas* o *communitas*, che dir si voglia) è di massimo interesse e portata soprattutto per il Diritto canonico, come ben evidenziano le vicende della Chiesa antica³³ che tanto peso avranno sui principi e le logiche profonde del successivo Diritto canonico in riferimento al nascere stesso del Diritto della Chiesa: un conto è il singolo peccatore, o *lapsus*, o scismatico³⁴... un conto diverso sono decine o centinaia di persone che, per i motivi più diversi, vengano a trovarsi in quel genere di circostanze³⁵. Se col singolo si possono utilizzare 'rimedi' *ad hominem* (com'è, ad ogni buon effetto, la Dispensa), con le moltitudini occorre "significare", *capire* – cioè – e *fissare* di cosa si tratti davvero, poiché i *significati non condivisi* creano conflitto e scontro, anziché incontro e pace. Gli esiti della crisi donatista del IV-V sec. furono chiari in merito, risolvendosi in una sostanziale accoglienza, seppure 'modulata', degli aderenti all'originario scisma³⁶.

31 Cfr. P. GHERRI, *Persone, accoglienza e Diritto*, in *Apollinaris*, LXXXIX (2016), 179; 181.

32 Sebbene non si sia trattato, dal punto di vista sociale, di una "accoglienza" ma di una vera e propria "conquista", com'era già stato in precedenza per gli Italici con la c.d. "guerra sociale" del 90-88 a.C.

33 Cfr. L.M. DE PALMA, *Accoglienza dei peccatori e riconciliazione dei penitenti nella Chiesa antica*, in *Apollinaris*, LXXXX (2017), 153-172.

34 La sua condotta, da una parte, la sua riconciliazione, dall'altra.

35 Si vedano in quest'ottica alcune iniziative espressamente sollecitate dai Sinodi dei Vescovi del 2014 e 2015 in riferimento alla famiglie in situazioni "di fragilità" (cfr. D. PIROVANO, *La famiglia come soggetto di evangelizzazione. L'esperienza di Milano con l'Ufficio diocesano per l'accoglienza dei fedeli separati*, in *Apollinaris*, LXXXX [2017], 287-292).

36 Cfr. J. BELDA INIESTA, *Il trattamento canonico dell'eretico fino all'epoca medievale*, in *Apollinaris*,

2. DIRITTO, PERSONE, ACCOGLIENZA

L'attuale dinamica *bottom-up* (= dal basso verso l'alto) della giuridicità occidentale (v. *supra*) ha spostato in modo deciso la funzione semantica della comportamentalità sociale dall'Autorità (antica e rinascimentale: aristocrazia) alla collettività degli individui (= democrazia), finendo per capovolgere l'aspirazione illuministica di non vivere più "sotto gli uomini" (volubili, capricciosi ed egoisti) ma "sotto le Leggi", giuste, stabili e "uguali" per tutti. Di fatto il Novecento, con le due guerre mondiali che hanno straziato l'Europa, ha superato senza esitazioni tali presupposti abbandonando quasi di principio sia il costituzionalismo rivoluzionario (Stati Uniti d'America e Francia) sia quello concessorio (le c.d. *Constitutions octroyées*³⁷), che le codificazioni ottocentesche (sia napoleoniche che razionaliste d'ambito germanico), per conferire al Diritto oggi vigente caratteristiche sostanzialmente contrarie a quello che lo ha preceduto, seppure mantenendone ancora il vocabolario sostanziale (*sic!*).

Due paiono le prospettive di maggior rilievo per la riflessione scaturita dalla Giornata canonistica: 1) le Costituzioni europee post-belliche si presentano come *letture integranti* ed accoglienti della realtà sociale; 2) l'attuale Diritto si presenta sempre più *soft* rispetto alla rigidità sia del modello napoleonico, sia di quello restauratorio.

2.1 *Le nuove Costituzioni europee*

Per quanto riguarda le Leggi fondamentali europee post-belliche³⁸, pare utile sottolineare – in questa sede – soltanto la radicale differenza tra le Costituzioni "prodotte" in tali circostanze e quelle vigenti, invece, all'inizio dei due conflitti mondiali del XX secolo³⁹: Costituzioni di "rottura" quelle otto-

LXXXVIII (2015), 456-457; P. MARONE, *Le deliberazioni conciliari della Chiesa occidentale del IV e V secolo relative ai Donatisti convertiti*, in AA.VV., *I Concili della cristianità occidentale: secoli III-V*. XXX Incontro di studiosi dell'Antichità cristiana, Roma, 2002, 269-287.

37 Ottenute, cioè, dai cittadini (i Nobili/Aristocratici, solitamente) per difendersi dallo strapotere dei Sovrani che tali Costituzioni – a partire dalla "*Magna Charta libertatum*" imposta dai Baroni inglesi nel 1215 al Re Giovanni senza terra – limitavano; come una sorta di briglia imposta al Leviatano di hobbesiana memoria.

38 Il riferimento principale è alla Repubblica di Weimar ed a quella Austriaca del primo dopoguerra (cfr. B. SORDI, *Tra Weimar e Vienna: amministrazione pubblica e teoria giuridica del primo dopoguerra*, Coll. *Per la storia del pensiero giuridico moderno*, n. 25, Milano, 1987, II Parte), cui si aggiungono la Repubblica federale tedesca e quella italiana del secondo dopoguerra.

39 L'esiguità dello spazio a disposizione, così come lo specificissimo punto di vista proposto, non permettono in nessun modo di ampliare la riflessione costituzionalistica oltre gli spazi strettamente indispensabili per contribuire efficacemente ad un ragionamento di tutt'altra natura e portata.

centesche (sia rivoluzionarie che restauratorie), Costituzioni di “unificazione” sociale quelle post-belliche⁴⁰. Mentre, infatti, Rivoluzione e Restaurazione assunsero chiari indirizzi *ideologici* di sconfessione del passato, attraverso l’intervento di “Autorità” forti⁴¹ ed alternative che *dall’alto* imposero alle diverse società politiche il cambio di passo, i due dopoguerra nelle Nazioni distrutte dal conflitto da esse stesse innescato e perduto, hanno assunto altrettanto chiari indirizzi – questa volta *pratici* – di riunificazione *dal basso* delle forze sociali e politiche superstiti (in fondo: proprio le persone). La forte cooperazione che nelle varie situazioni si è realizzata tra il blocco politico/ideologico social-comunista, quello cristiano e quello liberale, nel dar vita sia alle Assemblee Costituenti che alle nuove Leggi fondamentali degli Stati che volevano risorgere dalle macerie dei conflitti, appare di tutta evidenza; così come di tutta evidenza risultano gli autentici “compromessi” di volta in volta raggiunti nelle varie materie, pur di conseguire lo scopo di ciascuno e di tutti, insieme⁴². Non soltanto questo, tuttavia, ma anche l’espressa volontà, soprattutto nella seconda metà del Novecento, di creare Costituzioni strutturalmente “aperte”, orientate non più dal ‘nume’ del Popolo-Nazione (unito e unitario)⁴³, ma da quello del c.d. “Stato di Diritto”⁴⁴, sebbene secondo significati differenti rispetto a quelli attribuiti alla stessa formula durante l’Ottocento.

I due fenomeni costituzionali hanno così dato corpo in modi differenti alla natura e portata *ideale e progettuale* che caratterizza tal genere di Norme nella loro intrinseca programmaticità, spesso lontana dalle soluzioni pratiche (affidate alla Legislazione ordinaria) sebbene radicalmente orientativa: come ben evidenziano le codificazioni ottocentesche⁴⁵.

Non si può tuttavia non osservare che, a differenza degli eventi che all’interno degli Stati ottocenteschi opposero differenti visioni socio-politiche, generando *ad intra* vincitori e vinti⁴⁶, le situazioni post-belliche raccolsero ed unificarono gli sforzi comuni di intere *società sconfitte*... nella propria consistenza interna più che da parte delle Potenze vincitrici. Ci si trovò, cioè, a

40 Cfr. F. LANCHESTER, *La Costituzione tra elasticità e rottura*, Milano, 2011, 42-46.

41 Si pensi al “terrore” giacobino o alla *puissance* napoleonica.

42 È questa dinamica fortemente contestuale, d’altra parte, che ‘spiega’ anche il perché, col passare del tempo, le nuove generazioni non più segnate direttamente da quelle catastrofi sociali tendono a chiedere “revisioni” di tali Carte costituzionali, non più “rispondenti” alle – emergenti – necessità odierne.

43 La Francia rivoluzionaria non più suddivisa in tre “Stati” (sociali, non politici), la grande Germania a guida prussiana, l’Impero Austro-ungarico, l’Italia unita...

44 Si aggiungano la Spagna post-franchista, la Grecia del dopo dittatura dei Colonnelli...

45 E le loro re-interpretazioni fondative e teleologiche una volta mutate le Carte costituzionali (interpretazione adeguatrice – cfr. A. MOSCARINI, *Ratio Legis e valutazione di ragionevolezza della Legge*, Torino, 1996, 67).

46 Si aggiunga, per sostanziale tipologia, la Russia con la sua Rivoluzione d’ottobre del 1917.

gestire non l'insorgere di qualcuno, ma il risorgere di tutti, dando corpo ad una tensione sovra-individuale e collaborativa che né gli stati sociali dell'*ancien Régime*, né le classi sociali emergenti nell'Ottocento, avevano conosciuto in precedenza. Tutti, *con tutti, per tutti*, guidati da alcuni principi 'sovrani': *dignità e coscienza individuali, non discriminazione, non violenza*; ciò che le precedenti dittature (ermeneutico-sintattiche anziché semantiche) avevano, invece, sistematicamente disatteso⁴⁷.

Si permetta, da questo punto di vista, di evidenziare l'irriducibile differenza che corre tra l'insieme dei *ciasc-uno* (ogn-uno) e l'unitarietà dei *tutti*: tra gli individui che si sommano e le persone che si relazionano. Il Diritto che nasce dai primi serve a tenere ben distinte le attribuzioni di ciascuno mantenendo la quiete dell'*unicuique suum* (delle Costituzioni moderne); quello che nasce dalle seconde, invece, serve a creare spazi aperti di espressione e di crescita costruendo la pace del *commune bonum* (delle Costituzioni post-moderne).

La portata radicale di una tale cambio di prospettiva sarebbe maggiormente percepibile se il termine "persona" potesse assumere le caratteristiche logico-grammaticali dei c.d. *pluralia tantum*: parole in forma singolare ma il cui significato è intrinsecamente plurale... cosicché una "flotta" composta da una sola nave o un "gregge" con una sola pecora *non possano* ottenere alcun riconoscimento: né semantico, né – a maggior ragione – ontologico. In tal modo verrebbe 'sanata' anche l'aporia dell'uso individualistico del termine "persona", oggi – purtroppo – prevalente (v. *supra*).

2.2 *La soft Law come carattere tendenziale del Diritto attuale*

In diretta continuità con le tendenze costituzionalistiche novecentesche, si parla sempre più spesso, oggi, di "Diritto mite"⁴⁸ (= *soft Law*), dopo che nel XIX sec., a suon di Legislazioni "esclusive" (ed escludenti), si era letteralmente "imposta" una nuova struttura giuridica al mondo e alla cultura e civiltà c.d. occidentali. L'Ottocento giuridico europeo continentale, infatti, fu segnato, e come scandito, dalla promulgazione dei Codici, sia politici (quelli napoleonici) che tecnici (quelli germanici), che avevano assorbito e spesso sostituito completamente la cultura e prassi giuridiche attive da secoli in Europa. In pochi decenni il Diritto (frammentario, localistico e "personale") delle

47 Cfr. O. DE BERTOLIS, *Persone*, 133.

48 Si veda, emblematicamente per la tematica: G. ZAGREBELSKY, *Il Diritto mite. Legge, diritti, giustizia*, Torino, 1992. Il tema è stato focale anche per O. DE BERTOLIS, *Persone*, 134.

Comunità intermedie e delle più svariate articolazioni territoriali e sociali strutturate dal Medio Evo al Rinascimento fu sistematicamente rimpiazzato da un Diritto *unico, formale e compatto*: un Diritto “forte”, kantianamente imperativo (si affermerà poi: “*keine Imperativ ohne Imperator*”⁴⁹), imposto dalla volontà politica di una rinnovata *reductio ad unitatem* degli spazi operativi ed imprenditoriali generali, per tessere una nuova “rete” entro cui racchiudere con certezza ed efficacia aspirazioni, finalità e – più ancora – interessi degli individui (borghesi), ormai stanchi di dover condividere con ‘troppe’ comunità socio-esistenziali le risorse di cui “ciascuno” era o si riteneva legittimo disponente. Ne era nato un Diritto, posto dallo Stato (= Diritto di Stato)⁵⁰ e da esso ultimamente garantito, uguale per tutti⁵¹, che ‘liberava’ ciascun individuo, mettendolo nella condizione d’intraprendere da sé e per sé soltanto⁵², non solo massimizzando il proprio utile/interesse ma – molto di più – svincolandolo legittimamente, secondo la nuova Etica della “legalità”⁵³, da ogni limitazione individualisticamente ingiustificata. L’attenzione ossessiva posta alla proprietà privata⁵⁴ e l’assunzione del Matrimonio come mero contratto civilistico di Diritto privato espresse dal *Code civil* napoleonico sono la rappresentazione più emblematica del nuovo corso così intrapreso.

Positivismo, normativismo, legalismo, divennero ben presto gli strumenti (inadatti) di quel modello di giuridicità, tanto ‘pura’⁵⁵ quanto irrealistica, ma soprattutto ormai insopportabile per le masse di non possidenti (divenuti nel frattempo, tutti, elettori ed elettrici), sempre più vessate dal “pubblico”, nonostante le amplissime garanzie – teoricamente – concesse al “privato”⁵⁶.

49 H. KELSEN, *Rechtswissenschaft oder Rechtslehre?*, in *Österreichische Zeitschrift für öffentliches Recht*, XVI (1966), 242. Affermazione cronologicamente novecentesca ma sostanzialmente figlia ed espressione del pensiero ‘politico’ di fine Ottocento.

50 Nonostante si sia utilizzata la formula “Stato di Diritto”.

51 In senso anti-corporativo ed anti-localistico com’era stato, invece, il Diritto medievale e rinascimentale: questo è il vero senso del principio “la Legge è uguale per tutti”.

52 «Ai pubblici poteri era richiesto non solo che non interferissero con la libera fruizione della proprietà o con l’esercizio dell’iniziativa economica ma anche che garantissero le condizioni di sicurezza per il pieno godimento di queste prerogative». M. DE BENEDETTO, *L’evoluzione*, 137.

È questo ancor oggi il presupposto che regge la società nord americana: tutti devono avere la possibilità di “crearsi” il proprio futuro; nulla di diverso dall’individuo può frapporsi tra lui e le sue speranze e capacità, nell’ottica “premiata” (o meritocratica) in cui non conta “chi sei” ma cosa “sei capace di fare”.

53 In cui si estrinseca ed opera lo Stato etico (di matrice hegeliana).

54 «Qui abbiamo appunto un cittadino *optimo Iure*, il proprietario, e cittadini *dimidiato Iure*, non pieni, o minori: il Diritto è funzionale al censo, cioè la ricchezza è architettonica rispetto al Diritto, il valore in funzione del quale esso è posto». O. DE BERTOLIS, *Personae*, 161.

55 Il riferimento all’opera kelseniana non è evitabile (cfr. H. KELSEN, *Reine Rechtslehre*).

56 Basti anche oggi raffrontare gli spazi giuridici effettivamente lasciati all’iniziativa dei cittadini (= Diritto privato) con quelli ormai di completo appannaggio dello Stato nelle sue diverse espressioni

Lungo il XX sec., la concreta impossibilità di eliminare, ormai, lo Stato⁵⁷ con la sua pervasività nella vita concreta dei cittadini (diventa sempre più pubblica) sollecitò una *differente significazione* della giuridicità, trasformando progressivamente lo “Stato di Diritto” in “Stato dei diritti”... facendo dello Stato stesso non più la (hegeliana) *sorgente* dell’*unico* Diritto (come sistema/sintassi), ma il *garante* dei *molti* diritti individuali⁵⁸, tanto più a rischio quanto più reciprocamente contraddittori ed insindacabili. Motore del nuovo corso – giunto a regime nelle ultime decadi del secolo passato – è stata, senza ragionevoli dubbi, la profonda sfiducia ed avversione via via maturata nelle popolazioni (= le persone), soprattutto occidentali, verso le concentrazioni d’*autorità* (politica) che avevano permesso al “soggetto” Stato come tale di avere “proprie” ragioni ed interessi tali da giustificare l’innesco di guerre di amplissima portata, totalmente estranee alla volontà dei cittadini (ancora: le persone) ma da essi pagate a caro prezzo soprattutto in termini di violenza subita e negazione di dignità⁵⁹.

L’epoca delle Dichiarazioni “universali” dei diritti⁶⁰ ha costituito una indubitabile soglia di questa nuova percezione e concezione del Diritto, giungendo ad imporre allo Stato (ancora teoricamente “*superiorem non recognoscens*”⁶¹) veri e propri Giudici che – *a latere(!)* – ne controllano il concreto esercizio del potere, costringendolo a modellarsi secondo le progressive ed incrementali

(= Diritto tributario ed amministrativo, prima di tutto) per rendersi conto della concreta “compressione” esercitata strutturalmente dal “pubblico”.

57 Si noti, non senza una certa meraviglia, che solo l’Impero ungarico svanì a seguito della sconfitta bellica del 1918, mentre nessuno degli altri soccombenti, anche del successivo conflitto mondiale, perse la propria “identità” di Stato (Germania compresa).

58 Si veda in merito quanto esposto in: A. LA SPINA - G. MAJONE, *Lo Stato regolatore*, Bologna, 2000.

59 Una dinamica, questa, non confinabile soltanto alla metà del XX sec. ma già pienamente operativa a partire dall’impresa napoleonica: la prima a portare sui campi di battaglia i cittadini e non le milizie, gli Stati e non gli eserciti (cfr. P. GHERRI, *Persone*, 183-184).

60 Dell’uomo (cfr. UNITED NATIONS. GENERAL ASSEMBLY, *Universal Declaration of Human Rights*, in URL: < <http://www.un.org/en/universal-declaration-human-rights/> >, al 10/05/2018), della donna (cfr. *European Parliament’s Committee on Women’s Rights and Gender Equality* – URL: <<http://www.europarl.europa.eu/committees/en/femm/home.html>>, al 10/05/2018), del fanciullo (cfr. UNITED NATIONS. GENERAL ASSEMBLY, *Convention on the Rights of the Child*), del lavoratore (cfr. INTERNATIONAL LABOUR ORGANIZATION, *Declaration on Fundamental Principles and Rights at Work*, in URL: < <http://www.ilo.org/declaration/thedeclaration/textdeclaration/lang--en/index.htm> >, al 10/05/2018), del consumatore (cfr. COUNCIL OF EUROPE. PARLIAMENTARY ASSEMBLY, *Resolution 543/1973: Consumer Protection Charter*, in *Official Journal of the European Communities*, XVII [1975], C92, 25/04/1975, 1-29), ecc.

61 I Trattati e gli Accordi internazionali di vario genere, infatti, rimangono *ex aequo* tra i loro contraenti, non imponendo ad essi un vero “Superiore” esercitante potestà legislativa. Non di meno: sia la componente “amministrativistica” connessa all’effettiva esecuzione dei Trattati/Accordi, sia – molto maggiormente – l’attività giusdicente, seppure convenzionali e “volontarie”, costituiscono e creano autentici “vincoli” giuridici ai quali gli Stati stessi possono sottrarsi con sempre maggior fatica.

richieste dei cittadini. L'attività della "Corte europea per i diritti dell'uomo" è di tutta evidenza da questo punto di vista. Questo, però, ha radicalmente mutato gli schemi della dinamica Stato-cittadini, attivando atteggiamenti sempre meno imperativi, passando progressivamente dall'autorità all'autorevolezza, dall'imposizione alla proposta, preferendo orientare che non costringere, indirizzare piuttosto che reprimere⁶². In questo contesto l'avventura "comunitaria" europea (coinvolgendo pur a diverso titolo 27 Paesi) costituisce ad oggi uno degli orizzonti più *tipici* di significazione del Diritto, indirizzandone anche la comprensione e l'esperienza. Di peculiare importanza a questo proposito risulta la constatazione che la strutturante – ottocentesca – *hard Law* intrastatuale (*in primis*: Costituzioni e codificazioni) in realtà obbedisce ormai completamente alla *soft Law* di Trattati e Convenzioni *supra*-statuali... oltre ad essere concretamente "giudicata" in base a tali Disposizioni⁶³, fino a dover rendere conto di sé innanzi alle Istanze dei cittadini (e non), spesso maggiormente incidenti sulle Legislazioni nazionali che non gli stessi Parlamenti.

Tra le conseguenze di maggior rilievo per la tematica "persone, accoglienza e Diritto" non si può ignorare, a questo punto dell'evoluzione giuridica occidentale, la quasi completa irrilevanza ormai assunta dal concetto di cittadinanza e dai diritti ad essa connessi (rimasti quasi soltanto – e spesso parzialmente – quelli c.d. politici) mentre tutto ciò che riguarda il soggetto (individuo o persona o essere umano, che sia...) gli viene riconosciuto in modo ormai "trascendentale": a priori, comunque; come ben rilevabile (al di là di qualunque valutazione politica) dalle vicende di questi anni riguardanti i c.d. *migranti* che raggiungono l'Europa attraverso il Mar Mediterraneo.

3. PERSONE, ACCOGLIENZA E RIFORME GIURIDICHE NELLA CHIESA

Le presenti considerazioni non possono chiudersi, per il canonista, senza dedicare qualche riflessione al tema delle "riforme" (giuridiche), comunque già in corso nella vita ecclesiale, al di là del loro impatto formale dal punto di vista delle Istituzioni come tali⁶⁴. Anche questo, d'altra parte, evidenzia e

62 Non senza l'utilizzo – indiretto – della sanzione di "effettività" che, se anche non impone alcunché ad alcuno, lo costringe però molto spesso a non (poter) conseguire i propri obiettivi nei tempi e modi programmati, causando quello che oggi è considerato un autentico "danno" (da evitarsi), soprattutto dal punto di vista economico.

63 Si consideri la reale e spesso immediata incidenza delle Decisioni della C.E.D.U. sulle Legislazioni nazionali.

64 Si veda la ri-lettura dell'istituzione parrocchiale normata dal *CIC* come presentata in: A. STABELLINI,

concretizza quel divenire del Diritto su cui si è ripetutamente posto l'accento proprio a partire dalle persone e dalla loro accoglienza. Basta un colpo d'occhio, anche furtivo, per rendersene conto: dal punto di vista formale i due m.p. di ridefinizione del Processo di nullità matrimoniale⁶⁵ hanno cambiato *soltanto* la Procedura giudiziale. Non si può tuttavia ignorare che con la caduta della doppia Sentenza conforme (cfr. Can. 1682 §1 *CIC*-2015 vs. Can. 1684 §1 *CIC*-1983) venga di fatto condizionata in modo sensibile non solo la Procedura giudiziale ma anche la stessa struttura materiale dei Tribunali canonici, rimanendo fortemente ridimensionata l'attività della maggior parte dei Tribunali di Appello e, in buona parte dei casi, la stessa necessità di rivolgersi alla Rota Romana per l'eventuale terza Istanza, visto che non si deve più procedere d'Ufficio ad una seconda valutazione della Causa di nullità (cfr. Can. 1682 §1 *CIC*-1983) ma soltanto all'eventuale Appello volontario della parte che si sentisse gravata dall'esito della Sentenza di prima Istanza.

Non di meno (dal punto di vista dei significati): questo forte ridimensionamento dei "livelli superiori" della giudizialità ecclesiale sollecita la creazione e funzionalità di nuovi "livelli inferiori" destinati proprio ed espressamente all'accoglienza di quelle che da tempo non sono più "situazioni eccezionali" ma *necessità diffuse*⁶⁶, delle quali il m.p. *Mitis Iudex* ha inteso farsi carico attraverso i principi di celerità e prossimità che ne costituiscono la *ratio* sostanziale. Nella medesima ottica si pone l'espressa attenzione che il 'nuovo' Diritto processuale matrimoniale dedica alla fase che precede l'introduzione della Causa, collocandola espressamente nell'ambito di quella che deve ormai essere concepita – e realizzata – come una vera *Pastorale giudiziale integrata*.

Nulla da eccepire dal punto di vista espressamente giuridico, poiché tale nuovo corso conduce fuori dall'individualismo privatistico – escludente – ed offre (e chiede) di porsi all'interno di uno spazio "pubblico" e di relazioni

Accoglienza delle persone e Parrocchia. Presupposti per una rilettura dell'istituto giuridico-canonico parrocchiale, in *Apollinaris*, LXXXX (2017), 243-261.

65 Cfr. FRANCISCUS PP., *Litteræ apostolicæ motu proprio datæ quibus Canones Codicis Canonum Ecclesiarum Orientalium de Causis ad Matrimonii nullitatem declarandam reformantur: Mitis et Misericors Iesus*, in *AAS*, CVII (2015), 946-957; FRANCISCUS PP., *Litteræ apostolicæ motu proprio datæ quibus Canones Codicis Iuris Canonici de Causis ad Matrimonii nullitatem declarandam reformantur: Mitis Iudex*, in *AAS*, CVII (2015), 958-970.

66 È questa in realtà una delle maggiori e più evidenti finalità che il Legislatore universale ha inteso perseguire con la riforma processuale in aderenza ai molti *desiderata* espressi nel Sinodo dei Vescovi sulla famiglia dell'anno 2014 (cfr. M.J. ARROBA CONDE, *Le "Litteræ motu proprio datæ" sulla riforma dei Processi di nullità matrimoniale: prima analisi. Alcuni aspetti delle nuove Norme sulle Cause di nullità del Matrimonio*, in *Apollinaris*, LXXXVIII [2015], 553-570).

“pubbliche” che accompagnino la ricostruzione – (se/quando/quanto) possibile – del tessuto comunitario ecclesiale⁶⁷. Una ricostruzione sempre possibile in linea di principio: questo è, infatti, “il” Diritto⁶⁸.

In tal modo la riflessione s’indirizza verso la chiusura del cerchio a riguardo della questione posta *in limine* a queste note. Quando, infatti, all’attività giuridica (ben più ampia del solo Diritto) non venga richiesta principalmente la gestione dei conflitti di attribuzione di cose o condotte⁶⁹ ma della loro *significazione sociale condivisa*, si creano le basi di nuove relazioni e nuove aggregazioni, non più appesantite o intralciate da ostacoli spesso meramente fattuali (si ricordi lo scisma donatista, già richiamato), ma orientate ad una *maggiore autenticità* in cui diventa decisivo il significato condiviso, ben prima delle mere “condotte”. Si leggano in quest’ottica molti comportamenti di Papa Francesco nelle c.d. periferie ecclesiali: ecumenismo, prima di tutto.

Si riapre così, anche canonicamente, quell’ampio spazio *pienamente giuridico* che la Chiesa cattolica aveva tutelato e presidiato per secoli proprio in base ai *significati* anziché alle *Norme* (generali e generiche) – spesso assenti –, prima che la *reductio ad unitatem* della codificazione canonica ‘ottocentesca’⁷⁰ costringesse l’intera vita ecclesiale ad una (illusoria) navigazione a “quota periscopica”.

67 Come avviene attraverso l’accesso ad un vero e proprio “Servizio diocesano” (cfr. D. Pirovano, *La famiglia*, 289-290).

68 Sebbene i fatti e le circostanze non permettano sempre di dar corpo nella concretezza a ciò che sarebbe possibile “di principio”.

69 Sposarsi “in” chiesa, fare la santa Comunione, esercitare la funzione di madrina/padrino, ricevere le Esequie ecclesiastiche, ecc.

70 Tale fu, infatti, a tutti i livelli la codificazione pio-benedettina, nonostante il suo – consueto – ritardo tecnico di circa un secolo rispetto all’omologo fenomeno giuridico europeo (cfr. P. Gherrì, *Canonistica, codificazione e metodo*, Città del Vaticano, 2007, 23).

* Contributo istituzionale ammesso dal Direttore.

Bilancio canonistico della Undicesima Giornata canonistica interdisciplinare

PAOLO GHERRI

Abstract

Riflettere su quale sia il 'vero' rapporto tra persone (al plurale) e Diritto significa riconoscere che il Diritto è uno strumento per organizzare le relazioni sociali: relazioni in cui le persone chiedono prima di tutto di essere riconosciute ed accolte. In questo modo il Diritto funziona come la Grammatica di una lingua che ha il proprio vocabolario nei *significati* che le persone (insieme) riconoscono a fatti e relazioni. Questa comprensione del Diritto sta caratterizzando il mondo occidentale (e la stessa Chiesa) in modo sempre più evidente, sia attraverso le nuove consapevolezze acquisite a livello costituzionale che col progressivo affermarsi della *soft Law* come carattere tendenziale del Diritto attuale.

È questa la dinamica sottesa anche alle ultime riforme nel Diritto canonico.

Parole chiave: persone; grammatica sociale; significazione; riforme ecclesiali.

Abstract

Reflecting on what is the 'true' relationship between persons (in the plural) and Law means recognizing that Law is a tool for organizing social relationships: relationships in which people ask first of all to be recognized and accepted. In this way Law works like the grammar of a language that has its own vocabulary in the meanings that people (together) identify with facts and relationships. This understanding of Law is characterizing the Western world (and the Church itself) in an increasingly evident way, both through the new awareness acquired at constitutional level and the progressive affirmation of the soft Law as a tendential character of current Law. This is the dynamic underlying the latest reforms in Canon Law.

Keywords: people; social grammar; signification; ecclesial reforms.

La relazione di autorità: considerazioni filosofiche

GIOVANNI GIORGIO

SOMMARIO 1. Il bisogno d'autorità. 2. Filologia. 3. I significati principali del termine *autorità*. 4. Nozione e caratteristiche della relazione di *autorità*. 5. Autorità, potere, potestà. 6. All'origine della relazione d'autorità: la pratica sociale. 7. Appendice: a proposito di possibili tipi puri di autorità.

SUMMARY 1. *The need for authority*. 2. *Philology*. 3. *The main meanings of the term authority*. 4. *Concept and characteristics of the relationship of authority*. 5. *Authority, power, potestas*. 6. *At the origin of the authority relationship: social practice*. 7. *Appendix: about possible pure types of authority*.

*L'autorità comporta un'obbedienza
nella quale gli uomini rimangono liberi.*
(Hannah Arendt¹)

Le circostanze e le occasioni nelle quali la Canonistica post-conciliare s'incontra con le tematiche connesse all'esercizio dell'autorità sono ormai molteplici², soprattutto nelle prospettive maggiormente avvedute, in cui non si sia disposti a prescindere da un'adeguata analisi di termini e concetti prima di adottarli nel proprio argomentare. Il cammino ormai intrapreso all'interno dell'*Institutum Utriusque Iuris* in vista della *explicatio terminorum* delle

1 H. ARENDT, *Che cos'è l'autorità?*, in H. ARENDT, *Tra passato e futuro*, Milano, 1999, 147 (ed. orig.: 1954).

2 Cfr. P. GHERRI, *Introduzione al Diritto amministrativo canonico. Fondamenti*, Milano, 2015, 89-90.

categorie più significative ha già aperto da tempo l'ambito giuridico agli apporti anche della Filosofia teoretica, soprattutto del Novecento³. In questa linea di continuo sviluppo s'inseriscono alcune "annotazioni" sul tema.

1. INTRODUZIONE: IL BISOGNO D'AUTORITÀ

Come sostiene Jozef Maria Bocheński nella prima pagina del suo celebre volume dedicato al tema dell'autorità: «ognuno sa, o almeno dovrebbe sapere, che l'autorità è per noi tutti qualcosa di molto importante»⁴. Gli fa eco il giurista Francesco Viola, allorché sottolinea che l'autorità «appartiene alle condizioni stesse dell'esistenza e della coesistenza umana»⁵. Di non diverso parere è lo psicologo sociale Richard Sennett, il quale sostiene che «il bisogno di autorità è primario. [...] La paura di essere privati di questa esperienza è persistente»⁶. Questo naturalmente quando l'autorità «non sia considerata straniera o nemica, ma che venga amata come appartenente a coloro che essa dirige»⁷. Infatti è autorevole, secondo Sennett, «chi, avendo forza, la usi per guidare gli altri sottoponendoli a una disciplina, cambiando il loro modo di agire mediante il riferimento a un modello più alto»⁸. Questo puntare verso l'alto, per chi è sottomesso volontariamente all'autorità, è decisivo, poiché ogni tentativo di chi usasse il proprio ascendente per compiere atti che non siano leali nei confronti di chi è sottomesso, o peggio che strumentalizzi la propria autorità per fini nefandi, compromette l'autorità alla radice. Si tratta di un tradimento di quel principio morale di fiducia che vincola le due parti (agente e paziente) nella relazione di autorità.

Sennett prende in esame l'autorità nel senso di sentimento o senso d'autorità provato da chi è ad essa sottomesso. E se l'autorità è, per lui, un modo di definire e di interpretare le differenze di forza tra forte e debole,

«il sentimento dell'autorità è proprio il riconoscimento che tali differenze esistono. In un altro senso, più complesso, è un modo di tener conto dei bisogni e

3 Per un'idea dello sforzo intrapreso si vedano le riflessioni raccolte in: P. GHERRI (ed.), *Linguaggi, concetti nel Diritto*. Atti della VII Giornata canonistica interdisciplinare, Città del Vaticano, 2013.

4 J.M. BOCHEŃSKI, *Was ist Autorität? Einführung in die Logik der Autorität*, Freiburg i.B., 1974, 9 (dove non diversamente annotato le traduzioni dei testi non italiani sono mie).

5 F. VIOLA, *Concezioni dell'autorità e Teorie del Diritto*, L'Aquila, 1982, 54.

6 R. SENNETT, *Autorità. Subordinazione e insubordinazione: l'ambiguo vincolo tra il forte e il debole*, Milano, 2006, 15 (ed. orig.: 1980).

7 S. WEIL, *La prima radice. Preludio ad una dichiarazione dei doveri verso l'essere umano*, Milano, 1990, 21 (ed. orig.: 1949).

8 R. SENNETT, *Autorità*, 17.

dei desideri del debole così come del forte, una volta che queste differenze siano state riconosciute»⁹.

Gli aspetti positivi del fenomeno dell'autorità, tuttavia, da Sennett non vengono presi in considerazione, diffondendosi piuttosto nell'analisi delle forme patologiche del sentimento di autorità, così come si sono sviluppate nella società capitalista. In tal senso il suo volume non è di molto aiuto per leggere positivamente il rapporto di autorità, da lui osservato a partire da ciò che è caratteristico dei tempi nostri, e cioè «che i poteri formalmente legittimati nelle Istituzioni dominanti suscitano un forte senso di illegittimità in quanti sono loro sottoposti»¹⁰. Tale senso di illegittimità è giustificato dalla paura di essere ingannati dall'Autorità, cosa che spinge agli «atteggiamenti di negazione»¹¹ analizzati nel testo di Sennett.

Non è mia intenzione, tuttavia, di fermarmi all'aspetto psicologico o sociologico del tema, affrontandone magari i diversi *loci* (epistemologico, politico, giuridico, morale, pedagogico, religioso, ecc.)¹² e le patologie possibili, quanto piuttosto di prenderne in considerazione l'aspetto formale e il senso positivo da un punto di vista filosofico, eleggendo un metodo ermeneutico critico, il quale, partendo dall'uso linguistico del termine, ne possa portare in luce il fenomeno. Lo farò partendo dall'analisi filologica e semantica del termine «autorità», che ci aprirà il discorso verso i passi ulteriori.

2. FILOLOGIA

«*Auctoritas*» appartiene al patrimonio latino arcaico ed esprime, analogamente ad altri sostantivi col suffisso «-*tat(i)*» (quali *hereditas-tatis*, *civitas-tatis*, ecc.) la qualità di *auctor*. Il quale termine, a sua volta, si presenta con il suffisso «-*tor*», che, come nei sostantivi con suffisso identico (quali: *imperator*, *cunctator*, *recuperator*, *tutor*, ecc.), mostra «che siamo in presenza di una terminologia esprime l'idea dell'azione esercitata sul mondo esterno»¹³. Azione espressa dal verbo «*augeo*», che

«nei suoi usi più antichi indica non il fatto di far crescere ciò che esiste, ma l'atto di produrre dal proprio seno; atto creatore che fa sorgere qualche cosa da un

9 *Ivi*, 113.

10 *Ivi*, 25.

11 *Ivi*, 169.

12 Cfr. R. BAINE HARRIS, *Authority: a Philosophical Analysis*, Alabama (AL), 1976, testo che, nonostante il titolo, si occupa di prendere in esame alcuni degli ambiti in cui l'autorità viene esercitata, evidenziandone funzioni e limiti.

13 G. NOCERA, «Autorità (storia)», in *Enciclopedia del Diritto*, IV, Milano, 1959, 466.

terreno fertile e che è privilegio degli dèi o delle grandi forze naturali, non degli uomini»¹⁴.

Questo privilegio escluso agli uomini riecheggia anche in parole connesse, come

«i termini *Augustus* (colui che accresce); *auxilium* (aiuto che viene dato da una potenza superiore); *augurium* (termine anch'esso di origine religiosa: voto per una cooperazione divina all'accrescimento)»¹⁵.

Di questo senso è testimone, come detto, il nome di agente *actor*:

«viene qualificato con *actor*, in tutti i campi, colui che 'promuove', che prende un'iniziativa, che è il primo a produrre una qualche attività, colui che fonda, che garantisce, insomma l' 'autore'»¹⁶.

In tal senso ogni gesto compiuto con autorità, ogni parola detta con autorità

«determina un cambiamento nel mondo, crea qualche cosa; questa qualità misteriosa è quello che *augeo* esprime, il potere che fa nascere le piante, che dà esistenza ad una Legge. [...] Ne risulta che 'aumentare' è un senso secondario e indebolito di *augeo*. Valori oscuri e potenti restano in questa *actoritas*, dono riservato a pochi di far sorgere qualche cosa e – alla lettera – di portare all'esistenza»¹⁷.

A correggere in una direzione, a nostro modesto giudizio, più larga questi pressoché consolidati significati etimologici, ci pensa tuttavia un autore come Maurizio Bettini, il quale introduce il volume di Bruce Lincoln sul nostro tema. Partendo dall'analisi di diversi testi romani antichi e dalla loro comparazione, egli rileva come questi

«esprimano in definitiva ciò che noi chiameremmo più semplicemente il successo, oppure la fama, la gloria, il prestigio. [...] In altre parole, ci pare che *augere* costituisca una buona 'metafora' per esprimere quell'aura indefinibile, impalpabile, eppure così potente, che avvolge le azioni che hanno esito felice, ovvero la persona che ottiene gloria e successo»¹⁸.

14 E. BENVENISTE, *Il vocabolario delle Istituzioni indoeuropee*, I, Torino, 1976, 397 (ed. orig.: 1969).

15 A. DEL NOCE, "Autorità", in *Enciclopedia del Novecento*, Roma, 1975, 416.

16 E. BENVENISTE, *Il vocabolario*, 397.

17 *Ivi*, 398.

18 M. BETTINI, *Alle soglie dell'autorità*, in B. LINCOLN, *L'autorità. Costruzione e corrosione*, Torino, 2000, XXIV-XXV (ed. orig.: 1994).

Sotto questa luce sembra si facciano più chiare altre parole qui già riportate, come *augurium*, il presagio favorevole, quello con cui gli dèi decretano l'esito fausto e il successo di un'impresa sottoposta al loro giudizio attraverso la divinazione. Allo stesso modo si connette anche l'espressione che, nella cultura romana, indica la posizione più prestigiosa che un uomo o una Istituzione possano occupare: *augustus*. Così l'*auctor*, colui che *auget* una certa decisione da prendere, con la sua opera intende appunto far prevalere una certa condotta a dispetto di altre ugualmente possibili. Chi svolga, per esempio, la funzione di *auctor tutor* nei confronti di una donna o di un minore, dà a costoro la possibilità di riuscire in atti che altrimenti non potrebbero mai compiere con successo. Da queste considerazioni deriva, con una certa ovvietà, che per potersi fare *auctor* di qualche cosa, occorre anche occupare una posizione che permetta di farlo. Insomma, per tirare le fila, l'*auctoritas* costituisce

«una garanzia di riuscita e di successo – di ‘accrescimento’, nei termini delle metafore culturali romane [...] – per tutto ciò che si connette alla persona o all’Organismo che la detiene»¹⁹

permettendone un esito felice. Non a caso, secondo Bettini,

«*augeo* e *felix* stanno alle due estremità dello stesso asse metaforico: se *augere* significa ‘far crescere’ nel senso di ‘dare successo’, *felix* indica il risultato – ‘ben cresciuto’ – di questa azione di accrescimento»²⁰.

3. I SIGNIFICATI PRINCIPALI DEL TERMINE *AUTORITÀ*

Secondo Carlo Galli²¹, il termine *autorità* riveste attualmente, nel linguaggio comune e in quello scientifico, una vasta gamma di significati²² che l'autore rintraccia via via nel percorso storico che propone, il quale tiene in evidenza prevalentemente il paradigma giuridico-politico relativo al governo²³, e non, per esempio, il paradigma educativo familiare²⁴. In generale possiamo distinguere almeno i seguenti significati del termine:

19 M. BETTINI, *Alle soglie*, XXXIII-XXXIV.

20 *Ivi*, XXVI.

21 Cfr. C. GALLI, “Autorità”, in ISTITUTO DELLA ENCICLOPEDIA ITALIANA, *Enciclopedia delle Scienze*, I, Roma, 1991, 432-443.

22 L. GALLINO, “Autorità”, in L. GALLINO, *Dizionario di Sociologia*, Torino, 1993, distingue almeno otto significati del termine in ambito sociologico.

23 Cfr. G. PRETEROSSO, *Autorità*, Bologna, 2002 in cui si traccia una storia del concetto in questa ottica.

24 Anche se bisogna riconoscere che fin da Aristotele gli accostamenti tra governo della *polis* e governo

- 1) esso può designare il *fondamento* o il *criterio* che origina e giustifica un certo potere. A chiunque eserciti autorità, infatti può essere richiesto, quale sia la ragione della sua esistenza e del suo esercizio. Come suggerisce Francesco Viola²⁵ non bisogna confondere il *fondamento* dell'autorità con la sua *legittimità*: mentre nel primo caso ci chiediamo quale sia la ragione della sua esistenza ed esercizio, dandone generalmente una *giustificazione funzionale*, nel secondo ci chiediamo semplicemente quale ne sia il *titolo* che la istituisce;
- 2) in secondo luogo, quindi, può designare il *potere legittimo*, ovvero quel potere al quale i subordinati riconoscano il diritto di pretendere obbedienza, come quando si parla de "l'autorità dello Stato, della Legge";
- 3) non raramente, tuttavia, nell'uso corrente, si perde la nozione di legittimità, sicché il termine diventa mero sinonimo di *potere*. Anche se l'articolazione tra questo significato di *autorità* e il significato di *potere* appare molto dipendente da ciò che intendiamo con *potere*. Se infatti, seguendo Maurizio Barberis, intendiamo il potere non come una risorsa posseduta da qualcuno, bensì come una relazione fra diversi soggetti, allora questa può essere compresa come:

«la capacità del detentore del potere di determinare la condotta di chi lo subisce entro una certa sfera di attività: dove 'determinare' viene inteso nel senso di costituire una condizione (non meramente necessaria, e neppure necessaria e sufficiente, ma solo sufficiente della condotta di chi subisce il potere)»²⁶.

In questa prospettiva autorità e potere sono pressoché sovrapposti, come si vedrà all'inizio del § 4.

- 4) *Autorità* può inoltre significare il *prestigio* o la *qualità* di una persona o di un testo in un determinato campo, come quando si parla de "l'autorità di Dante" o "delle Scritture";
- 5) infine, per metonimia, può valere anche per le persone o le Istituzioni che ne sono portatrici, come quando si salutano "le Autorità civili e militari" presenti.

della *oikia* sono evidenti, pur nelle rispettive differenze. Si veda in merito: H. ARENDT, *Che cos'è*, 161. Ma, naturalmente, il testo classico, sia pure critico, riguardo a questo argomento, resta: M. HORKHEIMER, *Autorità e famiglia*, pubblicato come *Parte generale* del volume: M. HORKHEIMER (cur.), *Studien über Autorität und Familie*, Paris, 1936. Il testo è ora disponibile in M. HORKHEIMER, *Teoria critica*, I, Milano - Udine, 2014, 271-351.

25 Cfr. F. VIOLA, *Concezioni*, 48.

26 M. BARBERIS, "Potere", in *Enciclopedia filosofica*, IX, Milano, 2006, 8854. Ma si veda anche la nota 39.

4. NOZIONE E CARATTERISTICHE DELLA RELAZIONE DI *AUTORITÀ*

Raccogliendo in unità i diversi significati più in uso della parola, possiamo ottenere una prima nozione di autorità che esprime già una certa complessità: *autorità è la capacità posseduta da un portatore di essa (persona o Istituzione), sulla base di un criterio fondativo, che, riconosciuto dal destinatario singolo o collettivo di essa, in posizione asimmetrica rispetto al portatore, viene esercitata con un titolo legittimo a suo favore in un ambito determinato*²⁷, al fine di orientarne l'azione con successo. La ragionevolezza e la legittimità del potere esercitato, nonché la posizione asimmetrica del portatore rispetto al destinatario nel rapporto di autorità, ci convince delle parole della Arendt, la quale sosteneva che l'autorità

«esclude qualsiasi coercizione esteriore: dove s'impiega la forza, l'autorità ha fallito. D'altra parte l'autorità è incompatibile con la persuasione, che presuppone eguaglianza e richiede un processo di argomentazione; dove si impiegano argomenti di persuasione, l'autorità è messa a riposo»²⁸.

A questo si potrebbe aggiungere, con il Viola, che l'autorità esclude la *contrattazione*, poiché questa «conserva l'uguaglianza delle parti e la simmetria del rapporto anche all'interno della procedura che porta alla decisione»²⁹.

Ho ragione nel dare la nozione che ho proposto? Parto dalle considerazioni di Kojève, secondo il quale si dà autorità

«soltanto là dove c'è movimento, cambiamento, azione (reale o almeno possibile): si ha autorità solo su ciò che può 'reagire', cioè cambiare in funzione di ciò o di colui che rappresenta l'autorità (la 'incarna', la realizza, la esercita). E, in tutta evidenza, l'autorità appartiene a chi opera il cambiamento, e non a chi lo subisce: l'autorità è essenzialmente *attiva* e non passiva. Si può dire, quindi, che il 'supporto' reale di ogni autorità è necessariamente un *agente* nel senso proprio e

27 Che, secondo Bocheński, sono riducibili a due: ambito epistemico e ambito deontico (cfr. J.M. BOCHEŃSKI, *Was ist Autorität?*, capp. V e VII). Solo nel secondo ambito è possibile una delega di essa (cfr. cap. VIII).

28 H. ARENDT, *Che cos'è*, 132. Le fa eco Bruce Lincoln, il quale, avendo come paradigma il discorso dell'oratore di fronte ad un pubblico, sostiene che: «l'autorità risulta legata alla coercizione e alla persuasione in un rapporto simmetrico: queste ultime infatti sono presenti nell'autorità come capacità o potenzialità, ma vengono attivate soltanto quando coloro che sostengono di possedere autorità percepiscono una perdita di fiducia [e rispetto] nelle persone sulle quali cercano di esercitare un'influenza autorevole. Latenti e occultate, la coercizione e la persuasione sono ugualmente parti costitutive dell'autorità, ma nel momento in cui vengono portate alla luce ed esplicitate esse segnalano – e sono di fatto, anche se temporaneamente – la sua negazione» (B. LINCOLN, *L'autorità*, 10).

29 F. VIOLA, *Concezioni*, 24.

forte del termine, cioè un agente che si suppone essere *libero e cosciente* (quindi sia un essere divino, sia un essere umano, e mai un animale, ecc. in quanto tale). [...] L'essere che viene investito di autorità è quindi necessariamente un *agente* e l'atto autoritario è sempre un vero *atto* (cosciente e libero). Ora, l'atto *autoritario* si distingue da tutti gli altri per il fatto di non incontrare *opposizione* da parte di colui o coloro ai quali è diretto. E questo presuppone, da un lato, la *possibilità* di una opposizione e, dall'altro, la rinuncia *cosciente e volontaria* alla realizzazione di questa possibilità. [...] L'autorità, quindi, è necessariamente una *relazione* (fra agente e paziente): è un fenomeno essenzialmente *sociale* (e non individuale); perché vi sia Autorità bisogna essere almeno in *due*. Quindi: l'autorità è la *possibilità* che un agente ha di *agire* sugli altri (o su un altro), senza che questi altri *reagiscano* nei suoi confronti, pur essendo *in grado* di farlo»³⁰.

Queste parole di Kojève, tuttavia, sembrano limitare la relazione di autorità ai due soggetti che sono in essa coinvolti. Ci pare più giusto quanto sostiene il Bocheński, individuando nell'autorità una "*dreistellige Relation*"³¹, una *relazione a tre posti*, tra un *portatore* di autorità e un *soggetto* all'autorità, che ha luogo nell'ambito di un *campo*, all'interno del quale tale relazione vige. Tuttavia, adottando un paradigma comunicativo piuttosto formale³², egli non mette nel dovuto rilievo la questione della ragion d'essere dell'esercizio dell'autorità e della sua legittimità. Si potrà facilmente notare come le due cose stanno assieme e costituiscano *la* questione principale del tema dell'autorità, ovvero, la giustificazione di essa, cioè la ragione, di base doppia, su cui può essere poggiata la sua validità materiale e formale. Non è un caso che Richard T. De George sostenga che «il nucleo della relazione d'autorità può essere rappresentata formalmente dicendo che "A è un'autorità per B nell'ambito del campo C in virtù di D"»³³. Proprio quest'ultimo elemento è decisivo, poiché fornisce il *criterio* che giustifica l'autorità. Ma non è il solo in quanto altro elemento non preso in sufficiente considerazione nella *dreistellige Relation* di Bocheński, è lo *scopo* della relazione d'autorità³⁴, nonché la sua legittima istituzione. A mio giudizio si dovrebbe completare la nozione enunciata da

30 A. KOJÈVE, *La nozione di autorità*, Milano, 2011, 19-20 (il manoscritto risale al 1942).

31 J.M. BOCHEŃSKI, *Was ist Autorität?*, 23.

32 Cfr. *Ivi*, 26-27, pagine in cui egli mira a distinguere i *fattori* della relazione di autorità. Si potrà notare che i sette punti presi in esame corrispondono ad un semplice processo di comunicazione. In particolare il *ricoscimento* del soggetto non è rivolto al portatore d'autorità, ma a ciò che egli trasmette.

33 R.T. DE GEORGE, *The Nature and Function of Epistemic Authority*, in R. BAINE HARRIS (ed.), *Authority*, 77 (il corsivo è mio).

34 Colgo questa suggestione da: M.D. BAYLES, *The Functions and Limits of Political Authority*, in R. BAINE HARRIS (ed.), *Authority*, 104, quando sostiene che: «la forma generale delle regole costituenti posizioni di autorità nel modo seguente: la persona X, con le qualificazioni Q, è autorizzata ad emanare direttive D, nel modo M, alla persona/e Y, riguardo il soggetto S, per lo scopo S».

De George nel seguente modo: *A è un' autorità legittimamente istituita per B, nell'ambito del campo C, in virtù di D, per lo scopo S*. Se infatti la legittimità fornisce la ragione formale per l'istituzione dell'autorità, lo scopo fornisce, nell'ambito della ragione materiale per l'esercizio di essa, l'obiettivo da raggiungere in questa relazione. Un'autorità può essere esercitata legittimamente (aspetto formale) e fondatamente (aspetto materiale) da un portatore su un soggetto, ma essere del tutto inefficace per il raggiungimento dello scopo e viceversa.

Tali questioni diventano importanti, nel momento in cui si pensi che la relazione d'autorità implica *asimmetria* e *reciprocità* tra portatore e soggetto. Essa implica *asimmetria*, perché le posizioni di portatore e soggetto non sono sullo stesso piano e non sono interscambiabili. Ed implica *reciprocità* poiché al proporsi del portatore corrisponde il riconoscimento da parte del soggetto. Queste due caratteristiche colgono «l'azione principale dell'autorità quando questa non si riduce a simulacro del potere: nel contribuire a fare di una disparità un rapporto di scambio e di trasformazione»³⁵. In tal senso il riconoscimento derivante dal rapporto di autorità non è solo *cognitivo*, non è cioè solo una identificazione formale del portatore d'autorità legittimamente istituito, ma anche *estimativo*, poiché il riconosciuto (il portatore) viene apprezzato nelle capacità effettive che possiede, che risultano sostanziali per il raggiungimento dello scopo. Il soggetto cioè riconosce sia formalmente che materialmente la pretesa avanzata dal portatore³⁶, che si impone in modo motivato, cioè in base a ragioni condivise dal soggetto, il quale gli attribuisce *liberamente* il diritto di agire su di lui. La pretesa del portatore è cioè giudicata come autentica dal soggetto che ne accetta l'azione che ne deriva. Essenziale alla relazione di autorità è, pertanto, il *riconoscimento*, anche tacito, da parte del soggetto, della fondatezza e della legittimità dell'agire del portatore d'autorità su di lui in ragione dell'utilità o della necessità che questa ha. Senza tale riconoscimento non può parlarsi di autorità, ma di violenza o coercizione. Il riconoscimento, in tal senso, definisce l'autorità come *fondata e legittima*³⁷, producendo nel soggetto dall'un lato l'autorico-

35 L. MURARO, *Autorità*, Torino, 2013, 59.

36 Francesco Viola lo chiama «valore di deferenza», in: F. VIOLA, *Concezioni*, 36.

37 Cfr. M. STOPPINO, «Autorità», in *Digesto delle discipline privatistiche. Sezione civile*, I, Torino, 1987, 523-529. È noto che Max Weber riconosceva «tre tipi puri di potere legittimo. La validità della sua legittimità può essere infatti, in primo luogo: 1) di carattere *razionale* – quando poggia sulla credenza nella legalità di ordinamenti statuiti, e del Diritto di comando di coloro che sono chiamati ad esercitare il potere (potere legale) in base ad essi; 2) di carattere *tradizionale* – quando poggia sulla credenza quotidiana nel carattere sacro delle tradizioni valide da sempre, e nella legittimità di coloro che sono chiamati a rivestire una autorità (potere tradizionale); 3) di carattere *carismatico* – quando poggia sulla dedizione straordinaria al carattere sacro o alla forza eroica o al valore esemplare di una

noscimento come soggetto all'autorità, dall'altra la disponibilità ad un'obbedienza motivata rispetto ad un'autorità le cui qualità siano di fatto possedute e non semplicemente ad essa attribuite. Naturalmente tra fondatezza materiale e legittimità formale può incorrere un conflitto, nel senso che una relazione d'autorità, pur se legittimamente istituita, potrebbe essere priva di una giustificazione funzionale per la sua esistenza o viceversa. D'altra parte un'autorità non riconosciuta è un controsenso, poiché, sia nel caso di illegittimità che nel caso di infondatezza, viene sottratta una delle basi su cui essa poggia³⁸.

5. AUTORITÀ, POTERE, POTESTÀ

Per quanto detto, la relazione di *autorità* si distingue dalla relazione di *potere*³⁹ per i seguenti motivi: 1) la relazione di potere è asimmetrica, ma non è reciproca: all'esercizio della forza nel potere non è essenziale alcun riconoscimento da parte del paziente. Nel potere l'unica ragione di legittimazione è la forza. «L'autorità [...] non può agire se l'altro non la riconosce; il potere

persona, e degli ordinamenti rivelati o creati da essa (potere carismatico)» (M. WEBER, *Economia e società*, I, Milano, 1995, 210 – ed. orig.: 1922). È altrettanto nota, per il pensiero di Max Weber, l'ambiguità e la polivalenza del termine autorità, accresciuta dalle vicende di traduzione del suo testo. Si veda per questo: L. GALLINO, "Autorità", 61, che conclude la sua disamina del rapporto tra *Herrschaft* e *Autorität*, in questo modo: «l'*Autorität* [...] è il fondamento della *pretesa di legittimità* del soggetto dominante».

38 Nella lettura che propone il Viola (in *Concezioni dell'autorità*), egli prende in considerazione separatamente le concezioni sostanziali e quelle formali dell'autorità. A giudizio di chi scrive i due aspetti sono da tenere assieme.

39 Possiamo distinguere, in maniera elementare, tra *influenza*, ovvero l'insieme dei rapporti di potere poco strutturati e prevalentemente informali; *potere* in senso forte, determinato come la capacità di un soggetto (individuale o collettivo) di imporre la propria volontà su un altro soggetto (individuale o collettivo), nonostante la eventuale volontà contraria o la resistenza attiva o passiva di quest'ultimo; e *autorità* o potere legittimo, cioè consensualmente condiviso da chi vi è sottoposto sulla base della credenza in alcuni valori che la fondano. Mi preme tuttavia sottolineare che questa visione classica giuridico-repressiva del potere è stata fortemente messa in discussione da Michel Foucault, secondo il quale risulta «assolutamente eterogenea ai nuovi procedimenti di potere che funzionano sulla base della tecnica e non del Diritto, della normalizzazione e non della Legge, del controllo e non della punizione e che si esercitano a livelli ed in forme che vanno al di là dello Stato e dei suoi apparati» (M. FOUCAULT, *La volontà di sapere*, Milano, 1991, 80 – ed. orig.: 1976). Una nuova e aggiornata comprensione del potere, introduce il modello strategico, invece del modello del Diritto. In questa prospettiva, il potere non deve essere pensato come una proprietà stabile di un qualsiasi soggetto sociale, ma come il prodotto, in linea di principio mobile e non definitivo, dei rapporti di forza esistenti tra attori sociali. L'esito di questa «battaglia perpetua» (M. FOUCAULT, *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione*, Torino, 1976, 30) porta alla configurazione sempre provvisoria di posizioni di potere che vengono connesse, sotto forma di rete, in un sistema senza centro né vertice.

può saltare il consenso o carpirlo con l'inganno»⁴⁰; 2) nella relazione di potere, dominante e dominato non condividono alcuno scopo comune; 3) il potere può essere esercitato anche in modo illegittimo, ma non l'autorità; 4) contrariamente alla relazione di autorità in cui il soggetto non vuole resistere o reagire pur essendo in grado di farlo, nella relazione di potere il dominato vuole resistere o reagire, ma non è in grado di farlo. Più in generale si può dire che «non bisogna *fare nulla* per esercitare l'autorità. Il fatto di essere obbligato a far intervenire la forza (la violenza) prova che non si tratta di autorità»⁴¹. L'autorità che diventa mero potere, si aliena. Essa è potente «*a modo suo*; lo è proprio perché può agire *senza* i mezzi del potere e del dominio»⁴².

L'autorità si distingue anche dalla *potestà*, la quale è il diritto, riconosciuto giuridicamente ad un soggetto, di esercizio di una funzione determinata dalla Legge, nell'interesse altrui⁴³. Si distingue dal diritto soggettivo sia per il fatto che quest'ultimo può o meno essere esercitato, sia perché, qualora esercitato, lo è nell'interesse del soggetto titolare di esso. Al contrario la potestà non può non essere esercitata e per questo si parla di essa come di un poterdovere, né tantomeno è esercitata nell'interesse proprio, bensì nell'interesse altrui, sia in ambito pubblico (si pensi ad un Ministro che agisce nell'interesse della collettività), sia in ambito privato (si pensi alla potestà genitoriale). Ora la potestà ha caratteristiche tali che la rendono piuttosto simile alla relazione d'autorità, tuttavia possono riscontrarsi le seguenti differenze: il diritto derivante dalla potestà viene esercitato per la cura e la realizzazione di un interesse altrui, entro i limiti giuridicamente prescritti. Il tutelato, da questo punto di vista, non può sottrarsene, né è chiamato ad alcun riconoscimento di esso: lo subisce e basta, almeno fino a quando questo rimanga entro i limiti previsti. La relazione d'autorità, invece, implica un riconoscimento da parte del destinatario di essa, che è decisivo, come visto, e che non è confinato nel perimetro della legittimità giuridica, ma si estende alla fondatezza di essa. In tal senso si può dire con Kojève che «la [mera] legalità è il *cadavere* dell'autorità; o, più esattamente, la sua 'mummia' – un corpo che si conserva pur essendo senza anima o senza vita»⁴⁴.

40 L. MURARO, *Autorità*, 71.

41 A. KOJÈVE, *La nozione*, 22.

42 L. MURARO, *Autorità*, 50.

43 «La potestà ecclesiale è il potere giuridico di cui sono titolari alcuni tra i fedeli e che consiste nella capacità di vincolare altri fedeli, attraverso i propri comandi a beneficio degli interessi generali. [...] Tali Decisioni hanno carattere di comando giuridico. Sono dichiarazioni di volontà che producono nei destinatari una soggezione giuridica, dovendo sottostare agli effetti dell'iniziativa dell'autorità». M.J. ARROBA CONDE, *Diritto processuale canonico*, 5 ed., Roma, 2006, 84; 85.

44 A. KOJÈVE, *La nozione*, 24. Si capisca l'iperbole dell'autore senza alcun pregiudizio per il Diritto e la nozione di *legittimità* finora proposta.

6. ALL'ORIGINE DELLA RELAZIONE D'AUTORITÀ: LA PRATICA SOCIALE

Chiarito quanto finora esposto, e avendo avviato il presente articolo con il richiamo al *bisogno di autorità*, viene da chiedersi: geneticamente come viene suscitata una relazione d'autorità? A prescindere dalla genealogia dei singoli processi da cui si generano, mi pare che una unità genetica dell'autorità possa essere trovata nelle cosiddette *pratiche sociali* che ci vedono quotidianamente coinvolti come attori sociali. Con *pratica sociale* intendo «una forma complessa di attività umana cooperativa socialmente stabilita, che è volta a realizzare dei valori interni mediante l'individuazione di un modo corretto di fare le cose»⁴⁵. Essa trova la sua giustificazione nel fatto che i partecipanti ad essa riscontrano che determinate modalità di azione possono meglio realizzare i valori o i fini cui la pratica è rivolta. Sostiene il Wenger che «il concetto di pratica connota il fare, ma non solo il fare in sé e per sé. È il fare in un contesto storico e sociale che dà struttura e significato alla nostra attività»⁴⁶. In tale prospettiva le regole che governano la pratica non vengono a formarsi al di fuori della pratica, ovvero prima e a prescindere da essa. Piuttosto esse vengono alla luce nel momento stesso in cui prende forma una attività sociale cooperativa, e sono rilevabili dai comportamenti riusciti di coloro che prendono parte all'impresa cooperativa. Perciò, cercando di comprendere quale senso i partecipanti attribuiscono alla loro attività, le regole si fanno intelligibili e così anche i rapporti tra i partecipanti alla pratica sociale stessa. Il punto cruciale di ogni pratica sociale – si pensi ad un'Azienda, ad una Società sportiva, ad un laboratorio di ricerca, ad una Università, ad una famiglia, ad una Comunità religiosa, ecc. – sta nel mutuo interesse che i partecipanti ad essa hanno a cooperare, accordando i loro particolari piani di azione in modo tale che l'azione cooperativa abbia successo. L'accordo della molteplicità di intenzioni, posizioni e piani d'azione dei partecipanti all'unità dell'azione cooperativa è il punto cruciale della questione, poiché con esso sta o cade l'azione comune da fare e lo scopo comune da raggiungere. Come in una squadra o in una impresa o in una orchestra o in una società politica, le azioni individuali entrano a far

45 F. VIOLA - G. ZACCARIA, *Le ragioni del Diritto*, Bologna, 2003, 31. Si veda anche, più in generale, R. TUOMELA, *The Philosophy of Social Practices. A Collective Acceptance View*, Cambridge - New York - Melbourne - Madrid - Cape Town - Singapore - São Paulo, 2002. Per quanto ne so il concetto di "pratica", di origine marxista, è stato declinato da Louis Althusser in direzione del concetto di pratica sociale, per es. in: L. ALTHUSSER, *Filosofia per non filosofi*, Bari, 2015, cap. VII. «Chiameremo quindi pratica un processo sociale che mette in contatto attivo degli agenti con il reale, e che produce dei risultati di utilità sociale» (ivi, 95). Prende quindi in esame diversi tipi di pratica come quella produttiva, quella scientifica, quella politica, quella artistica, ecc.

46 E. WENGER, *Comunità di pratica. Apprendimento, significato, identità*, Milano, 2006, 59 (ed. orig.: 1998).

parte di una comune attività che le unifica in un'azione che si fa del gruppo in quanto tale. Ciò richiede che l'azione unitaria sia prodotta senza che si sia fusi in un soggetto uniforme, ma rimanendo insieme autonomi e interdipendenti. Per questo non basta soltanto favorire la cooperazione, ma occorre che essa si attui nei giusti termini.

Ora questi *giusti termini* non sono ottenuti escogitando chissà quale trovata, ma secondo quelle regole che vengono suscitate dallo stesso operare assieme che mette a punto modalità che raggiungono il risultato. In tal senso si può parlare di una *normatività* propria di ogni pratica sociale, poiché le regole che in essa sono via via messe a punto ne governano l'azione cooperativa e sono indisponibili ai singoli partecipanti, i quali, se ne vogliono fare parte, devono sottomettersi alle regole che la governano. L'esempio del gioco vale sempre come modello: se voglio giocare con un amico a scacchi non posso interpretare in modo soggettivo le regole del gioco, altrimenti non giocheremmo allo stesso gioco. In tal senso la normatività istituzionale della pratica rende controllabile e valutabile l'agire di ciascuno⁴⁷, formalmente e materialmente. Se così non fosse non si darebbe ragione della correzione cui continuamente i partecipanti alla pratica si sottopongono l'un l'altro, né dei conflitti che dalla cooperazione possono generarsi: la correzione e il conflitto fanno riferimento non a come ciascuno intende la pratica, ma a come la pratica *deve* essere intesa da ciascuno. Non interessano le idee che di fatto i partecipanti hanno della pratica, quanto piuttosto le idee che si presuppone essi debbano avere. Sicché, nelle norme istituzionali di una pratica sociale⁴⁸ si oggettivano i valori da cui la prassi è governata e che ad essa danno senso, poiché attraverso ogni pratica sociale vengono perseguiti valori incorporati in essa, cioè tali che non potrebbero essere raggiunti al di fuori o senza di essa. Esiste, perciò, una differenza tra senso della pratica *in quanto tale* ed interpretazioni che di essa danno i partecipanti: le seconde sono misurate dal primo.

47 Pratiche sociali e Istituzioni sono fenomeni profondamente correlati, in quanto le seconde non sono che forme stabilizzate delle prime, in quanto i valori intrinseci della pratica sociale vengono oggettivati in regole che fungono da criteri normativi per l'azione. Vale la pena di rilevare, tuttavia, che «Istituzione» è termine equivoco, che indica cioè fenomeni e processi assai diversi tra loro. Da una parte rimanda infatti a un'attività di creazione, all'atto stesso del creare, come il verbo 'istituire' lascia intendere; da un'altra, richiama l'esito della creazione, ciò che con l'atto di creazione si è prodotto; da un'altra ancora, indica le strutture deputate alla preservazione di ciò che la creazione ha prodotto» (M. CROCE, *Che cos'è un'Istituzione*, Roma, 2010, 11). Si veda anche: G. DE SIMONE - G. TAIANI, *Società, Diritto e Istituzioni*, Città del Vaticano, 2009.

48 Un agire governato da norme è quell'agire che presenta due caratteristiche fondamentali: a) è oggettivamente intelligibile, perché riconoscibile; b) è giudicabile in base al *come* e *perché* esso è posto in atto. Mi permetto di rimandare a: G. GIORGIO, *Norma morale e regole*, in P. GHERRI (ed.), *Norme e regole nella vita e nel Diritto*. Atti della Giornata canonistica interdisciplinare, Città del Vaticano, 2009, 103-144.

Qui mi pare possa risiedere, per dirla diversamente, quel *circolo ermeneutico* tra persone che vivono in Istituzioni e Istituzioni che vivono in persone, su cui si regge la dinamica della pratica sociale. Detto circolo consente di registrare l'una sull'altro regola e regolato, norma e azione, in modo da mantenere costantemente critico il dinamismo interno alla pratica sociale stessa, la quale, in questo modo, trova un criterio per la propria evoluzione. La pratica sociale infatti è chiamata a «dare attuazione sempre più adeguata ai valori e alle finalità in essa insiti, cioè ad attuare ciò che essa è»⁴⁹; e resta viva solo nella misura in cui rimane fedele alla ragion d'essere che la definisce intrinsecamente. Quando non c'è più ragione per essa, muore.

All'interno di questo quadro, possiamo ricavare il senso dell'autorità, la quale, quindi, come ora aggiungo, è *la capacità posseduta da un portatore d'autorità (persona o Istituzione), sulla base di una pratica sociale che ne determina il criterio fondativo e le forme legittime. Tale capacità, riconosciuta materialmente e formalmente dal destinatario singolo o collettivo di essa, in posizione asimmetrica rispetto al portatore, viene esercitata a favore di quest'ultimo in un ambito determinato della pratica sociale, al fine di orientarne l'azione con successo*. Portatore e soggetto d'autorità giocano i loro ruoli sempre entro un campo che altro non è se non la pratica sociale all'interno della quale sono collocati e legittimati nei loro ruoli e nei loro diritti e doveri. È dunque il fine della pratica sociale stessa (o anche di una sua parte) a stabilire i valori da cui derivare le regole in base alle quali governare il rapporto di autorità, che, pertanto, viene svincolato da qualsiasi violenza o arbitrarità, ma non viene lasciato alla libera inventiva di ciascuno. In vista del fine della pratica sociale, la relazione d'autorità ottiene la sua giustificazione e la sua legittimazione, sicché la riuscita di tale relazione, nel momento in cui il portatore d'autorità si dimostra capace di orientare l'azione del soggetto con successo, rappresenta la riuscita della pratica sociale stessa.

A tal proposito possiamo distinguere, con Mariano Croce, almeno quattro forme di Istituzioni, le quali ci permettono anche di valutare il rigore del rapporto d'autorità che si stabilisce all'interno di esse:

- «a) Istituzioni come *pratiche sociali* governate da regole informali e ariflessive; b) Istituzioni come *organizzazioni allo stato fluido*, contesto di definizione di ruoli e assegnazione di funzioni, caratterizzate da regole formalizzate non coattive, l'infrazione delle quali comporta la fuoriuscita dalla pratica; c) Istituzioni come *organizzazioni allo stato solido*, contesto di definizione di ruoli e assegnazione di funzioni, caratterizzate da regole formalizzate e vincolanti,

49 F. VIOLA, *Il Diritto come pratica sociale*, Milano, 1990, 160.

l'infrazione delle quali prevede sanzioni relative al solo ambito della pratica e la cui gestione (promulgazione, implementazione, mutamento) è affidata a Organismi specifici; d) Istituzioni come *organizzazioni allo stato solido esercitanti forza legittima*, contesto di definizione di ruoli e assegnazione di funzioni, caratterizzate da regole formalizzate e vincolanti, l'infrazione delle quali prevede sanzioni esterne alla pratica e la cui gestione (promulgazione, implementazione, mutamento) è affidata a Organismi specifici, legittimati all'uso della forza»⁵⁰.

Ci pare chiaro che il grado di fluidità/solidità dell'Istituzione dipende dalla fisionomia delle regole che la intessono, ovvero dal carattere più o meno vincolante che viene riconosciuto al valore della pratica e al fine che essa deve raggiungere. La relazione d'autorità pertanto sarà tanto più regolamentata e vincolante per i suoi partecipanti a seconda del livello cui l'Istituzione è riconducibile.

7. APPENDICE: A PROPOSITO DI POSSIBILI TIPI PURI DI AUTORITÀ

Secondo Kojève esisterebbero quattro tipi elementari di autorità, ovvero tipi non ulteriormente riducibili, che hanno diverse possibili varianti. Esse sono:

- | | | |
|---|--------------|----------------------|
| 1) l'autorità del padre (o dei genitori) sul figlio | [Scolastica] | <i>potestas</i> |
| 2) l'autorità del signore sul servo | [Hegel] | <i>dominium</i> |
| 3) l'autorità del capo sul gruppo | [Aristotele] | <i>imperium</i> |
| 4) l'autorità del Giudice sull'imputato (o sulle parti) | [Platone] | <i>iurisdictio</i> . |

Il passo successivo che compie Kojève è quello di coniugare i quattro tipi puri di autorità con il tempo.

- 1) L'autorità del padre sul figlio è l'autorità del *passato storico*. Non del passato in quanto tale, ma del passato che è *causa* del presente, che lo fa essere nella sua identità. Esso si presenta sotto la forma della *tradizione ereditata*, che è tanto più veneranda quanto più antica e potente sull'oggi. Un esempio della forza della tradizione⁵¹ può essere fornito dai *classici*, i quali sono

50 M. CROCE, *Che cos'è*, 17.

51 La rivalutazione dell'autorità della tradizione è stata compiuta, come noto, da Hans Georg Gadamer, il quale scrive: l'autorità «si fonda su un riconoscimento, e quindi su un'azione della ragione stessa, che, consapevole dei suoi limiti, concede fiducia al miglior giudizio degli altri. [...] In tal modo il riconoscimento dell'autorità è sempre connesso all'idea che ciò che l'autorità dice non ha il carattere

definiti da Italo Calvino come quei testi che si impongono come indimenticabili o che si nascondono nelle pieghe della memoria, mimetizzandosi da inconscio collettivo o individuale.

- 2) L'autorità del signore sul servo è l'autorità del *presente storico*, ovvero del momento attuale, gravido di possibilità e di *rischio*. L'entità che ha autorità ha una *presenza reale* nella massa delle cose semplicemente presenti, una presenza efficace. Tale presenza è quella che si arrischia nell'*azione* che fa essere, che di per sé è produttiva. Azione in cui passato e avvenire sono attuali.
- 3) L'autorità del capo sul gruppo è l'autorità dell'*avvenire storico*, il quale si manifesta sotto la forma del *progetto*. Il progetto è l'attuarsi dell'avvenire. L'autorità del capo è quella di chi sa pre-vedere, di chi è in grado di indicare una direzione a colui che si lascia condurre o guidare, in vista dell'attuazione di un progetto che fa essere ora l'avvenire.
- 4) L'autorità del Giudice è l'autorità derivante dalla *sospensione del tempo storico*. Ciò che caratterizza il rituale giudiziario è, infatti, la presa di distanza dall'ordinario, affinché l'ordine che in esso è stato scombinato, venga ricreato. Per questo il Processo vive nel suo spazio sacro, il Tribunale, e nel suo tempo sacro, *separato* rispetto al tempo quotidiano. Nel tempo che si dispiega tra caos, confronto e decisione si ripete il tempo della creazione, tempo in cui viene ricostituito l'ordine infranto. Questa possibilità viene offerta dal Processo poiché, grazie ad esso, la minaccia della violenza pura tra i litiganti viene ritualizzata. In tale ottica si può capire perché Kojève sostiene che il tempo della giustizia è l'eternità.

A me sembra che le distinzioni di Kojève in primo luogo non spieghino l'origine delle singole relazioni d'autorità. In secondo luogo ritengo che la loro coniugazione con il tempo possa trovare una sintesi più semplice nel circolo ermeneutico che più sopra proponevo: ogni gruppo sociale è costituito da persone che vivono in Istituzioni (tra cui le quattro che Kojève cita) e Istituzioni che vivono in persone. Senza voler fare il sociologo – cosa che non mi compete – ritengo si possa semplicemente affermare che le Istituzioni nascono dalle pratiche sociali utili alla sopravvivenza di un gruppo sociale e si strutturano secondo un asse che va dal fluido al solido, per usare la metafora del Croce. Il circolo vive della sua mobilità: nella misura in cui le pratiche sociali, più o meno rigorosamente regolamentate, sono utili alle persone a raggiungere gli scopi che esse ritengono vincolanti per la gerarchia di valori portanti, esse

dell'arbitrio irrazionale, ma può essere in linea di principio compreso» (H.-G. GADAMER, *Verità e metodo*, Milano, 1983, 328 – ed. orig.: 1960).

vengono raccolte dal passato, vissute – eventualmente trasformate nel presente – e rilanciate nel futuro alle prossime generazioni⁵². E insieme alle pratiche sociali, anche le relazioni di autorità che queste comportano per la loro stessa sopravvivenza. Come si può vedere a questo punto il discorso si apre sul valore e la portata della tradizione, un argomento collegato all'autorità, ma altro da esso. Perciò concludo.

52 Sempre secondo A. KOJÈVE, *La nozione*, l'autorità si trasmette in tre modi:
 - per *eredità*. Questa trasmissione «è fondata sulla teoria (più o meno cosciente) secondo la quale gli atti, o, più esattamente, la 'virtù' o la *possibilità* di compierli, si trasmettono di padre in figlio. Da cui l'idea che il figlio (o, in generale, un parente) *eredita* l'autorità del padre. A dire il vero, questa teoria della trasmissione dell'autorità è basata su una concezione molto 'primitiva', se non 'magica'. La 'virtù' (= *possibilità* dell'atto) è concepita come una sorta di sostanza semimateriale (il "*mana*"), presente (in modo più o meno completo) in tutti i membri di una stessa famiglia e che si trasmette nel modo più completo di padre in figlio (e non alla figlia); essa si riduce gradualmente (il figlio minore ne riceve meno del maggiore, ecc.)» (*ivi*, 57);
 - per *nomina*, «quando il candidato all'autorità è designato da colui (o coloro) che detiene egli stesso un'autorità, e un'autorità *dello stesso tipo*» (*ivi*, 58) Ad es. un capo nominato da un altro capo;
 - per *elezione*, «quando il candidato è designato da coloro o colui che o non ha *alcuna* autorità oppure ha un'autorità di un *altro tipo* (per esempio un Giudice nominato da un Capo)» (*ivi*, 58). Secondo Kojève in questo caso c'è davvero elezione, ovvero *scelta del migliore*, poiché il candidato non può derivare la sua autorità da colui che lo ha eletto, e la deve solo a se stesso. In tal senso l'elezione non farebbe che rivelare il valore dell'eletto, cioè proprio la sua autorità.

* Contributo sottoposto a *peer review*.

La relazione di autorità: considerazioni filosofiche

GIOVANNI GIORGIO

Abstract

L'articolo si propone di indagare in cosa consista l'autorità, e come essa si giochi nella relazione, arrivando a chiarirne il concetto come: la capacità posseduta da un portatore d'autorità (persona o Istituzione), sulla base di una pratica sociale che ne determina il criterio fondativo e le forme legittime. Tale capacità, riconosciuta materialmente e formalmente dal destinatario singolo o collettivo di essa, in posizione asimmetrica rispetto al portatore, viene esercitata a favore di quest'ultimo in un ambito determinato della pratica sociale, al fine di orientarne l'azione con successo.

Parole chiave: Autorità; relazione; riconoscimento; pratica sociale; legittimità.

Abstract

The article aims to investigate what authority consists of, and how it is played in the relationship, thereby clarifying the concept as: the capacity possessed by a holder of authority (person or Institution), on the basis of a social practice which determines the founding criterion and the legitimate forms. This capacity, recognized materially and formally by the individual or collective recipient of it, in an asymmetric position with respect to the holder, is exercised in favor of the latter in a determined area of social practice, for the purpose of successfully guiding such action.

Keywords: Authority; relationship; acknowledgement; social practice; legitimacy.

I fedeli laici e l'esercizio della potestà nella Chiesa. *Status quaestionis* e ricerca di una chiave funzionale di lettura

ÉMILE KOUVEGLO

SOMMARIO 1. La fonte sacramentale della potestà di governo: l'Ordine? 2. Alcuni passaggi importanti di una Normativa in piena evoluzione. 3. Alla ricerca di una chiave di lettura. 4. Circa l'esercizio della potestà in Chiesa: discriminazione dei laici o non discriminazione? 5. Il sacerdozio battesimale, fonte dell'abilità a esercitare la potestà di governo?

SUMMARY 1. *The sacramental source of the power of government: the Order?* 2. *Some important passages of an evolving Norm.* 3. *Looking for an interpretation.* 4. *About the exercise of authority in the Church: discrimination of the laity or non-discrimination?* 5. *The baptismal priesthood, the source of the ability to exercise the power of government?*

La questione della partecipazione dei laici al governo ecclesiale è segnata da un percorso dinamico nel quale confluiscono elementi empirici (dati di fatto) ed elementi sistematici maturati progressivamente nel solco dei vari momenti di una Ecclesiologia fortunatamente in continua riscoperta dell'autocomprensione che la Chiesa ha di se stessa alla luce del mistero dell'Incarnazione¹. La teorizzazione di questa questione si è costruita lungo i secoli

1 Con il mistero dell'Incarnazione del Verbo eterno, l'eternità entra nel tempo e la storia diventa lo spazio dove si realizza l'economia della salvezza. Da questo punto di vista, l'Incarnazione costituisce un paradigma teologico dal quale la Chiesa peregrinante accoglie l'autocomprensione del proprio mistero e della propria missione inseriti in modo dinamico in una dimensione storica dalla quale non può prescindere. Sotto un altro aspetto, anche il Concilio Vaticano II ha indicato in una certa analogia il mistero del Verbo incarnato come paradigma teologico per il mistero della Chiesa (cfr. CONCILIUM ŒCUMENICUM VATICANUM II, Constitutio dogmatica de Ecclesia: *Lumen Gentium*, in *AAS*, LVII [1965], 11, n. 8 – abbreviata d'ora in poi in: "LG").

in margine alla problematica molto discussa – fino al Concilio Vaticano II e oltre – della fonte sacramentale o meno della potestà di governo². Su questo campo lasciato aperto dallo stesso Concilio Vaticano II, il Legislatore canonico del 1983 ha dovuto realizzare delle scelte operative, talvolta terminologiche talvolta sostanziali, aprendo così la via a successivi dibattiti dottrinali tuttora alimentati.

Dal Diritto vivente delle Chiese particolari nascono ugualmente situazioni di prassi che, nonostante siano ormai consolidate nel tempo e nello spazio, non tolgono la necessità di uno studio sistematico per definire una criteriologia di natura teoretica capace d'indirizzare la riflessione in modo chiaro ed oggettivo. Similmente, i servizi e Uffici ecclesiastici svolti presso la Santa Sede non esulano da un nuovo interessamento alla questione. Durante le riforme attuate da Papa Francesco fin dall'inizio del suo pontificato, infatti, la questione è tornata ad animare i dibattiti su quali incarichi possano o non possano svolgere i fedeli laici all'interno della Curia Romana, o per altri servizi (come la rappresentanza diplomatica della Sede Apostolica).

La necessità di un nuovo studio sulla questione emerge anche da motivi esterni alla Chiesa. Infatti: se la Chiesa vuole essere credibile nel mondo contemporaneo, non può continuare ad accontentarsi solamente dell'affermazione che “la Chiesa non è una democrazia” per assolversi dalle critiche che interpretano, pur a torto, la questione dei laici in chiave di discriminazione. In queste critiche si tratta spesso di un uso forzato e pretestuoso del concetto stesso di discriminazione, il cui significato giuridicamente corretto è tutt'altro alla luce della Giurisprudenza delle Corti internazionali dei diritti dell'uomo. Tuttavia, è comunque necessario che la Chiesa possa definire chiaramente i criteri oggettivi delle sue scelte operative, condizione indispensabile per un dialogo efficace con altri Ordinamenti giuridici.

Rivisitando la questione dell'esercizio “laicale” della potestà nella Chiesa, delle problematiche sorte al riguardo, sia dalla storia che dal presente della Chiesa, sia dalle Norme che dalla dottrina canonistica, sia dalle considerazioni teoretiche che dalla prassi, il presente contributo vorrebbe raccogliere e rivalutare suggerimenti già esistenti in vari precedenti studi sull'argomento, articularli insieme, approfondirli in un esame analitico *ex novo* finalizzato a delineare una possibile ed organica criteriologia.

2 Cfr. A.M. STICKLER, *La bipartición de la potestad eclesiástica en su perspectiva histórica*, in *Ius Canonicum*, XV (1975), 45-76; G. GHIRLANDA, *De natura, origine et exercitio potestatis regiminis iuxta novum Codicem*, in *Periodica de Re Canonica*, LXXIV (1985), 109-164; A. CELEGHIN, *Sacra potestas, quaestio post conciliaris*, in *Periodica de Re Canonica*, LXXIV (1985), 165-225; A. CELEGHIN, *Origine e natura della potestà sacra. Posizioni post conciliari*, Brescia, 1987; G. GHIRLANDA, *Note sull'origine e la natura della potestà sacra*, in *La Civiltà Cattolica*, 139 (1988-II), 337-350.

1. LA FONTE SACRAMENTALE DELLA POTESTÀ DI GOVERNO: L'ORDINE?

Questa domanda sorge nella Tradizione inizialmente come una questione pratica prima ancora di diventare l'oggetto di studi canonistici. Nella Chiesa primitiva molti servizi erano svolti dai fedeli cristiani indipendentemente dalla recezione o meno dell'Ordine, e per molti atti di rilievo per la vita della Comunità si realizzava la partecipazione attiva dei laici³. Parallelamente, non esisteva una consapevolezza chiara che alcuni servizi o atti esprimono l'esercizio di una potestà. Le successive restrizioni e la riserva di alcuni servizi e ministeri ai soli chierici si sono operate man mano ed erano dovute non ad una maturazione del concetto di potestà ma piuttosto frutto di una progressiva clericalizzazione della Chiesa. Per via di conseguenza e di fatto, si è portata avanti per secoli l'idea di pensare l'Ordine sacro come presupposto per la recezione di qualunque giurisdizione all'interno della Chiesa.

Nel VII secolo accade tuttavia un fatto che segna, pur impercipiabilmente, una svolta significativa. Infatti, una certa ipotesi di una potestà esercitata senza l'Ordinazione si sarebbe riscontrata per motivo di una concessione fatta dal Papa Onorio I (645-638) all'Abate del monastero di Bobbio, per cui i Vescovi e sacerdoti che andavano a celebrare nel monastero dovevano ricevere l'autorizzazione dall'Abate⁴. In seguito, altri romani Pontefici hanno fatto concessioni simili a tanti altri monasteri. La questione consisteva nel fatto che alcuni Abati non erano sacerdoti ma la loro autorizzazione era richiesta prima che Vescovi e sacerdoti potessero esercitare funzioni liturgiche nel monastero a loro soggetto. Nonostante questa situazione di fatto, per tutto il primo millennio, non è stata chiaramente teorizzata l'idea che potesse esistere una *potestas* che fosse solo di giurisdizione e che non fosse recepita dall'Ordine⁵. Perciò anche l'esercizio di molti incarichi minori nella Chiesa implicava la

3 Non si tratta solo dell'esercizio della potestà svolta dai laici indirettamente dall'esterno in funzione del loro ruolo di governo nell'ambito civile. Infatti una certa potestà legislativa è stata esercitata da laici producendo Leggi (civili) in materia religiosa che diventarono anche Fonti per la formazione delle Norme canoniche. Si potrebbe ugualmente ricordare che alcuni Concili ecumenici sono stati convocati da Imperatori (quindi da laici). Oltre tali esercizi svolti dall'esterno, esistono molte manifestazioni di un esercizio dall'interno come per esempio la scelta dei propri Capi. Si veda: R. GRAYSON, *Les élections ecclésiastiques au III^e siècle*, in *Revue d'Histoire Ecclésiastique*, LXVIII (1973), 353-404; P.G. CARON, *I poteri giuridici del laicato nella Chiesa primitiva*, Milano, 1975, 198; R. INTERLANDI, *Potestà sacramentale e potestà di governo nel primo millennio*, Roma, 2016, 15-102.

4 Cfr. *Bullarium Diplomatum et Privilegiorum sanctorum romanorum Pontificum, taurinensis editio* (Bullarium Taurinense), I, Augustæ Taurinorum, 1857, 178.

5 J. Gaudemet preferisce infatti situare nel XII secolo l'inizio di questa problematica (cfr. J. GAUDEMET, *Pouvoir d'Ordre et de juridiction. Quelques repères historiques*, in *L'Année Canonique*, XXIX [1985-1986], 84).

recezione degli Ordini detti minori⁶, senza dimenticare che, essendo vietata l'Ordinazione assoluta⁷, la recezione dell'Ordine avveniva solo in legame con un incarico da ricoprire.

Nei primi secoli del secondo millennio, sorse un'altra questione pratica, che condurrà questa volta alla teorizzazione della distinzione tra potestà d'Ordine e potestà di giurisdizione⁸. Si tratta della validità o meno dei Sacramenti conferiti dai ministri scomunicati, chierici eretici o scismatici. Il Maestro Graziano affronta la problematica proprio in questi termini concreti e propone come risposta una distinzione tra la *potestas Officii* e l'*executio Officii*. In altri termini si parlerebbe di una distinzione tra la *potestas* e l'*executio potestatis*. La *potestas (potestas Officii)* sussiste, mentre il ministro eretico o scismatico perde l'*executio Officii (executio potestatis)*⁹. L'*executio potestatis* era allora considerata come una determinazione giuridica che conferisce legittimità e validità alla *potestas* in sé. Quindi, nella soluzione del Maestro di Bologna, non si tratterebbe di due tipi di *potestas*, ma di una sola *potestas*. Infatti, la distinzione tra Ordine e giurisdizione come due tipi di potestà, avendo ognuna la propria fonte, avverrà più tardi¹⁰. Mentre all'inizio i decretisti distinguevano ma non separavano, considerando in un legame di abilitazione l'Ordine e la giurisdizione, varie questioni pratiche spinsero verso la fine del XII secolo a ipotizzare una differenziazione in due tipi di potestà¹¹. In seguito, la

6 Cfr. O. ECHAPPÉ, *Le pouvoir de gouvernement*, in P. VALDRINI (dir.), *Le Droit canonique*, Paris, 1999, 195.

7 L'Ordinazione assoluta è stata vietata al Concilio di Calcedonia (451) nel Can. VI: «Nessuno dev'essere ordinato Sacerdote, o Diacono, o costituito in qualsiasi funzione ecclesiastica, in modo assoluto. Chi viene ordinato, invece, dev'essere assegnato ad una chiesa della città o del paese, o alla cappella di un martire, o a un monastero. Il santo Sinodo comanda che una Ordinazione assoluta sia nulla, e che l'ordinato non possa esercitare in alcun luogo a vergogna di chi l'ha ordinato» (CONCILIUM CHALCEDONENSE, *Canones*, in J.D. MANSI [cur.], *Sacrorum Conciliorum*, VII, coll. 394-395, VI).

8 Cfr. J. GAUDEMET, *Pouvoir*, 83-98.

9 «*Sed aliud est potestas Officii, aliud executio*». GRATIANUS, *Dictum post C. 24 q. 1 c. 37*, §1, in Æ. FRIEDBERG (cur.), *Corpus Iuris canonici*, editio lipsiensis secunda, (rist. anast.) Graz, 1959, Pars prior, col. 981. Si veda anche: GRATIANUS, *Dictum post C. 1 q. 1 c. 97*, §3, in *ivi*, col. 395; J. GAUDEMET, *Pouvoir*, 88-89; A.M. STICKLER, *De potestate sacrae natura et origine*, in *Periodica de Re Canonica*, LXXI (1982), 65-91.

10 Nel suo articolo, citato, Gaudemet inserisce un paragrafo intitolato: «*L'Évêque, le laïc et l'hérétique*» e commenta il titolo in questi termini: «*Titre d'un apologue ou rapprochement irrévérencieux ? Ni l'un, ni l'autre, il s'agit des acteurs qui ont suscité l'apparition du dualisme des pouvoirs d'Ordre et de juridiction*» (J. GAUDEMET, *Pouvoir*, 84).

11 Secondo O. Echappé: «*Les décrétistes ne séparaient pas vraiment l'Ordre de la juridiction, qu'ils concevaient comme l'habilitation à exercer les compétences résultant de l'Ordination: c'est seulement à la fin du XII^e siècle, lorsque des Légats pontificaux qui n'étaient pas prêtres, recevront les pouvoirs d'excommunié et de juger, que juridiction et Ordre sont conçus véritablement comme deux pouvoirs indépendants, et que cette distinction, promise à un bel avenir, permettra d'expliquer un certain nombre de situations antérieures, comme le cas des Archidiaques, au pouvoir de juridiction supérieur à celui des prêtres pourtant au-dessus d'eux quant à l'Ordre, ou celui d'Évêques clau-*

differenziazione in due tipi di potestà sarà sempre maggiormente formalizzata ed usata per spiegare molte questioni quali, per esempio, i poteri del romano Pontefice, come venivano precedentemente definiti nella Riforma gregoriana, e che gli consentivano di nominare i Vescovi: il Papa e i Vescovi sono pari per quanto riguarda l'Ordine, ma il Papa è superiore nella giurisdizione. Nella figura del romano Pontefice la distinzione è stata importante per spiegare alcune realtà concrete. Nel suo articolo “*Pouvoir de gouvernement, pouvoir ordinaire et pouvoir délégué*”, Stickler presenta un elenco di Papi che hanno governato prima ancora della consacrazione episcopale, tra cui è noto il caso di Adriano V che, eletto nel 1276 e morto Diacono solo 38 giorni dopo, aveva annullato la Costituzione di Gregorio X sul Conclave senza che la validità di tale atto sia mai stata contestata da nessuno¹².

I decretalisti si servivano anche della differenziazione per illustrare la *potestas* del Vescovo scelto, prima della consacrazione: alcuni atti potevano essere assunti dal Vescovo prima della sua consacrazione (*ea quæ sunt iurisdictionis*), altri dovevano aspettare la consacrazione (*ea quæ sunt Ordinis*)¹³. Ciò che risulta comunque poco chiaro e lascerà il campo sempre aperto alle discussioni dottrinali è capire se la differenziazione potesse indurre a pensare o meno ad una autonomia della giurisdizione riguardo al Sacramento dell'Ordine, ovvero all'assenza di nesso causale.

La codificazione del 1917 trascina con sé la complessità teoretica del problema assumendo comunque le scelte pratiche maturate nel tempo. Tuttavia non è di poca importanza rilevare che non compare da nessuna parte nel Codice del 1917 l'espressione “*sacra potestas*” che più tardi in *Lumen Gentium* (nn. 10; 18; 27) fa presumere dell'origine sacra (intesa come sacramentale: Sacramento dell'Ordine) di ogni potestà nella Chiesa. Al Concilio Vaticano II, infatti, la problematica è tornata ad essere oggetto di discussioni senza ottenere una definizione priva di ogni equivoco. Neppure la dottrina post conciliare riesce ad interpretare in modo univoco la posizione effettiva del Concilio Vaticano II¹⁴. Due tesi dottrinali si schierano diversamente in margine alle

*straux, dans les Évêchés-Abbayes irlandais, soumis à la juridiction d'un Abbé non Évêque, ou encore celui des Évêques exerçant sur leurs pairs, égaux à eux quant à l'Ordre, une certaine juridiction résultant d'Office de Métropolitains, Primats» (O. ECHAPPÉ, *Le pouvoir*, 196).*

12 Cfr. A.M. STICKLER, *Pouvoir de gouvernement, pouvoir ordinaire et pouvoir délégué*, in *L'Année Canonique*, XXIV (1980), 69-84, in particolare 72.

13 Su questa stessa scia, all'epoca del Bellarmino, la distinzione era così formulata: «*Utrumque a Deo conferri, sed unum immediate, alterum mediate; quia unum, id est, potestas Ordinis requirit Characterem, et Gratiam, quam solus Deus efficere potest; alterum, id est, iurisdictionem solum requirit Superioris voluntatem*» (R. BELLARMINUS, *De romano Pontifice*, in R. BELLARMINUS, *Opera omnia*, Neapoli, 1857, Lib. IV, cap. XXV, 1072, risposta all'obiezione 4).

14 Si veda in particolare lo studio realizzato da A. CELEGHIN, *Sacra potestas*, 165-225.

affermazioni del Concilio e alla luce della lunga Tradizione della Chiesa: da un lato, la tesi che afferma l'unicità dell'origine sacramentale della potestà; dall'altro lato, la tesi che sostiene la distinzione delle origini rispettive dei due tipi di potestà.

Le conseguenze delle due tesi sono decisive. Se si sostiene l'origine sacramentale della potestà, fondandola in particolare nel Sacramento dell'Ordine, i laici non saranno mai ammessi a esercitare un Ufficio o una funzione che richieda potestà, se non solo come collaboratori tramite forme di partecipazione attuativa. Se si considera invece che solo la potestà d'Ordine viene conferita dal Sacramento, mentre la potestà di giurisdizione non è una semplice determinazione attuativa della potestà d'Ordine ma proviene da una fonte propria diversa dall'Ordine, allora si potrà ammettere la teoria dell'esercizio effettivo della potestà da parte dei laici. Di fatto, sulla questione della partecipazione dei laici all'esercizio della potestà nella Chiesa, il Diritto vigente sembra offrire elementi empirici e teoretici, scelte terminologiche e sostanziali, a sostegno sia dell'una che dell'altra tesi. Ciò è segno però di una Normativa in piena evoluzione su questa materia all'interno di una Comunità che scrive il proprio Diritto non solo a partire da Teorie astratte ma anche e soprattutto a partire dal vissuto incrementato continuamente dalla ricchezza dei vari momenti della sua storia.

2. ALCUNI PASSAGGI IMPORTANTI DI UNA NORMATIVA IN PIENA EVOLUZIONE

Nella Legislazione del 1917 non è stata contemplata la possibilità per i laici di esercitare Uffici muniti di potestà nella Chiesa¹⁵. Il traguardo raggiunto oggi è, invece, il frutto di un progressivo cammino maturato in modo particolare nell'ambito della potestà giudiziale: la più distante dall'esercizio dell'Ordine. Nel 1918, rispondendo ad una richiesta precisa del Vescovo di Vienna in materia di Cause matrimoniali, la *Sacra Congregatio Concilii* aveva ricordato che non era possibile assumere laici né per l'Ufficio di Giudice, né per quelli di Uditori e di Assessori¹⁶.

15 Per uno studio più completo, si veda: S. BERLINGÒ, *Lo «status» di fedele ed il «ministero» del laico nell'Ordinamento giuridico della Chiesa*, in *Monitor Ecclesiasticus*, CVI (1981), 437-445; G. DALLA TORRE, *Considerazioni preliminari sui laici in Diritto canonico*, Modena, 1983; A. FAIVRE, *Aux origines du laïcat*, in *L'Année Canonique*, XXIX (1985-1986), 19-54; J. IMBERT, *Les laïcs après le Concile de Trente*, in *L'Année Canonique*, XXIX (1985-1986), 71-82; P.A. BONNET, *De laïcorum notione adumbratio*, in *Periodica de Re Canonica*, LXXIV (1985), 227-270.

16 «Porro, propositis in plenariis Comitibus S. Congregationi Concilii, habitis in Palatio Apostolico Vaticano, die 14 decembris 1918, dubiis ab Episcopo Wratislaviensi hisce formulis deductis nimirum:

Alle soglie della celebrazione del Concilio Vaticano II, cominciava però a svilupparsi la tematica dell'apostolato dei laici. Nel 1957, in un'Allocuzione, il Papa Pio XII aveva evocato l'importanza dell'apostolato dei laici deducendolo dai principi di sussidiarietà e di complementarità in virtù dei quali auspicava che i laici fossero chiamati a fare nella Chiesa "ciò che possono fare" a volte "meglio dei sacerdoti"¹⁷. Ma che cosa possono veramente fare? Questa era la domanda fondamentale. Il Papa Pio XII, non va oltre una forma di collaborazione dei laici "sotto la dipendenza della Gerarchia, unico responsabile davanti a Dio del governo della Chiesa". Secondo Pio XII, associare un laico nell'apostolato della Chiesa non è sufficiente per farne un membro della Gerarchia in quanto non avrebbe ricevuto le potestà d'Ordine e di governo¹⁸.

In quegli anni la consapevolezza che i laici vanno coinvolti nell'apostolato andava congiuntamente con l'idea, ancora molto fissata nelle mentalità, che non possono ricevere la giurisdizione per il fatto di non aver ricevuto l'Ordine sacro. Infatti, le tre voci "Gerarchia, potestà, chierici" appartenevano ancora allo stesso campo di significato e potevano essere scambiate tra di loro senza suscitare nessun contrasto. Nel Concilio Vaticano II invece, anche se l'uso del concetto di "potestà sacra" di per sé induce a ipotizzare la sacralità (il carattere sacro) di ogni potestà nella Chiesa, fu ribadita l'importanza dell'apostolato dei laici e del loro impegno nella e per la Chiesa

I. An Consuetudo, per 170 annos usitata, qua in Tribunalibus Diocesis Wratislaviensis admittuntur Iurisperiti laici cum voto deliberativo in Causis matrimonialibus et contentiosis – exclusis semper criminalibus – legitima dici et deinceps tolerari possit; II. An in futurum laici homines, in Iure et in Canonibus periti in Iudiciis ecclesiasticis admitti possint tamquam Auditores ad Causas instruendas, præter criminales, vel tamquam Assessores cum voto consultivo in iis Causis, quæ aliquo modo connexæ sunt cum Legibus civilibus; Emi ac Rev.mi Patres respondendum censuerunt: Negative ad utrumque. Facta autem de præmissis Ss.mo D.no Nostro Benedicto Div. Prov. PP. XV relatione per infrascriptum S.C. Secretarium, in Audientia insequentis diei, 15 eiusdem mensis, Sanctitas Sua datam resolutionem approbavit et confirmavit. SACRA CONGREGATIO CONCILII, Wratislaviensis: Constitutionis Tribunalium ecclesiasticorum, 14 decembris 1918, in AAS, XI (1919), 132-133.

17 Afferma Pio XII: «*Que l'Autorité ecclésiastique applique ici aussi le principe général de l'aide subsidiaire et complémentaire; que l'on confie au laïc les tâches, qu'il peut accomplir, aussi bien ou même mieux que le prêtre, et que, dans les limites de sa fonction ou celles que trace le bien commun de l'Église, il puisse agir librement et exercer sa responsabilité*» (PIUS PP. XII, Allocutio iis qui interfuerunt Conventui alteri catholicorum ex universo orbe, pro laicorum apostolatu, Romæ habitò: *Six Ans*, 5 octobris 1957, in AAS, XXXIX [1957], 927).

18 Si esprimeva Pio XII in questi termini: «*Il est clair que le simple fidèle peut se proposer – et il est hautement souhaitable qu'il se propose – de collaborer d'une manière plus organisée avec les Autorités ecclésiastiques, de les aider plus efficacement dans leur labeur apostolique. Il se mettra alors plus étroitement sous la dépendance de la Hiérarchie, seule responsable devant Dieu du gouvernement de l'Église. L'acceptation par le laïc d'une mission particulière, d'un mandat de la Hiérarchie, si elle l'associe de plus près à la conquête spirituelle du monde, que mène l'Église sous la direction de ses Pasteurs, ne suffit pas à en faire un membre de la Hiérarchie, à lui donner les pouvoirs d'Ordre et de juridiction qui restent étroitement liés à la réception du Sacrement de l'Ordre, à ses divers degrés*» (Ibidem).

(tramite incarichi) senza che venissero poste delle restrizioni esplicite relative all'esercizio della potestà¹⁹. Il periodo di attuazione del Concilio sarà poi molto importante, soprattutto a livello della prassi, per l'approfondimento della questione. Parallelamente, infatti, alle diverse discussioni dottrinali che si sviluppavano sull'argomento, la prassi seguiva il proprio percorso e diverse concessioni fatte a religiosi non ordinati²⁰ hanno contribuito ad allargare l'orizzonte della riflessione sulla possibilità per i laici di esercitare la potestà di giurisdizione, fino alla vera svolta ad opera di "*Causas Matrimoniales*" (1971)²¹, in particolare nei numeri V §1²² e VI²³.

Con questa previsione normativa, veniva chiaramente riconosciuta la possibilità di nominare Giudici laici (anche se solo di sesso maschile) a fare parte di un Collegio giudicante, ma il loro intervento era limitato solamente alle Cause matrimoniali. Qualche anno dopo, con il foglio n. 4801/73²⁴, la Segnatura Apostolica si rivolgeva alla Segreteria di Stato chiedendole di implorare dal romano Pontefice la facoltà per gli Ordinari di poter permettere, in alcuni casi particolari e per giusti motivi, l'assunzione di laici, sotto la presidenza di un Giudice prete, anche per le Cause non matrimoniali, agli incarichi oggetto dei numeri V e VI di *Causas Matrimoniales*. La risposta del romano Pontefice fu positiva, accompagnata ovviamente da alcune disposizioni specificate dal

19 Questo brano di LG 33 riassume in modo paradigmatico l'idea del Concilio Vaticano II: «*Præter hunc apostolatium, qui ad omnes omnino Christifideles spectat, laici insuper diversis modis ad cooperationem magis immediatam cum apostolatu Hierarchiæ vocari possunt, ad modum illorum virorum ac mulierum, qui Paulum Apostolum in Evangelio adiuvabant, multum in Domino laborantes (cf. Phil 4,3; Rom 16,3ss.). Præterea aptitudine gaudent, ut ad quædam munera ecclesiastica, ad finem spirituales exercenda, ab Hierarchia adsumantur. Omnibus igitur laicis onus præclarum incumbit adlaborandi, ut divinum salutis propositum ad universos homines omnium temporum et ubique terrarum magis magisque pertingat. Via proinde eisdem undequaque pateat, ut pro suis viribus temporumque necessitatibus opus salutare Ecclesiæ naviter et ipsi participent*».

20 Un repertorio di queste concessioni è offerto da D. ANDRÉS GUITÉRREZ (cur.), *Leges Ecclesiæ post Codicem Iuris Canonici editæ. Codices Iuris Canonici latini et orientalis Fontium annotatione aucti*, VII, Roma, 1994, 104, nota 34.

21 Cfr. PAULUS PP. VI, Litteræ apostolicæ motu proprio datæ quibus Normæ quædam statuuntur ad Processus matrimoniales expeditius absolvendos: *Causas Matrimoniales*, in *AAS*, LXIII (1971), 441-446.

22 «*V. §1. Si nec in Tribunali diocesano nec in Tribunali regionali, ubi erectum sit, Collegium trium Iudicum clericorum efformari possit, Conferentia episcopalis facultate instruitur permittendi in primo et secundo Gradu constitutionem Collegii ex duobus clericis et uno viro laico*» (PAULUS PP. VI, *Causas Matrimoniales*, 443).

23 «*VI. Ad munus Assessoris et Auditoris in Tribunalibus cuiusvis Gradus, viri laici vocari possunt; munus autem Notarii sive viri sive mulieres suscipere possunt*» (PAULUS PP. VI: *Causas Matrimoniales*, 444).

24 Cfr. CARD. PRÆFECTUS SIGNATURÆ APOSTOLICÆ, *Prot. Num. N 264921. Litteræ diei 7 sept. 1973, Prot. N 4801/73 V.T.*, in X. OCHOA (cur.), *Leges Ecclesiæ post Codicem Iuris Canonici editæ. Leges annis 1973-1978 editæ*, V, Romæ, 1980, 6856, n. 4317 (testo riportato in nota).

Cardinale Segretario di Stato²⁵. La codificazione del 1983 assunse allora il frutto di questo specifico percorso, come risulta nel Can. 1421 §2 *CIC* 1983²⁶. Tuttavia diversamente da ciò che precedeva, il Can. 1421 §2 non ha limitato questa facoltà ai soli laici di sesso maschile.

Per le altre forme di partecipazione dei laici al governo all'interno di Consigli²⁷ di cui alcuni sono formalmente *in regimine*²⁸, si potrebbe limitarsi a parlare solamente di partecipazione al governo²⁹, e non di un esercizio effettivo di

25 Cfr. SECRETARIA STATUS, *Facultas datur Signaturæ Apostolicæ permittendi ut viri laici assumantur ad munus Iudicis assessoris vel instructoris in Causis ecclesiasticis non matrimonialibus*, 1 octobris 1974, in *ibidem*.

26 Si veda pure: PONTIFICIUM CONSILIUM DE LEGUM TEXTIBUS, *Instructio servanda a Tribunalibus diocesanis et interdiocesanis in pertractandis Causis nullitatis Matrimonii: Dignitas Connubii*, in *Communications*, XXXVII (2005), 26, Art. 43 §2.

27 Talvolta perché imposta dalla Legge stessa, talvolta di fatto, la presenza dei laici si rivela ormai una prassi consolidata nel Sinodo diocesano, nel Consiglio pastorale diocesano, nel Consiglio per gli affari economici. Il Can. 463 §1, 5 può essere interpretato come un obbligo che i laici (proprio in qualità di laici) siano tra i membri di un Sinodo diocesano; vengano eletti dal Consiglio pastorale, o scelti con altre modalità indicate dal Vescovo diocesano dove non esiste il Consiglio pastorale. Per quanto riguarda il Consiglio pastorale, il Can. 512 §1 afferma che sia composto “*præsertim laicis*”. Invece, anche se si riscontra nella prassi la presenza dei laici nel Consiglio per gli affari economici, il Can. 492 non specifica nulla sullo stato di vita (chierici, laici, religiosi) dei membri, che sono scelti piuttosto secondo altri criteri (esperti in economia o in Diritto civile...). Riflettendo sull'obbligatorietà a norma del Diritto universale di costituire questi Consigli, Asselin osserva: «*Les Conseils sont des structures prévues pour aider l'Évêque dans le gouvernement de son Diocèse et ceux que l'Évêque doit constituer selon le Droit universel sont le Conseil des affaires économiques et le Conseil presbytéral. Le seul Conseil qui doit comprendre des laïcs, le Conseil diocésain de pastorale, n'est pas obligatoire. Le Synode diocésain doit aussi maintenant compter des laïcs parmi les membres, il n'est pas obligatoire non plus. Un Évêque pourrait donc gouverner son Diocèse sans jamais avoir recours à l'avis des laïcs qui exercent un ministère ou un Office de manière stable dans son Diocèse*» (A. ASSELIN, *Vingt ans après la promulgation du Code de Droit Canonique: qu'en est-il du service des laïcs dans l'Église?*, in *Studia Canonica*, XXXVIII [2004], 104-105). A questo proposito Routhier afferma: «*La mise en œuvre de la participation de tous les fidèles à travers un régime de Conseils et l'intégration d'une véritable mentalité synodale mettront du temps et commandent aujourd'hui des efforts d'imagination et d'intelligence pour penser correctement le gouvernement ecclésial en des termes originaux et dessiner les figures institutionnelles les plus aptes à l'exprimer effectivement*» (G. ROUTHIER, *L'Église catholique entre participation et technocratie*, in *Revue de Droit Canonique*, IL [1999], 90). È vero che esistono nella vita istituzionale di molte Diocesi dei Comitati e Uffici di Curia ai quali il Vescovo diocesano affida determinate materie e che impiegano molti laici per il servizio, però i Consigli indicati dal Diritto universale hanno uno statuto costituzionale specifico. Perciò Asselin insiste: «*Il ne faut pas oublier qu'un Comité est différent d'un Conseil. Les Conseils, en tant qu'Organes consultatifs, font partie du processus décisionnel de l'Évêque. Les Comités et les Offices de la Curie ont une fonction opérationnelle, ils ont pour tâche la réalisation des projets*» (A. ASSELIN, *Vingt ans*, 105). Si veda pure: J. PASSICOS, *Synodalité dans divers Organismes*, in AA.VV., *La synodalité. La participation au gouvernement dans l'Église*. Actes du VII^e Congrès international du Droit canonique, Paris, UNESCO 21-28 septembre 1990, *L'Année Canonique*, hors série (1992), I, 749.

28 Cfr. P. VALDRINI, *Comunità, persone, governo. Lezioni sui Libri I e II del CIC 1983*, Città del Vaticano, 2013, 67-83.

29 Cfr. IOANNES PAULUS PP. II, *Epistula apostolica: Novo Millennio Ineunte*, in *AAS*, XCIII (2001), 298-299, n. 45.

potestà³⁰. L'Ufficio del Giudice, invece, è pienamente un esercizio di *potestas regiminis*³¹.

Se il Can. 1421 §2 (Norma generale) stabiliva la possibilità della presenza di un laico nel Collegio giudicante, con la riforma realizzata dal m.p. “*Mitis Iudex*”³², il nuovo Can. 1673 §3 (Norma specifica) porta da uno a due il numero dei laici che possono essere assunti nel Collegio giudicante per le Cause matrimoniali. Il nuovo Can. 1673 §3 recita infatti: «Le Cause di nullità del Matrimonio sono riservate a un Collegio di tre Giudici. Esso deve essere presieduto da un Giudice chierico, i rimanenti Giudici possono anche essere laici»³³. In altri termini, per le Cause matrimoniali, in un Collegio di tre Giudici, i laici possono essere addirittura maggioritari. Pur considerando ciò, rimane tuttavia aperta la questione fondamentale: quella di capire perché la presidenza nel Collegio spetta al membro chierico e addirittura perché il Collegio non può essere costituito da soli laici.

Essendo però il Giudice laico inserito sempre in un Collegio giudicante (ex. Cann. 1421 §2, 1673 §3) alcuni commenti interpretano questo Ufficio in termini di collaborazione o di cooperazione alla potestà della Gerarchia (alla luce della terminologia del Can. 129 §2) e non come un effettivo esercizio di *potestas regiminis*. Molti studi però hanno chiarito l'inopportunità di queste letture riduzionistiche³⁴.

30 Nel contesto della Parrocchia, per spiegare la partecipazione al governo da parte di soggetti che non esercitano una potestà di governo, B. Uggé analizza la differenza tra *munus regendi* e *potestas regiminis*, laddove la *potestas regiminis* è una delle modalità della partecipazione al *munus regendi*. Esistono altre modalità (diverse da un esercizio delle potestà di governo) per partecipare al *munus regendi*, come per esempio la funzione consultiva negli appositi Organismi (cfr. B. UGGÉ, *Il munus regendi dei laici in Parrocchia*, in *Quaderni di Diritto Ecclesiale*, XVII [2004], 414).

31 Ex Can. 135 *CIC* 1983, la potestà giudiziale è una delle tre funzioni della potestà di governo.

32 Cfr. FRANCISCUS PP., *Litteræ apostolicæ motu proprio datæ quibus Canonēs Codicis Iuris Canonici de Causis ad Matrimonii nullitatem declarandam reformantur: Mitis Iudex*, in *AAS*, CVII (2015), 958-970. Per uno studio più articolato del m.p., si veda: M.J. ARROBA CONDE - C. IZZI, *Pastorale giudiziaria e prassi processuale nelle Cause di nullità del Matrimonio. Dopo la riforma operata con il Motu proprio Mitis Iudex Dominus Iesus*, Cinisello Balsamo (Milano), 2017.

33 Can. 1673 §3: «*Causæ de Matrimonii nullitate Collegio trium Iudicum reservantur. Eidem præesse debet Iudex clericus, reliqui Iudices etiam laici esse possunt*» (FRANCISCUS PP., *Mitis Iudex*, 961).

34 Si veda l'abbondante bibliografia offerta su questo preciso argomento da E. FISSORE nella sua Tesi dottorale: E. FISSORE, *Il ruolo del laico nel Tribunale ecclesiastico. Excerptum theses ad Doctoratum in Iure canonico (PUL)*, Romæ, 2012, 41-55. Occorre menzionare ugualmente la critica mossa da P. Gherrì ad alcune di queste concezioni riduzionistiche (cfr. P. GHERRI, *Introduzione al Diritto amministrativo canonico. Fondamenti*, Milano, 2015, 201-202). L'interesse della posizione di questo autore sta nel non limitarsi a criticare ma, a partire da una certa rilettura dello stesso Concilio Vaticano II ed introducendo l'articolato principio della “*potestas a munere*”, nella proposta di una nuova prospettiva centrata sulla *finalità* della potestà e di ogni incarico nella Chiesa (cfr. *ivi*, 207-210); si veda anche: P. GHERRI, *L'Ordinamento canonico: Norme e strutture*, in M.J. ARROBA CONDE (ed.), *Manuale di Diritto Canonico*, Città del Vaticano, 2014, 58-60.

Un'altra problematica sorta nelle discussioni dottrinali riguarda il verbo usato nel Can. 1421 §2 (*permittere*) che può sembrare una concessione fatta ai laici e non un servizio che fa parte delle loro "capacità" in quanto battezzati (e confermati³⁵). D'altronde, l'esistenza del §1 che precede immediatamente il §2 nello stesso Can. 1421 potrebbe indurre a pensare ad una eccezione (§2) concessa dall'Autorità alla regola generale (§1). Queste interrogazioni emergono spesso circa tutti gli altri Uffici muniti di potestà per i quali il Diritto vivente della Chiesa ammette l'assunzione di laici. Concessione dall'Autorità o capacità dei laici (fondata nel Battesimo e nella Confermazione) di esercitare Uffici con potestà di governo? Concessione o capacità? Questa era un'altra questione importante affrontata durante l'*iter* redazionale del Can. 129, anche se le scelte terminologiche del testo definitivo possono prestarsi ad interpretazioni contrarie. Perciò non sarebbe concludente prescindere da questo *iter* redazionale facendo un'analisi solamente esegetica del Can. 129. D'altronde, un confronto del Can. 129 con altri Canoni rilevanti per la materia, come per esempio il Can. 10 e il Can. 150 è un presupposto imprescindibile per la ricerca di una chiave di lettura capace di chiarire le categorie di *concessione* o di *capacità* circa la questione dell'esercizio della potestà di governo dai laici.

3. ALLA RICERCA DI UNA CHIAVE DI LETTURA

In sede di redazione il Can. 129 del Codice vigente è stato il risultato di un dibattito evolutosi nel tempo³⁶ dal quale emergono elementi rilevanti per una interpretazione più complessa e completa, sotto il profilo della *mens Legislatoris* (cfr. Can. 17). Nello schema del 1977, mentre il Can. 97 (1977) riformulava il contenuto del Can. 196 CIC 1917³⁷, era emersa la necessità di farlo precedere dal Can. 96 (1977) che recitava:

35 Il riferimento alla Confermazione (Cresima) è presente nel testo della LG 33: «*Apostolatus autem laicorum est participatio ipsius salvificæ missionis Ecclesiæ, ad quem apostolatum omnes ab ipso Domino per Baptismum et Confirmationem deputantur*». È ugualmente presente nel CIC: «*Laici, quippe qui uti omnes Christifideles ad apostolatum a Deo per Baptismum et Confirmationem deputantur*».

36 Cfr. PONTIFICIA COMMISSIO CODICI IURIS CANONICI RECOGNOSCENDO, *Acta Commissionis in Communicationes*, XIV (1982), 146-149; XVI (1984), 54-55; PONTIFICIUM CONSILIUM DE LEGUM TEXTIBUS INTERPRETANDIS, *Congregatio plenaria diebus 20-29 octobris 1981 habita*, Città del Vaticano, 1991, 35-97; 190-229; E. MALUMBRES, *Los laicos y la potestad de régimen en los trabajos de reforma codicial, una cuestión controvertida*, in *Ius Canonicum*, XXVI (1986), 563-625.

37 Il Can. 196 CIC 1917 dichiarava: «*Potestas iurisdictionis seu regiminis quæ ex divina institutione est in Ecclesia, alia est fori externi, alia fori interni, seu conscientie, sive sacramentalis sive extra-*

«Potestatis regiminis in Ecclesia, ad normam præscriptorum Iuris, habiles sunt, qui Ordine sacro sunt insigniti; in exercitio eiusdem potestatis, quatenus quidem eodem Ordine sacro non innitur, ii qui Ordine sacro non sunt insigniti eam tantum partem habere possunt quam singulis pro causis Auctoritas Ecclesiæ suprema ipsis concedit»³⁸.

È in questa forma che il Canone fu sottomesso allo studio del *Cætus studiorum* “*De Normis generalibus*” (Sessione III: 26 novembre - 1 dicembre 1979)³⁹. Inizialmente la necessità di aprire il Titolo sulla potestà di governo con questo Canone che ne stabilisce l’elemento soggettivo viene dal fatto che nel Codice del 1917, questo titolo rientrava nella parte sui chierici (*Liber II: De personis; Pars I: De clericis; Sectio I: De clericis in genere; Titulus V: De potestate ordinaria et delegata*, Cann. 196-210)⁴⁰. Dovendo organizzare diversamente il nuovo Codice, i Canoni sulla potestà di governo vengono sottratti alla parte sui chierici e inseriti nelle Norme generali⁴¹. Il primo Canone del Titolo sulla potestà di governo doveva allora definire i soggetti attivi di tale potestà. Come è manifesto, in questo stesso Canone confluiscono da una parte l’influenza del Codice del 1917 che legava di fatto potestà di governo e stato clericale, e dall’altra parte l’influenza dell’Ecclesiologia del Concilio Vaticano II e del percorso ormai imprescindibile per la possibilità dei laici di esercitare Uffici con potestà di governo.

Nello Schema del 1980 (nel quale aveva il numero di Can. 126), il testo venne modificato ma soltanto sotto il profilo formale risultando così formulato:

«Potestatis regiminis, quæ quidem ex divina institutione est in Ecclesia et etiam potestas iurisdictionis vocatur, ad normam præscriptorum Iuris, habiles sunt, qui Ordine sacro sunt insigniti; in exercitio eiusdem potestatis, quatenus eodem Ordine sacro non innitur; Christifideles laici eam partem habere possunt quam singulis pro causis Auctoritas Ecclesiæ suprema ipsis concedit»⁴².

sacramentalis». Questo Canone era il primo dell’insieme dei Canoni sulla potestà. Nel Codice del 1983, il corrispondente è il Can. 130 che recita: *«Potestas regiminis de se exercetur pro foro externo, quandoque tamen pro solo foro interno, ita quidem ut effectus quos eius exercitium natum est habere pro foro externo, in hoc foro non recognoscantur, nisi quatenus id determinatis pro casibus Iure statutur»*. Ma è preceduto dal Can. 129 che, nel Codice del 1983, è il primo Canone del Titolo rubricato “potestà di governo” (Cann. 129-144).

38 PONTIFICIA COMMISSIO CODICI IURIS CANONICI RECOGNOSCENDO, *Schema Canonum Libri I. De Normis generalibus*, Città del Vaticano, 1977, 33.

39 Cfr. PONTIFICIA COMMISSIO CODICI IURIS CANONICI RECOGNOSCENDO, *Acta Commissionis*, in *Communicationes*, XXIII (1991), 219-220.

40 Anche i Canoni sull’Ufficio ecclesiastico erano collocati nella parte riguardante i chierici (*Liber II: De personis; Pars I: De clericis; Sectio I: De clericis in genere; Titulus IV: De Officiis ecclesiasticis*).

41 Questa potrebbe essere già una prima chiave di lettura sull’intento del Legislatore.

42 PONTIFICIA COMMISSIO CODICI IURIS CANONICI RECOGNOSCENDO, *Schema Codicis Iuris Canonici. Iusta*

Dal 1980 a 1982, il testo è stato successivamente soggetto ad altre modifiche: spari l'inciso «*quatenus eodem Ordine sacro non innititur*» riferito ai laici e si aggiunse un «*tamen*». Infatti nello «*Schema novissimum*» del 1982 (nel quale aveva già assunto il numero di Can. 129), il Canone si formulava in questi termini:

*«Potestatis regiminis, quæ quidem ex divina institutione est in Ecclesia et etiam potestas iurisdictionis vocatur, ad normam præscriptorum Iuris, habiles sunt qui Ordine sacro sunt insigniti; in exercitio eiusdem potestatis, Christifideles laici tamen eam partem habere possunt, quam singulis pro causis Auctoritas Ecclesiæ suprema ipsis concedit»*⁴³.

L'omissione dell'inciso «*quatenus eodem Ordine sacro non innititur*» indicherebbe che l'accento non dovesse essere posto su quest'aspetto per interpretare la parte del Canone relativa ai laici. D'altronde dalle discussioni in sede redazionale emergeva la chiara consapevolezza che uno dei nodi della questione era di chiarire se l'esercizio della potestà di governo da parte dei laici dovesse essere accolto come un principio generale (fondato legittimamente nel loro Battesimo) oppure solamente come una situazione eccezionale che richiederebbe una ulteriore valutazione caso per caso dall'Autorità competente come insinuata nelle espressioni «*habiles sunt qui Ordine sacro sunt insigniti*» e «*Christifideles laici tamen [...] quam singulis pro causis Auctoritas Ecclesiæ suprema ipsis concedit*». In quest'ultimo caso, varrebbe a dire che l'abilità «automatica» deriverebbe esclusivamente dall'Ordine sacro. Infatti, a questo proposito, era stato formulato esplicitamente il suggerimento di evitare l'espressione «*habiles sunt*» applicato ai chierici perché non s'insinuasse ingiustamente l'inabilità dei laici:

«Non placet statutio quod laici non sunt “habiles potestatis regiminis”. Infelici modo distinctio inter clericos et laicos statuitur. Si laici sunt inhabiles, quomodo possunt illam exercere? Consideretur, ex. gr. æconomus: iuridicam habet stabilitatem [...] implicat exercitium exsecutivæ potestatis [...] et exerceri potest a laico. Proponitur sequens formulatio:
“Potestas regiminis, quæ quidem ex divina institutione est in Ecclesia, ad normam præscriptorum Iuris proprie exercetur ab illis qui Ordine sacro sunt

animadversiones S.R.E. Cardinalium, Episcoporum Conferentiarum, Dicasteriorum Curia Romanæ, Universitatem Facultatumque ecclesiasticarum necnon Superiorum Istitutorum vitæ consecratæ recognitum, Città del Vaticano, 1980, 27; si veda anche: *Communicationes*, XXIII (1991), 239.

43 PONTIFICIA COMMISSIO CODICI IURIS CANONICI RECOGNOSCENDO, *Codex Iuris Canonici. Schema novissimum. Iuxta placita Patrum Commissionis emendatum atque summo Pontifici præsentatum*, Città del Vaticano, 1982, 21.

insigniti, quatenus eodem Ordine sacro non innititur, potestas regiminis exercetur a Christifidelibus laicis ex concessione singulis pro causis ab Auctoritate Ecclesiae suprema”»⁴⁴.

C'è stata anche una perplessità riguardante la clausola «*ex concessione singulis pro causis ab Auctoritate Ecclesiae suprema*»⁴⁵. Nel testo definitivo promulgato, non è stato infatti ritenuto opportuno di aggiungere una tale clausola, e sparì di conseguenza la porzione di frase «*quam singulis pro causis Auctoritas Ecclesiae suprema ipsis concedit*», mentre fu mantenuta l'espressione «*habiles sunt qui Ordine sacro sunt insigniti*» e l'espressione «*eam partem habere possunt*» fu sostituita da «*cooperari possunt*» in conformità di linguaggio con LG 33⁴⁶. Il Can. 129 nella promulgazione del CIC 1983 si presenta allora così:

«§1. *Potestatis regiminis, quae quidem ex divina institutione est in Ecclesia et etiam potestas iurisdictionis vocatur, ad normam praescriptorum Iuris, habiles sunt qui Ordine sacro sunt insigniti.*

§2. *In exercitio eiusdem potestatis, Christifideles laici ad normam Iuris cooperari possunt».*

Le espressioni abbandonate dovrebbero essere allora una iniziale chiave di lettura importante per individuare le eventuali interpretazioni che il Legislatore stesso ha voluto scartare. Due sono le tesi che l'*iter* redazionale del Can. 129 suggerisce per favorire una interpretazione più consona e più vicina all'intento (*mens*) del Legislatore. 1) Il Legislatore ha cercato di evitare che la capacità in sé dei laici di esercitare Uffici con potestà di governo sia soggetta ad ulteriore “caso per caso”, restando fermo che l'attuazione della capacità possa essere sottomessa ad eventuali criteri di opportunità e di riserva d'Ufficio. 2) La seconda tesi si deduce dalla prima: togliendo infatti il “*pro causis singulis*”, non era più opportuno usare la categoria della concessione *ab Auctoritate*, perciò venne anche tolto dal testo definitivo del Can. 129. Di conseguenza, per rispettare la *mens Legislatoris*, l'intervento della Conferenza episcopale di cui al Can. 1421 §2 non dovrebbe essere interpretato come una concessione, anche se il verbo usato in questo Canone

44 PONTIFICIA COMMISSIO CODICIS IURIS CANONICI RECOGNOSCENDO, *Relatio complectens synthesim animadversionum ab Em.mis atque Exc.mis Patribus Commissionis ad novissimum Schema Codicis Iuris Canonici exhibitarum, cum responsionibus a Secretaria et Consultoribus datis*, Città del Vaticano, 1981, 37-38 (anche in: *Communicationes*, XIV [1982], 146).

45 *Ivi*, 41 (cfr. *Communicationes*, XIV [1982], 148).

46 «*Laici insuper diversis modis ad cooperationem magis immediatam cum apostolatu Hierarchiae vocari possunt*» (LG 33).

è “*permittere potest*”. Si tratta senza dubbio solamente dell’opportunità lasciata a ciascuna Conferenza episcopale di adeguarsi alla cultura del proprio tempo e del proprio luogo.

Di fronte alle due tesi appena esaminate riguardanti il Can. 129, che senso avrebbe allora il mantenimento di una terminologia diversa per i ministri sacri (*habiles sunt*) e per i laici (*cooperari possunt*)⁴⁷? Occorrere ricorrere ad altri criteri interpretativi per chiudere in modo coerente lo sviluppo dell’argomentazione condotta fin qui. Entrambi i concetti (*habiles sunt e cooperari possunt*) richiedono infatti ulteriori elucidazioni.

Per quanto riguarda il primo concetto (*habiles sunt*): occorre chiedersi se fosse veramente opportuno dedurre una eventuale inabilità dei laici dall’affermazione dell’abilità dei chierici nel Can. 129 §1. Per chiarire questo specifico aspetto, il riferimento al Can. 10⁴⁸ potrebbe essere di aiuto. Alla luce del Can. 10 infatti, l’assenza del termine “abilità” nel Can. 129 §2 non significherebbe di per sé che i laici siano inabili⁴⁹. In altri termini, se il Can. 129 usa “*habiles sunt*” per i ministri ordinati e non lo usa per i laici, non è sufficiente per dedurre che i laici siano inabili. Perché se così fosse, il Can. 129 §2 avrebbe detto chiaramente che i laici sono inabili. D’altronde, nulla nel Can. 129 §1 dovrebbe fare pensare che *esclusivamente* i ministri sacri siano abili ad esercitare la potestà di governo. Comunque il meno che si debba correttamente concludere è che, per quanto il Can. 129 non parli nel §2 di abilità dei laici (come l’ha fatto esplicitamente il §1 per i chierici), tanto meno dichiara l’inabilità dei laici perché “*cooperari possunt*” non significa essere “inabili”. Stando a ciò, e alla luce del Can. 10 si dovrebbe evitare ogni tesi che afferma l’inabilità dei laici deducendola dall’espressione “*cooperari possunt*”.

Nello stesso modo, sembra veramente inopportuno ridurre la specificità dei laici nell’esercizio della potestà ad una comprensione che intenderebbe “*cooperari possunt*” come l’inabilità ad un esercizio personale. Su questo

47 Cfr. P. CIPROTTI, *I laici nel nuovo Codice di Diritto Canonico*, in *Apollinaris*, LVI (1983), 443-453; T. BERTONE, *Fedeli, laici e chierici e costituzione gerarchica*, in E. CAPPELLINI, (cur.), *La Normativa del nuovo Codice*, Brescia, 1983, 67-107; G. GHIRLANDA, *I laici nella Chiesa secondo il nuovo Codice di Diritto Canonico*, in *La Civiltà Cattolica*, 134 (1983-II), 530-543; G. DALLA TORRE, *La collaborazione dei laici alle funzioni sacerdotale, profetica e regale dei ministri sacri*, in *Monitor Ecclesiasticus*, CIX (1984); P.A. BONNET, *La ministerialità laicale*, in ARCISODALIZIO DELLA CURIA ROMANA (cur.), *Teologia e Diritto canonico*, Coll. *Studi giuridici*, n. XII, Città del Vaticano, 1987, 87-130; G. MAZZONI, *Ministerialità e potestà*, in G.I.D.D.C. (cur.), *I laici nella ministerialità della Chiesa*, Coll. *Quaderni della Mendola*, n. 8, Milano, 2000, 73-97; 140-165.

48 Can. 10: «*Irritantes aut inhabilitantes eae tantum Leges habendae sunt, quibus actum esse nullum aut inhabilem esse personam expresse statutur*».

49 Considerando il Can. 10, i laici devono essere ritenuti inabili solamente ed esclusivamente per quegli Uffici (muniti di potestà) esplicitamente vietati a loro dal Diritto o specificamente riservate ai ministri ordinati.

preciso aspetto, bisogna dire che “esercizio personale” non deve essere confuso con “esercitato da soli”. Il fatto che il laico riceva il suo incarico dal Vescovo diocesano, per esempio, potrebbe essere sufficiente perché si realizzi la cooperazione di cui al Can. 129 §2, cosicché qualunque servizio nella Chiesa, anche nella sfera la più tecnica come quella del Giudice, non sia mai autoreferenziale ma si colleghi *a quo* in qualche modo a chi ha ricevuto la missione di agire ministerialmente *in persona Christi Capitis*⁵⁰. D'altronde, lo stesso concetto di cooperazione è stato usato anche per definire il rapporto dei Presbiteri con il Vescovo (cfr. LG 28), senza che si possa negare al singolo Presbitero un esercizio personale delle sue varie facoltà. Quindi, la categoria di cooperazione di per sé non esclude l'esercizio personale, ma va letta nella prospettiva più generale della corresponsabilità e della comunione gerarchica secondo i livelli e gradi strutturanti la costituzione gerarchica della Chiesa.

La differenza terminologica usata nei due paragrafi del Can. 129 non sarebbe allora una puntualizzazione su chi sia abile e chi non lo sia, ma sembra più plausibile l'ipotesi che vi vede una sottolineatura nel primo paragrafo del fatto che il ministero sacro rappresenti una predisposizione (non un presupposto), o meglio una “ulteriore predisposizione” (oltre il Battesimo) per l'esercizio della potestà. Infatti, nella Chiesa, per tante missioni dove è esercitata la potestà di giurisdizione, la natura stessa delle cose può richiedere alcune altre disposizioni che la sola giurisdizione non potrebbe dare. In altri termini, per alcuni Uffici come per esempio gli Uffici che contengono congiuntamente la potestà di giurisdizione e la piena cura delle anime, la ricezione del solo Battesimo non basterebbe, occorrerà ricevere l'Ordinazione sacerdotale, come viene specificato dal Can. 150⁵¹. Si tratta di una riserva d'Ufficio ma *che non*

50 Con il m.p. *Omnium in Mentem* (cfr. BENEDICTUS PP. XVI, Litteræ apostolicæ motu proprio datæ quibus quædam in Codice Iuris Canonici immutantur: *Omnium in Mentem*, in AAS, CII [2010], 8-10) vengono modificati i Cann. 1008 e 1009. Più preciso del Can. 1008 del 1983, il nuovo paragrafo inserito nel Can. 1009 attribuisce l'espressione “*in persona Christi Capitis*” ai soli Vescovi e Presbiteri (e non lo estende ai Diaconi): Art. 2 «*Can. 1009 Codicis Iuris Canonici posthac tres paragraphos habebit, quarum prima et secunda constant textu vigentis Canonis, tertiæ vero novus textus ita sit redactus ut ipse. Can. 1009, §3 absolute sic sonet: “Qui constituti sunt in Ordine Episcopatus aut Presbyteratus missionem et facultatem agendi in persona Christi Capitis accipiunt, Diaconi vero vim Populo Dei serviendi in diaconia Liturgiæ, Verbi et caritatis”*». La prima deduzione è che non tutti i ministri sacri (Vescovi, Presbiteri e Diaconi) agiscono *in persona Christi Capitis*. L'espressione “*in persona Christi Capitis*” in sé non è sinonimo di esercizio della potestà, ma di una missione di “capitalità” specifica riservata ai Vescovi e ai Presbiteri, laddove il *Caput* è inteso non necessariamente come colui che comanda (dà ordini) ma come colui che guida (pastore). Sia i chierici che non hanno un Ufficio di capitalità che i laici devono tutti intendere i loro incarichi come una cooperazione, ma ciò non esula dall'intendere i loro incarichi come un esercizio personale.

51 Can. 150: «*Officium secumferens plenam animarum curam, ad quam adimplendam Ordinis sacerdotalis exercitium requiritur, ei qui sacerdotio nondum auctus est valide conferri nequit*». Occorre notare ulteriormente che il Can. 150 (parlando non semplicemente di “Ordine” ma di “Ordine sacer-

riguarda gli incarichi che richiedono l'esercizio della sola potestà di governo. In questi casi, forse è meglio affidare gli Uffici di natura più tecnica alle persone più preparate, a prescindere dallo stato di vita⁵². Sarebbe addirittura un modo di applicare analogicamente il criterio che valorizza la natura stessa delle cose.

Tuttavia occorre aggiungere che la finalità o la natura stessa dell'Ufficio non possono essere sempre l'unico criterio, perché la specificità della Comunità ecclesiale può richiedere talvolta che sia tenuto conto anche del criterio dell'opportunità. Per meglio rispondere o corrispondere alle proprie finalità, la Chiesa può decidere di riservare alcuni Uffici ai soli chierici (non solo ex Can. 150), però bisogna capire di volta in volta il criterio di ogni riserva d'Ufficio, ovvero chiarire se un Ufficio è riservato ai soli chierici per la natura stessa dell'Ufficio o per motivo di opportunità. Questa chiarezza aiuterebbe non solo il Legislatore ma anche il giurista a non confondere i principi immutabili con le difficoltà legate a circostanze storiche che possono (o devono) essere superate⁵³. Questa chiarezza criteriologica è anche necessaria per dimostrare tecnicamente l'infondatezza dell'accusa di discriminazione rivolta alle scelte costituzionali dell'Ordinamento ecclesiale circa la partecipazione dei laici alla potestà di governo nella Chiesa.

4. CIRCA L'ESERCIZIO DELLA POTESTÀ IN CHIESA: DISCRIMINAZIONE DEI LAICI O NON DISCRIMINAZIONE?

In nome del principio "universale" di uguaglianza⁵⁴, si usa spesso il concetto di discriminazione di fronte ad alcune differenze e distinzioni. Esiste

dotale") non puntualizzi la distinzione tra laici e chierici (Diaconi, Presbiteri e Vescovi) ma, invece, tra sacerdozio comune di tutti i fedeli e sacerdozio ministeriale.

52 Maier osserva: «Si cerca di distinguere in maniera più netta il concetto di "potere sacro", di potere fondato e del potere d'Ordinazione concesso dall'esercizio del potere nella Chiesa in generale. Tanto per fare un esempio: il governo di una Diocesi è sicuramente un atto del potere d'Ordine. Sarebbe impensabile che un laico lo compisse. La responsabilità ministeriale ecclesiale è legata all'Ordinazione, al ministero nel senso vero e proprio del termine. Ma questo potere sacro non è necessario per le finanze ecclesiali, per cose della *caritas* ecclesiale, per la dottrina sociale e la politica ecclesiale, per il campo della stampa e delle notizie». J. RATZINGER - H. MAIER, *Democrazia nella Chiesa, Possibilità e limiti*, Brescia, 2005, 88-89 (la prima edizione del libro è in tedesco e risale al 1970: J. RATZINGER - H. MAIER, *Demokratie in der Kirche. Möglichkeiten, Grenzen, Gefahren*, Limburg, 1970).

53 Nel concreto, per riuscire a costruire una coerenza non solo ordinamentale ma anche ecclesologica sulla questione della partecipazione dei laici alla potestà di governo, occorre toglierla ai suggerimenti occasionali delle varie epoche, e preparare le varie scelte legislative e attuative (odierne e future) con uno studio articolato su principi chiari. A.M. Stickler invitava tutti gli studiosi a questo nella conclusione al suo articolo sulla visione teologica della *potestas regiminis*: A.M. STICKLER, *La «potestas regiminis»: visione teologica*, in *Apollinaris*, LVI (1983), 399-410, in particolare 408.

54 Per evitare di operare delle sovrapposizioni o trasposizioni poco esatte, è necessario sottolineare

però un'esagerazione che tende a confondere uguaglianza e ugualitarismo, percependo ogni distinzione come discriminazione. Il Concilio Vaticano II denunciava queste esagerazioni e chiedeva di restituire in ogni campo al concetto di eguaglianza il suo vero significato fondato nella dignità della persona umana⁵⁵.

Dal punto di vista giuridico, la "Corte Europea per i Diritti dell'Uomo" (C.E.D.U.) si è confrontata con richieste di ogni genere ed ha dovuto cercare di delinearne giuridicamente il contenuto del concetto di discriminazione. Emerge allora dalla Giurisprudenza della Corte che «*la discrimination, c'est la distinction ou la différence de traitement illégitime: illégitime parce qu'arbitraire, et interdite puisqu'illégitime*»⁵⁶. Partendo dallo studio di D. Lochak circa il concetto di discriminazione⁵⁷, M. Flores-Lonjou invoca vari passaggi di questa Giurisprudenza della C.E.D.U. e conclude che un comportamento, una Norma o un sistema normativo, possono essere ritenuti discriminatori solo quando sono oggetto o fonte di distinzioni arbitrarie, cioè "solo in assenza di giustificazioni oggettive e ragionevoli"⁵⁸. L'arbitrarietà si verifica quando l'elemento sul quale si fonda la differenza o la distinzione non è oggettivamente e razionalmente (ragionevolmente) adeguato alla

che il principio dell'uguaglianza dei fedeli non trova né il suo fondamento né la sua ispirazione nel principio analogo elaborato dal costituzionalismo di matrice liberale oppure socialista o marxista (cfr. S. GHERRO, *Principi di Diritto costituzionale canonico*, Torino, 1992, 145) né da quello sovente invocato come ideale democratico amplificato dalla cultura contemporanea dei diritti dell'uomo (cfr. É. KOUVEGLO, *Le gouvernement dans l'Église au regard des principes de démocratie*, Coll. *Corona lateranensis*, n. 63, Città del Vaticano, 2014, 225-255; P. VALDRINI, *Fedele, uguaglianza e organizzazione della Chiesa nel CIC del 1983*, in A. SABETTA [cur.], *Ambula per hominem et pervenies ad Deum*. Studi in onore di S.E. Mons. Ignazio Sanna, Roma, 2012, 526-528).

55 Cfr. CONCILIUM ŒCUMENICUM VATICANUM II, *Constitutio pastoralis de Ecclesia in mundo huius temporis: Gaudium et Spes*, in *AAS*, LVIII (1966), 1048-1049, n. 29.

56 D. LOCHAK, *Réflexions sur la notion de discrimination*, in *Droit Social*, XI (1987), 778.

57 Cfr. *ivi*, 779-780.

58 «*L'Article 14 de la Convention européenne des droits de l'homme n'interdit pas toute différence de traitement dans l'exercice des droits et libertés reconnus. En effet, depuis l'Arrêt Affaire linguistique belge [Cour, 23 Juillet 1968, Série A, n°6], la Cour européenne des droits de l'homme précise qu'une différence n'est discriminatoire qu'en l'absence de justification objective et raisonnable. Cette justification va s'apprécier par rapport aux buts et aux effets de la mesure considérée, eu égard aux principes prévalant dans les sociétés démocratiques. Si le but doit être étranger à toute volonté de discrimination, il faut de plus un rapport de proportionnalité entre les moyens employés et le but visé. C'est cette portée générale de l'Article 14 que la Cour a rappelé dans l'Arrêt Karlheinz Schmidt du 18 juillet 1994, concernant l'égalité de traitement entre femmes et hommes: "une distinction est discriminatoire au sens de l'Article 14, si elle 'manque de justification objective et raisonnable', c'est-à-dire si elle ne poursuit pas un 'but légitime' ou s'il n'y a pas de 'rapport raisonnable de proportionnalité entre les moyens employés et le but visé'" [Cour, 18 juillet 1994, Karlheinz Schmidt c/ Allemagne, in *Revue Trimestrielle des Droits de l'Homme*, 21, (1995), 85]».*

M. FLORES-LONJOU, *Femmes, accès au ministère dans les Églises et non-discrimination entre les sexes. Problèmes juridiques*, in *Revue de Droit Canonique*, XLVI (1996), 124.

finalità perseguita. Per esempio nell'ambito lavorativo, una distinzione tra gli impiegati sulla base delle convinzioni religiose o sulla base delle idee politiche sarà ritenuta arbitraria se queste convinzioni religiose e idee politiche non incidono *oggettivamente* sulle attività da svolgere. Invece, sempre nell'ambito lavorativo, una distinzione sulle condizioni fisiche o fisiologiche può risultare oggettivamente adeguata (necessaria) alla finalità quando queste distinzioni sono rilevanti a causa della loro incidenza sull'attività concreta da svolgere. In quest'ultimo esempio, senza negare il principio secondo il quale tutti hanno diritto a un lavoro, non si verifica nessuna discriminazione e quindi nessuna pretesa giuridicamente sindacabile a titolo dell'Art. 14 della c.d. "Convenzione europea dei diritti dell'uomo"⁵⁹. C'è discriminazione solo nel caso di «*manque d'adéquation objective et raisonnable*» tra l'elemento sul quale si fonda la distinzione e la finalità legittimamente perseguitata⁶⁰.

Alla luce di queste precisazioni che emergono dalla Giurisprudenza della Corte Europea per i Diritti dell'Uomo, si può concludere che le distinzioni che esistono nell'organizzazione della Chiesa non devono essere ritenute discriminatorie finché non sono fondate su distinzioni fantasiose o arbitrarie, senza una razionale (ragionevole) e oggettiva adeguazione con le finalità perseguite.

Proprio perché la Chiesa è una Comunità spirituale con una finalità specifica, questa finalità si declina nel suo modo di organizzarsi. Perciò è imprescindibile che le distinzioni che esistono nell'organizzare la partecipazione dei fedeli ai vari incarichi che strutturano la sua vita istituzionale e la sua missione siano fondate sull'identità sacramentale (che non è solo funzionale ma ontologica) dei suoi membri.

Infatti, nella Tradizione il lungo dibattito sulla fonte sacramentale della distinzione (potestà d'Ordine e potestà di governo) corrisponde a questa specifica esigenza di porre come primo presupposto *a quo* l'identità sacramentale dei fedeli, come fonte della loro capacità ad esercitare la potestà di governo. Tuttavia gli elementi che offrono la storia della Chiesa e delle sue Istituzioni, l'Ecclesiologia in particolare del Concilio Vaticano II, la *mens* del Legislatore ecclesiastico e la prassi non sono così omogenei per concludere che l'Ordine sia *la* fonte sacramentale imprescindibile di ogni capacità ad esercitare la

59 Cfr. COUNCIL OF EUROPE, *The European Convention on Human Rights* (4 November 1950), in URL: < http://www.echr.coe.int/Documents/Convention_ENG.pdf > (al 10/10/2015).

60 Nell'esperienza politica della Grecia antica, matrice del principio democratico dell'uguaglianza, la regola per evitare ogni discriminazione era il sorteggio. Tuttavia, per la provvisione ad alcuni incarichi, come i Generali dell'esercito, si procedeva con elezioni scegliendo tra le persone che corrispondevano alle finalità dell'incarico (cfr. C.L. DE MONTESQUIEU, *De l'esprit des Lois*, Geneva, 1748, 103, Lib. II, Cap. II).

potestà di governo, e questi elementi non sono neppure bastanti per escludere la tesi che potrebbe indicare nel Battesimo la fonte sacramentale sufficiente a conferire la capacità/abilità ad esercitare la potestà di governo, restando ferma l'esigenza che la natura stessa delle cose o l'opportunità possano richiedere altri Sacramenti.

Sulla fonte (o meglio ancora il fondamento) sacramentale della potestà di governo, la domanda primaria potrebbe essere la seguente: la ricezione di quale Sacramento è necessaria per quell'incarico?⁶¹ Ciò permetterebbe di uscire dalla concezione che porterebbe a comprendere l'esercizio della potestà come un privilegio legato all'appartenenza a uno stato particolare di vita.

A favore di ogni tesi che considererebbe il Battesimo come una fonte sufficiente a conferire l'abilità per l'esercizio della potestà di governo nella Chiesa, si potrebbe ricordare la scelta del Legislatore stesso di non racchiuderne l'esercizio laicale in una concessione *ab Auctoritate*, "caso per caso". Se non è una concessione *ab Auctoritate*, non si tratta allora di una capacità/abilità già contenuta/fondata/data nel Battesimo che la Chiesa tuttavia si riserva di regolare secondo ulteriori criteri (come indicati sopra: la natura stessa delle cose o l'opportunità)?

5. IL SACERDOZIO BATTESIMALE, FONTE DELL'ABILITÀ A ESERCITARE LA POTESTÀ DI GOVERNO?

Non si potrebbe negare l'importanza dei Sacramenti nell'organizzazione costituzionale della Chiesa stessa⁶² e degli Uffici che richiedono l'esercizio di potestà di giurisdizione, tuttavia la questione è capire se l'Ordine sia l'unico Sacramento che abilita ad esercitare la potestà di governo, o se si potrebbe fare anche l'ipotesi che il Battesimo potrebbe abilitare all'esercizio della potestà di giurisdizione nella Chiesa.

La nozione del sacerdozio battesimale si radica nella sacra Scrittura e successivamente nella Sacramentaria patristica. Ma da quando il protestantesimo ha assolutizzato questa nozione negando completamente il valore del

61 Per esempio: per esercitare l'Ufficio ecclesiastico di Giudice e raggiungere le finalità di questo servizio all'interno della missione della Chiesa, è necessario ricevere il Sacramento dell'Ordine?

62 A. Viana afferma: «La valorización de las relaciones entre el sacerdocio común y el sacerdocio ministerial es necesaria como explicación de la base sacramental de la organización eclesiástica» (A. VIANA, *Aspectos de la relación del fiel con la organización eclesiástica*, in *Fidelium Iura*, IV [1994], 84). Si veda anche D. LE TOURNEAU, *Le sacerdoce commun et son incidence sur les obligations et les droits des fidèles en général et des laïcs en particulier*, in *Revue de Droit Canonique*, XXXIX (1989), 155-169.

sacerdozio ministeriale, la dottrina canonica ha piuttosto insistito per secoli sul ruolo importante ed insostituibile del sacerdozio ministeriale. Nel XX secolo, quando fu superato il periodo dello scontro teologico con il protestantesimo, si è riaffermato nella dottrina cattolica un nuovo sviluppo della nozione di sacerdozio battesimale tenendo ormai insieme i due tipi di sacerdozio, cioè sottolineandone sia la distinzione che l'unione. Qualche anno prima del Concilio Vaticano II, il Papa Pio XII, nell'allocuzione "*Magnificate Dominum*" affermava la grandezza del sacerdozio comune di tutti i fedeli qualificandolo "alto, profondo e certamente misterioso", ma aggiungeva che è comunque diverso dal sacerdozio ministeriale, non solo nel grado ma anche nell'essenza⁶³. In questa stessa prospettiva, il Concilio Vaticano II, riflettendo sul mistero della Chiesa, ha ritenuto importante ed opportuno, ricordare non solo la distinzione ma anche l'unione tra i due tipi di sacerdozio⁶⁴, entrambi essendo modi di partecipare all'unico sacerdozio di Cristo⁶⁵.

Infatti si diventa membri del Popolo di Dio con il Battesimo, di questo Popolo sacerdotale (cfr. *IPt* 2,9) che Dio stesso chiama alla santificazione. La dignità battesimale si radica nel mistero della vocazione sacerdotale del Popolo di Dio (cfr. *Es* 19,6; *Is* 61,6; *IPt* 2,9; *Ap* 1,6; 5,10). Ciò non significa però una dissoluzione dell'individuo nella dimensione comunitaria, perché ogni battezzato assume la propria dignità, in quanto persona unica e irripetibile pur essendo inserito nella dinamica del Popolo sacerdotale. Ogni battezzato riceve dalla dignità sacerdotale di Cristo la sua dignità battesimale. Ma la dignità battesimale non è da considerare come una grazia isolata ed esclusivamente individuale, è essenzialmente ed intrinsecamente incorporata alla vocazione del Popolo sacerdotale. La dignità battesimale ha dunque un carattere originario e costituisce una partecipazione diretta al sacerdozio di Cristo, come pure l'Ordine ha un carattere originario e costituisce una forma di partecipazione allo stesso sacerdozio di Cristo. In altri termini: il Battesimo e l'Ordine sono due modi originari di partecipazione all'unico sacerdozio di Cristo (cfr. *LG* 10). I due modi di partecipazione al sacerdozio

63 PIUS PP. XII, Allocutio: *Magnificate Dominum*, 2 novembris 1954, in *AAS*, XLVI (1954), 669.

64 Cfr. A. FERNANDEZ, *La diferencia entre el sacerdocio común de los fieles y el sacerdocio ministerial en los debates conciliares del Vaticano II*, in *Scripta Theologica*, I (1969), 493-504.

65 *Lumen Gentium* al n. 10 afferma: «*Sacerdotium autem commune fidelium et sacerdotium ministeriale seu hierarchicum, licet essentia et non gradu tantum differant, ad invicem tamen ordinantur; unum enim et alterum suo peculiari modo de uno Christi sacerdote participant. Sacerdos quidem ministerialis, potestate sacra qua gaudet, populum sacerdotalem efformat ac regit, Sacrificium eucharisticum in persona Christi conficit illudque nomine totius Populi Deo offert; fideles vero, vi regalis sui sacerdotii, in oblationem Eucharistiæ concurrunt, illudque in Sacramentis suscipiendis, in oratione et gratiarum actione, testimonio vitæ sanctæ, abnegatione et actuosa caritate exercent*».

di Cristo sono originari, perché il sacerdozio comune dei fedeli non rappresenta una modalità minore di partecipazione al sacerdozio ministeriale⁶⁶ e quest'ultimo non è una modalità maggiore di partecipazione relativamente al sacerdozio battesimale⁶⁷.

Ma se la differenza di essenza (cfr. *LG* 10) cioè ontologica (*Sacerdotium ministeriale*) è stata sufficientemente esplicitata⁶⁸, in che cosa consiste la differenza di grado (cfr. *Magnificate Dominum*; *LG* 10)? Anche se *LG* 10 qualifica il sacerdozio ministeriale come sacerdozio gerarchico, l'errore sarebbe di intendere "differenze di grado" in termini di scala gerarchica tra i due tipi di sacerdozio. Di fatto, la differenza di grado significa che si situano a due livelli diversi di partecipazione al sacerdozio di Cristo⁶⁹. Questi due livelli sono da considerare nell'ordine del servizio, che non si deve intendere come ordine funzionale. Infatti, nell'ordine della partecipazione al gesto sacerdotale di Cristo, venuto per servire e non per farsi servire, il ministro ordinato raggiunge un grado di configurazione più profondo a ciò che esige il Battesimo. Il ministro sacro è ordinato *per servire il Popolo sacerdotale*⁷⁰. E in questo, il ministro sacro rappresenta Cristo ma non lo sostituisce. Invece, il grado di configurazione a Cristo che si realizza nel Battesimo è diverso: il battezzato è configurato a Cristo *per servire nel Popolo sacerdotale* nel quale viene incorporato col Battesimo. Il grado di configurazione a Cristo sacerdote è diverso a seconda che si tratti del Battesimo o dell'Ordine.

D'altronde: se è veramente pertinente la riflessione secondo la quale il ministro ordinato è configurato più profondamente a Cristo *per servire il Popolo di Dio*, e il battezzato *per servire nel Popolo di Dio*, si potrebbe allora arrivare a ipotizzare teoreticamente che la configurazione a Cristo sacerdote realizzata nel Battesimo è sufficiente per esercitare la potestà di giurisdizione, siccome l'esercizio della potestà è un servizio *nel Popolo di Dio*, e non un privilegio né un posizionamento sociale. Però in questo servizio, anche il

66 Cfr. E. CORECCO, *Sacerdoce commun, sacerdoce ministériel et charisme. Pour un statut juridique des Mouvements*, in AA.VV. *Les Mouvements dans l'Église*, Paris, 1984, 186.

67 Nel 1983, la Congregazione per la Dottrina della Fede ha denunciato l'errore che consiste nel considerare il sacerdozio ministeriale come un prolungamento del sacerdozio battesimale, e ha ricordato che il sacerdozio ministeriale è diverso dal sacerdozio battesimale nell'essenza e conferisce al ministro ordinato uno statuto ontologico diverso (cfr. SACRA CONGREGATIO PRO DOCTRINA FIDEI, *Epistula ad Ecclesiae catholicae Episcopos de quibusdam quaestionibus ad Eucharistiae ministrum spectantibus: Sacerdotium Ministeriale*, in *AAS*, LXXV [1983], Pars I, 1001-1009).

68 Cfr. *ibidem*.

69 *LG* n. 10 lo affermava: «suo peculiari modo»: «*unum enim et alterum suo peculiari modo de uno Christi sacerdotio participant*».

70 Come puntualizza Le Tourneau, ciò non significa che ci sia una priorità funzionale del sacerdozio ministeriale sul sacerdozio battesimale, né che ci sia una priorità esistenziale tra i due modi di partecipazione all'unico sacerdozio di Cristo (cfr. D. LE TOURNEAU, *Le sacerdoce*, 159).

sacerdozio ministeriale o la *ministerialità* in generale rimane fondamentale e insostituibile⁷¹, laddove, per la specificità di alcuni incarichi e Uffici o per l'opportunità di ciò che richiede una determinata missione, non fosse sufficiente la recezione del Battesimo.

71 «*Fidelium Communitas, ut Ecclesia vocetur eaque vera sit, ductorem suum sumere non potest e quibusdam ordinationibus et apparatibus, quæ pertinet ad sociativam vel politicam naturam. Unaquæque Ecclesia particularis a Christo suum ductorem depromere debet, quia ipse Ecclesiae radicatus ministerium apostolicum concessit; quocirca nulla Communitas potestatem habet sibi ipsi ductorem dandi vel quandam per delegationem eum statuendi. Exercitium "muneris" docendi et gubernandi deponit revera canonicam vel iuridicam hierarchicæ Auctoritatis deliberationem. Sacerdotium ideo ministeriale necessario coniungitur cum existentia ipsa Communitatis quatenus Ecclesiam constituit: "Non igitur censendum erit ordinatum sacerdotium velut [...] aliquid Communitate ecclesiali posterius, quasi concipi possit hanc prius constitutam esse et postea sacerdotio donatam". Si deest namque in Communitate sacerdos, caret ipsa exercitio et functione sacramentali Christi Capitis Pastorisque, quod ad essentiam ipsius vitæ Communitatis pertinet. Sacerdotium ministeriale ergo substitui omnino non potest*». CONGREGATIO PRO CLERICIS ET ALIÆ, *Instructio interdicasterialis de quibusdam quæstionibus circa fidelium laicorum cooperationem sacerdotum ministerium spectantem: Ecclesie de Mysterio*, in *AAS*, LXXXIX (1997), 859-860. L'Istruzione insiste: «*Doctrina hæc est rursus confirmanda, quandoquidem nonnullæ agendi rationes, quæ suppletorie occurrere volunt penuriæ ministrorum non ordinatorum intra Communitatem, aliquibus in casibus iniiiti potuerunt quadam in opinione sacerdotii communis fidelium, quæ eius genus eiusque propriam significacionem confundit*» (ivi, 859).

* Contributo sottoposto a *peer review*.

**I fedeli laici e l'esercizio della potestà nella Chiesa.
Status quaestionis e ricerca di una chiave funzionale di lettura**

ÉMILE KOUVEGLO

Abstract

Nel tempo la partecipazione dei laici al governo ecclesiale è stata oggetto di molti studi dai quali emerge la continua difficoltà di collegarla ad un fondamento teorico univoco. La crescente e dinamica Normativa in materia, insieme a tante situazioni di prassi consolidate nel tempo e nello spazio, dimostrano sempre più la necessità di definire comunque una criteriologia di natura teoretica capace d'indirizzare in modo chiaro ed oggettivo, e forse di sbloccare, il dibattito sulla fonte sacramentale dell'esercizio della potestà di governo nella Chiesa. Il presente contributo, accogliendo una tale sfida e necessità, ha voluto delineare innanzitutto uno *status quaestionis* sul quale costruire poi la ricerca rinnovata ed articolata di una chiave funzionale di lettura che possa contribuire all'individuazione di criteri fondati e fondamentali.

Parole chiave: Potestà di governo; potestà d'Ordine; laici; sacerdozio battesimale.

Abstract

Over time, the participation of the laity in ecclesial government has been the subject of many studies; these show the constant difficulty of linking the same to a univocal theoretical foundation. The growing and dynamic Legislation on the subject, together with many situations of consolidated practice over time and space, increasingly indicates the need to define a criterion of a theoretical nature, able to address clearly and objectively, and perhaps to unlock, the debate on the sacramental source of the exercise of the power of governance in the Church. This article, accepting such a challenge and necessity, seeks to outline a status quaestionis on which a renewed and articulated research for a functional key to interpretation can be built, that may in turn contribute to the identification of foundational and fundamental criteria.

Keywords: Government power; power of Order; lay people; baptismal priesthood.

La destinazione del legame. Antropologia ed Ecclesiologia del Sacramento nuziale¹

PIERANGELO SEQUERI

SOMMARIO Premessa. 1. La destinazione del Sacramento alla comunità. 2. Il confronto con la ‘questione romantica’. 3. *Eros, agape*. L’ordine teologale degli affetti.

SUMMARY *Foreword. 1. The destination of the Sacrament to the community. 2. The debate with the ‘romantic question’. 3. Eros, agape. The theological order of feelings.*

PREMESSA

La formula “destinazione del legame” non è consueta nella riflessione dogmatica e canonica sul Sacramento del Matrimonio. Tuttavia, riflettendoci, non è del tutto priva di riscontro nella dottrina classica.

Esistono infatti, come tutti sanno, una dottrina e un Diritto dei “fini del Matrimonio”, che in qualche modo occupano una casella che può essere considerata equivalente. Forse, anzi, nel discorso più corrente, la riflessione sui fini del Matrimonio, con le debite integrazioni sul valore sociale della famiglia, viene intesa come inclusiva del significato di destinazione del Matrimonio. Le riflessioni che vorrei offrire in questo contributo sono in prima battuta rivolte ad argomentare il valore aggiunto dell’idea di “destinazione”, rispetto a quella di fine/fini del Matrimonio. Lungo questo solco, però, l’intenzione ultima

¹ Relazione presentata in occasione della XII Giornata canonistica interdisciplinare sul tema “Matrimonio e Antropologia. Un orizzonte per il Processo canonico”, tenutasi presso la Pontificia Università Lateranense nei giorni 7-8 marzo 2017 a cura dell’*Institutum Utriusque Iuris*.

sarebbe quella di mettere in campo il vero e proprio differenziale sistematico della categoria di destinazione, in vista della migliore esplicitazione del nesso fra Antropologia del patto coniugale, Ecclesiologia della fede sacramentale, Pastorale del vincolo canonico. L'idea, infatti, è che il tema della destinazione del Matrimonio, pensato nella logica della fede biblica e del Sacramento cristiano, trovi le sue ragioni specifiche (non certo alternative) nella sua coniugazione con l'idea (non-utilitaria) di donazione (reciproca) alla comunità.

L'idea da sviluppare, assumendo che la figura matrimoniale dell'alleanza dell'uomo e della donna costituisca il polo di condensazione e di irradiazione della qualità personale dell'intero legame sociale, include l'ipotesi che la disposizione al riconoscimento istituzionale e all'esercizio ecclesiale di questo *carisma comunitario* – per così dire – debba essere valorizzata quale componente antropologica oggettiva del progetto coniugale. E pertanto quale momento soggettivo del Consenso dei battezzati che chiede di essere iscritto nella materia del Sacramento.

1. LA DESTINAZIONE DEL SACRAMENTO ALLA COMUNITÀ

Il tema impone anzitutto una visione educativa dell'amore di coppia alla sua specifica destinazione per l'articolazione del legame sociale e comunitario. In chiave cristiana, si tratta dell'articolazione del tema evangelico dell'amore del prossimo e di quello paolino dell'utilità comune dei carismi, che è la vera regola d'oro di *agape*.

Intendo con questo, anzitutto, che la disposizione ad iscrivere l'alleanza coniugale (erotica e familiare) dell'uomo e della donna nell'istituzione di un vincolo che accetta di rispondere di essa alla comunità, andrebbe più esplicitamente – e più efficacemente – compresa anche come un dono fatto intenzionalmente alla comunità. Questa donazione accetta la sua responsabilità nei confronti della comunità come un vincolo d'amore e d'onore: nel Matrimonio, questo vincolo si lascia iscrivere nel legame personale e irrevocabile dell'uomo e della donna. L'accettazione del riconoscimento pubblico della comunità – che fa la differenza dell'amore coniugale dall'*amour-passion* – significa questo. Perlomeno se si vuole interpretarlo all'altezza della dignità umana della libertà dei legami più sacri e più cari, e non ci si limita ad iscriverlo nella logica dell'assolutezza della Legge, indifferente all'intenzione; oppure in quella dell'assolutezza del desiderio, indifferente all'istituzione. Per essere all'altezza di questo dono, a sua volta, la comunità stessa deve costituirsi

come *partner* di un'alleanza che non si limita alla funzione notarile del testimone. Il riconoscimento giuridico del Matrimonio deve farsi riconoscimento sostanziale e fattivo: contro-dono equivalente (ovvero restituzione sociale), e non soltanto iscrizione formale (o potere sovrano). In pratica, ciò significa che la comunità accetta di modellarsi in corrispondenza del rilievo – simbolico e pratico – che assume l'apporto *dell'istituzione* coniugale-famigliare in cui la coppia accetta di iscrivere la qualità *personale* del proprio legame. Il solo fatto che la trasmissione della vita e la socializzazione dell'individuo siano mediate dalla qualità personale – dunque irrevocabile e responsabile – dell'alleanza affettiva e generativa dell'uomo e della donna, iscrive nel legame sociale una priorità fondativa dell'affezione e della donazione che non può essere sostituita da nessun altro legame e da nessun altro bene.

Sembra abbastanza evidente che l'attrattiva dell'iscrizione del vincolo erotico-generativo dell'uomo e della donna nella continuità dell'istituzione coniugale e familiare, che si rende disponibile per l'edificazione del legame sociale nella logica della *communio personarum*, è proporzionale alla simmetrica evidenza dell'efficacia del contro-dono che la comunità rende a sua volta disponibile: in modo affettuoso, concreto, culturalmente motivato, politicamente efficace.

Una coppia che non può accettare – in nessun modo, formale o sostanziale – questa destinazione è certamente a rischio del suo stesso impoverimento, anche come legame personale e comunità d'amore. In una comunità umana, però, in cui il lavoro dell'amore coniugale-famigliare non gode di alcun rilievo apprezzabile per l'organizzazione della forma sociale – politica, economica e culturale – dell'umano che è comune, dei suoi affetti e dei suoi legami, l'*eros* e la generazione sono esposti alla disaffezione e all'evacuazione dello spazio comunitario. Non c'è bisogno di sottolineare che, nella congiuntura presente, il degrado di questa circolarità della donazione (e della motivazione corrispondente) fra la coppia e la società mette in speciale evidenza la diserzione di quest'ultima. La cultura sociale (in molte delle sue espressioni teoriche e critiche, come anche in molti dei suoi riflessi politici e giuridici) mostra addirittura l'inclinazione ad una corposa regressione del suo riconoscimento per l'apporto insostituibile dell'istituzione coniugale della fecondità e della mediazione familiare dell'umanizzazione. L'alleanza dell'uomo e della donna – della quale il Matrimonio è certamente il nucleo generatore, ma anche il banco di prova – è questione sospinta nella sfera della gestione meramente "privata" dei loro affetti. E appare sulla scena politica esclusivamente nella cornice della generale contesa per i diritti individuali, dove ciascun individuo

della specie rappresenta (quasi) solo se stesso. E la comunità umana delle generazioni non rappresenta (quasi) più niente.

2. IL CONFRONTO CON LA ‘QUESTIONE ROMANTICA’

La costellazione romantica dell’*amour-passion* – occorre riconoscerlo – rimane viva e vitale attraverso le trasformazioni della cultura e dell’*ethos*. E attraversa impavida anche le sue apparenti contraddizioni². L’amore è al centro della coppia del desiderio, e la coppia del desiderio è al centro dell’amore. L’amore è il desiderio di sé medesimo, pronto a “consumare” il rapporto erotico con ogni cosa che possa “rispecchiarlo”³. Il resto scompare.

La pervasività di questa polarizzazione dell’amore, nell’orizzonte della coscienza diffusa, attrae obiettivamente il desiderio d’amore nell’orbita dell’innamoramento sessualmente connotato (e non necessariamente praticato)⁴. Le Filosofie contemporanee dell’amore, quasi per definizione, non ne conoscono altro. Nello stesso tempo, l’esaltazione delle inclinazioni narcisistiche dell’*eros* mostra più chiaramente le pieghe del suo lato oscuro, nichilistico, distruttivo – persino mortale – nei confronti di ogni legame: a incominciare proprio dal legame sessuale dell’uomo e della donna (il conflitto dei sessi, straordinariamente sottovalutato, ha oggi accentuato il suo lato cruento: non è più lotta per la conquista, è violenza della disperazione). Il circolo dell’innamoramento romantico, che cerca di colonizzare per intero la logica dell’amore di coppia, esaltandone la follia narcisistica⁵, contiene in se stesso una sua specifica incli-

-
- 2 Cfr. E. PULCINI, *Amour-passion e amore coniugale. Rousseau e l’origine di un conflitto moderno*, Venezia, 1990. Cito quest’ottimo studio, sull’origine della concezione moderna dell’amore, per l’interesse specifico della sua chiave di lettura. L’ipotesi è che il romanzo “*La nouvelle Héloïse*” di Rousseau (anno 1761) possa essere assunto come paradigma. Non semplicemente per l’evidenza con cui è assunta l’opposizione fra amore e Matrimonio, amore e Legge, esigenze individuali e istanze sociali. L’interesse del testo, invece, risiederebbe nell’evoluzione di questo conflitto. Julie, la protagonista, rinuncia alla passione e sceglie il Matrimonio: in esso, però, la nostalgia dell’amore-passione si insedia come tema e struggimento permanente del desiderio. In questo senso, l’*amour-passion* appare ormai iscritto, come tratto simbolico specifico, all’interno di una lacerazione dell’io che non è in grado di ricomporsi da nessuno dei due lati: l’amore romantico e il legame coniugale appaiono ormai destinati a vivere, *entrambi*, come amore *impossibile*. L’impossibilità è ormai interiorizzata: non dipende più semplicemente dalla pressione dell’istituzione, ma da una scelta dell’io: che sceglie all’interno della coscienza della loro alternativa e, al tempo stesso, non può rinunciare al sogno della loro convivenza.
- 3 Cfr. J. CAMPBELL, *L’Etica romantica e lo spirito del consumismo moderno*, Roma, 1992; M. PERNIOLA, *Il sex appeal dell’inorganico*, Torino, 2004.
- 4 È uno degli aspetti fondamentali a cui rimanda la diffusa tesi della “derivazione” dell’amore romantico dall’amore cortese (cfr. J. LEBRUN, *Le pur amour de Platon à Lacan*, Paris, 2002).
- 5 Cfr. M. ALLEGRETTO, *Lacan e l’amore cortese*, Roma, 2008.

nazione nichilistica che va erodendo la stessa enfasi che viene accordata alla sua disposizione a garantire l'ideale di un amore libero da costrizione, unico, totale, irrevocabile, eterno. Nello stesso tempo, sono proprio queste le qualità che ci hanno culturalmente sedotto, e ancora ci seducono, nella *sublime follia* dell'amore romantico. Proprio a motivo dell'affinità che essa accende nei confronti dell'idealità affettiva, esclusiva, persino mistica, dell'amore sponsale di coppia che il Matrimonio prospetta come elemento costitutivo della sua coerenza morale. La sovrapposizione, quando ci si muova dentro la cornice dell'idealizzazione del sentimento, è inevitabile e la sua ambivalenza deve essere pazientemente dipanata. Questa sovrapposizione, non culturalmente chiarita in modo adeguato, spiega il paradosso contemporaneo: l'esperienza dell'*amour-passion*, che si vuole per definizione anarchica rispetto ad ogni vincolo istituzionale, avanza ora, nella nuova società degli individui e dello sviluppo dei diritti, una puntigliosa richiesta di riconoscimento pubblico: formale, legittimante, e vincolante per la società. Fino a promuovere l'inclusione forzata nell'istituto matrimoniale di altri legami di *eros* e *philia*, il cui senso e il cui valore erano fatti consistere proprio nella libertà di sottrarsi ai vincoli dell'istituzione matrimoniale. Nello stesso tempo, il sentire diffuso non rinuncia affatto a coltivare l'innamoramento romantico (fusionale) come indice di autenticità e premessa (promessa) di durata dell'*eros* relazionale: dentro o fuori dell'istituzione matrimoniale⁶.

Questa paradossale tendenza post-moderna alla forzata ri-composizione degli estremi che nel sentire post-romantico si respingono – ossia l'icona fusionale del sentimento d'amore (l'innamoramento erotico) e la legittimazione burocratica del terzo sociale (l'istituzione matrimoniale), è l'ibrido negativo della struttura antropologica dell'amore di coppia dell'uomo e della donna.

6 In realtà, l'ideale – duro a morire – di una totalità fusionale della coppia, che mira alla disinteressata divinizzazione dell'altro, ma può prodursi soltanto nel compiacimento idolatrico dell'*ego*, spiega abbastanza bene la sua difficoltà di sopravvivere alla realtà: l'altro non è mai “il dio” all'altezza dell'amore concesso e atteso; né io sono all'altezza della conferma e dell'autorizzazione che dovrebbe garantirla. Ancora più importante di questa contaminazione – al tempo stesso narcisistica e teologica – dell'amore di coppia (che produce comunque, già di per sé, danni inenarrabili) è il nichilismo della relazione al quale approda l'aspirazione fusionale in quanto tale. La desiderata *totalità fusionale* degli amanti, in qualsiasi forma (e meno che mai quella tra uomo e donna) – non corrisponde all'effettività di una *relazione personale*: piuttosto tende a denunciarla come fattore di resistenza alla fusione. E, infine, a dissolverla (e a trasformarla nel suo contrario ostile). La commovente *metaforica sponsale* del rapporto fra Dio e la comunità, che riceviamo dalla tradizione biblica, è sistematicamente a rischio di questo fraintendimento. Essa va letta invece su tutt'altro registro: ossia, su quello di un'*alleanza personale* che non esce mai – nella sua estetica come nella sua drammatica – dalla sua *dialettica relazionale*. E si sottopone come tale alla prova della realtà: ossia delle sue parole, opere e omissioni.

L'*eros* coniugale è prelevato dal suo luogo proprio e trasferito su ogni possibile relazione affettiva. L'istituzione matrimoniale è chiamata in causa proprio a motivo della potenza simbolica e del riconoscimento sociale che essa conferisce al vincolo generativo dell'uomo e della donna.

L'infinita vischiosità, al tempo stesso affettiva e burocratica, del dispendio esistenziale e sociale conseguente all'odierna instabilità della coppia coniugale-famigliare, confusa con l'*innamoramento formalizzato*, è un documento abbastanza eloquente dello smarrimento post-romantico del *vincolo reciproco* tra il legame parentale e il legame sociale. Il luogo generativo dei "due" (uomo e donna, sessualità e generazione?), come anche il ruolo umanizzante del "terzo" (i genitori, la comunità, Dio?) è divenuto incerto⁷. Senza dimenticare l'ambiguo ruolo della tecnica e dell'economia, che aprono la strada all'artificio clinico e allo scambio commerciale nella sfera dell'intimità sessuale e della responsabilità generativa, riducendole a prestazioni d'organo⁸. La logica coniugale-famigliare dell'amore irriducibilmente *personale* della coppia generativa perde la sua grammatica e la sua sintassi.

La sfera del Diritto cerca di farsi ospitale nei confronti dei diritti del libero amore⁹: ma il luogo del Diritto non è semplicemente il luogo dei due, è il luogo del terzo, che impone il confronto con la giustizia delle affezioni generative e dei legami sociali che toccano l'umano nella carne e nell'anima.

7 Cfr. P.P. DONATI, *Generare un figlio. Che cosa rende umana la generatività?*, Siena, 2017.

8 Lo stesso pensiero femminista, di diverso orientamento, ha sviluppato argomentazioni fortemente critiche nei confronti della scissione fra la disposizione biologica della gestazione e la soggettività relazionale della filiazione (cfr. A. RIBERO, *Procreare la vita, filosofare la morte*, Padova, 2011 – antologia ragionata). Recentemente, sulla questione della 'maternità surrogata' si vedano: L. MURARO, *L'anima del corpo. Contro l'utero in affitto*, Brescia, 2016; D. DANNA, *Fare un figlio per altri è giusto. Falso!*, Roma - Bari, 2017. L'argomentazione critica è suscettibile di essere sviluppata in una prospettiva più generale: S. KAMPOWSKI, *Ricordati della nascita. L'uomo in ricerca di un fondamento*, Siena, 2013; G. MARI (ed.), *La differenza maschio-femmina. Persona, identità, sessualità*, Brescia, 2016; M. CINQUE - M. MELFI - A. PETAGINE, *A misura di uomo e di donna*, Napoli - Salerno, 2016; S. ZANARDO, *Gender*, Roma, 2016; I. MALAGRINÒ, *Alterità e relazione nell'esperienza della gravidanza. Dall'Ermeneutica all'Etica*, Napoli - Salerno, 2016; S. ZUCAL, *Filosofia della nascita*, Brescia, 2017; C. VIGNA (cur.), *Differenza di genere e differenza sessuale. Un problema di Etica di frontiera*, Napoli - Salerno, 2017.

9 «Parlare di diritto d'amore non serve per attribuirgli una legittimazione, di cui non ha bisogno e che ritrova in se stesso». S. RODOTÀ, *Diritto d'amore*, Roma - Bari, 2017, 136. L'ammiccamento 'politicamente corretto' di un aforisma come questo, dove un disinvolto virtuosismo giuridico si annette una spensierata retorica dell'assoluto romantico, mostra che il nuovo 'intellettuale organico' è ormai pronto a tutto. Per un inquadramento attendibile dei nessi di Antropologia e Diritto dell'affezione erotica si veda: F. D'AGOSTINO, *Sessualità. Premesse teoriche di una riflessione giuridica*, Torino, 2014.

L'ingiunzione dell'allineamento con questa giustizia, riguarda il desiderio, ma anche la Legge, naturalmente.

Senza questo rinvio ad una giustizia degli affetti che trascende il desiderio e la Legge, non esisterebbero né il desiderio, né la Legge. E nessuna verità dell'amore potrebbe essere pronunciata e riconosciuta. L'errore più frequente della moderna semplificazione (tanto illuministica, quanto romantica) che riduce la questione della giustizia degli affetti all'opposizione originaria fra libertà e Legge (e rispettivamente, fra sentimento e ragione) sta proprio nella riduzione di quel più fondamentale confronto – quello del desiderio e della Legge con l'incondizionato della giustizia degli affetti – alla dialettica interna della pulsione e della Norma¹⁰. La riduzione costruisce l'idea dell'amore come trasgressione, e della giustizia come imposizione. Il degrado degli opposti, ossia la doppia deriva della libertà verso l'anarchia degli affetti e della Legge verso la burocrazia del vincolo, è figlia di questa riduzione. Sfortunatamente, per il discernimento di questo equivoco, che induce a pensare la pulsione erotica come libertà e il comandamento morale come prevaricazione, manca ormai persino il linguaggio¹¹.

La questione interessa la Chiesa da vicino. E, anzi, più che da vicino: la coinvolge – giustamente – nella sua stessa intimità e orienta una precisa trasformazione della sua esteriorità. Questo modo di entrare nel tema significa, infatti, secondo il mio parere, l'urgenza e la necessità di elaborare con maggiore determinazione il tema della *restituzione ecclesiale* che deve corrispondere alla *sollecitazione pastorale* rivolta alla riscoperta del Matrimonio e della famiglia. In questo punto esatto, credo, il tema trova un punto diretto di innesto – minimamente frequentato, a quanto mi par di vedere – fra l'Antropologia teologica e la Disciplina canonistica.

10 Cfr. B. MONTANARI (cur.), *Antropologia della giustizia*, Udine - Milano, 2013; P. SEQUERI, *Deontologia del fondamento*, (P. HÉRITIER, cur.) Torino, 2017; P. HÉRITIER, *Verso una svolta affettiva nelle Law Humanities e nelle Neuroscienze*, in *ivi*, 91-134.

11 Nella stessa Teologia, la giustizia assume correntemente la semantica del minimo necessario a garantire l'attribuzione del proprio per sé e per l'altro. E l'amore rappresenta per definizione l'eccedenza – se non lo stato di eccezione – rispetto a questo registro. Su questa sola base è arduo stabilire una qualsiasi forma di mediazione etica – e anche giuridica – del profilo alto della giustizia dell'amore (e dell'amore per la giustizia). L'appello più frequente alla verità, di certo non impertinente, rimane molto formale e generico: insufficiente, a mio pare, per restituire potenza al profilo di ciò che deve essere fatto, nel modo in cui deve essere fatto, affinché *ciò che è sia come deve*. Fra i non molti tentativi seriamente impegnati nel dissodamento di questa difficile ricomposizione si vedano: P.D. GUENZI, *Carità e giustizia per il bene comune*, Roma, 2011; N. WOLTERSTORFF, *Justice in Love*, Grand Rapids (MI), 2011.

3. *EROS, AGAPE. L'ORDINE TEOLOGALE DEGLI AFFETTI*

Esiste un nesso di senso specifico fra l'*eros* coniugale e l'amore del prossimo? La domanda può sembrare precipitosa, e persino fuori argomento, a giudicare dalla letteratura. Ma non lo è, secondo il mio parere. Nel lessico teologico corrente si parla ora d'amore, su entrambi i registri, adottando le stesse tonalità di assolutezza. Ma l'articolazione concreta del loro rapporto teologale, è velata – invece che rivelata, come dovrebbe – dalla loro sovrapposizione nel registro ideale dell'amore romantico di coppia¹².

L'amore del prossimo, che mette alla prova l'autenticità dell'amore di Dio, nell'interpretazione di Gesù, è dotato di una incondizionatezza – per qualsiasi forma personale della fede, per qualsiasi carisma individuale dell'amore – che nessun'altra figura dell'amore possiede. Le diverse forme dell'amore vi partecipano, nel registro di *eros* come in quello di *philia*, nella misura in cui si dispongono ad interpretarne in questa chiave la loro destinazione ultima. Il fondamento dell'amore del prossimo, secondo la Rivelazione evangelica, è il dono dell'amore stesso che abita l'intimità di Dio e si riversa liberamente sulla sua creatura, in vista del riscatto e del compimento della sua destinazione alla vita di Dio. La partecipazione all'amore *di Dio* porta l'amore del prossimo alla stessa altezza dell'amore che deve essere rivolto *a Dio*: il primo è il principio trascendente del secondo, che lo rende possibile e suscettibile di riscatto, rendendolo capace di testimoniare la giustizia di *agape*. L'indissolubile unità del duplice comandamento, che riassume e compie il senso ultimo della verità di Dio, e perciò della storia e del mondo, è il cuore del cristianesimo, il suo tesoro incomparabile. Nessuna forma dell'amore è esonerata da questa disposizione. Tanto è netta nell'insegnamento tramandato di Gesù la parola sul profilo irrevocabile dell'alleanza coniugale, e sulla benedizione dei legami famigliari, quanto è semplice e diretta la sua interpretazione della necessità che i legami coniugali-famigliari siano trascesi nell'apertura verso la testimonianza evangelica dell'obbedienza alla Parola di Dio e alla dedizione d'amore per il prossimo¹³.

L'impegno teologico volto a dipanare antropologicamente questa gerarchia dell'ordine degli affetti, illustrando concretamente la dialettica culturale dei suoi passaggi attraverso le tensioni e i conflitti della condizione umana

12 Cfr. G. ANGELINI, *Eros e agape. Oltre l'alternativa*, Milano, 2007; J.-J. PEREZ SOBA, *Amore. Introduzione a un mistero*, Siena, 2012; A. DIRJART - S. SALUCCI, *Fides fœdus. La fede e il Sacramento del Matrimonio*, Siena, 2014.

13 Cfr. G. ANGELINI, *La fede. Una forma per la vita*, Milano, 2017.

e della fede cristiana, mi sembra ancora inadeguato. Nell'odierna confusione delle lingue – secolari e teologali – che parlano dell'assoluto dell'amore, questa latitanza lascia disorientati e frustrati anche i più volenterosi. Di fatto, restituire credito e bellezza all'*ordo amoris* che si ricompone intorno al Sacramento cristiano del Matrimonio, mi sembra arduo senza fare i conti non solo con il discernimento dell'ipoteca "romantica" dell'affezione assoluta¹⁴, come si accennava, ma anche senza misurarsi con l'estenuazione "affettiva" della comunità democratica¹⁵.

Il tema della "restituzione" della comunità diventa cruciale e pone, a mio parere, una sollecitazione non più rinviabile per il Diritto (e per lo stesso Diritto ecclesiale)¹⁶. Il dono del Matrimonio alla comunità è grande e impegnativo¹⁷. Interpreta obiettivamente nel modo più adeguato la qualità personale dell'intimità generativa, della trasmissione della vita, dell'edificazione della comunità, dell'abitabilità del mondo. Ma si tratta di un cammino che espone – fin dalle origini – alle oscure tensioni della finitezza e della potenza, dell'illusione del desiderio e impone la sua dose di rischio e di dispendio, di ferite e di disincanti. Ci domandiamo sempre più frequentemente come le nuove generazioni degli uomini e delle donne possano essere all'altezza di questa sfida, in un mondo come quello che abitiamo. Dovremmo però anche domandarci, più seriamente, se la comunità (compresa la Comunità ecclesiale) è all'altezza di questo dono. In altri termini, occorre anche definire in quale modo la comunità è in grado di sorreggere la bellezza e l'azzardo del Matrimonio e della famiglia, e quali garanzie offre del suo impegno a onorare responsabilmente il suo debito¹⁸. Non dovremmo parlare – per analogia, certo, ma seriamente – di un debito coniugale e famigliare *della Chiesa*, nei confronti del consenso che

14 Il tema rimane centrale: dal classico D. DE ROUGEMONT, *L'amore e l'Occidente. Eros, morte e abbandono nella Letteratura europea*, Milano, 2015 (ed. orig.: 1939) al più recente M. LÖWY - R. SAYRE, *Rivolta e malinconia. Il Romanticismo contro la Modernità*, Vicenza, 2017 (ed. orig.: 1992). Si veda anche: M. PECKHAM, *Oltre la visione tragica. La ricerca delle identità nel secolo diciannovesimo*, Milano, 1965 (di assoluto valore, ingiustamente ignorato). Per l'avvio di un più articolato approccio teologico della questione romantica: J.-J. PEREZ SOBA, *L'epopea dell'amore romantico*, in G. ANGELINI (cur.), *Maschio e femmina li credo*, Milano, 2008, 233-261.

15 Cfr. P. BARCELLONA, *Il declino dello Stato. Sulla crisi del progetto moderno*, Bari, 1998; P. BARCELLONA, *L'individuo e la comunità*, Roma, 2000; E. BALIBAR, *Citoyen sujet et autres essais d'Anthropologie philosophique*, Paris, 2015; G. BOMBELLI, *Occidente e 'figure comunitarie'. Un percorso critico-esplorativo di Filosofia del Diritto*, Napoli, 2016. Per l'inquadramento teologico-ecclesiale del profilo politico-religioso: G. ANGELINI (cur.), *La democrazia in questione. Politica, cultura e religione*, Milano, 2004.

16 Cfr. P.P. DONATI, *La politica della famiglia: per un welfare relazionale e sussidiario*, Siena, 2011.

17 Cfr. P. SEQUERI, *Religione, famiglia, capitale sociale*, in P.P. DONATI (cur.), *Famiglia e capitale sociale nella società italiana* (VIII Rapporto CISF), Cinisello Balsamo (Milano), 2003, 340-369.

18 Cfr. F. D'AGOSTINO, *Una Filosofia della famiglia*, 2 ed., Torino, 2003.

accorda alla coppia e dell'ospitalità sacramentale che lo sigilla? Non è scritto anche questo nel risvolto dell'analogia del mistero evocata in *Ef 5*? È dunque pensabile la formalizzazione – anche canonica – di questo debito della Chiesa, nell'approntamento di una concreta indicazione dei diritti e dei doveri della comunità, nei confronti del Matrimonio e della famiglia, che corrispondano ai diritti e ai doveri di questa, nei confronti della Chiesa stessa? La Chiesa è soltanto il Notaio e il Giudice del vincolo coniugale, o anche il destinatario dei suoi doni umani e l'alleato dei suoi azzardi evangelici? L'alleanza coniugale dei battezzati, che edifica la comunità per conto di Dio, è, di Diritto, matrice della *forma Ecclesiae*. Ne consegue pertanto che l'apporto della *Ecclesia mater* alla sua riuscita è, di dovere, la condizione elementare in cui si perfeziona il Sacramento cristiano¹⁹.

Una Chiesa “clericale”, che pretenda di fermentare l'odierna “società degli individui” con il “Vangelo della famiglia”, senza abitare per conto della prossimità dell'*agape* di Dio, nella buona e nella cattiva sorte, la *totalità reale* dei tempi e dei luoghi di vita in cui si intrecciano (e si scontrano) l'*eros* e la *philia* in cui gli umani *diventano umani*, e la generazione della vita *risponde personalmente* alle generazioni della sua fede e delle sue promesse d'amore, non ha più futuro (se mai l'ha avuto)²⁰. Questo è il *kairos* della storia in cui si decide la riconciliazione dell'amore umano con la fede. E questo è il *carisma* del Sacramento al quale è affidata la ricomposizione dell'umano che è comune con *agape*. La svolta di stile cristiano che “*Amoris Lætitia*”²¹ imprime allo sguardo cattolico, a partire dalle evidenze registrate nei due Sinodi dei Vescovi, sta forse proprio qui²².

19 Cfr. V. PAGLIA (cur.), *Famiglia e Chiesa. Un legame indissolubile*, Città del Vaticano, 2015.

20 Cfr. G. ANGELINI (cur.), *Di generazione in generazione. La trasmissione dell'umano nell'orizzonte della fede*, Milano, 2012.

21 Cfr. FRANCISCUS PP., Adhortatio apostolica post-synodalis: *Amoris Lætitia*, in *AAS*, CVIII (2016), 311-446.

22 Cfr. F. BECHINA, *Die Kirche als Familie Gottes*, Roma, 1998; V. PAGLIA (cur.), *Il legame familiare del Popolo di Dio. Prospettive ecclesiologicalhe nell'Amoris Lætitia*, Città del Vaticano, 2016.

* Contributo istituzionale ammesso dal Direttore.

**La destinazione del legame.
Antropologia ed Ecclesiologia del Sacramento nuziale**

PIERANGELO SEQUERI

Abstract

Il saggio mette a fuoco gli argomenti che raccomandano l'ipotesi di formalizzare la "destinazione" comunitaria (ecclesiale e sociale) del Sacramento del Matrimonio, indicando più esplicitamente il suo carattere costitutivo dell'alleanza specificamente coniugale. L'interesse di questo approfondimento della finalità intrinseca del Matrimonio comprende e insieme trascende, armonizzandolo, il "dualismo" dei fini assegnati all'alleanza coniugale. L'argomentazione del saggio fa riferimento a due motivi che chiedono una più adeguata rielaborazione del significato dell'amore coniugale, in questa prospettiva: (a) la tendenza a risolvere l'eros coniugale nel modello dell'amore romantico, senza mondo, senza storia, senza comunità; (b) la debole articolazione teologica del nesso di eros con *agape* (e *philia*), che lascia sullo sfondo il tema della donazione e della restituzione d'amore, iscritta nella configurazione ecclesiale e comunitaria del Sacramento. La riflessione è sinteticamente sviluppata in vista di una più adeguata ospitalità canonistica di questa destinazione comunitaria del Sacramento: con vantaggio anche per la migliore formazione e recezione della visione cristiana.

Parole chiave: Matrimonio; Romanticismo; comunità; amore; *agape*.

Abstract

The essay focuses on the arguments that suggest the hypothesis of formalizing the communal (ecclesial and social) "destination" of the Sacrament of Marriage, indicating more explicitly its constitutive character of the specifically conjugal covenant. The interest of this exploration of the intrinsic purpose of Marriage includes, and at the same time transcends and harmonizes, the "dualism" of the ends assigned to the conjugal covenant. The essay's argument refers to two reasons that call for a more appropriate re-elaboration of the meaning of conjugal love, from this perspective: (a) the tendency to solve conjugal eros in the model of romantic love, without world, without history, without community; (b) the weak theological articulation of the nexus of eros with agape (and philia), which leaves out the theme of donation and the restitution of love, inscribed in the ecclesial and community configuration of the Sacrament. The reflection is synthetically developed in view of a more adequate canonical acceptance of this communal destination of the Sacrament: with benefit also for the better formation and reception of the Christian vision.

Keywords: Marriage; Romanticism; community; love; *agape*.

Accoglienza delle persone e Parrocchia. Presupposti per una rilettura dell'istituto giuridico-canonico parrocchiale¹

ANDREA STABELLINI

SOMMARIO 1. Introduzione. 2. Termini della questione 3. Accoglienza delle persone e Parrocchia: profili di dottrina. 4. Accoglienza delle persone e Parrocchia: ragioni di applicazione. 5. Conclusioni.

SUMMARY 1. Introduction. 2. Terms of the issue. 3. Reception of people and the Parish: outline of doctrine. 4. Reception of people and the Parish: reasons for implementation. 5. Conclusion.

«La Parrocchia non è una struttura caduca; [...] se è capace di riformarsi e adattarsi costantemente, continuerà ad essere la Chiesa stessa che vive in mezzo alle case dei suoi figli e delle sue figlie. Questo suppone che realmente stia in contatto con le famiglie e con la vita del popolo e non diventi una struttura prolissa separata dalla gente o un gruppo di eletti che guardano a se stessi»².

1. INTRODUZIONE

Il brano in esergo, tratto dal documento programmatico³ del pontificato di Papa Francesco, individua nel “contatto con le famiglie e con la vita del

1 Relazione presentata in occasione dell'Undicesima Giornata canonistica interdisciplinare sul tema “Persone, accoglienza e Diritto”, tenutasi presso la Pontificia Università Lateranense nel giorno 8 marzo 2016 a cura dell'*Institutum Utriusque Iuris*.

2 FRANCISCUS PP., Adhortatio apostolica: *Evangelii Gaudium*, in *AAS*, CV (2013), 1031, n. 28.

3 Si qualifica l'Esortazione apostolica *Evangelii Gaudium* come “documento programmatico” del

popolo” il presupposto indispensabile per l’efficacia ecclesiale della struttura parrocchiale. Come più volte pronunciato dallo stesso Pontefice, tale “contatto” è declinabile nella categoria di “accoglienza”⁴, i significati della quale (non univoci e, spesso, più evocati che tematizzati nei dibattiti)⁵ convergono, sostanzialmente, nel riconoscere al termine la predisposizione inclusiva di una relazione tra persone, misurando, così, la qualità dell’accoglienza sulla reale capacità relazionale delle persone.

Scegliendo, qui, l’utilizzo del significato minimale e più comune del termine “accoglienza”⁶, si assume l’espressione “accoglienza delle persone” come categoria⁷ efficace per leggere alcune disposizioni del c.d. Diritto canonico parrocchiale⁸. A tale approccio di lettura canonistica è onesto fornire – *saltem summarie* – accenni a giustificazione della scelta e a delineaazione della trattazione.

pontificato di Papa Francesco, nel significato immediato attribuibile all’aggettivo “programmatico”, ossia: “assunto a programma”, ad enunciazione, cioè, «di ciò che si vuole fare, d’una linea di condotta da seguire, degli obiettivi cui si mira e dei mezzi coi quali si ritiene di poterli raggiungere» (“Programma”, in G. DEVOTO - G.C. OLI, *Dizionario della lingua italiana*, 16 ed., Firenze, 1984, 1795). La scelta di tale qualifica è confortata sia da solide riflessioni sulla Esortazione stessa (si veda, *ex multis*: W. KASPER, *Una cesura storica. Le linee teologiche del pontificato di Francesco*, in *Il Regno. Attualità*, XXII [2014], 804-810 e F. ASTI, *Quale esperienza di Dio oggi? Sfide e motivi per rigenerare la vita spirituale della Comunità nell’Evangelii Gaudium*, in *PATH*, XIII [2014], 275-286) sia, con più autorevole grado, dal Pontefice medesimo che, in varie occasioni, ha espresso particolare attenzione ad *Evangelii Gaudium* confidando in un cordiale e deciso approfondimento della stessa, come si ricava, esplicitamente, dalle indicazioni affidate da Papa Francesco alla Chiesa in Italia: «Permettetemi [...] di lasciarvi un’indicazione per i prossimi anni: in ogni Comunità, in ogni Parrocchia e Istituzione, in ogni Diocesi e Circoscrizione, in ogni Regione, cercate di avviare, in modo sinodale, un approfondimento dell’*Evangelii Gaudium*, per trarre da essa criteri pratici e per attuare le sue disposizioni» (FRANCISCUS PP., *Allocutio ad participes V Conventus ecclesialis nationalis apud templum cathedrale Florentiæ: Il nuovo umanesimo*, 10 novembris 2015, in *AAS*, CVII [2015], 1293).

4 Cfr. M. AMBROSINI, *La globalizzazione dei volti. L’accoglienza secondo Papa Francesco*, Milano, 2016.

5 Risvolto non nuovo nella comunicazione ecclesiale, come ben illustrato in: A. CHIRICO, *Massmedia e dimensione informatica nella Chiesa: problematiche pastorali e giuridiche*, in G. DAMMACCO (cur.), *Tutela giuridica del minore e uso consapevole di Internet*, Bari, 2008, 126-134.

6 Così come sarà spiegato all’inizio del secondo paragrafo del presente contributo.

7 Il termine “categoria” è utilizzato in senso strumentale alla ricognizione unitaria di un aspetto della disciplina, nel suo significato, cioè, di «concetto generale o forma del conoscere sotto cui si può accogliere o interpretare ogni realtà» (E. BENVENISTE, *Categorie di pensiero e categorie di lingua*, in E. BENVENISTE, *Problemi di Linguistica generale*, [M.V. GIULIANI, cur.] Milano, 1971, 310-316 – orig.: E. BENVENISTE, *Problèmes de Linguistique générale*, Paris, 1966). Per l’utilità strumentale delle “categorie” nella Scienza giuridica, si vedano *ex multis*: R. GUASTINI, “Scienza giuridica”, in *Digesto delle discipline privatistiche. Sezione civile*, XVIII, Torino, 1999, 175-180; G. TARELLO, *Discorso assertivo e discorso precettivo nel linguaggio dei giuristi*, in *Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto*, XLIV (1967), 419-435.

8 Formula utilizzata, a volte, in dottrina per indicare il complesso di Norme riguardanti la Parrocchia, i Parroci e quanto ricade in tale ambito della vita ed attività ecclesiale.

Giustificare l'opzione sopra enunciata è necessario, innanzitutto, perché non sfugge la ragionevolezza di dubbi circa la consistenza scientifica dell'approccio medesimo: l'assunzione del termine "accoglienza" o del sintagma "accoglienza delle persone" a chiave di lettura del Diritto canonico e l'attribuzione ad essi della qualifica dottrinale di categoria, non potrebbe apparire inconsistente? *Salvo meliori iudicio*, la consistenza dell'approccio può rinvenirsi nella funzione di ogni concetto o categoria ad essere – come finemente colto da Tommaso d'Aquino⁹ – strumenti per la comprensione della realtà. Al di là dell'apprezzamento verso il termine "accoglienza" o il sintagma "accoglienza delle persone" – legittimamente variabile a seconda delle sensibilità individuali – i suddetti concetti/categorie riescono, comunque, a descrivere (con la parzialità di ogni prospettiva, anche concettuale)¹⁰ la situazione fattuale delle Comunità cristiane sollevando un problema (registrabile, ad esempio, nella esternazione, da parte di *Christifideles* laici, di rammarico o di critiche per non sentirsi adeguatamente accolti nelle Comunità cristiane e, di contro, nella posizione di *Christifideles* Pastori che avvertono l'insufficienza dei propri mezzi per far fronte alle molteplici esigenze comunitarie accusando, essi stessi, analoga non accoglienza da parte delle Comunità o di parte di esse) e rilevando un'esigenza (espressa, ad esempio, nel diffuso riconoscimento d'ineadeguatezza di alcune strutture parrocchiali ad essere autentici strumenti di missione e nei conseguenti tentativi di rendere le strutture ecclesiali più inclusive possibile anche progettando, da parte di Episcopati, Piani pastorali per dare efficace seguito all'accoglienza, tenacemente proposta dal Papa). Nella registrazione fattuale delle problematicità e delle esigenze di un vissuto riluce la strumentalità del mezzo giuridico¹¹ a comprendere le esigenze regolative delle azioni umane¹², esplicitando le sue potenzialità funzionali sia alla com-

9 «*Sed contra, species intelligibilis se habet ad intellectum, sicut species sensibilis ad sensum. Sed species sensibilis non est illud quod sentitur, sed magis id quod sensus sentit. Ergo species intelligibilis non est quod intellegitur actu, sed id quod intellegit intellectus*». THOMAS AQUINAS, *Summa Theologiae*, I, q. 85, a. 2 s.c. In tal senso, «secondo la dottrina di S. Tommaso, le rappresentanze intellettuali [= concetti, ndr] non sono ciò che l'intelletto intende, nella sua operazione diretta, ma sono il mezzo per cui intende: "non sunt id quod intellegitur, se id quo intelligitur". Ciò che direttamente s'intende, sono le cose stesse, di cui l'intelletto riceve in sé le ideali rappresentanze» (M. LIBERATORE, *La dottrina di S. Tommaso confutatrice della dottrina del Kant*, in *La Civiltà Cattolica*, 25 [1874-II], 298).

10 Cfr. G. GIORGIO, *La via del comprendere. Epistemologia del Processo di Diritto*, Torino, 2015, 99-107.

11 Inteso nel suo darsi, anche tecnico, come fenomeno umano, di cui il Diritto canonico è – propriamente – manifestazione tipica e originale (cfr. P. GROSSI, *Novità e tradizione nel Diritto sacro [dall'uno all'altro Codice di Diritto Canonico]*, in *Il Foro Italiano*, CVIII [1983], 172-179 e G. FELICIANI, *Le basi del Diritto canonico*, Bologna, 2002).

12 Cfr. F. VIOLA, *Azione, autorità e autorizzazione: a partire da Hobbes*, in L. ALICI (cur.), *Azione e persona, alle radici della prassi*, Milano, 2002, 71-84.

prensione di se stesso, quale espressione della realtà sociale che lo produce, sia alla comprensione dei casi che, dalla medesima realtà sociale, ad esso si presentano, richiedendo l'intervento nei termini di Diritto¹³. Non, quindi, scegliere con praticismo la Legge più confacente alla fattispecie ma cogliere la realtà in tutti i suoi fattori è il presupposto perché il Diritto (canonico) sia compreso come Ordinamento¹⁴, disponibile a permearsi delle espressioni della realtà da ordinare¹⁵, e i casi problematici siano compresi nelle esigenze della realtà stessa che li esibisce, cosicché il Diritto indichi l'applicazione regolativa più giusta *in casu*¹⁶. In tale prospettiva, il termine "accoglienza" o il sintagma "accoglienza delle persone", prestandosi a leggere le problematichità e le esigenze della fattuale realtà ecclesiale, possono ragionevolmente offrirsi a chiave di lettura del Diritto canonico ed essere assunte a categorie di successive elaborazioni di dottrina.

A delineaazione della trattazione, si dichiara, innanzitutto, la scelta di un solo significato di accoglienza, quello più comune, e si enuncia che, su di esso, si rileggono alcune situazioni giuridiche relative alla Parrocchia o al Parroco senza pretesa di avanzare proposte *de Iure condendo* ed escludendosi interpretazioni evolutive della Norma. Si tratterà, semplicemente, di accostare alcune esigenze dell'accoglienza, così come concisamente enunciate, ad alcune esigenze dell'istituto parrocchiale, così come normato nell'ambito codiciale ad esso riservato¹⁷, qui trattato non certo nella sistematicità analitica dell'intero ambito ma offrendo un veloce abbozzo di linee progettuali, bastevoli – *ex parte saltem scribentis* – a legittimare la validità dei presupposti e la ulteriore percorribilità del tracciato.

13 Cfr. S. COTTA, *Perché il Diritto*, Brescia, 1996.

14 Cfr. S. ROMANO, *L'Ordinamento giuridico*, 1 ed., Pisa, 1918.

15 Si assume, qui, la prospettiva ordinamentale e "culturale" del Diritto: «Non si ripeterà mai abbastanza che il cambio terminologico – ossia da Norma a Ordinamento – non è un problema meramente nomenclatorio, ma si incarna in un cambio di mentalità giuridica. Il Diritto può attuarsi concretamente in Ordinamento soltanto a una condizione: che, nell'effettività, si facciano i conti con valori ed interessi circolanti in una determinata società, che si abbiano occhi e orecchi attenti verso il basso, pronti a un adeguamento in relazione a quanto in basso avviene» (P. GROSSI, *Ritorno al Diritto*, Roma - Bari, 2015, 35).

16 Tra le posizioni di Teoria del Diritto in genere, si veda: G. ZAGREBELSKY, *Il Diritto mite. Leggi, diritti, giustizia*, Torino, 1992.

17 Ci si riferisce immediatamente al *Liber II - De Populo Dei, Pars II - De Ecclesiae constitutione hierarchica, Titulus III - De interna ordinatione Ecclesiarum particularium, Caput VI - De Paroeciis, de Parochis et de Vicariis parochialibus* (Cann. 515-552) ed anche ad altri ambiti codiciali normanti la Parrocchia e il Parroco, tra i quali le Procedure per la Rimozione o il Trasferimento dei Parroci (cfr. Cann. 1740-1752) e le Norme relative al ministero della Parola (cfr. Cann. 747-833) e alla funzione santificante (cfr. Cann. 834-1253).

2. TERMINI DELLA QUESTIONE

“Accoglienza”, nel suo significato primo ed immediato – veicolato dal senso comune –, è riferibile ad un “atteggiamento”, nel senso di «disposizione della persona [...] in rapporto ad una determinata condizione» che ad essa si presenta; disposizione che, già di per sé, non è mai neutra ma esprime una «reazione consapevole o meno, implicante un proposito o una linea di condotta»¹⁸ contenente *in nuce* – benché inespressi o inconsapevoli – gli esiti della relazione sorta o richiesta dall’atteggiamento della persona che accoglie.

Troppo sbrigativamente, la richiesta o l’esortazione ad un atteggiamento accogliente – ripetutamente avanzata, principalmente ed autorevolmente, da Papa Francesco – è considerata irrilevante per la mancanza di cogenza attribuita alle espressioni esortative o per la genericità dei contenuti, di difficile trasposizione all’applicabilità delle fattispecie perché troppo generali da poter essere adottati nella soluzione di casi concreti o troppo “ampi” nei giudizi da prestarsi alle più svariate interpretazioni, fino a corrompersi nell’insignificanza¹⁹. Irrilevanza che, tuttavia, potrebbe nascondere una pre-comprensione riduttiva sia della Pastorale (ridotta a progetti; funzionale quando è possibile applicare alla situazione precise disposizioni che settorialmente la delimitano)²⁰ sia del Diritto (ridotto alle Norme e, queste, giuridiche; efficace quando è possibile applicare ad una determinata fattispecie una chiara Legge che espressamente la riguarda)²¹. *E converso*, l’atteggiamento di accoglienza, rettamente inteso, può assurgere al rango di principio di interpretazione e di applicazione dell’agire pastorale e di quello giuridico, evitando che l’esecuzione di Norme o di direttive «interrompa la ricerca del bene integrale della persona»²²: finalità

18 “Accoglienza”, in G. DEVOTO - G.C. OLI, *Dizionario*, 200 (entrambe).

19 Per una sintetica sinossi delle posizioni, si veda: C. MOLARI, *Lo stile di Papa Francesco*, in *Rocca*, LXXVI (2017), n. 4, 50-51.

20 Esito registrabile, ad esempio, in non poche letture dell’agire ecclesiale che oppongono “Teologia” a “Pastorale”, riconoscendo (solo) a quest’ultima autentica efficacia nell’azione, soprattutto quando è espressa in “progetti” che descrivono anche con coerenza lo *status questionis* delle situazioni ma che, tuttavia, risolvendo le problematichità fattuali in sede preliminare, concludono la prassi nell’applicazione di direttive rischiando, così, di deprezzare il valore, mai concluso, della prassi, ossia, rischiano di smarrire la «comprensione della prassi vissuta come cammino di scoperta, che apre continuamente lo sguardo alla totalità. Infatti l’agire è un proprio accesso alla realtà, che pone in nuova luce anche tutta quanta la Teologia» (A. WOLLBOLD, *Teologia pastorale*, [E. BABINI, cur.], Lugano, 2002, 73 – orig.: A. WOLLBOLD, *Pastoraltheologie. Homiletik. Religionspädagogik*, Paderborn, 2001), senza escluderla, né contrapponendola alla Pastorale.

21 Concetto pienamente moderno del Diritto, equiparato, sostanzialmente, alla Legge, non così, tuttavia, nell’esperienza giuridica canonica (cfr. P. GROSSI, *Prima lezione di Diritto*, 11 ed., Roma - Bari, 2008).

22 O. DE BERTOLIS, *Il ragionamento giuridico e la pastoraltà del Diritto canonico*, in *La Civiltà Cattolica*, 166 (2015-II), 555.

non derogabile nell'espletamento della *Norma missionis*²³ – così come rileva, espressamente, nel Can. 795²⁴ – e, per coerente conseguenza, nell'esercizio delle funzioni dell'Ufficio parrocchiale che, della fondamentale *missio Ecclesiae*²⁵, esprime un momento istituzionale nel quale la finalità del bene integrale delle persone diventa valido criterio di interpretazione e di applicazione²⁶, come, ad esempio, nel compito peculiare del Parroco d'impartire la catechesi in modo che si modelli alle concrete condizioni delle persone «anche a quelli impediti nella mente e nel corpo, *quantum eorum condicio sinat*» (Can. 777, n. 4)²⁷ o nella disposta ricerca di modalità il più possibile efficaci per trasmettere il messaggio della Salvezza, in considerazione, appunto, dell'indole, della capacità e delle condizioni di vita dei riceventi (cfr. Can. 779), dove l'espressione “*vitaë condiciones*” non è univocamente interpretabile quale sinonimo di “stati di vita”, bensì deve essere rapportata, nella non prevedibilità del fatto, alle “situazioni vitali” nelle quali, le persone, versano²⁸.

-
- 23 Cfr. M.J. ARROBA CONDE, *La Iglesia como presencia*, in *Vida religiosa*, LXXXVI (1999), n. 3, 183-192. L'espressione *Norma missionis* si riferisce ad un “nucleo normativo” che dà senso all'esistenza della Chiesa e, conseguentemente, al darsi, in essa, del Diritto. In tal senso «l'orientamento del Diritto canonico alla missione salvifica della Chiesa implica, in ultima istanza, la pretesa che i regolamenti giuridici della Chiesa non debbano ostacolare o, peggio ancora, contraddire la sua missione. Persino le Leggi puramente ecclesiastiche non possono essere configurate arbitrariamente, ma vanno orientate alla missione della Chiesa, cioè alla mediazione della salvezza, il cui “segno e strumento” è la Chiesa» (L. MÜLLER, *Fede e Diritto. Questioni fondamentali del Diritto canonico*, Lugano, 2006, 176).
- 24 Esplicito nei termini, il dettato del Can. 795 afferma la finalità della “*vera educatio*” nel perseguire «*personæ humanæ formationem, spectantem ad finem eius ultimum et simul ad bonum commune societatum*», riprendendo il principio espresso in “*Gravissimum Educationis*” al n. 1 (cfr. CONCILIUM ŒCUMENICUM VATICANUM II, *Declaratio de educatione christiana: Gravissimum Educationis*, in *AAS* LVIII [1966], 729). Per una lettura che fondi tale finalità nella finalità propria della missione della Chiesa: G. GROPPA - G.A. UBERTALLI, *L'educazione cristiana: natura e fine*, in N. GALLI (cur.), *L'Educazione cristiana negli insegnamenti degli ultimi Pontefici. Da Pio XI a Giovanni Paolo II*, Milano, 1992, 25-62. Per una lettura giuridica dei presupposti dell'educazione nel settore del *munus docendi* si veda inoltre: C.J. ERRÁZURIZ, *Il “Munus Docendi Ecclesiae”: diritti e doveri dei fedeli*, Milano, 1991.
- 25 Lucidamente si può riconoscere, infatti, nella tensione missionaria l'origine storica dell'affermarsi della istituzione parrocchiale: «La Parrocchia non è [...] primariamente una ‘circoscrizione’ o un ‘distretto’, ma un soggetto di missione, come dimostra pure la tesi storica – ormai comunemente accettata – secondo cui l'origine della Parrocchia rurale, spesso organizzata secondo criteri patrimoniali, è da collocarsi nell'ampio processo di evangelizzazione delle campagne condotto a cavallo tra il IV e il V secolo, mentre quella della Parrocchia urbana, spesso organizzata con criteri corporativi e personali, solo molto più tardi nell'XI secolo» (L. GEROSA, *Diritto ecclesiale e pastorale*, Torino, 1991, 122).
- 26 Valido criterio per l'intero fenomeno giuridico, riconoscendo che “la sfida per la giustizia è”, in ultimo, “ragionare intorno alla tutela della persona” (cfr. A. IACCARINO, *Nessuno resti escluso. La giustizia oltre i confini*, Città del Vaticano, 2013, 167-169).
- 27 Cfr. A.G. URRU, *La funzione di insegnare della Chiesa. Un breve commento al Libro III del Codice di Diritto Canonico*, Roma, 1988, 65-70.
- 28 Cfr. M. RIVELLA, “Can. 779”, in REDAZIONE DI QUADERNI DI DIRITTO ECCLESIALE (cur.), *Codice di Diritto Canonico commentato*, 2 ed., Milano, 2004, 655.

Il bene integrale delle persone, dunque, fornisce all’atteggiamento di accoglienza – nel suo significato immediato di “ricevere presso di sé una persona” – quella finalità che riduce la vaghezza dei suoi contorni (ed i dubbi di applicazione al suo riguardo) e tiene costantemente aperto il Diritto canonico – in specie il Diritto parrocchiale, assunto in questa sede, ad oggetto d’analisi – a possibilità sempre più inclusive²⁹, sia a livello dottrinale sia a livello applicativo.

3. ACCOGLIENZA DELLE PERSONE E PARROCCHIA: PROFILI DI DOTTRINA

A livello dottrinale, la centratura sulle persone quale chiave di lettura dell’istituto parrocchiale può contribuire a chiarire la novità portata dall’espressione “*certa Communitas Christifidelium*” di cui al Can. 515 §1, quale elemento caratterizzante e qualificante l’istituto attuale della Parrocchia³⁰. Se è stata grandemente sottolineata la novità portata dal vigente Can. 515 §1 rispetto all’abrogato Can. 216 del *CIC*-1917³¹ ed anche, sul punto, rispetto al Decreto *Christus Dominus* del Concilio Vaticano II³² – relativamente, soprattutto, al superamento della esclusiva determinazione territoriale della Parrocchia, con le annesse conseguenze giuridiche³³ – non sembra invece essere stata sufficientemente indagata l’espressione “*certa Communitas Christifidelium*” in riferimento alle persone, intese quale fattore pratico dell’ordine giuridico³⁴.

29 Nella capacità di riunire (persone) propria del Diritto, come, del resto, attesta una tra le possibili etimologie del termine “*ius*” derivante da “*iungo*”, nel significato, appunto, di (ri)unire (cfr. L. GEROSA, *Introduzione al Diritto canonico. II. Istituzioni generali*, [A. STABELLINI, coll.] Città del Vaticano, 2012, 11).

30 Tra le non identiche elencazioni degli elementi irrinunciabili dell’istituto parrocchiale così come presentato nel vigente *CIC*, la dottrina prevalente, tuttavia, è unanime nel riconoscere l’irrinunciabilità all’espressione “*certa Communitas Christifidelium*” (cfr. C. BONICELLI, *La Comunità parrocchiale*, in A. LONGHITANO ET ALII, *La Parrocchia e le sue strutture*, Coll. *Il Codice del Vaticano II*, n. 4, Bologna, 1987, 85-91; J. HUELS, *Vita parrocchiale e Codice rinnovato*, in *Concilium*, XXII [1986], n. 3, 96-106; L. GEROSA, “Parrocchia”, in *Digesto delle discipline pubblicistiche*, X, Torino, 1995, 3-7).

31 Cfr. É. KOUVEGLO, *Costituzione gerarchica della Chiesa*, in M.J. ARROBA CONDE (ed.), *Manuale di Diritto canonico*, Città del Vaticano, 2014, 99-111.

32 Ci si riferisce, in specie, alla scelta di mutare il termine “*portio*” presente nello Schema del 1977, mutuato dal Can. 369 *CIC*-1917 e attualmente presente in *CD* 11 riferito alla Diocesi (cfr. CONCILIIUM ŒCUMENICUM VATICANUM II, *Decretum de pastoralibus Episcoporum munere in Ecclesia: Christus Dominus*, in *AAS*, LVIII [1966], 677, d’ora innanzi abbreviato in: “*CD*”), con il termine “*communitas*”, dal significato più dinamico e, quindi, meglio confacente alla Parrocchia (cfr. P.C.C.I.C.R., *Acta Commissionis*, in *Communicationes*, XIII [1981], 147). Per la consistenza del cambiamento: F. COPPALMERIO, *Il concetto di Parrocchia*, in A. LONGHITANO ET ALII, *La Parrocchia*, 74.

33 Cfr. J.I. ARRIETA, *Diritto dell’organizzazione ecclesiastica*, Milano, 1997, 444-449.

34 M. CARTABIA, *Esperienza elementare, esigenza di giustizia e diritti umani*, in A. SIMONCINI ET ALII, *Esperienza elementare e Diritto*, Milano, 2011, 112.

L'insufficiente riferimento alle persone per una lettura dottrinale dell'istituto parrocchiale è registrabile sia in un approccio interpretativo oggettivo della Norma (maggiormente attento, cioè, ai profili giuridici dell'oggetto, ricavabile dalla espressione "*certa Communitas*") sia in un approccio interpretativo soggettivo della stessa (maggiormente attento, cioè, alle posizioni giuridiche dei soggetti, evidenziati dal genitivo plurale "*Christifidelium*"). Entrambi gli approcci rischiano un esito interpretativo dell'istituto parrocchiale alquanto deduttivo, prevalentemente teso alle esigenze legali del Diritto e meno alle esigenze del caso, a scapito di una interpretazione pratica del Diritto (tipica, nei suoi presupposti fondamentali, della *traditio canonica*)³⁵ che sviluppi la funzione propria della tecnica interpretativa, intesa come un'attività mediatrice collocabile «tra il caso della vita e la Norma che lo deve regolare»³⁶. Nella dottrina canonistica relativa al Diritto parrocchiale, la sopra richiamata distanza tra *Diritto e vita* rivela, più che in altri settori dell'Ordinamento, i suoi esiti problematici, registrabili in descrizioni giuridiche (e conseguenti Progetti pastorali) prive di una reale incidenza sulla realtà che intendono regolare e, dunque, inservibili rispetto allo scopo del Diritto. Concettualizzazioni sintomatiche di un'inerzia interpretativa che affida i risultati delle sue ricognizioni ai significati di espressioni e attribuzioni giuridiche già (ritenuti) consolidati ma inadeguati ad affrontare la problematicità, sempre più complessa, che insorge nelle relazioni interne alle Comunità ecclesiali, mancando ad una funzione specifica del Diritto, per il quale «il caso non è qualcosa che debba essere semplicemente registrato ma è qualcosa che deve essere risolto»³⁷.

Così, nell'approccio interpretativo "oggettivo", pur apprezzandosi il cambiamento terminologico del disposto normativo, la *certa Communitas Christifidelium* rimane, sostanzialmente, ipostatizzata nel concetto di "Ente", tramite il quale si legge, di conseguenza, anche l'Ufficio parrocchiale come complesso di attribuzioni fissate, pre-date in attesa di essere amministrare alla realtà³⁸, la cui rilevanza fattuale – esprime le differenze, ad esempio, tra Comunità e Comunità – difficilmente scalfisce l'omogeneità ideale, astratta, dell'Ente/*Communitas*.

Nell'approccio interpretativo "soggettivo", la considerazione dei *Christifideles*, quali membri formanti la *Communitas paræcialis*, non di rado ricomprende i soggetti tramite le nozioni di *status* e le attribuzioni giuridiche ad essi

35 Espressa, in modo emblematico, nella produzione medievale del Diritto: P. GROSSI, *L'ordine giuridico medievale*, 12 ed., Roma - Bari, 2003.

36 G. ZAGREBELSKY, *Il Diritto*, 182.

37 *Ivi*, 187.

38 Cfr. P. GHERRI, *Introduzione al Diritto amministrativo canonico. Fondamenti*, Milano, 2015, 121-170.

congruenti, esitando una lettura dottrinale nella quale i rapporti istituzionali parrocchiali – anche ai fini dell'accoglienza – si circoscrivono, sostanzialmente, al bilanciamento (bi-univoco) di diritti e doveri, sia tra persone sia tra Comunità³⁹, cioè: sia nel rapporto tra ministri sacri e laici sia, a livello più di organizzazione istituzionale/pastorale, tra Parrocchia (al singolare) e Parrocchie oppure tra Comunità gerarchiche e altre Comunità associative⁴⁰.

In entrambi gli approcci, l'offerta dello strumento giuridico risulta insoddisfacente alla prova dei fatti, laddove la prevalenza di Progetti ideali o l'utilizzo di nozioni giuridiche risalenti non riescono (più) ad armonizzare le esigenze della Norma con le esigenze della fattispecie. Esito particolarmente visibile nelle relazioni parrocchiali, dove la continua riformulazione di "Progetti di Parrocchia" non riesce ad accorciare la distanza tra le persone e l'istituto (cosicché le persone/parrocchiani avvertono la Parrocchia in modo sovrastrutturale rispetto alla loro concreta vita di relazioni inscindibilmente umane, civili ed ecclesiali) perché – così si ipotizza in questa riflessione – non riesce ad accordare tenace centralità alle persone, pienamente comprensibile ed argomentabile solo in una prospettiva relazionale, nella quale la Comunità – ecclesiale e, dunque, parrocchiale⁴¹ – costituisce il necessario ed insostituibile ambito di accoglienza, non principalmente per una erogazione di prestazioni di giustizia ma per uno sviluppo dell'umana libertà e, quindi, dell'uomo e del cristiano, in tutte le sue dimensioni, così come sopra richiamato nei principi formulati nel disposto del Can. 795⁴².

L'accoglienza, a questo livello dottrinale, potrebbe fornire una lettura più omogenea degli elementi dell'istituto parrocchiale saldandoli nella realtà delle persone, decisamente considerata nella sua referenza sostanziale di destinataria della Norma, ossia di "contesto" in cui si svolge l'interpretazione ex Can. 17 che, come tale, oltrepassa l'interpretazione positivamente legale del testo – esegeticamente attenta a definire il "vero" significato dei termini normativi – apprezzando la situazione vitale cui la Norma si riferisce come il contesto

39 Cfr. D. COMPOSTA, *La Chiesa visibile. La realtà teologica del Diritto ecclesiale*, (G. SCIACCA, cur.) Città del Vaticano, 2010, 196-263.

40 Per la distinzione tra questi due tipi di "Comunità" si veda: P. VALDRINI, *Comunità, persone, governo. Lezioni sui Libri I e II del CIC 1983*, Città del Vaticano, 2013.

41 La dinamica relazione è essenziale nell'istituzione della Parrocchia: «La *Communitas Christifidelium*, nella nozione di Parrocchia, costituisce l'elemento personale essenziale di base e, con tale espressione, si vuole sottolineare la dinamica relazionale tra persone che, in maniera determinata, sotto l'indispensabile guida effettiva di un Pastore proprio, la compongono» (CONGREGATIO PRO CLERICIS, Istruzione: *Il Presbitero, Pastore e guida della comunità parrocchiale*, Città del Vaticano, 2002, 30).

42 In ambito di principi costitutivi del Diritto canonico: S. LERNER, *Coesistenza e società: fondamento ontologico del Diritto*, in *La Civiltà Cattolica*, 134 (1983-1), 31-39.

proprio della Norma stessa⁴³. Il portato di tale approccio interpretativo potrebbe evidenziarsi, in modo più esemplificativo che analiticamente tematizzato, nell'elaborazione dogmatica di concetti giuridici e in quella di situazioni o vicende giuridiche.

Per quanto riguarda l'elaborazione di concetti giuridici, la considerazione delle persone può contribuire ad una descrizione più funzionale dell'espressione *certa Communitas Christifidelium* qualificante la Parrocchia ex Can. 515 §1, in riferimento alla ricostruzione del significato attribuibile all'aggettivo qualificativo "*certa*" e al sostantivo *Christifidelium* espresso in genitivo plurale. Nella ricostruzione del significato del primo termine, la *Communitas paræcialis* è *certa* (determinata)⁴⁴ non solo per i criteri determinativi (già di per sé maggiormente inclusivi rispetto all'abrogata codificazione, sia per quanto riguarda la non esclusività del territorio sia per gli altri criteri di cui al Can. 518, quindi più facilmente riferibili, appunto, alle concrete circostanze socio-personali)⁴⁵ ma anche perché formata da persone determinate, non nel significato di persone "definite con esattezza quantitativa"⁴⁶ ma nel significato di persone "oggettivamente distinguibili dalla presenza di particolari elementi"⁴⁷ ed unite in una relazione ecclesiale che può assurgere alla qualifica, anche giuridica, di Comunità⁴⁸. Nella ricostruzione del significato del secondo termine, la singolarità delle persone – non annullata dallo stato di *Christifidelis* ma valorizzata nella dimensione ecclesiologica e dalla destinazione escatologica generate dalla incorporazione a Cristo (cfr. Can. 204 §1) – attribuisce all'elemento soggettivo espresso dal genitivo *Christifidelium*, qualificante la nozione di Parrocchia ex Can. 515 §1, il valore dichiarativo specificante il sostantivo *Communitas*. Valorizzazione specificante che, se da un lato permette

43 Cfr. O. DE BERTOLIS, *Il ragionamento*, 556-557. Per una sistematica complessiva dell'interpretazione canonistica: L. GEROSA, *L'interpretazione della Legge nella Chiesa. Principi, paradigmi, prospettive*, Lugano, 2001.

44 Cfr. "Certus, -a, -um", in F. CALONGHI, *Dizionario Latino-Italiano*, 3 ed. interamente rivista ed aggiornata del dizionario Geroges-Calonghi, Torino, 1990, 452-453.

45 Cfr. B. DAVID, *Note sur trois situations particulières*, in *Esprit et Vie*, XCVI (1986), 257-265. Si possono seguire, ad esplicitazione dell'assunto, le linee tratteggiate in: S. DIANICH, *Diritto e Teologia. Ecclesiologia e Canonistica per una riforma della Chiesa*, Bologna, 2015, 235-275.

46 Cfr. "Determinato" in G. DEVOTO-G.C. OLI, *Dizionario*, 680, nel significato di «noto ed espresso numericamente».

47 Cfr. *ibidem*, nel significato di «convenzionalmente od oggettivamente distinto dalla presenza di uno o più elementi particolari».

48 La qualifica istituzionale di "comunità" riservata alla Chiesa, non è priva di conseguenza sul piano giuridico, cosicché «non si può dire pacificamente che, nella Chiesa, l'elemento comunitario sia paragonabile all'elemento societario. Comunità e società sono due dinamiche abbastanza diverse d'integrazione e di raggruppamento umano. La comunità è quel tipo di raggruppamento basato sull'affinità di elementi e retto dalla spontaneità» (M.J. ARROBA CONDE, *Diritto processuale canonico*, 6 ed., Roma, 2012, 20).

una ricostruzione concettuale della espressione *certa Communitas Christifidelium* che trapassa la staticità dell'interpretazione esegetica – la Parrocchia è una determinata Comunità di fedeli – interpretando la Parrocchia quale «Comunità determinata dalle persone che dimorano in un territorio o accomunate da un comune elemento», dall'altro, predispone l'interprete ad una diversa comprensione degli elementi determinativi della Parrocchia, a cominciare dalla territorialità,

«non più concepita come criterio individuante l'ambito materiale entro il quale deve esercitarsi il ministero della Parrocchia, ma come criterio individuante le opportunità che di regola consentono la nascita»⁴⁹

o la vita di una *certa Communitas Christifidelium stabiliter constituta*. Parimenti, il valore dichiarativo attribuito alla persona/*Christifidelis* per la determinazione del sostantivo *Communitas*, agevola la comprensione dell'adattabilità dell'istituto canonico parrocchiale alle molteplici situazioni sulle quali esso deve modellarsi, mostrando, con ciò, l'operatività delle Leggi canoniche universali (tra le quali i Canoni normanti la Parrocchia e il Parroco) quali «Leggi-quadro»⁵⁰ che, fissando gli estremi strutturali degli istituti, necessitano di ulteriori indicazioni da parte dell'Autorità ecclesiastica competente per tradurre, in scelte istituzionali, le esigenze della missione della Chiesa, in coerenza al darsi del Diritto canonico stesso che «deve [...] trovare un'espressione visibile di Diritto positivo, al fine di poter effettivamente raggiungere l'uomo»⁵¹.

Per quanto riguarda l'elaborazione dottrinale di situazioni o vicende giuridiche, la medesima considerazione delle persone quali referenti sostanziali del Diritto, può legittimare, ad esempio, un'interpretazione più ampia dei requisiti richiesti per erigere una Comunità in Parrocchia⁵² ovvero per

49 G. ANGELINI, *L'immagine concreta della Parrocchia: rischi e opportunità di un Progetto pastorale*, in G. AMBROSIO ET ALII, *Chiesa e Parrocchia*, Leumann (Torino), 1989, 108 (entrambe).

50 Cfr. P. GHERRI, *L'Ordinamento canonico: Norme e strutture*, in M.J. ARROBA CONDE (ed.), *Manuale*, 53.

51 P. KRÄMER, *Theologische Grundlegung des kirchlichen Rechts. Die rechtstheologische Auseinandersetzung zwischen Hans Barion und Joseph Klein im Licht des II. Vatikanischen Konzils*, Trier, 1977, 149.

52 In tal senso i criteri determinativi di un *cætus Christifidelium* adatti ad istituzionalizzarlo erigendolo in Parrocchia, si possono ricomprendere – fatta salva l'oggettività richiesta dalla identificazione del *cætus* (cfr. J.I. ARRIETA, *La Parrocchia come comunità di fedeli e soggetto canonicamente unitario*, in ARCISODALIZIO DELLA CURIA ROMANA [cur.], *La Parrocchia*, Coll. *Studi giuridici*, n. XLIII, Città del Vaticano, 1997, 30) – come criteri determinanti le persone concrete che saranno, insieme, oggetto e soggetto della *cura pastoralis*: «sia come destinatari della missione istituzionale della Parrocchia, sia come protagonisti attivi di essa» (M.J. ARROBA CONDE - M. RIONDINO, *Introduzione al Diritto canonico*).

estinguere o modificare le già esistenti ex Can. 515 §2⁵³ e, con più coerenza – almeno a livello di modalità espressiva della Norma – lo stesso rapporto tra accoglienza e persone può assurgere a criterio valutativo della determinazione della finalità della *cura pastoralis*, letta non precipuamente nella doverosità dell’amministrazione di “beni giuridici” da soggetti deputati ad erogare a soggetti destinati a ricevere ma nella relazione comunionale che si instaura tra il Parroco e la Parrocchia⁵⁴, non astrattamente intesa quale Ente, ma compresa nei contorni fattuali, sempre cangianti, della specifica Comunità parrocchiale al Parroco affidata (cfr. Can. 519)⁵⁵ o, ancora, dalla statuizione del divieto assoluto di nominare Parroco una persona giuridica ma solo una persona fisica (cfr. Can. 520), con la quale solo è possibile l’instaurarsi di un rapporto interpersonale atto a ricevere ulteriore istituzionalizzazione e congruente espressione inter-soggettiva⁵⁶.

4. ACCOGLIENZA DELLE PERSONE E PARROCCHIA: RAGIONI DI APPLICAZIONE

A livello applicativo, l’accoglienza delle persone – nel significato minimale di “atteggiamento accogliente” attribuito alla parola – s’inserisce nella prospettiva pratica dell’azione giuridica⁵⁷, rilevando quale fine o obiettivo di attività o di requisiti prescritti, assurgendo a ragioni che motivano e

co, Milano, 2015, 81). L’implicazione pratica più immediata di tale determinazione è che: «i laici non sono soltanto i destinatari del ministero pastorale, ma devono diventare operatori attivi di esso, per loro vocazione nativa e per esigenza intrinseca della Chiesa» (IOANNES PAULUS PP. II, Allocutio: *Ad eos qui plenario cœtui Congregationis pro Clericis interfuerunt coram admissos*, 20 octobris 1984, in *AAS* LXXVII [1985], 308, n. 5); si veda anche: G. ANGELINI, *L’immagine*, 108.

53 Fatta salva la Giurisprudenza della Segnatura Apostolica in merito, ad esempio, alle impugnazioni relative a Provvedimenti di soppressione di Parrocchie o di riduzione di chiese a usi profani non sordidi: J. CANOSA, *Giurisprudenza della Segnatura Apostolica e prassi amministrativa*, in E. BAURA - J. CANOSA (cur.), *La giustizia nell’attività amministrativa della Chiesa: il Contenzioso amministrativo*, Milano, 2006, 111-113.

54 «Il ministero pastorale della Parrocchia è realizzato attraverso le forme complessive nella quali si realizza la “Comunità”, e non invece esclusivamente attraverso la prestazione di questo o quell’altro ministero formalmente istituito. La qualità di tali ministeri attinge obiettivamente alla qualità della “Comunità” entro la quale essi sono prestati». G. ANGELINI, *L’immagine*, 108.

55 In merito a questo aspetto si vedano le ricognizioni dottrinali giuridiche in: E. CAPPELLINI, *La “cura d’anime” del Presbitero nel nuovo Codice*, in E. CAPPELLINI - F. COCCOPALMERIO, *Temi pastorali del nuovo Codice*, Brescia, 1984.

56 Per una lettura giuridica dell’assunto: C. BONICELLI, *Il Parroco come pastore (c. 529, par. 1)*, in *Quaderni di Diritto Ecclesiale*, VI (1993), 43-49. Per una lettura ecclesiologica: T. CITRINI, *Il sacerdote in Parrocchia*, in G. AMBROSIO ET ALII, *Chiesa*, 129-146.

57 Ci si colloca nella visione della “razionalità pratica” del Diritto, come compresa, *ex multis*, in: E. BERTI (cur.), *La razionalità pratica. Modelli e problemi*, Genova, 1989; G. ZACCARIA, *Sulla complessità della ragione giuridica*, in *Ragion Pratica*, I (1993), n. 1, 82-95.

giustificano le azioni normate; ragioni senza le quali, del resto, non si può comprendere adeguatamente il senso complessivo del Diritto, espressione più della *ratio* che della *voluntas*⁵⁸. Con ciò, si avanza un'ipotesi di ricerca di ragioni valida a sostenere quanto l'accoglienza delle persone, così come sopra intesa, è da considerarsi il fine – e quindi la ragione – tanto delle Norme prescrittive l'esercizio del ministero del Parroco (attività prescritte) quanto delle Norme prescrittive i profili richiesti al titolare dell'Ufficio (requisiti prescritti).

Nell'ambito applicativo dei primi prescritti, l'ipotesi trova immediata verifica nella concreta messa in opera delle funzioni del Parroco⁵⁹ e, segnatamente, delle azioni di cui ai Cann. 528⁶⁰-529⁶¹, nelle quali è evidente che il

58 Pienamente congruente con l'Ordinamento giuridico canonico (cfr. P. GROSSI, *Diritto canonico e cultura giuridica*, in P. GROSSI, *Scritti canonistici*, [C. FANTAPPIÈ, cur.] Milano, 2013, 229-245).

59 Ci si riferisce, nel loro complesso, ai doveri essenziali di cui ai Cann. 528-529, alle funzioni *specialiter Parocho commissæ* ex Can. 530, agli obblighi particolari di cui ai Cann. 533-534, ai doveri legati alla legale rappresentanza (cfr. Can. 532), e al complesso delle attribuzioni giuridiche riguardanti i doveri di retta amministrazione dei Sacramenti (cfr. Cann. 528 §§1-2; 233 §1) o alle facoltà relative alla Dispensa di cui ai Cann. 1196, n. 1; 1197; 1245. Per una comprensione dei presupposti costitutivi della dinamica relazionale del *munus Parocho*, si vedano, a livello di fondamenti: *CD 30 e PO*, 4-6; 9 (cfr. CONCILIIUM ŒCUMENICUM VATICANUM II, *Decretum de Presbyterorum ministerio et vita: Presbyterorum Ordinis*, in *AAS*, LVIII [1966], 995-1001; 1005-1007); a livello di conseguente indicazione magisteriale: IOANNES PAULUS PP. II, *Exhortatio postsynodalis: Pastores dabo Vobis*, in *AAS*, LXXXIV (1992), 507-527 e CONGREGATIO PRO CLERICIS, *Istruzione: Il Presbitero*. A livello di sintetica comprensione canonistica: L. CHIAPPETTA, *Il Manuale del Parroco. Commento giuridico-pastorale*, 2 ed., (F. CATOZZELLA - A. CATTI - C. IZZI - L. SABBARESE, cur.) Bologna, 2015, 75-89 e, ancor valido per una presentazione sistematica unitaria delle funzioni attribuite al Parroco dal *CIC-1983*: J.-C. PÉRISSÉ, *La Paroisse. Commentaire des Canons 515-572*, Paris, 1989.

60 «§1. *Parochus obligatione tenetur providendi ut Dei Verbum integre in Parœcia degentibus annuntietur quare curet ut Christifideles laici in fidei veritatibus edoceantur; præsertim homilia diebus dominicis et festis de præcepto habenda necnon catechetica institutione tradenda, atque foveat opera quibus spiritus evangelicus, etiam ad iustitiam sociale quod attinet, promoveatur peculiarem curam habeat de puerorum iuvenumque educatione catholica omni ope satagat, associata etiam sibi Christifidelium opera, ut nuntius evangelicus ad eos quoque perveniat, qui a religione colenda recesserint aut veram fidem non profiteantur.*

§2. *Consulat Parochus ut sanctissima Eucharistia centrum sit congregationis fidelium parœcialis; allaboret ut Christifideles per devotam Sacramentorum celebrationem, pascantur; peculiarique modo ut frequenter ad sanctissimæ Eucharistiæ et Pœnitentiæ Sacramenta accedant; annitatur item ut iidem ad orationem etiam in familiis peragenda ducantur atque conscie et actuose partem habeant in sacra Liturgia, quam quidem, sub auctoritate Episcopi diœcesani, Parochus in sua Parœcia moderari debet et, ne abusus irrepant, invigilare tenetur.*». Offrono una presentazione complessiva dell'Ufficio parrocchiale, con attenzione alle azioni prescritte dal questo Canone: C. BONICELLI, *Il Parroco*, 43-49 e A. BORRAS, *Le ministère de présidence du Curé: réflexions canoniques et pastorales*, in *Studia Canonica*, XXVII (1993), 215-236.

61 «§1. *Officium Pastoris sedulo ut adimpleat, Parochus fideles suæ curæ commissos cognoscere satagat; ideo familias visitet, fidelium sollicitudines, angores et luctus præsertim participans eosque in Domino confortans necnon, si in quibusdam defecerint, prudenter corrigens; ægrotos, præsertim morti proximos, effusa caritate adiuvet, eos sollicite Sacramentis reficiendo eorumque animas Deo commendando; peculiari diligentia prosequatur pauperes, afflictos, solitarios, et patria exsules*

munus pastorale si possa efficacemente realizzare solo in una dinamica relazionale con le persone coinvolte (i verbi stessi delle azioni rinsaldano il dato)⁶² e, soprattutto, possa essere espletato in un atteggiamento il più accogliente possibile, se non altro per mettere in opera le cautele personaliste ed anti-positiviste che assurgono – stante i criteri di revisione codiciale – a principi costituzionali dell’Ordinamento canonico⁶³.

Nell’ambito applicativo dei secondi prescritti, l’identico atteggiamento di accoglienza rileva nella persona stessa titolare dell’Ufficio parrocchiale: il sacerdote Parroco (cfr. Can. 521 §1)⁶⁴. In questo primo requisito, infatti, l’accoglienza delle persone snuda immediatamente i tratti complessi della problematicità e della difficoltà mostrando, insieme, la non irrilevanza del significato minimale attribuito alla parola “accoglienza”, ma il suo effettivo *pondus* personale ed istituzionale⁶⁵, attecchendo al complesso delle qualità umane rilevanti – ed espressamente richiamate dalla Legge, dalle Istruzioni

itemque peculiaribus difficultatibus gravatos; allaboret etiam ut coniuges et parentes ad officia propria implenda sustineantur et in familia vitæ christianæ incrementum foveat.

§2. *Partem quam Christifideles laici in missione Ecclesie propriam habent, Parochus agnoscat et promoveat, Consociationes eorundem ad fines religionis fovendo. Cum proprio Episcopo et cum Diocesis Presbyterio cooperetur, allaborans etiam ut fideles communionis paræcialis curam habeant, iidemque tum Diæcesis tum Ecclesie universæ membra se sentiant operaque ad eandem communionem promovendam participant vel sustineant.* Offre una presentazione complessiva dell’Ufficio parrocchiale, con attenzione alle azioni prescritte dal questo Canone, oltre ai testi precedentemente citati: T. BERTONE, *Obblighi e diritti dei Chierici. Missione di spiritualità del Presbitero?*, in *Monitor Ecclesiasticus*, CIX (1984), 64-65.

- 62 Si considerino ad esempio le azioni prescritte dai verbi utilizzati per le funzioni relative all’esercizio dei *tria munera* del Parroco. 1) Per il *munus docendi*: «*Peculiarem curam habeat de puerorum iuvenunque educatione catholica*» (Can. 528 §1); «*Omni ope satagat, associata etiam sibi Christifidelium opera, ut nuntius evangelicus ad eos quoque perveniat, qui a religione colenda recesserint aut veram fidem non profiteantur*» (Can. 528 §2); M. RIVELLA, *Il Parroco come evangelizzatore: l’esercizio del “munus docendi”* (c. 528, par. 1), in *Quaderni di Diritto Ecclesiale*, VI (1993), n. 1, 22-28. 2) Per il *munus sanctificandi*: «*Allaboret ut Christifideles per devotam Sacramentorum celebrationem, pascantur, peculiarique modo ut frequenter ad sanctissimæ Eucharistiæ et Pœnitentiæ Sacramenta accedant*» (Can. 528 §2); P. VALDRINI, *Fonction de sanctification et charge pastorale*, in *La Maison-Dieu*, IL (1993), 47-58. 3) Per le funzioni, in particolare modo, relative al *munus pascendi*: «*Officium Pastoris sedulo ut adimpleat, Parochus fideles suæ curæ commissos cognoscere satagat [...] ideo familias visitet [...] fidelium sollicitudines, angores et luctus præsertim participans eosque in Domino confortans*» (Can. 529 §1); F. COCCOPALMERIO, *Il Parroco “pastore” della Parrocchia*, in *Quaderni di Diritto Ecclesiale*, VI (1993), n. 1, 6-21.
- 63 “Cautele” ricavabili dai Principi guida per la revisione codiciale latina, con puntuale riferimenti ai Principi primo, sesto e settimo, così come formulati in: IOANNES PAULUS PP. II, *Codex Iuris Canonici*, auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatus, in *AAS*, LXXV (1983), Pars II, *Præfatio*, XXI-XXII (cfr. P. GHERRI, *Introduzione*, 52-58).
- 64 Il requisito dell’avvenuta Ordine sacerdotale è *ad validitatem*, rilevando la caratteristica dell’Ufficio di Parroco ad essere per eccellenza un Ufficio che comporta la *plena cura animarum*, avente, di per sé, identità relazionale.
- 65 Restano ancora attuali, in merito, le indicazioni: CONFERENZA EPISCOPALE TEDESCA, *Il servizio pastorale nella Parrocchia*, in *Il Regno. Documenti*, XLI (1996), 160-167.

dicasteriali o dagli interventi magisteriali⁶⁶ – nella persona del sacerdote e nelle predisposizioni d’animo dello stesso quando, soprattutto, è chiamato a ricoprire l’Ufficio pastorale parrocchiale⁶⁷. Col principio di accoglienza possono, pertanto, essere ricompresi o perlomeno compresi, tanto i presupposti previi alla sacra Ordinazione quanto i requisiti richiesti per ricoprire l’Ufficio di Parroco. Se tra i primi vi è un esplicito richiamo alle caratteristiche umane relazionali rilevanti sia tra i criteri di ammissione al cammino formativo⁶⁸ – per i quali «*ad Seminarium maius [...] admittantur tantummodo ii qui, attentis eorum dotibus humanis et moralibus [...] habiles aestimatur qui ministeriis sacris perpetuo sese dedident*» (Can. 241 §1) – sia tra le finalità proprie della formazione al ministero ordinato – per le quali gli alunni devono acquisire, tra altro, una «*debita maturitas humana*» (Can. 244) e venire diligentemente istruiti, tra altro, «*in commercio cum hominibus, etiam non catholicis vel non credentibus*» (Can. 256 §1), cosicché gli stessi candidati al ministero ordinato «*itemque illas excolere discant virtutes quæ in hominum consortione pluris fiunt, ita quidem ut ad aptam conciliationem inter bona humana et supernaturalia pervenire valeant*» (Can. 245 §1)⁶⁹ –; tra i secondi, le qualità umane-relazionali non sono meno rilevanti, potendosi legittimamente ricomprendere tra i requisiti esigiti per la nomina di un sacerdote all’Ufficio di Parroco, fra i quali la detenzione delle qualità richieste per la cura non della Parrocchia in genere ma della Parrocchia “*de qua agitur*” (cfr. Can. 521 §2); qualità umane-relazionali da accertarsi con sicurezza anche tramite esame ex Can. 521 §3⁷⁰. Si può legittimamente affermare, dunque, che la prescrizione dei requisiti di cui sopra, dichiarati, almeno implicitamente, che non tutti i sacerdoti possano assumere l’Ufficio di Parroco, cosicché la scarsità di clero non può assurgere a presupposto per la nomina (indiscriminata) di Parroci né può valere, come

66 Per una sintetica disamina dei documenti riferiti, si veda l’intero indice degli stessi in calce ad ogni Capitolo della recente “*Ratio fundamentalis*” per la formazione dei Presbiteri (cfr. CONGREGATIO PRO CLERICIS, *Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis: Il dono della vocazione*, Città del Vaticano, 2016).

67 Per la rilevanza della relazionalità umana del Presbitero ai fini del ministero ecclesiale si veda, specificamente a livello di fondamenti: J. RATZINGER, *Elementi di Teologia fondamentale. Saggi sulla fede e sul ministero*, Brescia, 1986 (orig.: J. RATZINGER, *Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentaltheologie*, München, 1982); per una lettura applicativa all’esercizio del ministero: P. GOYRET, *Chiamati, consacrati, inviati. Il Sacramento dell’Ordine*, Città del Vaticano, 2003.

68 Cfr. L. GEROSA, *Adduxit eum ad Iesum (Gv 1, 42). La formazione dei Presbiteri o ‘Pastori’ secondo Giovanni Paolo II*, in M. CARDINALI (ed.), *Formare sacerdoti per il terzo millennio. Riflessioni a vent’anni dalla Pastores dabo Vobis*, Città del Vaticano, 2012, 49-70.

69 Per una visione complessiva dei suddetti requisiti: G. INCITTI, *Il Sacramento dell’Ordine nel Codice di Diritto Canonico. Il ministero dalla formazione all’esercizio*, Roma, 2013.

70 Cfr. J. CALVO, “Can. 521”, in J.I. ARRIETA (ed.), *Codice di Diritto Canonico e Leggi complementari commentato*, Roma, 2004, 406.

motivazione esclusiva, la preoccupazione di assicurare ad una *Communitas Christifidelium* l'annuncio della Parola e la celebrazione dei Sacramenti, perché la *cura pastoralis parœcialis* non è riducibile al solo espletamento di tali *munera*⁷¹, potendosi – e dovendosi, ex Can. 213⁷² – essere comunque offerto l'irrinunciabile *munus docendi et sanctificandi* da ministri idonei senza che, per questo, detengano l'Ufficio di Parroco, al di là, tra l'altro, della previsione che una Comunità riceva, in altro modo rispetto all'istituto parrocchiale, la cura pastorale ex Can. 516 §1⁷³. Infine, l'accoglienza delle persone è ascrivibile tra le cause disposte – seppur non in modo tassativo – per poter intraprendere la Procedura di Rimozione del soggetto titolare della *cura pastoralis parœcialis*, tra le quali rileva, ex Can. 1741, nn. 1 e 3⁷⁴, la compromissione permanente della minima relazionalità comunitaria, della quale, l'atteggiamento personale del Parroco è, non di rado, all'origine⁷⁵.

5. CONCLUSIONI

Questo abbozzo di linee progettuali, ha inteso verificare la ragionevolezza di un approccio interpretativo ed applicativo al Diritto canonico parrocchiale partendo dall'espressione “accoglienza delle persone” assunta a categoria efficace per esporre alcuni profili istituzionali della Parrocchia. Gli esiti di tale approccio paiono persuasivi, tanto nell'elaborazione dogmatica di situazioni e di concetti giuridici riferibili alle Norme dell'istituto parrocchiale, quanto nell'applicazione adeguata delle Norme prescriventi il retto esercizio del ministero parrocchiale ed i requisiti previi per il titolare dell'Ufficio di Parroco.

71 Ampiezza di ministerialità parrocchiale già affermata precedentemente al *CIC*-1983, a sviluppo coerente dell'Ecclesiologia del Concilio Vaticano II (cfr. G. BALDANZA, *L'incidenza della Teologia del Vaticano II sulla riforma della Parrocchia*, in AA.VV., *Ius Populi Dei. Miscellanea in honorem Raymundi Bidagor*, Roma, 1972, 175-205).

72 Cfr. J.-P. SCHOUPE, *La dimensione giuridica dei beni salvifici della Parola di Dio e dei Sacramenti*, in C.J. ERRÁZURIZ - L. NAVARRO, *Il concetto di Diritto canonico. Storia e prospettive*, Milano, 2000, 115-162.

73 Cfr. A. CATTANEO, *Le strutture personali: unità e pluralità nella comunione ecclesiale*, in *Veritas et Jus*, V (2014), n. 9, 55-72.

74 «*Causæ, ob quas Parochus a sua Parœcia legitime amoveri potest, hæ præsertim sunt: 1° modus agendi qui ecclesiasticæ communioni grave detrimentum vel perturbationem afferat, [...] 3° bonæ existimationis amissio penes probos et graves parœcianos vel aversio in Parochum, quæ prævideantur non brevi cessaturæ*». Il dettato normativo ricomprenderebbe l'ipotesi del c.d. *odium plebis* di cui al Can. 2147 *CIC*-1917 (cfr. E. LABANDEIRA, “Can. 1741”, in J.I. ARRIETA [cur.], *Codice*, 1156-1157).

75 Cfr. P. GHERRI, *I Procedimenti per la Rimozione e il Trasferimento del Parroco*, in G.I.D.D.C. (cur.), *Il Diritto nel mistero della Chiesa. IV. Prassi amministrativa e Procedure speciali*, Città del Vaticano, 2014, 311-325.

Al di là dei singoli esiti, solamente accennati e non esclusivi, una ricostruzione concettuale dell'istituto canonico parrocchiale a partire da un approccio fattuale, risulta utile al mezzo giuridico perché colloca, senza tradirlo, il dettame normativo nella dimensione pratica propriamente connotante il fenomeno del Diritto. In tal senso, la considerazione delle problematiche sempre più avvertite nelle Comunità ecclesiali, spinge il Diritto canonico ad attivare le sue potenzialità per cercare adeguate soluzioni che non facciano violenza né alle esigenze del caso né alle esigenze della Norma; risultato ottenibile assumendo il *fine* – in ultimo il bene integrale delle persone – quale elemento dirimente per applicare e dire il Diritto e non, invece, partendo da assiomi previi dai quali dedurre una progettualità ideale difficilmente armonizzabile sia con il fine della Parrocchia sia con il servizio reso, alla *communio Ecclesiae et Ecclesiarum*⁷⁶, dal Diritto. Se fine della Parrocchia è la missione, come dichiarato in un fugace passaggio del Magistero del Concilio Vaticano II – «*cura animarum spiritu missionali semper informetur, ita ut ad omnes in Parœcia degentes, debito modo, se extendat*»⁷⁷ –, fine dell'interpretazione della Norma canonica è la giusta efficacia del suo disposto verso le persone destinatarie della stessa, verso cioè la situazione vitale che ne è, propriamente, il contesto, come lucidamente argomentato da Papa Benedetto XVI nel discorso alla Rota Romana del 21 gennaio 2012:

«l'uso dei mezzi interpretativi previsti dal Codice di Diritto Canonico nel Canone 17, a cominciare dal significato proprio delle parole considerato nel testo e nel conteso, non è più un mero esercizio logico. Si tratta di un compito che è vivificato da un autentico contatto con la realtà complessiva della Chiesa, che consente di penetrare nel vero senso della lettera della Legge»⁷⁸.

Dunque, rileggere la produzione normativa ecclesiale sulla Parrocchia a partire dalle esigenze delle persone che richiedono accoglienza e dalla relazionalità che propriamente connota l'Ufficio del Parroco, è confacente ai fini da perseguire; fini che s'inverano, ultimamente, nelle persone, destinatarie tanto della missione della Chiesa quanto del Diritto. Cosicché: perdendo il fine missionario, la Parrocchia si cristallizzerebbe nei profili meramente legali

76 Per un approccio al Diritto canonico inteso come servizio alla *communio Ecclesiae*: L. GEROSA, *La sacra Potestas dei Pastori e la cooperatio di tutti i fedeli al suo esercizio nella comunione ecclesiale*, in L. GEROSA, *Sacro e Diritto. Scritti di Diritto canonico e Diritto comparato delle Religioni*. Milano, 2014, 21-45.

77 CONCILIIUM ŒCUMENICUM VATICANUM II, *Christus Dominus*, n. 30.

78 BENEDICTUS PP. XVI, Allocutio: *Ad Sacræ Rotæ Romanæ Tribunal, occasione inaugurationis Anni iudicialis*, 21 ianuarii 2012, in *AAS*, CIV (2012), 106.

dell'Ente, resistendo come sovrastruttura alla comunione ecclesiale senza essere, di essa, espressione congruente ed integrata; perdendo il vivo contatto con la realtà complessiva della Chiesa, invece, il Diritto si ridurrebbe a mero complesso di Leggi, fini a loro stesse. In entrambi i casi, il mezzo umano istituzionalizzato⁷⁹ per raggiungere adeguatamente il fine, rischierebbe di perdere il contatto con la realtà delle cose, risultando, per le persone, inservibile.

79 Sia esso la Parrocchia o il Diritto.

* Contributo istituzionale ammesso dal Direttore.

Accoglienza delle persone e Parrocchia. Presupposti per una rilettura dell'istituto giuridico-canonico parrocchiale

ANDREA STABELLINI

Abstract

Il Can. 515 del Codice canonico latino presenta la Parrocchia come una “determinata comunità di fedeli”, ponendo l'accento sulle *persone* che, *come tali*, costituiscono la Parrocchia. Il cambio rispetto al passato è molto significativo, tanto da poter condizionare anche la designazione del Parroco, proprio in relazione alla necessaria capacità (e disponibilità) di rapportarsi con tutti in modo accogliente. Le modalità indicate dal CIC per l'esercizio dei “*tria munera*” da parte del Parroco evidenziano questo atteggiamento di prossimità e disponibilità come irrinunciabile.

Parole chiave: persone; comunità; accoglienza; Parrocchia; Parroco.

Abstract

Can. 515 of the Latin Code of Canon Law presents the Parish as a “specified community of believers”, stressing the importance of the people who, as such, constitute the Parish. The change is so significant that it can also affect the designation of the Pastor, precisely in relation to the necessary ability (and availability) to relate with everyone in a welcoming way. The methods indicated by the CIC for the exercise of the “tria munera” by the Pastor, highlight this attitude of closeness and availability as indispensable.

Keywords: *people; community; hospitality; Parish; Pastor.*

V. NOTÆ

Sezione non soggetta a *peer-review*.

Il metodo del Diritto: comparazione e *Utrumque Ius*¹

MANUEL JESÚS ARROBA CONDE

SOMMARIO 1. L'aspetto metagiuridico o fondativo. 2. L'aspetto storico. 3. L'aspetto tecnico-concettuale: cultura e comparazione. 4. L'aspetto internazionale. 5. L'aspetto forense: Diritto positivo pubblico e privato.

SUMMARY 1. *The meta-juridical or foundational aspect.* 2. *The historical aspect.* 3. *The technical-conceptual aspect: culture and comparison.* 4. *The international aspect.* 5. *The forensic aspect: public and private positive Law.*

Introduco il mio intervento avvertendo di qualcosa che, visto il titolo della Tavola rotonda, potrebbe apparire ovvio. Mi riferisco al fatto che tratterò dell'*Utrumque Ius* come metodo di studio del Diritto e *solo* come *metodo*. Se vale la pena dirlo è perché si è soliti accostare l'*Utrumque Ius* a un "Piano di studio" che consente di ottenere un titolo di studio specifico, appunto quello "*in Utroque Iure*". In realtà, nella riflessione maturata nel nostro Istituto negli ultimi anni, che ha portato a una significativa ristrutturazione degli Uffici e Organismi accademici, l'*Utrumque Ius* si intende soprattutto come metodo dell'intero progetto formativo e, quindi, seppur con diversa intensità, come *metodo* incidente in ogni Piano di studio.

Per riferire tale progetto formativo mi rifaccio alle parole di Giovanni Paolo II nella sua visita all'Università nel 1980. Il Papa si appellò all'"indiscusso

1 Intervento alla Tavola rotonda: "Il metodo giuridico: comparazione e *Utrumque Ius*" (Roma, Pont. Univ. Lateranense, 9 maggio 2017) promossa dall'*Institutum Utriusque Iuris* e dall'Università degli Studi Roma Tre.

prestigio” dell’*Institutum Utriusque Iuris*, incoraggiò la preparazione per future funzioni molto delicate nella Chiesa e nel mondo, ma insistette sul tipo di ricerca che dovrebbe caratterizzare la nostra Accademia: promuovere lo studio scientifico nell’ottica dell’interdipendenza profonda tra i Sistemi canonico e civili, confermando l’unicità del Diritto come sinonimo di giustizia. L’approccio al metodo coinvolge quindi l’efficacia nella promozione della giustizia, che si può concordare sia (nell’ambito scientifico specifico) la missione ultima di un’Istituzione universitaria di studi giuridici.

Da allora abbiamo lavorato con l’idea di perfezionare un metodo che aiuti tutti, docenti e studenti, ad assumere con autorevolezza il ruolo che corrisponde al giurista e alla Scienza del Diritto: l’immersione nell’esperienza giuridica del proprio tempo, per decifrarla con la razionalità tipica dell’approccio scientifico e proporre con libertà e coerenza i risultati della nostra attività in spirito di servizio². È un obiettivo ambizioso, visti i connotati dell’esperienza giuridica attuale: plurale, globale e segnata da profondi mutamenti rispetto a capisaldi fino a poco tempo fa ritenuti immutabili (come la statualità del Diritto, la gerarchia delle Fonti, i principi di rigida legalità e divisione dei poteri...).

Dinanzi a ciò riteniamo che siano cinque gli aspetti del metodo dell’*Utrumque Ius* ai quali dare specifica attenzione, ed in tale prospettiva lo stiamo riformulando a livello didattico.

1. L’ASPETTO METAGIURIDICO O FONDATIVO

Il primo aspetto, di fronte a simile panorama giuridico, deriva dalla volontà di testimoniare una visione del Diritto (con la maiuscola) non ridotta alle Norme positive, né rassegnata a espungere dalla riflessione il principio etico, a portarlo alla sola intimità o a confrontarlo con una precisa tradizione morale o religiosa. Un metodo all’altezza dei tempi richiede nuovi sforzi nella componente fondazionale del Diritto, che rimane inseparabile nei suoi obiettivi ultimi dalla Verità e dal Bene di ogni persona e di tutta la persona, ovviamente in quanto immersa nella comunità. Nell’affrontare però le sue concrezioni più immediate e nuove non è possibile richiamare schemi normativi presuntivamente sempre buoni ed obiettivi; serve invece domestichezza con i più accreditati principi della Filosofia pratica in un contesto valoriale pluralista. Tra questi principi si segnalano l’Ermeneutica (intesa come mediazione tra

2 Si veda in merito, a titolo esemplificativo, quanto proposto da P. GHERRI, *Il ruolo ecclesiale del canonista contemporaneo*, in *Apollinaris*, LXXXVII (2014), 81-127.

la Verità ed i condizionamenti storici) e l'argomentazione secondo regole di comunicazione accettabili da tutti (ritenendo ciò una condizione per una universalità che non sia escludente). A questo approccio, seppur con intensità diverse in ogni Piano di studio, rispondono le nuove materie di Elementi di Filosofia e Teologia, di Teologia del Diritto canonico³ e di Filosofia del Diritto, nella cui proposizione si assume l'ottica di una "ontologia del pluralismo"⁴.

2. L'ASPETTO STORICO

Nell'accostare al Diritto i principi dell'Ermeneutica e dell'argomentazione comunicativa non si parte però dall'assoluta improvvisazione. Ed è in questo solco che si colloca, come parte fondamentale del metodo, il secondo aspetto: il settore di studio delle diverse materie di Storia del Diritto – Diritto romano, compreso. Non si tratta però di piegare ai concetti sorti dalle esperienze del passato le nuove emergenze, di fronte alle quali detti concetti possono non essere più efficaci. Se nel panorama giuridico di oggi la Storia del Diritto e delle sue Istituzioni rimane importante è per affinare il senso critico nell'interpretazione dei contesti nuovi, scoprendo quelli da cui derivano, in cui sorsero o di cui sono eredità o superamento. L'approccio storico è infatti imprescindibile per acquisire dati utili che, verificando Fonti e autori, permettano di sottoporre a critica e ad autocritica, le basi delle abituali argomentazioni⁵.

3. L'ASPETTO TECNICO-CONCETTUALE: CULTURA E COMPARAZIONE

Questo sforzo nell'ambito della fondazione non diminuisce in nulla l'importanza dei concetti giuridici. Un conto è superare il pregiudizio metodologico che ritiene l'operatore del Diritto esonerato dal compito di confrontarsi con i fini per l'errata convinzione che sia sufficiente affinare la razionalità meramente classificatoria, tecnica e concettuale con un certo senso storico-critico, e un altro conto è sottovalutare inavvertitamente l'importanza dei concetti giuridici ordinatori, con l'autorevolezza che conferisce loro l'esperienza

3 Cfr. P. GHERRI, *Lezioni di Teologia del Diritto canonico*, Città del Vaticano, 2004.

4 Cfr. A. IACCARINO, *Verità e giustizia. Per una ontologia del pluralismo*, Roma, 2008; A. IACCARINO, *Nessuno resti escluso. La giustizia oltre i confini*, Città del Vaticano, 2013; G. GIORGIO, *La via del comprendere. Epistemologia del Processo di Diritto*, Torino, 2015.

5 Si permetta di ricordare, in proposito, la pubblicazione della prestigiosa Rivista "*Studia et documenta Historiae et Iuris*" da parte della Facoltà di Diritto civile dell'*Institutum Utriusque Iuris*.

storica. La formazione scientifica nel Diritto non si riduce a mera tecnica, ma la tecnica ed i concetti sono irrinunciabili. Nel nostro metodo, tale componente tecnica è quella della comparazione che dona ai concetti tecnici spessore culturale⁶.

La dimensione comparatistica non è fine a sé stessa, né si riduce a mera somma di sistemi. È piuttosto un mezzo per scoprire, oltre ai valori sostanziali comuni, il valore dei differenti concetti tecnici nell'approccio all'ideale di giustizia, mettendo le basi per il progredire nell'armonizzazione dei medesimi. Conoscere i concetti, con la rispettiva evoluzione, è necessario per affrontare questo percorso con spirito critico su tutto quello in cui il nuovo orizzonte della globalizzazione giuridica e del pluralismo rischi di compromettere la dignità della persona, o possa rappresentare imbarbarimento anziché progresso. Sul punto, la ricchezza della cultura giuridica canonica esige di non estrometterla dalla comparazione⁷, anzi di accrescerla significativamente⁸ in ogni area dello studio del Diritto⁹, rendendo una più competente testimonianza dell'interpretazione del Diritto canonico maturata negli ultimi anni nella nostra Facoltà; mi riferisco alla comprensione del Diritto della Chiesa come strumento per facilitare la vita cristiana, veicolando le esigenze di Giustizia e Verità, modulandosi secondo quanto esige il nucleo essenziale della "*norma missionis*"¹⁰. Tale ricchezza culturale del sistema giuridico della Chiesa non

6 Prospettiva intenzionalmente perseguita dalla Rivista "*Apollinaris. Commentarius Instituti Utriusque Iuris*", nella cui presentazione si legge: «*Apollinaris* è dal 1928 lo strumento attraverso cui l'*Institutum Utriusque Iuris* della Pontificia Università Lateranense esprime e condivide la propria riflessione sul fenomeno giuridico, tanto nella sua espressione canonica che civile, con attenzione privilegiata alla comparazione ed alle dinamiche interordinamentali, sia storiche che contemporanee. L'unità del fenomeno giuridico costituisce per la Chiesa una preziosa occasione d'incontro e scambio con la cultura umana di ogni tempo e luogo (come già avvenne per lo *Ius commune*) in una reciprocità di apporti, anche tecnici, consapevole di dover sempre porre la persona al centro della vita sociale ed istituzionale. L'attenzione sia ai *fondamenti*, sia alla *prassi*, del vivere giuridico mantiene aperto il dialogo con tutti coloro che nella *pratica del Diritto* vedono un'irrinunciabile conquista ed una via concreta per il futuro dell'umanità».

7 Cfr. F. CAPONNETTO, *Metodo comparativo e Diritti religiosi*, in *Apollinaris*, LXXXIX (2016), 453-508.

8 Cfr. L. CAVALAGLIO *Il munus del Trustee tra Diritto canonico, common Law e civil Law*, in *Apollinaris*, LXXXVII (2014), 131-148.

9 Cfr. M. RIONDINO, *Giustizia riparativa e mediazione nel Diritto penale canonico*, Città del Vaticano, 2010; L. EUSEBI, *La Chiesa e il problema della pena. Sulla risposta al negativo come sfida giuridica e teologica*, Brescia, 2014; E. DI BERNARDO, *Modelli processuali e Diritto probatorio civile. Elementi di common Law, civil Law e di Diritto canonico*, Città del Vaticano, 2016; G. SEBASTIANI, *Il ruolo della persona nei sistemi penali italiano e canonico: nuove prospettive per un problema irrisolto?*, in *Apollinaris*, LXXXIX (2016), 55-110.

10 In merito a questa categoria fondativa e in qualche modo anche sistematica per il Diritto canonico, si veda: M.J. ARROBA CONDE, *La Iglesia como presencia*, in *Vida religiosa*, LXXXVI (1999), n. 3, 187;

può però essere proposta rimandando a presupposti di giustificazione che siano direttamente confessionali, essa infatti richiede oggi una solida conoscenza dei concetti giuridici protagonisti del dibattito attuale, sia per metterne in luce eventuali incoerenze intrinseche, sia per accogliere le loro ricchezze con maggior coraggio ed apertura.

4. L'ASPETTO INTERNAZIONALE

Il Diritto comparato è così primariamente una scelta di metodo e di tecnica, ma non scevra di impegno sul Diritto sostanziale, particolarmente rispetto ad alcuni contenuti di forte rilevanza etica e sociale, spesso oggetto delle Norme di Diritto internazionale e dell'attività degli Organismi sovranazionali. Ciò introduce nel quarto aspetto del nostro metodo di studio: il settore del Diritto internazionale e dei diritti umani fondamentali. In tal senso, il nostro orientamento prevalente, pur aspirando anche ad abilitare professionalmente i giuristi secondo quanto esigono gli Ordinamenti nazionali¹¹, è particolarmente idoneo per quelle attività giuridiche che si prospettano nella sfera sovranazionale. Poiché *Ius sequitur vitam*, dobbiamo aggiungere che il settore del Diritto internazionale è mediazione molto autorevole (pur non unica) tra lo *Ius conditum* nei singoli Ordinamenti giuridici e le istanze di futuro; da ciò l'impegno della Santa Sede come soggetto di Diritto internazionale: uno *status* da cui derivano incidenze dirette nel Diritto canonico, la cui intensità e delicatezza aumentano ogni giorno, esigendosi sul punto la dovuta qualificazione¹².

5. L'ASPETTO FORENSE: DIRITTO POSITIVO PUBBLICO E PRIVATO

Certamente, sui temi di maggior rilevanza etica ricade anche la produzione normativa degli Stati e, con diversa intensità, quella della Chiesa. Per tale ragione continua ad essere oggetto privilegiato, come quinto aspetto del

M.J. ARROBA CONDE, *Basi ecclesiologiche e limiti intrinseci di una rinnovata produzione normativa locale*, in *Folia Canonica*, X (2007), 159; 160.

11 Secondo la finalità del Corso di Laurea Magistrale in Giurisprudenza (equipollente al rispettivo Titolo italiano, come stabilito dal Ministero dell'Istruzione e della Ricerca Scientifica della Repubblica Italiana – Decr. 2 luglio 2004 e 21 settembre 2006).

12 Cfr. V. BUONOMO, *The Holy See in the Contemporary International Community: a Juridical Approach According to the International Law and Practice*, in *Civitas et Iustitia*, II (2004), 7-40; S. ANGELETTI, *Libertà religiosa e Patto internazionale sui diritti civili e politici. La prassi del Comitato per i diritti umani delle Nazioni Unite*, Torino, 2008.

metodo, lo studio delle varie dimensioni del Diritto positivo, privato e pubblico. Sul punto acquista speciale rilevanza lo studio dei rapporti della Chiesa con gli Stati, che induce ad arricchire i metodi e presupposti tradizionali secondo quanto deriva da una visione rinnovata del Diritto alla libertà religiosa in contesti di laicità positiva¹³, con attenzione specifica a questo aspetto nei programmi delle materie che ne siano coinvolte e con l'aggiunta dello studio autonomo di altri settori specifici eticamente sensibili. La formazione di nuovi operatori del Diritto aggiunge così al metodo l'orientamento forense, con apertura a nuove sollecitazioni dell'evoluzione sociale (Biodiritto, Diritto dei minori, Medicina sociale...)¹⁴ e con offerte mirate ad abilitazioni professionali meno frequenti (Diritto della concorrenza, Legislazione notarile...).

In definitiva, l'*Utrumque Ius* nel nostro Istituto vuol essere oggi un metodo di studio rispondente alle nuove esigenze del panorama giuridico post-moderno; il rinnovato e creativo disegno del metodo esige che ne facciano parte le dimensioni fondativa, storica, comparatistica, internazionale e positiva, con una più feconda e cospicua relazione tra la cultura giuridica canonica e secolare.

Rispetto alle strategie per la ricerca scientifica e per l'attività pedagogica derivanti dalla rinnovata comprensione dell'*Utrumque Ius* come metodo unitario dei vari Corsi di Laurea, è necessario segnalare la creazione dei Dipartimenti, intesi come "Commissioni per settori di studio", costituite trasversalmente da docenti delle due Facoltà di Diritto canonico e civile. Ai Dipartimenti spetta individuare i nuovi richiami della realtà allo studio del relativo settore giuridico e tracciare una ricerca condivisa e corale, come impongono oggi l'interdisciplinarietà e l'estensione materiale dell'oggetto di studio. Al bisogno di incrementare la ricerca condivisa si è riferita ugualmente l'AVEPRO (l'Agenzia della Santa Sede per la valutazione e la promozione della qualità delle Università e Facoltà ecclesiastiche) nelle Raccomandazioni fatte al nostro Istituto nell'ambito dell'applicazione di quanto stabilito dal c.d. Processo di Bologna. Il lavoro dei Dipartimenti permette di aggiornare i Piani di studio ma anche di valutare la conformità al metodo dei programmi delle singole materie, suggerendo quanto sia necessario ad assicurare la prospettiva

13 Cfr. M. NACCI, *Chiesa e Stato dalla potestà contesa alla sana cooperatio*, Città del Vaticano, 2015.

14 Cfr. M. RIONDINO, *Famiglia e minori. Temi giuridici e canonici*, Città del Vaticano, 2011; E. MEI, *Medicina sociale*, Città del Vaticano, 2013; C. ARIANO, *Il tacito consenso. Riflessioni biogiuridiche sulla relazione medico-paziente*, Roma, 2013; O. GRAZIOLI, *Gli sviluppi della mediazione familiare. Aspetti civili e canonici*, Roma, 2017.

dell'*Utroque Iure* di ogni insegnamento nel quadro generale di relazione con le materie affini.

L'attuale progetto formativo dell'*Institutum Utriusque Iuris* risponde ad un'urgenza della società e della Chiesa di oggi, considerata tale dagli Organismi dell'Istituto, nonché dal Senato dell'Università, che diede approvazione unanime alle proposte di riforma statutaria, e dalla Santa Sede, che ha rilasciato il proprio nulla osta. Il rinnovamento si realizza con l'assicurare la qualità integrale e l'originalità della ricerca che compie ogni docente e che si propone, secondo i Cicli, agli studenti.

Oggi, come nel Medioevo (tempo della vigenza effettiva dell'*Utrumque Ius*), la ricerca non può non essere corale, puntualmente condivisa cioè, con quotidiana e fattiva relazione tra i protagonisti. Attualmente detta relazione è facilitata dalle nuove tecnologie, fermo restando il valore e il ruolo dell'incontro personale, insostituibile nei rapporti formativi e scientifici. La condivisione scientifica all'interno dell'Istituto è premessa indispensabile per una condivisione aperta ad altre Istituzioni di formazione giuridica, dando vita ad un interscambio che, nella storia, ha sempre caratterizzato l'apertura della nostra Accademia. In tal senso, un secondo obiettivo immediato consiste nel rinvigorire detta apertura, in termini però di maggior reciprocità, vale a dire, assumendo con coraggio e competenza la sfida di offrire altrove (e non solo di ricevere da altrove) il nostro contributo¹⁵.

L'ultimo obiettivo immediato, riguardante più direttamente i destinatari del progetto formativo, ricade sulle abilitazioni professionali cui mirano i tre Titoli di studio che si rilasciano nell'Istituto. Sul punto l'Università intende impegnarsi con nuove iniziative coinvolgenti le Chiese locali, la Santa Sede, altre Istituzioni e Associazioni nazionali e internazionali che abbiano nell'attività giuridica uno dei propri *focus* fondamentali di interesse ed attività.

15 Si veda in quest'ottica il Manuale per lo studio del Diritto canonico espressamente predisposto per le Facoltà di Diritto civile, con l'apporto dei canonisti dell'*Institutum*: M.J. ARROBA CONDE (ed.), *Manuale di Diritto canonico*, Coll. *Utrumque Ius*, n. 33, Città del Vaticano, 2014, come anche: M.J. ARROBA CONDE - M. RIONDINO, *Introduzione al Diritto canonico*, Milano, 2015.

Il metodo del Diritto: comparazione e *Utrumque lus*

MANUEL JESÚS ARROBA CONDE

Abstract

L'*utrumque lus* non è principalmente una specializzazione giuridica ma una peculiare concezione del Diritto e, soprattutto, del suo "metodo di studio", utile (con bilanciamenti diversi) sia per chi studia il Diritto civile che per chi si accosta a quello canonico. Nel metodo utroquistico la Norma non è mai origine e fine di se stessa, né chiede di essere solo interpretata, ma capita. Diventano allora importanti cinque "aspetti" del Diritto: 1) quello metagiuridico, o fondativo, 2) quello storico ed evolutivo, 3) quello tecnico-concettuale, legato a cultura e comparazione, 4) quello internazionalistico, 5) quello forense maggiormente attento al Diritto positivo, sia pubblico che privato.

Parole chiave: metodo giuridico; *utrumque lus*; comparazione giuridica.

Abstract

The utrumque lus (Both Laws) is not primarily a legal specialization but a particular conception of Law and, above all, its "method of study", useful (with different equilibria) both for those studying Civil Law and for those approaching Canon Law.

In the utroquistic method the Norm is never origin and end in itself, nor does it ask to be interpreted only, but the Norm happens. Then, five "aspects" of Law become important: 1) the metajuridical, or foundational, 2) the historical and evolutionary, 3) the technical-conceptual, linked to culture and comparison, 4) the international, 5) the forensic, mainly concerned with positive Law, both public and private.

Keywords: legal method; *utrumque lus*; legal comparison.

Être croyant dans un monde qui change : une perspective catholique¹

VINCENZO BUONOMO

RÉSUMÉ 1. Introduction. 2. La dimension de foi et la dimension sociale de la personne humaine. 3. Entre religion et croyance : un défi de notre temps. 4. Liberté de choisir la religion et primauté de la conscience.

SOMMARIO 1. Introduzione. 2. La dimensione della fede e la dimensione sociale della persona umana. 3. Tra religione e credo: una sfida del nostro tempo. 4. Libertà della scelta religiosa e primato della coscienza.

1. INTRODUCTION

« Il y a un ordre dans l'univers, et à son sommet [...] l'évidence de Dieu ». Telle est l'image par laquelle un écrivain connu² explique son choix de devenir croyant, son adhésion libre à la foi. Il s'agit d'une expression qui peut aider, efficacement, à saisir ce que signifie croire, aujourd'hui, dans un monde où les changements sont constants ; dans un monde qui semble pouvoir faire à moins de Dieu.

En croyant, la personne humaine manifeste une pleine capacité à se hisser au-delà des événements qui entourent son existence quotidienne, qui la caractérisent et l'orientent, pour trouver, ainsi, ses racines. La personne, en fait, est consciente de ses limites, de son incapacité à arrêter les événements et à changer les situations, alors qu'elle fait en même temps l'expérience de

1 Intervention au Colloque “ *Croyants et Citoyens dans un monde qui change* ”, organisé par l'Académie Royale du Maroc et le Conseil pontifical pour le dialogue interreligieux, Rabat (Maroc), 3 mai 2017.

2 A. FROSSARD, *Dieu existe, je l'ai rencontré*, Paris, 1994, 149.

la puissance de sa force intérieure. L'image évoquée au début – c'est-à-dire l'évidence de Dieu placé au centre de l'univers – montre que la personne n'a pas la faculté d'être, ou de devenir, la loi suprême d'elle-même. Toutefois, l'homme dispose de la grande capacité à reconnaître Dieu comme le principe et l'achèvement de son existence, de son cheminement comme un être vivant : « Heureux les hommes dont tu es la force : des chemins s'ouvrent dans leur cœur ! » (*Psaume* 84), évoque l'Écriture. Ces mots nous reconduisent à l'expression de l'amour de Dieu pour toute personne humaine et nous confirment que la personne, si elle croit, peut connaître et expérimenter cet amour.

Une telle lecture nous permet de dire que croire est certainement le fruit de la liberté humaine, sans pour autant signifier que la personne soit libre de toute relation avec son Créateur. Par ailleurs, même celui qui ne croit pas demeure, lui aussi, destinataire de l'amour que Dieu a pour toutes ses créatures. Outre le fait d'être le destinataire de l'amour de Dieu, la particularité du croyant réside donc dans le fait que celui-ci correspond à cet amour et dépasse alors toutes les formes de mépris ou de refus de Dieu : ces deux tentations sont les plus troublantes de notre temps.

Dans l'enseignement de l'Église catholique, la liberté de croire et l'athéisme – mais, aujourd'hui, à y regarder de plus près, l'indifférence religieuse – sont, comme en témoigne le Concile Vatican II, objet d'attention. En ce qui concerne la liberté de l'homme, en effet, le Vatican II affirme que cela ne signifie pas que la personne soit, ou puisse devenir, la loi suprême d'elle-même, et se sentir indépendante de Dieu³. En ce qui concerne l'athéisme et l'indifférence religieuse, l'approche catholique en décrit les différentes formes et modes d'expression, comme elle en met en évidence les limites, mais tout en préservant l'idée que « cette invitation que Dieu adresse à l'homme de dialoguer avec Lui commence avec l'existence humaine »⁴.

Ensuite, pour les chrétiens, l'approfondissement de la recherche dans le domaine religieux demeure lié à un chemin séculaire qui rejoint le début même

3 Cfr. CONCILIIUM ŒCUMENICUM VATICANUM II, Declaratio de libertate religiosa : *Dignitatis Humanae*, in *AAS*, LVIII (1966), 932-933, n. 4 (auparavant abrégé en: “ *DH* ”) ; pour le texte français, voir URL : < http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651207_dignitatis-humanae_fr.html > (le 10/05/2018).

4 CONCILIIUM ŒCUMENICUM VATICANUM II, Constitutio pastoralis de Ecclesia in mundo huius temporis : *Gaudium et Spes*, in *AAS*, LVIII (1966), 1038-1039, n. 19 (auparavant abrégé en: “ *GS* ”) ; pour le texte français, voir URL : < http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_fr.html > (le 10/05/2018).

de l'expérience de l'Église. Jésus-Christ propose la relation entre l'homme et Dieu en termes clairs et sans équivoque, c'est-à-dire comme une relation *immédiate* et *personnelle* qui doit se réaliser selon la *vérité* et se structurer dans l'*amour*. Ainsi que le clarifie le “*Décret sur l'apostolat des laïques*” du Concile Vatican II, c'est justement de la vérité et de l'amour que surgit tout comportement libre de tout conditionnement ; un comportement en mesure de garantir la pleine capacité de chaque croyant à opérer de manière responsable, conformément à l'épanouissement de la foi qui soit aussi un épanouissement personnel. Pour la personne, donc, croire signifie aussi croître toujours davantage en elle-même, au rythme de l'intensification grandissante de sa communion à Dieu⁵, dans la vérité et l'amour.

2. LA DIMENSION DE FOI ET LA DIMENSION SOCIALE DE LA PERSONNE HUMAINE

Ces éléments posent une première question : comment se conjugue la foi du croyant avec sa dimension de personne, dimension qui est également faite de raison et de composantes ou aspects matériels ? La réponse réside dans la Parole de Dieu qui appelle les chrétiens à être « le sel de la terre ; la lumière du monde » (*Mt* 5,13-14), c'est-à-dire à avoir une attitude extérieure qui ne contredise pas l'attitude intérieure. C'est ici que reviennent la *vérité* et l'*amour* puisqu'ils sont en quelque sorte les outils qui donnent au croyant la capacité de manifester sa foi. La *vérité* donne la capacité d'examiner de manière critique les pièges qui se posent avec le choix de Dieu et d'en surmonter les obstacles. En interprétant de manière concrète le mot *amour*, le croyant met en œuvre les moyens pour soulager la souffrance des autres, pour ne faire qu'un avec lui, pour aller vers lui, rester à l'écoute de ses besoins et prendre en charge ses souffrances, comme celles, aussi, ses joies et ses succès. L'un des passages de l'Évangile qui met le plus en crise le chrétien – qui l'oblige à remettre en question sa conscience et son action – est le jugement dernier. Le scénario montre que personne ne sera en mesure de vanter ses mérites, mais que nous serons tous jugés pour nos actions ou nos omissions :

« Car j'avais faim, et vous m'avez donné à manger ; j'avais soif, et vous m'avez donné à boire ; j'étais un étranger, et vous m'avez accueilli ; j'étais nu, et vous

5 Cfr. CONCILIIUM ŒCUMENICUM VATICANUM II, Decretum de apostolatu laicorum : *Apostolicam Actuositatem*, in *AAS*, LVIII (1966), 840-842, n. 4 ; pour le texte français, voir URL : < http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19651118_apostolicam-actuositatem_fr.html > (le 10/05/2018).

m'avez habillé ; j'étais malade, et vous m'avez visité ; j'étais en prison, et vous êtes venus jusqu'à moi ! » (*Mt 25,35-36*).

À ce moment-là, la communion entre Dieu et le croyant, sera considérée et évaluée à l'aune de l'unité entre la foi et les œuvres, entre la dimension du *croire* et celle de *l'agir* : « Chaque fois que vous l'avez fait à l'un de mes frères, c'est à moi que vous l'avez fait » (*Mt 25,40*). Croire signifie alors ne pas arriver mal préparés au moment du jugement dernier : non selon l'impératif d'avoir, la soif de pouvoir ou de commandement, mais selon le précepte d'œuvrer quotidiennement à celle *règle d'or* commune à toutes les religions : « Donc, tout ce que vous voudriez que les autres fassent pour vous, faites-le pour eux, vous aussi » (*Mt 7,12*).

La foi, par conséquent, donne un nouveau sens à l'existence humaine et définit un mode différent d'œuvrer dans le contexte dans lequel chaque personne est appelée à agir. Mais comment naît la foi ? Pour les chrétiens, elle est un appel, une rencontre personnelle avec Jésus croisé en chemin. Sont nombreux les épisodes racontés dans les Évangiles où Jésus a appelé les gens à le suivre, sans distinction entre ceux qui étaient déjà croyants ou qui ne l'étaient pas. La rencontre avec Zachée, est à ce titre particulièrement frappante : Zachée, personnalité publique, n'était certainement pas aimé dans son entourage – il était un collecteur d'impôts au nom de la puissance militaire occupant. Poussé par la curiosité et motivé par sa structure physique de petite taille, Zachée grimpe sur un arbre pour voir Jésus qui croise un instant son regard et lui dit : « Zachée, descends vite : aujourd'hui il faut que j'aie demeurer dans ta maison » (*Lc 19,5*). Zachée n'est qu'un parmi la foule, mais il devient vite évident que l'acte d'amour du Seigneur est son appel à la foi : « Vite, il descendit et reçut Jésus avec joie » (*Lc 19,6*).

Être croyants, donc, cela signifie accepter l'amour du Dieu unique Père et prendre part à son dessein sur l'humanité, l'histoire et le monde. Cette participation rencontre toutefois des obstacles tous les jours, quand le croyant est appelé à distinguer, laborieusement, à travers ses actes, entre le bien et le mal, à être le levain et le sel de son entourage, c'est-à-dire à mettre en pratique l'amour et la miséricorde de Dieu. Cela ne signifie pas fuir le monde, la vie quotidienne et présente, mais fuir l'illusion que le monde offre, en maintenant toujours allumée la lumière de la foi qui nous pousse, malgré tout, à faire le bien.

La foi donne à la personne quelque chose de plus que de l'espoir, elle confère la miséricorde et la solidarité envers les autres, tout comme la

confiance nécessaire pour lire les événements. Avoir la foi n'est pas seulement une compétence abstraite pour comprendre le sens de la douleur ou la joie du succès, mais est cette force qui permet d'œuvrer face aux petites et grandes questions de la société : l'emploi, l'éducation, la santé, l'environnement, la paix et la sécurité, le développement et la protection des droits fondamentaux des individus et des peuples. On pourrait dire que la foi donne cette capacité – celle que claironne aujourd'hui les programmes de formation – nécessaire pour déchiffrer les événements, les « *signes des temps* » qui se manifestent souvent de manière tout à fait inattendue.

Ainsi, le chrétien vit la relation avec l'histoire ; cela signifie, surtout aujourd'hui, être disponible à l'échange, à la discussion, au dialogue. Non seulement à l'intérieur de la Communauté chrétienne, mais avec tous les hommes. Le Concile Vatican II est très clair sur ce point quand il aborde la question de la compréhension de la foi qui agit dans l'Église, et par l'Église, où les compétences de la pensée culturelle et critique des personnes aujourd'hui ne sont pas étrangères :

« le message chrétien ne détourne pas les hommes de la construction du monde et ne les incite pas à se désintéresser du sort de leurs semblables : il leur en fait au contraire un devoir plus pressant » (GS 34).

Nous trouvons ici un aspect essentiel pour la vie du croyant aujourd'hui : l'obligation de prendre un intérêt du prochain qui ne se limite pas seulement à la philanthropie, mais il est un élément d'amour envers son frère parce qu'« il y a interdépendance entre l'essor de la personne et le développement de la société elle-même » (GS 25).

L'amour du prochain engage le croyant à agir au profit de l'humanité tout entière et ouvre la voie à la solidarité universelle, qui n'est pas une théorie, mais le fruit de la communion entre les personnes et un guide pour comprendre le vrai sens de l'amour du Créateur à ses créatures (cfr. GS 23). Tout cela, en gardant à l'esprit la distinction entre le travail dans le monde et l'être croyant : « Car l'homme ne se limite pas à la sphère temporelle, mais, vivant dans l'histoire, pleinement maintient sa vocation éternelle » (GS 76). Une distinction qui dans la perspective catholique est résumée dans une invitation que la doctrine catholique définit précisément :

« Pour l'économie du salut, les fidèles doivent apprendre à distinguer soigneusement entre les droits et les devoirs qui sont les leurs en tant que membres de l'Église, et ceux qu'ils ont en tant que membres de la société humaine. Laissez-les

chercher à concilier les deux, se souvenant que, dans toutes les affaires temporelles, ils doivent être guidés par une conscience chrétienne, car aucune activité humaine, même dans les affaires profanes qui peuvent être retirés de la domination de Dieu »⁶.

À travers sa propre foi, le chrétien a la liberté de juger ce qui se passe dans le monde, bien que – selon les paroles du Pape François – « pour juger, il est nécessaire de savoir ce qui se passe en dehors de nous »⁷. Mais « comment pouvons-nous faire ce que l'Église appelle 'reconnaître les signes des temps' » ? Le Pape nous invite à comprendre que les temps changent et que s'il relève véritablement de la sagesse chrétienne de reconnaître ces changements, un tel discernement, certes nécessaire, « n'est pas facile ». Surtout, il ne suffit pas seulement de lire ou d'être à l'écoute de ce que disent, car de cette façon « nous nous conformons, nous nous tranquillisons » ; alors que nous devrions plutôt nous demander : « Quelle est la vérité ? Quel est le message que Dieu le Seigneur veut me donner par ce signe des temps ? ». La perspective du Pape François entre alors dans la pratique et suggère d'utiliser le *silence* comme outil de compréhension pour comprendre les changements dans le monde :

« se taire et regarder, observer. Et après, réfléchir en nous-même. Par exemple : pourquoi y a-t-il aujourd'hui tant de guerres ? Pourquoi quelque chose est arrivée ? Et prier »⁸.

Aujourd'hui, le croyant face à un monde qui manifeste ses transformations quotidiennes est toujours plus appelé au silence, à la réflexion et à la prière, en conservant la simplicité. Le Pape François demande aussi : « Regardez les agriculteurs, aux simples : eux, dans leur simplicité, peuvent dire quand la pluie arrive, comment l'herbe pousse ; ils savent distinguer le bon grain de l'ivraie ». En conséquence, « la simplicité – si elle est accompagnée par le silence, la réflexion et la prière – nous fera comprendre les signes des temps »⁹.

6 CONCILIIUM ŒCUMENICUM VATICANUM II, Constitutio dogmatica de Ecclesia : *Lumen Gentium*, in *AAS*, LVII (1965), 42, n. 36 (auparavant abrégé en : "LG") ; pour le texte français, voir URL : < http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_fr.html > (le 10/05/2018).

7 FRANCISCUS PP., Homilia. Meditazione mattutina nella cappella della « *domus sanctæ Marthæ* » : *I tempi cambiano*, 23 octobris 2015, en : URL : < https://w2.vatican.va/content/francesco/it/cotidie/2015/documents/papa-francesco-cotidie_20151023_i-tempi-cambiano.html > (le 10/05/2018).

8 *Ibidem*.

9 *Ibidem*.

3. ENTRE RELIGION ET CROYANCE : UN DÉFI DE NOTRE TEMPS

Une deuxième considération concerne l'exacte conception de l'être croyant. La foi ne peut pas être considérée comme un droit de la personne de mettre sur le même niveau la vérité et l'erreur et, donc, de retenir que toutes les croyances ou les formes de religiosité (ou celles qui se prétendent telles) sont équivalentes. Ce faisant, de fait, la religion risquerait de ne devenir autre chose que l'équivalent d'une tolérance, comme celle appliquée à ce que l'on appelle des formes de « nouvelle spiritualité » (*new age*), y compris lorsque l'on est confronté à des comportements qui sont des violations flagrantes des droits et de libertés.

Ceci est un point essentiel du débat contemporain axé sur une interprétation différente des termes tels que « religion » et « croyance ». Une interprétation qui exige une plus grande réflexion lorsque, par exemple, les garanties juridiques sur la religion, internes et internationales, assimilent les religions traditionnelles et les nouvelles formes de spiritualité. Ce qui revient à assimiler les religions théistes aux non-théistes qui affirment, elles, une spiritualité sans Dieu. Une réflexion supplémentaire est par ailleurs nécessaire lorsque l'on oublie que le choix de croire en Dieu, la pratique individuelle et la pratique religieuse commune constituent une partie essentielle de la dignité de la personne humaine et ne peuvent certainement pas être confondues avec une concession ou une autorisation à croire.

Aujourd'hui, cependant, l'expression « liberté de conviction » semble vouloir remplacer l'idée de la croyance, en indiquant clairement l'idée qu'il n'y a pas seulement le droit de ne professer aucune religion – l'athéisme traditionnel – mais que tout le monde est capable de confesser un *credo* personnel et indépendant. S'agit-il seulement des signes d'une *sécularisation* croissante ? Ou cela n'est-il pas, aussi, le signe d'une tendance culturelle qui déplace le fait religieux vers la spiritualité, jusqu'à ce qu'au niveau générique des éléments considérés comme « sacrés » ? Plus encore, ne s'agit-il pas de la redéfinition d'un contexte culturel – avec le débat qui s'en suit – en mesure d'identifier le phénomène religieux comme élément pragmatique d'un véritable *mode de vie* fait d'une composante spirituelle vague, de pratiques, de significations et de valeurs « de type religieux », mais complètement affranchies d'une foi ou d'une appartenance religieuse traditionnelle. C'est ce qu'atteste le phénomène des *croyants individuels* sur lequel repose une attention qui légitime des comportements distants du fait religieux et, en parallèle, distants de la dimension institutionnelle propre aux religions. De même, une réflexion identique peut

être faite – voire même, une « équivalence » – en ce qui concerne la dimension de la croyance, l'appartenance à une confession religieuse particulière ou l'attention comportementale éthique, ayant trait à des religions et des croyances religieusement fondées.

De fait, il convient de noter qu'il n'est plus alors question de garantir celui qui n'a pas de religion ou est indifférent, mais de réduire la religion à une dimension privée, créant ainsi une nouvelle typologie de croyants sans appartenance à une confession religieuse et donc sans liens structurés avec telle ou telle Communauté de foi : la *croyance sans appartenance*.

Parallèlement, l'élément religieux, comme élément déterminant dans la question du « conflit », fonctionnelle à une vision et à une lecture politologique inspirées de la théorie du *choc des civilisations*, porte en elle l'acception négative de la religion et des croyants¹⁰. Car, dans le but de préserver la religion des autres formes d'intolérance, c'est une vision négative du phénomène religieux et des croyants qui s'instaure. Cette orientation semble s'être affirmée en regard des situations existantes dans le contexte des relations internationales de la dernière période, c'est-à-dire la prise en considération de la religion comme élément négatif, ou plus directement, comme cause de conflits¹¹. Devenu rapidement un véritable aspect du débat, cela révèle que le désir de préserver la liberté de croyance (ou même la seule liberté d'expression religieuse) se réduit à prévenir la discrimination et non à préserver cette liberté en tant que telle. Ainsi, le système de pensée sacrifie essentiellement l'approche « positive », c'est-à-dire celle de la promotion des contenus du choix de la foi et, en conséquence, le droit fondamental de chaque croyant.

Ce point de vue exclusivement négatif du phénomène religieux, est proposé comme critère d'interprétation des dispositions légales des États et des normes internationales relatives aux droits de l'homme. La conséquence de cette tendance à long terme pourrait entraîner le déni de la liberté de culte, l'enseignement, l'utilisation de symboles religieux, la protection des lieux de culte, et celui de tous ceux qui se contentent « positif » de la dimension religieuse.

10 La référence au conflit entre *liberté de religion* et *liberté d'expression* qui émerge face à l'emploi d'éléments "religieux" dans la satire ou aussi dans l'information, est suffisante.

11 Les évaluations émergées à l'occasion de conflits récents peuvent être considérées comme un indicateur de départ, quand les parties impliquées s'identifient avec une acception religieuse et, plus en général, avec les scénarios successifs à l'11 septembre 2001, dans lesquels la tendance à identifier dans les conflits une racine religieuse a été consolidée.

4. LIBERTÉ DE CHOISIR LA RELIGION ET PRIMAUTÉ DE LA CONSCIENCE

Si les réflexions proposées sont évaluées avec attention, elles conduisent à une seule conclusion : l'être croyant risque de perdre sa juste valeur et sa signification réelle, transformant la foi en un élément purement fonctionnel. On oublie ainsi la relation fondamentale que le croyant vit : la relation entre le Créateur et la créature.

Il devient alors important de réitérer les contenus de base d'un concept qui semblait acquis en théorie et en pratique : le choix religieux se manifeste comme un droit de chaque personne de pratiquer leur religion, selon les exigences de sa propre conscience. La vision catholique le présente comme le droit d'établir des relations avec Dieu dans l'intimité de la conscience, en précise la forme – individuelle et collective à la fois – et le protège de toute contrainte qui interviendrait de l'extérieur ou retiendrait pouvoir le faire. Ici, nous revenons à la question de base et qui est la dimension publique de la foi. Affirmer le choix de la religion comme un droit fondamental consiste à soutenir l'autonomie de la personne non par rapport à la religion, mais par rapport à tous ceux qui voudraient limiter la portée de son sentiment religieux. La protection de la dimension religieuse, par conséquent, se traduit par la garantie de relations entre la personne et Dieu, rapports qui, si vus comme une relation juridique sont en mesure d'identifier l'existence de « devoirs » et de « droits ». Devoirs et droits que la Loi de l'État, ainsi que les Normes internationales, sont appelés à garantir selon l'idée que la religion contribue au bien commun de la famille humaine et ne peut pas être considérée comme un élément étranger.

Une telle perspective est présente dans la doctrine de l'Église qui, quand elle proclame la liberté de la foi elle affirme non seulement que le croyant a des obligations qui découlent de la religion, mais elle soutient aussi que la liberté du croyant est violée si la foi est réduite à une dimension uniquement privée. Tout cela s'enracine dans une forte motivation de la mission de l'Église, celle de sa dimension de « peuple de Dieu », à son tour ancrée dans le commandement divin d'apporter la Bonne Nouvelle à toutes les nations : « Allez par tout le monde et prêchez l'Évangile à toute créature » (*Mc 16,15*). En effet, l'action pour que cet objectif puisse être atteint est le devoir de tous les chrétiens, qui sont appelés à diffuser le message de l'Évangile à toute la famille humaine. C'est une manière de reconnaître les droits dont chacun – et ceux auxquels le chrétien est appelé à annoncer la « bonne nouvelle » – est porteur, dépositaire et bénéficiaire : droits parmi lesquels se distingue celui d'arriver à la connaissance de la vérité et de l'amour et d'y adhérer librement.

De là, nous voici revenus à la référence à la foi comme choix libre réalisé en conscience. Ce choix, qui est celui de Dieu, ne peut être entravé par des exigences dictées par l'idée de progrès ou par de nouvelles visions culturelles. C'est ce que le Concile Vatican II a exprimé dans "*Dignitatis Humanæ*" quand il indique les voies et les moyens pour la diffusion de la « Bonne Nouvelle » en précisant que, dans toutes les formes d'apostolat ou d'œuvre pour faire connaître le message chrétien, les croyants ne doivent jamais avoir recours à des moyens de coercition. En effet, ils sont appelés à faire en sorte que chaque personne créée à l'image de Dieu, découvre sa foi et manifeste un consentement pleinement libre, donc respectueux de sa dignité et sa liberté. La foi

« incite l'esprit de l'homme à ne jamais s'arrêter ; et même elle le pousse à élargir continuellement les champs de son savoir tant qu'il n'a pas conscience d'avoir accompli tout ce qui était en son pouvoir, sans rien négliger »¹².

Dans ce sens, la foi ne limite pas ou ne cristallise pas la pensée humaine en la forçant à des schémas rigides ; au contraire, elle vise à élargir les possibilités d'action de la raison humaine.

Si la perspective catholique du choix religieux invoque cet argument doctrinal et méthodologique à l'attention de ceux qui sont dans l'Église, une conséquence, facilement saisissable, en émerge. L'être croyant, puisqu'il s'agit d'un droit fondamental, doit être reconnu à chaque personne par tous les êtres humains et, surtout, ne doit pas rencontrer d'obstacles ou d'imposition alternatives à la religion elle-même. En effet, le croyant n'attend pas l'indifférence de la part de l'autorité publique, il en attend un mode d'action qui respecte la dimension individuelle de la foi et qui considère les personnes dans la dimension communautaire de la pratique religieuse. En résumé, les limites ne peuvent pas aller au-delà « des exigences justes de l'ordre public » (*DH* 4). Pour les Institutions, cela signifie l'obligation de *faire quelque chose*, non seulement à partir de la reconnaissance de l'exercice cultuel des Communautés religieuses, mais aussi d'un pouvoir d'auto-organisation à réaliser dans le choix autonome des responsables religieux, des prêtres, des enseignants, de l'institution de séminaires et d'écoles religieuses ou de formation des religieux, de la préparation et de la distribution des textes et des publications à caractère religieux, de la liberté de propager une religion, ainsi que la possibilité pour les croyants

12 IOANNES PAULUS PP. II, Litteræ encyclicæ de necessitudinis natura inter fidem et rationem : *Fides et Ratio*, in *AAS*, XCI (1999), 17, n. 14 ; pour le texte français, voir URL : < http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/fr/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_14091998_fides-et-ratio.html > (le 10/05/2018).

de concourir sur la base de leur vision religieuse à la dimension sociale et à l'ordre national et international (cfr *DH* 4). Tout cela, sans avoir à obtenir des autorisations spéciales outre que celles qui relèvent communément des limites imposées par les normes internationales relatives aux droits de l'homme en termes de *sécurité*, d'*ordre public*, de *santé*, de *morale* et de *droit*¹³.

Dans l'approche catholique, la justification de cet intérêt, traduite dans un engagement concret, est que chacun soit tenu à composer sa propre relation à Dieu dans le respect de la loi établie par Dieu lui-même, « dans les profondeurs de sa conscience, l'homme découvre une loi qu'il ne se donne pas à lui-même mais à laquelle il doit obéir » (*GS* 16). Pour cette raison, la personne a aussi le devoir de connaître toujours plus clairement la loi de Dieu, en utilisant des moyens appropriés d'information et, en tant que chrétien, en suivant l'enseignement de l'Église pour toujours mieux se conformer à la volonté et au plan de Dieu. La volonté et le dessein de la voix de la conscience doivent, pour ces raisons, être libres des entraves de visions différentes ou ridiculisées parce que retenues dépassées par rapport à la modernité.

C'est l'exact opposé des attitudes que visent la discrimination sous toutes ses formes et l'intolérance envers la foi et le croyant, toutes particulièrement odieuses et offensantes pour la personne humaine : l'homme ne peut être privé de suivre les exigences de sa conscience, injonctions suprêmes et sacrées, même si, de bonne foi, il tombe dans l'erreur¹⁴. La conscience « centre le plus secret de l'homme, le sanctuaire où il est seul avec Dieu et où sa voix se fait entendre » (*GS* 16), se pose alors comme élément de comparaison et limite infranchissable de toute action que le croyant met en œuvre.

S'il manque le fondement religieux qui, pour les chrétiens, est aussi l'espérance en la vie éternelle à la fin de notre chemin sur la terre, la dignité humaine est gravement bafouée, comme cela arrive trop souvent de nos jours. Ainsi, la différence entre le bien et le mal, et aussi les grands mystères de la vie et de la mort, la souffrance et la douleur, restent des mots vides. Pour l'être humain, cela signifie souvent désespoir et incapacité à identifier de manière lucide les difficultés et, à terme, l'incapacité à les surmonter.

13 Cfr. ASSEMBLÉE GÉNÉRALE DES NATIONS UNIES, *Pacte international relatif aux droits civils et politiques*, 16 décembre 1966, Art. 18.3 (URL : < <http://www.ohchr.org/FR/ProfessionalInterest/Pages/CCPR.aspx> >, le 10/05/2018).

14 Cfr. F. GIL HELLÍN, *Declaratio de libertate religiosa Dignitatis Humanæ*, Coll. *Concilii Vaticani II synopsis*, n. 6, Roma, 2008, 19/XI/1963, n. 3, dernier comma.

Le croyant sait que sa foi est en harmonie avec les aspirations les plus secrètes de son cœur et de son esprit, et que rien ne peut être fait sans elle. En croyant, chaque personne se sent créature et réalise sa relation avec le Dieu Créateur comme le rappelle un grand Père de l'Église, Augustin d'Hippone: « Tu nous as faits pour toi, Seigneur, et notre cœur est sans repos tant qu'il ne demeure en Toi »¹⁵.

15 SAINT AUGUSTIN, *Les Confessions*, Paris, 1993, I, 1,1.

* Contributo istituzionale ammesso dal Direttore.

Être croyant dans un monde qui change : une perspective catholique

VINCENZO BUONOMO

Abstract

Dans l'enseignement de l'Église catholique, la liberté de croire, l'athéisme et l'indifférence religieuse, expressions de notre temps, sont objet d'attention. En ce qui concerne la liberté de croire, la doctrine catholique affirme que cela ne signifie pas que la personne soit, ou puisse devenir, la loi suprême d'elle-même, et se sentir indépendante de Dieu. En ce qui concerne l'athéisme et l'indifférence religieuse, l'approche catholique en décrit les différentes formes et modes d'expression, comme elle en met en évidence les limites. L'être croyant, puisqu'il s'agit d'un droit fondamental, doit être reconnu à chaque personne et, surtout, ne doit pas rencontrer d'obstacles ou d'impositions alternatives à la religion elle-même. En effet, le croyant n'attend pas l'indifférence de la part de l'Autorité publique, il en attend un mode d'action qui respecte la dimension individuelle de la foi et de même considère les personnes dans la dimension communautaire de la pratique religieuse.

Mots clés : liberté de croire ; athéisme ; indifférence religieuse ; protection de la religion.

Abstract

La libertà di credo, l'ateismo e l'indifferenza religiosa che sono espressioni del nostro tempo, trovano una piena attenzione nell'insegnamento della Chiesa cattolica. Riguardo alla libertà di credere, la dottrina cattolica afferma che ciò non significa che la persona sia o possa diventare la legge suprema di se stessa e si senta indipendente da Dio. Per quanto riguarda l'ateismo e l'indifferenza religiosa, l'approccio cattolico descrive le diverse forme e modi di espressione, come pure ne evidenzia i limiti. L'essere credente, poiché scaturisce da un diritto fondamentale, deve essere riconosciuto per ogni persona e, soprattutto, non deve incontrare ostacoli o imposizioni che siano alternative alla religione stessa. Infatti, il credente non si aspetta l'indifferenza da parte dell'Autorità pubblica, ma piuttosto una modalità di azione che rispetti la dimensione individuale della fede e parimenti consideri la dimensione comunitaria della pratica religiosa.

Parole chiave: libertà di credere; ateismo; indifferenza religiosa; tutela della religione.

La famiglia come soggetto di evangelizzazione. L'esperienza di Milano con l'Ufficio diocesano per l'accoglienza dei fedeli separati¹

DIEGO PIROVANO

La presenza di molti fedeli che vivono l'esperienza della separazione coniugale e lo specifico dovere del Vescovo di provvedere adeguatamente all'accompagnamento di queste situazioni, hanno suggerito nella Arcidiocesi di Milano la costituzione di una nuova e specifica articolazione organizzativa della Curia arcivescovile che offrisse la sua competenza ai fedeli separati, valorizzando al meglio le numerose risorse già operanti nel territorio diocesano in questo ambito (in primo luogo i Consulenti familiari cattolici, gli Avvocati ecclesiastici e il Tribunale ecclesiastico).

Può essere utile per entrare nello "spirito" dell'iniziativa diocesana che intendo presentare in questa sede, leggere un breve brano della lettera che il Cardinale Arcivescovo di Milano, Angelo Scola, ha scritto in data 6 maggio 2015 ai fedeli della Diocesi annunciando la costituzione e la prossima apertura dell'"Ufficio diocesano per l'accoglienza dei fedeli separati":

«Carissime e carissimi,
parlare della famiglia come soggetto di evangelizzazione significa individuare nella famiglia in quanto famiglia, cioè a partire dalle relazioni che la costituiscono e che accompagnano il cammino dei suoi membri (sposa, sposo, genitori, figli, nonni, parenti, amici e conoscenti), una realtà ecclesiale e sociale chiamata a vivere con fede esplicita gli elementi che caratterizzano la vita quotidiana di

1 Intervento alla Tavola rotonda in occasione dell'Undicesima Giornata canonistica interdisciplinare sul tema "Persone, accoglienza e Diritto", tenutasi presso la Pontificia Università Lateranense nel giorno 8 marzo 2016 a cura dell'*Institutum Utriusque Iuris*.

ogni uomo e di ogni donna (affetti, lavoro, riposo, male fisico, dolore, sofferenza e morte, male morale, educazione, giustizia, edificazione di una vita buona).

[...]

A questo cammino della Chiesa universale, la Chiesa ambrosiana intende partecipare, con spirito di comunione e di particolare riguardo nei confronti degli sposi che soffrono a causa della loro condizione di separati o di divorziati»².

Senza dubbio la parola che sintetizza e identifica meglio la nuova Istituzione è la parola “accoglienza”, intesa anche nella forma dell’accompagnamento delle persone che si rivolgono all’Ufficio. Si pensi, p.es., alle diverse fasi di una Causa di nullità matrimoniale, nella quale, se vi sono i presupposti e qualora sia già stata introdotta, l’Ufficio può sostenere e quindi accompagnare il richiedente, comunque sempre negli spazi e nelle modalità che il Codice di Diritto Canonico prevede e consente rispetto al lavoro già effettuato da un Patrono e senza mai sostituirsi ad esso. Ancora a titolo di esempio si consideri che, nell’Atto iniziale della Causa di nullità matrimoniale, il “Libello”, l’Ufficio può aiutare il fedele a recuperare parte del materiale utile e necessario per la sua “scrittura” che avverrà in una fase successiva. È ovvio che non tutti sono interessati a questo specifico percorso e che sono molte e diverse le problematiche che affrontiamo quotidianamente nel lavoro dell’Ufficio.

In particolare, l’Ufficio, in base alle indicazioni operative contenute nel Decreto istitutivo potrà svolgere principalmente una delle seguenti attività di supporto:

- 1) tentare una riconciliazione (solo se si intravede almeno la possibilità di un buon esito di un simile tentativo), rinviando la coppia separata o in procinto di separarsi a uno dei Consultori familiari cattolici presenti in Diocesi e, se del caso, proponendo la convalidazione di un Matrimonio originariamente nullo o presunto tale, illustrandone le modalità di attuazione;
- 2) aiutare i fedeli nel comprendere quali sono le situazioni in cui la separazione coniugale con permanenza del vincolo (anche se comportasse civilmente di giungere sino al Divorzio³) è da considerarsi coerente all’insegnamento della Chiesa (cfr. Cann. 1151-1155), offrendo gli idonei suggerimenti per affrontare e sostenere cristianamente questa condizione (anche favorendo il

2 A. SCOLA, *Lettera*, 6 maggio 2015, in URL: <http://www.chiesadimilano.it/wp-content/uploads/2017/05/N-56-Lettera-Scola-presentazione-Ufficio-ai-fedeli__1.108528.doc> (al 10/05/2018).

3 Cfr. *Catechismo della Chiesa cattolica*, 1 ed., Città del Vaticano, 1992, n. 2383.

contatto con i soggetti presenti in Diocesi che possono essere di supporto ai fedeli separati: Associazioni, Centri pastorali, gli stessi Consultori); quando risulterà opportuno i fedeli possono essere invitati a chiedere il riconoscimento canonico formale della loro condizione di separazione, mediante Decreto canonico dell'Ordinario⁴;

- 3) accompagnare i fedeli verso l'introduzione della domanda per la Dispensa dal vincolo, per inconsumazione o per *favor fidei*, sostenendoli nella redazione di tutto quanto è richiesto per avviare le Procedure stabilite (il fedele potrà poi affrontare da solo i Procedimenti che, nel caso della Diocesi di Milano, riguardano il Tribunale Ecclesiastico Regionale Lombardo o, nel caso di scioglimento del Matrimonio per il cosiddetto "privilegio paolino", il Servizio per la disciplina dei Sacramenti presso la Curia arcivescovile);
- 4) rendere consapevoli i fedeli della possibilità di introdurre la domanda per la verifica di nullità, illustrando loro il senso del procedimento canonico previsto, consigliandoli circa il modo con cui procedere (cfr. *Dignitas Connubii*, n. 113 §1⁵) e supportandoli nell'introduzione della richiesta di verifica di nullità: definizione del/i Capo/i di nullità; aiuto all'acquisizione ordinata degli elementi di sostegno della domanda (acquisizione di documenti, verifica della disponibilità di testimoni, acquisizione di Atti eventualmente emersi nella stessa fase di ascolto); individuazione della sede competente cui rivolgersi (Can. 1673); delineazione dei contenuti del Libello introduttorio (il fedele potrà poi chiedere di stare in Giudizio da solo, di ricorrere a un Patrono stabile o a un Avvocato iscritto all'Albo della sede competente).

Cosa farà concretamente il nuovo Ufficio? È lo stesso Cardinale Scola a spiegarlo nella lettera ai fedeli che ho già citato:

«L'Ufficio è pensato come un servizio pastorale per i fedeli che vivono l'esperienza della separazione coniugale agevolando, laddove se ne diano le condizioni, l'accesso ai percorsi canonici per lo scioglimento del Matrimonio o per la dichiarazione di nullità. Caratteristiche peculiari di tale Ufficio sono le seguenti: essere espressione diretta della cura del Vescovo verso i fedeli; favorire l'accelerazione dei tempi per un eventuale avvio del Processo di verifica di nullità;

4 In Italia il *Decreto generale sul Matrimonio canonico* della CEI riconosce la competenza in materia di Separazione dell'Autorità giudiziaria civile, il che tuttavia non esclude la legittimità del ricorso al Decreto canonico quando si tratti di un Matrimonio solo canonico o quando sussistano "ragioni di coscienza" (cfr. CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Decreto generale sul Matrimonio canonico*, Roma 5 novembre 1990, in *Notiziario C.E.I.*, XXIV [1990], n. 10, 259-279, n. 55).

5 Cfr. PONTIFICIUM CONSILIUM DE LEGUM TEXTIBUS, *Instructio servanda a Tribunalibus dioecesanis et interdioecesanis in pertractandis Causis nullitatis Matrimonii: Dignitas Connubii*, in *Communicationes*, XXXVII (2005), 11-92.

collaborare con l'opera dei Consultori familiari, le cui competenze restano immutate, e con i Patroni stabili del Tribunale ecclesiastico»⁶.

Ovviamente, il Servizio non favorisce le nullità in quanto tali, ma solo la possibilità di accedere a percorsi di verifica.

Il nuovo Servizio è diventato operativo dall'8 settembre 2015, festa di Santa Maria Nascente. La sede principale è a Milano in Arcivescovado e – novità per un Ufficio della Curia di Milano – avrà due sedi periferiche a Lecco e a Varese per avvicinarsi sempre più ai bisogni di tutti. Questa è un scelta che deve essere letta nel segno della prossimità evangelica e non semplicemente come un dato organizzativo rispondente ad esigenze pratiche di mero decentramento amministrativo.

L'Ufficio ha una spiccata sensibilità pastorale e pertanto l'ascolto dei fedeli separati comprende anche l'aiuto ai fedeli per una rilettura della loro situazione alla luce dell'insegnamento cristiano. In questo senso, quando ne ricorrono le condizioni, può invitare la coppia o, più frequentemente il singolo fedele, a prendere atto della propria condizione di separazione, esortando a vivere in modo conforme all'insegnamento della Chiesa, secondo lo stile di misericordia e reciproco perdono richiesto dalla legge evangelica.

In tale prospettiva, mi pare importante sottolineare che l'Ufficio di cui ho la responsabilità, resta aperto come spazio di accoglienza, cordialità, corretta informazione, accompagnamento e consulenza canonica per i fedeli separati, secondo la logica della carità che anima la vita della Chiesa e le scelte, che, appunto, ha voluto indicare il Cardinale Scola con l'istituzione di questo nuovo Servizio.

Il nuovo Ufficio diocesano per l'accoglienza dei fedeli separati dipende direttamente dall'Arcivescovo, è posto sotto la responsabilità del "Vicario episcopale per la cultura, la carità e la missione" ed è condotto da un responsabile, nominato per l'occasione, affiancato da consulenti che a loro volta potranno avvalersi di esperti esterni scelti tra i collaboratori dei Consultori familiari e del Tribunale Ecclesiastico Regionale Lombardo.

Dal 1 settembre a 23 dicembre 2015 abbiamo realizzato un totale di 214 appuntamenti e 203 colloqui, cifra che, in proporzione, è aumentata se consideriamo che, dall'8 gennaio all'8 dicembre 2016, gli appuntamenti sono stati 668 e i colloqui 589.

L'utenza dell'Ufficio è veramente variegata, anche se non abbiamo dati statistici precisi. Siamo al 50% tra uomini e donne e, per quanto riguarda le età,

6 A. SCOLA, *Lettera*.

abbiamo avuto coppie o singoli con separazione avvenuta dopo pochi anni di Matrimonio – o, addirittura, pochi mesi –, così come sono arrivate persone già avanti negli anni, separate anche da tanto tempo.

L'Ufficio svolge le sue funzioni in modo gratuito. Anche la caratteristica della gratuità corrisponde allo spirito della carità evangelica, ma nella vita della Chiesa non si confonde con concetti analoghi che possano erroneamente suggerire l'idea di un servizio senza costo o senza valore.

* Contributo istituzionale ammesso dal Direttore

**La famiglia come soggetto di evangelizzazione.
L'esperienza di Milano con l'Ufficio diocesano per l'accoglienza dei fedeli separati**

DIEGO PIROVANO

Abstract

La presenza di molti fedeli che vivono la sofferta realtà della separazione coniugale e il dovere del Vescovo di provvedere al loro accompagnamento, hanno suggerito la costituzione di uno specifico *Ufficio diocesano per l'accoglienza dei fedeli separati*. Questa è l'esperienza che concretamente l'Arcidiocesi di Milano ha avviato a partire dal mese di settembre 2015. L'attività del nuovo Ufficio della Curia ambrosiana, senza mai trascurare la possibilità di una riconciliazione tra i coniugi, si dirige alle persone separate o in procinto di separarsi fornendo informazione corretta e consulenza legale canonica anche nella prospettiva di una eventuale Causa di nullità matrimoniale.

Parole chiave: accoglienza; Separazione coniugale; accompagnamento; consulenza; nullità matrimoniale.

Abstract

The presence of many believers who live the distressing reality of conjugal separation and the Bishop's duty to accompany and follow them, suggested the establishment of a specific Diocesan Office to give them a proper reception. This, as from September 2015, has been put into actual practice by the Archdiocese of Milan.

Without ever neglecting the possibility of a reconciliation between the spouses, the new Ambrosian Archdiocese Office activity is directed not only at separated people but also those who are about to separate, by providing correct information and canonical legal advice, also with a view to a possible Cause of Marriage nullity.

Keywords: reception; Marital Separation; counseling; legal advice; nullity of Marriage.

V. BIBLIOGRAPHICA

Opera edita¹

BASSAM F.M. SHAHATIT, *I diritti e i doveri dei christifideles nello Statuto personale dei Paesi arabi specialmente in Giordania*, Coll. *Corona lateranensis*, n. 76, Lateran University Press, Città del Vaticano, 2017, pp. 532, € 28,00 (EAN: 97888846511089)

Il volume studia i diritti, i doveri e la personalità giuridica del fedele cristiano nel Concilio Vaticano II, nel *CIC*, nel *CCEO*, negli Statuti personali e nelle Costituzioni, dal punto di vista dogmatico, canonico e islamico in Giordania, Palestina, Libano, Siria, Egitto, Iraq, Paesi del Golfo. Analizza inoltre la situazione giuridica dei cristiani nella Chiesa e nello Stato, la storia e il dialogo interreligioso, il rapporto fra Chiesa e Stato islamico, la religione di Stato, la laicità, l'uguaglianza, la libertà religiosa e di coscienza, la cittadinanza piena, le minoranze e in particolare i diritti della donna, di adozione e di predicazione del Vangelo.

Bassam F.M. Shahatit è giornalista e scrittore specializzato sui temi degli Arabi cristiani e sul dialogo interreligioso; guida spirituale generale dei movimenti dei giovani e dei bambini cristiani in Giordania. Fondatore di "The Communication and Culture Centre for Interfaith Dialogue"; è Vicario generale e giudiziale in Amman.

* * * * *

1 Evulgantur Opera a Pontificia Universitate Lateranense edita.

GBESSITO LAURE EDWIGE AMOUSSOU, *Le droit de l'enfant au développement harmonieux et intégral et sa tutelle dans le Procès canonique de nullité matrimoniale*, Coll. *Corona lateranensis*, n. 79, Lateran University Press, Città del Vaticano, 2017, pp. 430, € 30,00 (EAN: 9788846511355)

En partant de la reconnaissance de l'enfant comme personne, sujet autonome de droits et garantie de l'avenir de l'humanité, l'*étude* analyse le développement harmonieux et intégral de l'enfant, non seulement comme un principe directeur de la "Convention internationale des droits de l'enfant" (C.I.D.E.) mais surtout comme un véritable droit de l'enfant et du point de vue de la juridicité du rapport conjugal. Les diverses analyses mettent en évidence le *bonum proliis* non plus seulement comme un bien du Mariage, mais encore comme une expression de l'intérêt supérieur de l'enfant.

Gbessito Laure Edwige Amoussou est née en 1974 au Bénin. Après avoir obtenu sa Maîtrise en Droit des affaires et Carrière judiciaire (2000) auprès de l'Université Nationale du Bénin, elle est devenue religieuse de la "Congrégation des Oblates catéchistes petites servantes des pauvres" (O.C.P.S.P.) en 2003. De 2003-2007 elle a été enseignante et Directrice de l'école primaire catholique "Sainte Thérèse de l'enfant Jésus" de Calavi. Elle fit ensuite ses études auprès de l'Université Pontificale du Latran (Rome) où elle obtint la Licence (2012) et le Doctorat (2016) in Utroque Iure.

* * * * *

MAREK ONDREJ, *La responsabilità nella preparazione giuridico-pastorale al Matrimonio canonico*, Coll. *Corona lateranensis*, n. 80, Lateran University Press, Città del Vaticano, 2017, pp. 416, € 28,00 (EAN: 9788846511454)

La preparazione adeguata e seria al Matrimonio si può effettuare solo coinvolgendo attivamente tutti i soggetti responsabili. Spesso però si è testimoni di situazioni in cui non si sa precisamente chi debba fare cosa o si trascurano le proprie responsabilità. La preparazione stessa deve essere intesa come interesse, impegno e responsabilità dell'intera Comunità ecclesiale, guidata dai Pastori, affinché lo stato matrimoniale perseveri nello spirito cristiano e i giovani possano cogliere l'attrattiva di un'unione fedele ed indissolubile.

Marek Ondrej (1981), Presbitero slovacco (Arcidiocesi di Košice), dopo la Laurea in Teologia è stato Vicario parrocchiale e Notaio del Tribunale

metropolitano. Ha conseguito il Diploma in Postulazione delle Cause dei santi e il Dottorato in Diritto canonico presso la Pontificia Università Lateranense (2016); è iscritto all'Albo dei Procuratori della Rota Romana.

* * * * *

GRZEGORZ ZIELINSKI, *The Right to Freedom of Belief: a Conceptual Framework*, Coll. *Corona lateranensis*, n. 81, Lateran University Press, Città del Vaticano, 2017, pp. 408, € 26,00 (EAN: 9788846511478)

This Thesis deals with the promotion and protection of freedom of religion or belief in the international legal domain within the framework of Human Rights Law. It describes the unfolding of international standards and Procedures regarding freedom of religion or belief. The international standard setting process has not been brought to a close yet. The current era has not only witnessed the emergence of international standards and Procedures concerning freedom of religion or belief, but also the repeated and flagrant violation of that freedom throughout much of the world.

Grzegorz Zielinski is a Polish priest. From 2009 he has been studying Canon Law and Civil Law at the Institutum Utriusque Iuris at the Pontifical Lateran University in Rome. He explores the areas of study of Human Rights and International Law. In June 2013, he received the Licentiate degree in Canon Law and Civil Law and he completed the Thesis on The Fight Against Discrimination in European Law. In February 2016 he received the Doctoral degree and completed his research in the field of International Law and Human Rights.

* * * * *

LUCIANO MARTIN PORRI, *Chiesa, Stati e Ordinariati militari in Sudamerica*, Coll. *Corona lateranensis*, n. 83, Lateran University Press, Città del Vaticano, 2017, pp. 524, € 30,00 (EAN: 9788846511539)

Il libro illustra la dimensione canonica degli Ordinariati militari in Sudamerica nel contesto del rapporto tra la Chiesa cattolica e lo Stato, in ambito di assistenza religiosa ai militari. La tematica è affrontata attraverso l'analisi della Normativa della Chiesa, dei Concordati in materia castrense, degli Statuti di ogni Ordinariato con i loro Regolamenti. Il filo conduttore è offerto dalle caratteristiche comuni a tutti gli Ordinariati castrensi, rispetto alle quali

si pongono in risalto anche le particolarità e le problematiche che si verificano in ogni Stato, valutandone possibili soluzioni.

Luciano Martin Porri (Rosario, Argentina 1976), ha conseguito il Baccalaureato in Teologia presso l'Università Pontificia "Regina Apostolorum" di Roma nel 2002, il Master in Diritto comparato delle Religioni presso il Di.Re. Com. di Lugano (CH), la Licenza (2009) ed il Dottorato in Diritto canonico presso la Pontificia Università Lateranense (2014). Già Vicario giudiziale aggiunto di Lugano, è docente presso l'Istituto Di.Re.Com. a Lugano.

* * * * *

LUIGI PIERO MARTINA, *Diritti di genere? Aspetti giuridici, fisiologici e politici*, Coll. *Corona lateranensis*, n. 84, Lateran University Press, Città del Vaticano, 2017, pp. 420, € 28,00 (EAN: 9788846511553)

Con un ampio respiro che tende alla multidisciplinarietà, la ricerca ha l'obiettivo di analizzare i *Gender Studies* insieme al correlato concetto-base dell'identità di genere che hanno ormai da tempo imposto la differenza epistemologica tra la prospettiva sessuale e quella del genere. Non vi è dubbio che i *Gender Studies* abbiano condotto a un processo di destrutturazione e desimbolizzazione della differenza tra i sessi, svuotando dall'interno il triangolo familiare padre/madre/figlio ed eliminandone la tradizionale polarità sessuale maschile/femminile.

Luigi Piero Martina (Lecce, 1992) dopo la Laurea in Giurisprudenza presso la Pontificia Università Lateranense, ha conseguito il Dottorato in Scienze forensi con un progetto di ricerca sulla Bioetica medica; sta svolgendo la pratica legale in Diritto amministrativo nel settore sanitario. Dall'anno 2015 ricopre la carica di Segretario e Tesoriere dell'Associazione Internazionale Lateranense (A.I.Lat.).

* * * * *

ARIANNA CATTÀ, *Giusto Processo e verità della decisione nel Diritto canonico*, Coll. *Corona lateranensis*, n. 85, Lateran University Press, Città del Vaticano, 2017, pp. 260, € 25,00 (EAN: 9788846511638)

Con gli altri Ordinamenti giuridici, quello canonico condivide la tensione veritativa del Processo: la decisione giusta è quella conforme al vero. Dal punto

di vista canonico la valenza soteriologica connessa alle decisioni sullo stato delle persone fa sì che esse, seppur esecutive, non diventino mai cosa giudicata. La “*nova Causæ propositio*” è il mezzo straordinario di impugnazione che rende rivedibili queste decisioni se ci sono nuovi e gravi elementi da addurre. Recenti modifiche (m.p. “*Mitis Iudex*” e facoltà speciali conferite alla Rota Romana) hanno inciso su questo istituto, modificando competenza e requisiti di procedibilità.

Arianna Catta (Roma, 1974), già laureata in Giurisprudenza e in Scienze politiche, nel 2016 ha conseguito il Dottorato in Diritto canonico presso la Pontificia Università Lateranense. Avvocato cassazionista, è Difensore esterno del vincolo presso il Tribunale di prima Istanza e d’Appello del Vicariato di Roma. Ha collaborato alla riedizione di alcune opere di L. Chiappetta.

* * * * *

MASSIMO CASSOLA, *Origine e sviluppi storico-giuridici di un’Istituzione al servizio della conservazione del patrimonio ecclesiastico: l’Opera pia Alberoni di Piacenza*, Coll. *Corona lateranensis*, n. 86, Lateran University Press, Città del Vaticano, 2017, pp. 368, € 28,00 (EAN: 9788846511706)

La conservazione e la gestione del patrimonio ecclesiastico costituisce una sfida per la sussistenza dei mezzi necessari alla Chiesa in vista della nuova evangelizzazione. Sulla scorta dello studio della gestione del patrimonio del Cardinal Giulio Alberoni, a partire dalla seconda metà del XVIII sec. fino alla contemporaneità, il testo si offre come strumento per conoscere la Legislazione canonica e civile in materia, alla luce degli orientamenti pastorali del pontificato di Papa Francesco.

Massimo Cassola (Piacenza, 1972) è Presbitero della Diocesi di Piacenza-Bobbio. Dopo la Laurea in Giurisprudenza presso l’Università Cattolica con la Tesi in Diritto ecclesiastico (Il finanziamento all’edilizia di Culto), ha conseguito la Licenza in Diritto canonico presso lo Studium Generale Marcianum di Venezia e il Dottorato presso la Pontificia Università Lateranense. Docente incaricato presso la sede piacentina dell’Università Cattolica, è Assistente ecclesiastico della sede di Roma dell’Università Cattolica del S. Cuore.

FONTES HUIUS VOLUMINIS

A- FONTES ECCLESIASTICI

I. CONCILIA ET ANTIQUI

CONCILIIUM ANTIOCHENUM, *Canones*, in MANSI J.D. (cur.), *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, II, (rist. anast.) Graz, 1960, coll. 1329-1336.

CONCILIIUM CHALCEDONENSE, *Canones*, in MANSI J.D. (cur.), *Sacrorum Conciliorum*, VII, coll. 393-400.

CONCILIIUM ŒCUMENICUM TRIDENTINUM, Sessio VII, Decretum de Sacramentis: *Canones de Sacramentis in genere*, in DENZINGER H., *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, (HÜNERMANN P., cur.) Bologna, 2009, nn. 1600-1630.

CONCILIIUM ŒCUMENICUM TRIDENTINUM, Sessio XIII, Decretum: *De sanctissima Eucharistia*, in DENZINGER H., *Enchiridion*, nn. 1635-1661.

CONCILIIUM ŒCUMENICUM TRIDENTINUM, Sessio XIV, *Doctrina de Sacramento Pœnitentiæ*, in DENZINGER H., *Enchiridion*, nn. 1667-1693.

CONCILIIUM ŒCUMENICUM TRIDENTINUM, Sessio XXI, *Doctrina et Canones de Communionem sub utraque specie et parvulorum*, in DENZINGER H., *Enchiridion*, nn. 1725-1734.

CONCILIIUM ŒCUMENICUM TRIDENTINUM, Sessio XXIV, *Doctrina et Canones de Sacramento Matrimonii*, in DENZINGER H., *Enchiridion*, nn. 1797-1812.

CONCILIIUM ŒCUMENICUM TRIDENTINUM, Sessio XXIV, Decretum: *Tametsi*, in DENZINGER H., *Enchiridion*, nn. 1813-1816.

CONCILIIUM ŒCUMENICUM VATICANUM II, Constitutio de sacra Liturgia: *Sacrosanctum Concilium*, in *AAS*, LVI (1964), 97-138.

CONCILIIUM ŒCUMENICUM VATICANUM II, Constitutio dogmatica de Ecclesia: *Lumen Gentium*, in *AAS*, LVII (1965), 5-71.

- CONCILIUM ŒCUMENICUM VATICANUM II, Decretum de œcumenismo: *Unitatis Redintegratio*, in *AAS*, LVII (1965), 90-112.
- CONCILIUM ŒCUMENICUM VATICANUM II, Decretum de pastorali Episcoporum munere in Ecclesia: *Christus Dominus*, in *AAS*, LVIII (1966), 673-701.
- CONCILIUM ŒCUMENICUM VATICANUM II, Declaratio de educatione christiana: *Gravissimum Educationis*, in *AAS*, LVIII (1966), 728-739.
- CONCILIUM ŒCUMENICUM VATICANUM II, Constitutio dogmatica de divina Revelatione: *Dei Verbum*, in *AAS*, LVIII (1966), 817-835.
- CONCILIUM ŒCUMENICUM VATICANUM II, Decretum de apostolatu laicorum: *Apostolicam Actuositatem*, in *AAS*, LVIII (1966), 837-864.
- CONCILIUM ŒCUMENICUM VATICANUM II, Declaratio de libertate religiosa: *Dignitatis Humanae*, in *AAS*, LVIII (1966), 929-946.
- CONCILIUM ŒCUMENICUM VATICANUM II, Decretum de Presbyterorum ministerio et vita: *Presbyterorum Ordinis*, in *AAS*, LVIII (1966), 991-1024.
- CONCILIUM ŒCUMENICUM VATICANUM II, Constitutio pastoralis de Ecclesia in mundo huius temporis: *Gaudium et Spes*, in *AAS*, LVIII (1966), 1025-1120.

Didascalia Apostolorum, Canonum ecclesiasticorum, Traditionis apostolicæ versiones latinæ, (TIDNER E., ed.) Coll. *Texte und Untersuchungen*, n. 75, Berlin, 1963.

Liber Sacramentorum romanæ Ecclesiæ ordinis anni circuli (Sacramentarium gelaianum), (MOHLBERG L.C. - EIZENÖFER L. - SIFFRIN P., cur.) 3 ed., Roma, 1981.

Sacramentarium veronense (Leonianum), MOHLBERG L.K. (ed.) in PONTIFICIUM ATHENÆUM SANCTI ANSELMI (cur.), *Rerum ecclesiasticarum documenta*, series maior, Fontes 1, Roma, 1956.

D. 2 c. 32¹.

II. PONTIFICES

CLEMENS PP. I, *Lettera (prima) ai Corinti*, in *I Padri apostolici*, QUACQUARELLI A. (cur.) 3 ed., Roma, 1981, 49-92.

NICOLAUS PP. I, Responsum ad Bulgaros: *Ad consulta vestra*, 13 novembris 866, in DENZINGER H., *Enchiridion*, nn. 643-648.

BONIFACIUS PP. VIII, Bulla: *Unam Sanctam*, in FRIEDBERG Æ. (cur.), *Corpus Iuris canonici*, editio lipsiensis secunda, (rist. anast.) Graz, 1959, Pars secunda, coll. 1245-1246 (Extrav. comm. 1.8.1).

1 Per il *Decretum Gratiani* la fonte ordinaria di riferimento è: GRATIANUS, *Concordia discordantium Canonum*, in FRIEDBERG Æ. (cur.), *Corpus Iuris canonici*, editio lipsiensis secunda, (rist. anast.) Graz, 1959, Pars prior.

EUGENIUS PP. IV, Bulla unionis Armeniorum: *Exsultate Deo*, 22 novembris 1439, in DENZINGER H., *Enchiridion*, nn. 1310-1328.

BENEDICTUS PP. XIV, *De Synodo diœcesana libri tredecim in duos tomos distributi*, Parmæ, 1760.

PIUS PP. VI, Epistola ad Episcopum motulensem: *Deessemus Nobis*, 16 septembris 1788, in DENZINGER H., *Enchiridion*, n. 2598.

PIUS PP. VI, Constitutio ad universos fideles: *Auctorem Fidei*, 28 augusti 1794, in DENZINGER H., *Enchiridion*, nn. 2600-2700.

PIUS PP. IX, Littera apostolica: *Ad Apostolicæ Sedis Fastigium*, in GASPARRI P. (ed.), *Codicis Iuris Canonici Fontes*, II, (Romæ) 1924, 857-860, n. 511.

PIUS PP. IX, Epistola: *La lettera*, 9 septembris 1852, in GASPARRI P. (ed.), *Codicis*, II, 869-872, n. 514.

PIUS PP. IX, Allocutio: *Acerbissimum*, 27 septembris 1852, in GASPARRI P. (ed.), *Codicis*, II, 873-879, n. 515.

PIUS PP. IX, *Syllabus complectens præcipuos nostræ ætatis errores qui notantur in Encyclicis aliisque apostolicis Litteris santissimi domini nostri Pii Papæ IX*, in ASS, III (1867), 168-176.

LEO PP. XIII, Litteræ encyclicæ: *Æterni Patris*, in ASS, XII (1879), 97-115.

LEO PP. XIII, Epistola encyclica: *Arcanum Divinæ Sapientiæ*, in ASS, XII (1879), 385-402.

PIUS PP. XII, Litteræ encyclicæ: *Mystici Corporis*, in AAS, XXXV (1943), 193-248.

PIUS PP. XII, Allocutio: *Magnificate Dominum*, 2 novembris 1954, in AAS, XLVI (1954), 666-677.

PIUS PP. XII, Allocutio iis qui interfuerunt Conventui alteri catholicorum ex universo orbe, pro laicorum apostolatu, Romæ habito: *Six Ans*, 5 octobris 1957, in AAS, XXXIX (1957), 922-939.

IOANNES PP. XXIII, Allocutio: *Gaudet Mater Ecclesia*, 11 octobris 1962, in AAS, LIV (1962), 786-796.

PAULUS PP. VI, Litteræ apostolicæ motu proprio datæ quibus Normæ quædam statuuntur ad Processus matrimoniales expeditius absolvendos: *Causas Matrimoniales*, in AAS, LXIII (1971), 441-446.

IOANNES PAULUS PP. II, Adhortatio apostolica postsynodalis: *Familiaris Consortio*, in AAS, LXXIV (1982), 81-191.

IOANNES PAULUS PP. II, *Codex Iuris Canonici*, auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatus, in AAS, LXXV (1983), Pars II.

- IOANNES PAULUS PP. II, Allocutio: *Ad eos qui plenario cœtui Congregationis pro Clericis interfuerunt coram admissos*, 20 octobris 1984, in *AAS* LXXVII (1985), 306-310.
- IOANNES PAULUS PP. II, Allocutio: *Ad Rotæ Romanæ Auditores coram admissos*, 5 februarii 1987, in *AAS*, LXXIX (1987), 1453-1459.
- IOANNES PAULUS PP. II, Allocutio: *Ad Romanæ Rotæ Auditores simul cum Officialibus et Advocatis, coram admissos, Anno forensi ineunte*, 25 ianuarii 1988, in *AAS*, LXXX (1988), 1178-1185.
- IOANNES PAULUS PP. II, Exhortatio postsynodalis: *Pastores dabo Vobis*, in *AAS* LXXXIV (1992), 657-804
- IOANNES PAULUS PP. II, Discorso ai partecipanti al Simposio internazionale di Diritto canonico: *Il Diritto canonico può essere d'empio*, in *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, XVI, 1 (1993), Città del Vaticano, 1995, 979-985.
- IOANNES PAULUS PP. II, Litteræ familiis datæ ipso volvente sacro familiæ anno MCMXCIV: *Gratissimam Sane*, in *AAS*, LXXXVI (1994), 868-925.
- IOANNES PAULUS PP. II, Allocutio: *Ad Romanæ Rotæ Prælatos auditores*, 27 ianuarii 1997, in *AAS*, LXXXIX (1997), 486-489.
- IOANNES PAULUS PP. II, Litteræ encyclicæ de necessitudinis natura inter fidem et rationem: *Fides et Ratio*, in *AAS*, XCI (1999), 5-88.
- IOANNES PAULUS PP. II, Epistula apostolica: *Novo Millennio Ineunte*, in *AAS*, XCIII (2001), 266-309.
- IOANNES PAULUS PP. II, Allocutio: *Ad Romanæ Rotæ Tribunal*, 1 februarii 2001, in *AAS*, XCIII (2001), 358-365.
- IOANNES PAULUS PP. II, Allocuzione ai partecipanti alla Giornata accademica promossa dal Pontificio Consiglio per i Testi Legislativi a vent'anni dalla promulgazione del nuovo Codice di Diritto Canonico: *Il fondamento teologico delle Norme canoniche*, 24 ianuarii 2003, in *L'Osservatore Romano*, CXLIII (2003), n. 20, 25 gennaio, 5.
- BENEDICTUS PP. XVI, Allocutio: *Ad Tribunal Rotæ Romanæ*, 28 ianuarii 2006, in *AAS*, XCVIII (2006), 135-138.
- BENEDICTUS PP. XVI, Allocutio: *Ad Tribunal Rotæ Romanæ in inauguratione Anni iudicialis*, 27 ianuarii 2007, in *AAS*, XCIX (2007), 86-91.
- BENEDICTUS PP. XVI Allocutio: *Ad Sodales Tribunalis Romanæ Rotæ*, 29 ianuarii 2009, in *AAS*, CI (2009), 124-128.
- BENEDICTUS PP. XVI, Litteræ apostolicæ motu proprio datæ quibus quædam in Codice Iuris Canonici immutantur: *Omnium in Mentem*, in *AAS*, CII (2010), 8-10.
- BENEDICTUS PP. XVI, Allocutio: *Ad Sacræ Rotæ Romanæ Tribunal, occasione inaugurationis Anni iudicialis*, 21 ianuarii 2012, in *AAS*, CIV (2012), 103-107.
- BENEDICTUS PP. XVI, Allocutio: *Ad Romanæ Rotæ Tribunal*, 26 ianuarii 2013, in *AAS*, CV (2013), 168-172.
- FRANCISCUS PP., Litteræ encyclicæ: *Lumen Fidei*, in *AAS*, CV (2013), 555-596.

- FRANCISCUS PP., Exhortatio apostolica: *Evangelii Gaudium*, in *AAS*, CV (2013), 1019-1137.
- FRANCISCUS PP., Allocutio: *Ad omnes participes Tribunalis Romanæ Rotæ*, 24 ianuarii 2014, in *AAS*, CVI (2014), 89-90.
- FRANCISCUS PP., Homilia. Meditazione mattutina nella cappella della «*domus sanctæ Marthæ*»: *I tempi cambiano*, 23 octobris 2015, in: URL: < https://w2.vatican.va/content/francesco/it/cotidie/2015/documents/papa-francesco-cotidie_20151023_i-tempi-cambiano.html >.
- FRANCISCUS PP., Litteræ apostolicæ motu proprio datæ quibus Canones Codicis Canonum Ecclesiarum Orientalium de Causis ad Matrimonii nullitatem declarandam reformantur: *Mitis et Misericors Iesus*, in *AAS*, CVII (2015), 946-957.
- FRANCISCUS PP., Litteræ apostolicæ motu proprio datæ quibus Canones Codicis Iuris Canonici de Causis ad Matrimonii nullitatem declarandam reformantur: *Mitis Iudex*, in *AAS*, CVII (2015), 958-970.
- FRANCISCUS PP., Allocutio ad participes V Conventus Ecclesialis Nationalis apud templum cathedrale Florentiæ: *Il nuovo umanesimo in Cristo Gesù*, 10 novembris 2015, in *AAS*, CVII (2015), 1284-1293.
- FRANCISCUS PP., Allocutio: *Ad Tribunal Rotæ Romanæ, occasione inaugurationis Anni iudicialis*, 22 ianuarii 2016, in *AAS*, CVIII (2016), 136-139.
- FRANCISCUS PP., Adhortatio apostolica postsynodalis: *Amoris Lætitia*, in *AAS*, CVIII (2016), 311-446.
- FRANCISCUS PP., Allocutio: *Ad sodales Tribunalis Rotæ Romanæ in inauguratione Anni iudicialis*, 21 ianuarii 2017, in *AAS*, CIX (2017), 146-150.

III. CURIA ROMANA ET TRIBUNALES APOSTOLICI²

Inter Sanctam Sedem et Italiam Conventiones. Accordo tra la Santa Sede e la Repubblica Italiana che apporta modificazioni al Concordato Lateranense, in *AAS*, LXXVII (1985), 521-531.

SECRETARIA STATUS, *Facultas datur Signaturæ Apostolicæ permittendi ut viri laici assumantur ad munus Iudicis assessoris vel instructoris in Causis ecclesiasticis non matrimonialibus*, 1 octobris 1974, in OCHOA X. (cur.), *Leges Ecclesiæ post Codicem Iuris Canonici editæ. Leges annis 1973-1978 editæ*, V, Romæ, 1980, 6856, n. 4317.

S. CONGREGATIO CONCILII, *Decretum de Sponsalibus et Matrimonio: Ne temere*, in *ASS*, XL (1907), 525-530.

2 Data l'insufficienza di un criterio di ordinamento solo cronologico delle Fonti relative alla complessa attività della Curia Romana, le stesse verranno raggruppate (rispettando la cronologia "relativa") per sostanziali settori d'interesse così da favorire una consultazione omogenea per materie, più utile allo scopo scientifico; nella stessa prospettiva anche la Giurisprudenza dei Tribunali apostolici sarà gestita in modo autonomo.

- S. CONGREGATIO CONCILII, Wratislaviæ: *Constitutionis Tribunalium ecclesiasticorum*, 14 decembris 1918, in *AAS*, XI (1919), 128-133.
- S. CONGREGATIO PRO DOCTRINA FIDEI, Epistula ad Ecclesiæ catholicæ Episcopos de quibusdam quæstionibus ad Eucharistiæ ministrum spectantibus: *Sacerdotium Ministeriale*, in *AAS*, LXXV (1983), Pars I, 1001-1009.
- S. CONGREGATIO PRO INSTITUTIONE CATHOLICA, *Orientamenti educativi sull'amore umano. Lineamenti di educazione sessuale*, 1 novembris 1983, in *Enchiridion vaticanum*, IX, Bologna, 1987, 420-456.
- CONGREGATIO DE CULTU DIVINO ET DE DISCIPLINA SACRAMENTORUM, Acta: *Ordo celebrandi Matrimonium. Editio typica altera*, 19 martii 1990, in *Notitiæ*, XXVI (1990), 301-310.
- CONGREGATIO PRO CLERICIS ET ALIÆ, Instructio interdicasterialis de quibusdam quæstionibus circa fidelium laicorum cooperationem sacerdotum ministerium spectantem: *Ecclesiæ de Mysterio*, in *AAS*, LXXXIX (1997), 852-877.
- CONGREGATIO PRO CLERICIS, Istruzione: *Il Presbitero, Pastore e guida della comunità parrocchiale*, Città del Vaticano, 2002.
- CONGREGATIO PRO CLERICIS, Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis: *Il dono della vocazione*, Città del Vaticano, 2016.
- CARD. PRÆFECTUS SIGNATURÆ APOSTOLICÆ, *Prot. Num. N 264921. Litteræ diei 7 sept. 1973, Prot. N 4801/73 V.T.*, in OCHOA X. (cur.), *Leges*, V, 6856.

APOSTOLICUM ROTÆ ROMANÆ TRIBUNAL³

- Coram ANNÈ, decisio diei 25 februarii 1969*, in *RRDec.*, vol. LXI.
- Coram CABERLETTI, decisio diei 21 martii 2013*, A. 98/2013, in ARCISODALIZIO DELLA CURIA ROMANA (cur.), *Il bonum coniugum*.
- Coram HEREDIA ESTEBAN, decisio diei 20 februarii 2013*, A. 62/2013, in *Ius Ecclesiæ*, XXVI (2014).
- Coram PERSIANI, decisio diei 27 augusti 1910*, in *AAS*, II (1910).
- Coram PINTO, decisio diei 16 ianuarii 1998*, in *RRDec.*, vol. XC.
- Coram SERRANO RUIZ, decisio diei 16 decembris 1988*, in *RRDec.*, vol. LXXX.

3 Salvo diversa specifica le Sentenze e i Decreti rotali vengono citati dalle raccolte ufficiali:
 - *S. Romanæ Rotæ Decisiones seu Sententiæ quæ iuxta Legem propriam et Const. "Sapienti Consilio" Pii X prodierunt anno __ cura eiusdem S. Tribunalis, cum præfatione, de veterum Decisionum natura et ordine earumque Collectionibus*, Romæ, 1912-1926.
 - *S. Romanæ Rotæ Decisiones seu Sententiæ quæ prodierunt anno __ cura eiusdem S. Tribunalis editæ*, Romæ, 1926-1948.
 - *Decisiones seu Sententiæ selectæ inter eas quæ anno __ prodierunt cura eiusdem Apostolici Tribunalis editæ*, Romæ, 1949-; abbreviate secondo lo standard ormai consolidato in: *RRDec.*
 - *Decreta selecta inter ea quæ anno __ prodierunt cura eiusdem Apostolici Tribunalis edita*, Romæ, 1996-; abbreviato secondo lo standard ormai consolidato in: *RRDecr.*

Coram SERRANO RUIZ, decisio diei 2 iunii 1989, in RRDec., vol. LXXXI.

Coram SERRANO RUIZ, decisio diei 1 iunii 1990, in RRDec., vol. LXXXII.

V. COMMISSIONES

PONTIFICIA COMMISSIO CODICI IURIS CANONICI RECOGNOSCENDO⁴, *Schema Canonum Libri I. De Normis generalibus*, Città del Vaticano, 1977.

P.C.C.I.C.R., *Schema Codicis Iuris Canonici. Iusta animadversiones S.R.E. Cardinalium, Episcoporum Conferentiarum, Dicasteriorum Curiae Romanae, Universitatem Facultatumque ecclesiasticarum necnon Superiorum Istitutorum vitae consecratae recognitum*, Città del Vaticano, 1980.

P.C.C.I.C.R., *Relatio complectens syntheses animadversionum ab Em. mis atque Exc. mis Patribus Commissionis ad novissimum scheda Codicis Iuris Canonici exhibitatarum, cum responsionibus a Secretaria et Consultoribus datis*, Città del Vaticano, 1981.

P.C.C.I.C.R., *Codex Iuris Canonici. Schema novissimum. Iuxta placita Patrum Commissionis emendatum atque summo Pontifici praesentatum*, Città del Vaticano, 1982.

P.C.C.I.C.R., *Acta Commissionis*, in *Communicationes*, XIII (1981).

P.C.C.I.C.R., *Acta Commissionis*, in *Communicationes*, XIV (1982).

P.C.C.I.C.R., *Acta Commissionis*, in *Communicationes*, XVI (1984).

P.C.C.I.C.R., *Acta Commissionis*, in *Communicationes*, XXIII (1991).

PONTIFICIUM CONSILIUM DE LEGUM TEXTIBUS INTERPRETANDIS, *Congregatio plenaria diebus 20-29 octobris 1981 habita*, Città del Vaticano, 1991.

PONTIFICIUM CONSILIUM DE LEGUM TEXTIBUS, *Instructio servanda a Tribunalibus diocesanis et interdicesanis in pertractandis Causis nullitatis Matrimonii: Dignitas Connubii*, in *Communicationes*, XXXVII (2005), 11-92.

COMMISSIO THEOLOGICA INTERNATIONALIS, *De Matrimonio christiano*. Sessio 1977 (1-6 decembris), in *Gregorianum*, LII (1978), 453-464

(tr. it.: COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Il Matrimonio cristiano*, in *Enchiridion vaticanum*, VI, Bologna, 1980, 370-397).

COMMISSIO THEOLOGICA INTERNATIONALIS, *La sacramentalité du Mariage chrétien. Seize thèses de Christologie sur le Sacrement de Mariage*. Sessio 1977 (1-6 decembris), in *La Documentation Catholique*, LX (1978), 18/06/1978, 572-575

(tr. it.: COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Sedici tesi di Cristologia sul Sacramento del Matrimonio*, in *Enchiridion vaticanum*, VI, 352-369).

4 Di seguito abbreviata in: "P.C.C.I.C.R."

VI. ALII

CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Decreto generale sul Matrimonio canonico*, in *Notiziario C.E.I.*, XXIV (1990), n. 10, 259-279.

CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Direttorio di Pastorale familiare per la Chiesa in Italia*, Roma, 1993.

CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Rito del Matrimonio*, Roma, 2008.

CONFERENZA EPISCOPALE TEDESCA, *Il servizio pastorale nella Parrocchia*, in *Il Regno. Documenti*, XLI (1996), 160-167.

Catechismus ex Decreto Concilii Tridentini ad Parochos PII V jussu editus, Bassani, 1854.

Catechismo della dottrina cristiana. Pubblicato per ordine del sommo Pontefice Pio X, Roma, 1912.

Catechismo della Chiesa cattolica, 1 ed., Città del Vaticano, 1992.

VII. PATRES, DOCTORES ET AUCTORES

POLICARPO DI SMIRNE, *Seconda lettera ai Filippesi*, in *I Padri*, 153-160.

ERMA, *Il pastore*, in *I Padri*, 243-346.

AMBROGIO, *Opere dogmatiche*. III. *Spiegazione del Credo. I Sacramenti. I misteri. La Penitenza*, (BANTERLE G., cur.) Coll. *Opera omnia*, n. 17, Milano - Roma, 1982.

AUGUSTINUS HIPPONENSIS EP., *Quaestionum in Heptateuchum libri septem*, in MIGNE J.P. (cur.), *Patrologiæ. Series latina*⁵, XXXIV, coll. 547-824.

AUGUSTINUS HIPPONENSIS EP., *In Evangelium Ioannis Tractatus CXXIV*, in MIGNE J.P. (cur.), *Patrologiæ. Series latina*, XXXV, coll. 1379-1976.

AUGUSTINUS HIPPONENSIS EP., *De Baptismo contra Donatistas libri septem*, in MIGNE J.P. (cur.), *Patrologiæ. Series latina*, XLIII, coll. 107-244.

AGOSTINO, *Polemica con i Donatisti. Contro Cresconio grammatico donatista. Unicità del Battesimo contro Petiliano*, (CAVALLARI E., cur.) Coll. *Nuova biblioteca agostiniana*, n. XVI/1, Roma, 2002.

AGOSTINO, *Le lettere. I. (1-123)*, (ALIMONTI T. - CARROZZI L. - PELLEGRINO M., cur.) Coll. *Nuova biblioteca agostiniana*, n. XXI, Roma, 1969.

AGOSTINO, *Lettera 93*, in AGOSTINO, *Le lettere. I*, 806-877.

AGOSTINO, *Discorsi. IV/2 (230-272/B). Su i tempi liturgici*, (BELLINI P. - CRUCIANI F. - TARULLI V., cur.) Coll. *Nuova biblioteca agostiniana*, n. XXXII/2, Roma, 1984.

5 Per maggior fruibilità, l'Opera del Migne verrà citata globalmente, distinguendo soltanto la "Series latina" da quella "græca".

- AGOSTINO, *Discorso 232. Nei giorni di Pasqua*, in AGOSTINO, *Discorsi. IV/2*, 560-571.
- SAINT AUGUSTIN, *Les Confessions*, Paris, 1993.
- CIPRIANO VESCOVO DI CARTAGINE, *L'unità della Chiesa (De Ecclesiæ catholicæ unitate)*, (BÉVENOT M. - SINISCALCO P. - MATTEI P., cur.) Bologna, 2006.
- CIPRIANO VESCOVO DI CARTAGINE, *Lettere (51-81)*, (VINCELLI M. - TAPONNECCO G., cur.) Roma, 2007.
- CIPRIANO, *Lettera 55*, in CIPRIANO VESCOVO DI CARTAGINE, *Lettere*, 28-59.
- CIPRIANO, *Lettera 74*, in CIPRIANO VESCOVO DI CARTAGINE, *Lettere*, 278-291.
- TERTULLIANUS Q.S.F., *Liber de pænitentia*, in MIGNE J.P. (cur.), *Patrologiæ. Series latina*, I, coll. 1333-1358.
- TERTULLIANUS Q.S.F., *De pudicitia*, in MIGNE J.P. (cur.), *Patrologiæ. Series latina*, II, coll. 1029-1084.
- TERTULLIANO, *Questione previa contro gli eretici*, (REFOULÉ R.F. - CARPIN A., cur.) Bologna, 2012.
- BOETHIUS M.S., *Liber de persona et duabus naturis contra Eutychem et Nestorium*, in MIGNE J.P. (cur.), *Patrologiæ. Series latina*, LXIV, coll. 1337-1354.
- VINCENTIUS LIRINENSIS, *Commonitorium primum*, in MIGNE J.P. (cur.), *Patrologiæ. Series latina*, L, coll. 637-678.
- IVO CARNOTENSIS EP., *Epistola CXXIII*, in MIGNE J.P. (ed.), *Patrologiæ. Series latina*, CLXII, coll. 135-136.
- LOMBARDUS P., *Sententiarum libri quatuor*, in MIGNE J.P. (ed.), *Patrologiæ. Series latina*, CXCII, coll. 519-962.
- GRATIANUS, *Concordia discordantium Canonum*, in FRIEDBERG Æ. (cur.), *Corpus Iuris canonici*, editio lipsiensis secunda, (rist. anast.) Graz, 1959, Pars prior.
- THOMAS AQUINAS, *In IV libros sententiarum*.
- THOMAS AQUINAS, *Summa Theologiæ*.
- DUNS SCOTUS J., *Opera omnia*. Editio minor. II/2. *Opera theologica*, (LAURIOLA G., cur.) Alberobello (Bari), 1999.
- DUNS SCOTUS J., *Reportata parisiensia*, in DUNS SCOTUS J., *Opera omnia*.
- GROPPER I., *Institutio compendiaria doctrinæ christianæ, ex Concilio provinciali Coloniensi*, Veronæ, 1541.
- CANO M., *De locis theologicis*, Patavii, 1762.
- CASTELLANUS A., *Liber sacerdotalis*, Venetiis, 1548.
- SANCHEZ T., *Disputationes de sancto Matrimonii Sacramento*, Antverpiæ, 1607.
- VAZQUEZ G., *Commentariorum ac disputationum in tertiam partem s. Thomæ*, t. II, Compluti, 1611.
- BELLARMINUS R., *Opera omnia*, Neapoli, 1857.
- BELLARMINUS R., *De romano Pontifice*, in BELLARMINUS R., *Opera omnia*.

BELLARMINUS R., *De Sacramento Matrimonii*, in BELLARMINUS R., *Opera omnia*.
BILLUART C.-R., *Cursus Theologiæ juxta mentem divi Thomæ. X. De extrema Unctione, de Ordine et de Matrimonio*, editio nova, Lugduni, 1839.

B- FONTES NON ECCLESIASTICI

I. PHILOSOPHICI ET LITERARI

DE MONTESQUIEU C.L., *De l'esprit des Loix*, Geneva, 1748.

II. IURIDICI⁶

D. 35.1.15 (Ulpianus)⁷.

UNITED NATIONS. GENERAL ASSEMBLY, *Universal Declaration of Human Rights* (10 December 1948), in URL: < <http://www.un.org/en/universal-declaration-human-rights/> >.

UNITED NATIONS. GENERAL ASSEMBLY, *International Covenant on Civil and Political Rights* (16 December 1966), in URL: < <http://www.ohchr.org/EN/ProfessionalInterest/Pages/CCPR.aspx> >.

UNITED NATIONS. GENERAL ASSEMBLY, *Convention on the Rights of the Child* (20 November 1989), in URL: < <http://www.refworld.org/docid/3ae6b38f0.html> >.

ORGANISATION FOR ECONOMIC CO-OPERATION AND DEVELOPMENT, *Recommendation of the Council on Improving the Quality of Government Regulation* (9 March 1995) - C(95)21/FINAL, in URL: < <http://acts.oecd.org/Instruments/ShowInstrumentView.aspx?InstrumentID=128&InstrumentPID=124> >.

ORGANISATION FOR ECONOMIC CO-OPERATION AND DEVELOPMENT, *The OECD Report on Regulatory Reform Synthesis* (Paris, 1997), in URL: < <https://www.oecd.org/gov/regulatory-policy/2391768.pdf> >.

6 Data l'estrema varietà delle Fonti da esporre, si utilizzerà innanzitutto il principio *storico*, seguito (nella contemporaneità) da quelli *gerarchico* e *cronologico*, procedendo alla loro elencazione nel seguente ordine:

- a) Diritto internazionale generale (Nazioni Unite): normativo, regolamentare, giurisprudenziale.
- b) Diritto internazionale particolare: normativo, regolamentare, giurisprudenziale.
- c) Diritto dell'Unione Europea: normativo, regolamentare, giurisprudenziale.
- d) Diritti nazionali: normativo, regolamentare, giurisprudenziale.

7 Per il Diritto giustiniano le fonti ordinarie di riferimento sono:
MOMMSEN TH. - KRÜGER P. (edd.), *Digesta Iustiniani Augusti*, 2 voll., Berolini, 1870;
KRÜGER P. - MOMMSEN TH. - SCHÖLL R. - KROLL W. (edd.), *Corpus Iuris Civilis*, 3 voll., Berolini, 1889-1895; nelle loro svariate ristampe del sec. XX.

ORGANISATION FOR ECONOMIC CO-OPERATION AND DEVELOPMENT, *Overcoming Barriers to Administrative Simplification Strategies. Guidance for Policy Makers* (Paris, 2009), in URL: < <https://www.oecd.org/regreform/42112628.pdf> >.

INTERNATIONAL LABOUR ORGANIZATION, *Declaration on Fundamental Principles and Rights at Work* (18 June 1998), in URL: < <http://www.ilo.org/declaration/the-declaration/textdeclaration/lang--en/index.htm> >.

COUNCIL OF EUROPE. PARLIAMENTARY ASSEMBLY, *Resolution 543/1973: Consumer Protection Charter*, in *Official Journal of the European Communities*, XVII (1975), C92, 25/04/1975, 1-29.

COUNCIL OF EUROPE, *The European Convention on Human Rights* (4 November 1950), in URL: < http://www.echr.coe.int/Documents/Convention_ENG.pdf >.

COMMISSIONE EUROPEA, Comunicazione: *Verso una cultura di maggiore consultazione e dialogo. Principi generali e requisiti minimi per la consultazione delle parti interessate ad opera della Commissione* (COM/2002/0704 def.), in URL: < <http://eur-lex.europa.eu/legal-content/IT/TXT/?uri=CELEX:52002DC0704> >.

COMMISSIONE EUROPEA, Comunicazione: *EUROPA 2020 Una strategia per una crescita intelligente, sostenibile e inclusiva* (COM/2010/2020 def.), in URL: < <http://eur-lex.europa.eu/legal-content/it/ALL/?uri=CELEX:52010DC2020> >.

COMMISSIONE EUROPEA, Comunicazione: *Legiferare con intelligenza nell'Unione Europea* (COM/2010/0543 def.), in URL: < <http://eur-lex.europa.eu/legal-content/IT/TXT/?uri=CELEX:52010DC0543> >.

REPUBBLICA ITALIANA, *Legge 7 agosto 1990, n. 241*, in *Gazzetta Ufficiale della Repubblica Italiana*, CXXXI (1990), n. 192, del 18 agosto 1990.

REPUBBLICA ITALIANA, *Legge 11 febbraio 2005, n. 15*, in *Gazzetta Ufficiale della Repubblica Italiana*, CXLVI (2005), n. 42, del 21 febbraio 2005.

REPUBBLICA ITALIANA. CORTE COSTITUZIONALE, *12 aprile 2017, n. 76*, in *Gazzetta Ufficiale della Repubblica Italiana*, CLVIII (2017), n. 16, del 19/04/2017 – URL: < <http://www.giurcost.org/decisioni/2017/00460-17.html> >.

REPUBBLICA ITALIANA. CONSIGLIO DI STATO. *Insediamiento del Presidente del Consiglio di Stato. Inaugurazione dell'anno giudiziario 2016* (16 febbraio 2016), in URL: < https://www.giustizia-amministrativa.it/cdsintra/wcm/idc/groups/public/documents/document/mday/mtc1/~edisp/nsiga_4033730.pdf >.

REPUBLIQUE FRANÇAISE. CONSEIL D'ETAT, *La sécurité juridique et la complexité du Droit*, in URL: < <http://www.conseil-etat.fr/content/download/356/1096/version/1/file/rapportpublic2006.pdf> >.

* * * * *

- < acts.oecd.org >.
- < eur-lex.europa.eu >.
- < w2.vatican.va >.
- < www.conseil-etat.fr >.
- < www.echr.coe.int >.
- < www.europarl.europa.eu >.
- < www.giurcost.org >.
- < www.giustizia-amministrativa.it >.
- < www.ilo.org >.
- < www.oecd.org >.
- < www.ohchr.org >.
- < www.refworld.org >.
- < www.un.org >.

BIBLIOGRAPHIA HUIUS VOLUMINIS

“Marcita”, in URL: < <http://www.treccani.it/vocabolario/marcita/> >.

- AA.VV., *Curso de Derecho matrimonial y procesal canónico para Profesionales del Foro*, III, Salamanca, 1978.
- AA.VV., *Curso de Derecho matrimonial y procesal canónico para Profesionales del Foro*, V, Salamanca, 1982.
- AA.VV., *Curso de Derecho matrimonial y procesal canónico para Profesionales del Foro*, VIII, Salamanca, 1989.
- AA.VV., *Fede e Sacramento del Matrimonio. Ricerche e interrogativi*, Leumann (Torino), 1976.
- AA.VV., *I Concili della cristianità occidentale: secoli III-V. XXX Incontro di studiosi dell'Antichità cristiana*, Roma, 2002.
- AA.VV., *Il Matrimonio cristiano*, Leumann (Torino), 1978.
- AA.VV., *In Cristo nuova creatura*, Roma, 2001.
- AA.VV., *Ius Populi Dei. Miscellanea in honorem Raymundi Bidagor*, Roma, 1972.
- AA.VV., *La synodalité. La participation au gouvernement dans l'Église. Actes du VII^e Congrès international du Droit canonique*, Paris, UNESCO 21-28 septembre 1990, *L'Année Canonique*, hors série (1992), I.
- AA.VV., *Les Mouvements dans l'Église*, Paris, 1984.
- AA.VV., *Matrimonio-famiglia nella Bibbia*, Coll. *Dizionario di spiritualità biblico-patristica*, n. 42, Roma, 2005.
- AA.VV., *Matrimonio, famiglia, Divorzio*, Napoli, 1971.

ABBAGNANO N., *Dizionario di Filosofia*, 3 ed., (FORNERO G., cur.) Torino, 1998.

AIME O. - GHIBERTI G. - TUNINETTI G. (curr.), *In sequela Christi*, Cantalupa (Torino), 2003.

ALAND B., “Montano-Montanisti”, in DI BERNARDINO A. (dir.), *Dizionario*, II.

- ALARCÓN ALARCÓN F., *El Matrimonio celebrado sin fé*, Almeria, 1988.
- ALICI L. (cur.), *Azione e persona, alle radici della prassi*, Milano, 2002.
- ALLEGRETTO M., *Lacan e l'amore cortese*, Roma, 2008.
- ALLIANCE OF PSYCHOANALYTIC ORGANIZATIONS, *Psychodynamic Diagnostic Manual (PDM)*, Silver Spring (MD), 2006.
- ALTHUSSER L., *Filosofia per non filosofi*, Bari, 2015.
- ALZEGHY Z., "Fuite du monde", in VILLER M. (dir.), *Dictionnaire*, V.
- AMATO G. - BARBERA A., *Manuale di Diritto pubblico*, Bologna, 1984.
- AMATO G., *Il mercato nella Costituzione*, in *Quaderni Costituzionali*, XII (1992).
- AMBROSINI M., *La globalizzazione dei volti. L'accoglienza secondo Papa Francesco*, Milano, 2016.
- AMBROSIO G. ET ALII, *Chiesa e Parrocchia*, Leumann (Torino), 1989.
- AMERICAN PSYCHIATRIC ASSOCIATION, *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders*, 5 ed., Washington (DC), 2013.
- ANDRÉS GUITÉRREZ D. (cur.), *Leges Ecclesiae post Codicem Iuris Canonici editae. Codices Iuris Canonici latini et orientalis Fontium annotatione aucti*, VII, Roma, 1994.
- ANGELETTI S., *Libertà religiosa e Patto internazionale sui diritti civili e politici. La prassi del Comitato per i diritti umani delle Nazioni Unite*, Torino, 2008.
- ANGELINI G. (cur.), *La democrazia in questione. Politica, cultura e religione*, Milano, 2004.
- ANGELINI G. (cur.), *Maschio e femmina li creò*, Milano, 2008.
- ANGELINI G. (cur.), *Di generazione in generazione. La trasmissione dell'umano nell'orizzonte della fede*, Milano, 2012.
- ANGELINI G., *L'immagine concreta della Parrocchia: rischi e opportunità di un progetto pastorale*, in AMBROSIO G. ET ALII, *Chiesa*.
- ANGELINI G., *Eros e agape. Oltre l'alternativa*, Milano, 2007.
- ANGELINI G., *La fede. Una forma per la vita*, Milano, 2017.
- ARCISODALIZIO DELLA CURIA ROMANA - ASSOCIAZIONE CANONISTICA ITALIANA (cur.), *Studi in onore di Carlo Gullo*, II, Coll. *Annales doctrinae et Iurisprudentiae canonicae*, n. IV, Città del Vaticano, 2017.
- ARCISODALIZIO DELLA CURIA ROMANA (cur.), *Teologia e Diritto canonico*, Coll. *Studi giuridici*, n. XII, Città del Vaticano, 1987.
- ARCISODALIZIO DELLA CURIA ROMANA (cur.), *La Parrocchia*, Coll. *Studi giuridici*, n. XLIII, Città del Vaticano, 1997.
- ARCISODALIZIO DELLA CURIA ROMANA (cur.), *Il bonum coniugum. Rilevanza e attualità nel Diritto matrimoniale canonico*, Coll. *Annales doctrinae et Iurisprudentiae canonicae*, n. II, Città del Vaticano, 2016.
- ARENA G., *Introduzione all'amministrazione condivisa*, in *Studi Parlamentari e di Politica Costituzionale*, XXX (1997), n. 117/118.
- ARENDE H., *Tra passato e futuro*, Milano, 1999.

- ARIANO C., *Il tacito consenso. Riflessioni biogiuridiche sulla relazione medico-paziente*, Roma, 2013.
- ARRIETA J.I. (ed.), *Codice di Diritto Canonico e Leggi complementari commentato*, Roma, 2004.
- ARRIETA J.I., *Diritto dell'organizzazione ecclesiastica*, Milano, 1997.
- ARRIETA J.I., *La Parrocchia come comunità di fedeli e soggetto canonicamente unitario*, in ARCISODALIZIO DELLA CURIA ROMANA (cur.), *La Parrocchia*.
- ARROBA CONDE M.J. - IZZI C., *Pastorale giudiziaria e prassi processuale nelle Cause di nullità del Matrimonio. Dopo la riforma operata con il Motu proprio Mitis Iudex Dominus Iesus*, Cinisello Balsamo (Milano), 2017.
- ARROBA CONDE M.J. - RIONDINO M., *Introduzione al Diritto canonico*, Milano, 2015.
- ARROBA CONDE M.J. (ed.), *Manuale di Diritto canonico*, Coll. *Utrumque Ius*, n. 33, Città del Vaticano, 2014.
- ARROBA CONDE M.J., *La Iglesia como presencia*, in *Vida religiosa*, LXXXVI (1999), n. 3.
- ARROBA CONDE M.J., *La coppia coniugale nella Medicina canonistica: il Matrimonio rato e non consumato*, in BARBERI C. (ed.), *La coppia*.
- ARROBA CONDE M.J., *Basi ecclesiologicalhe e limiti intrinseci di una rinnovata produzione normativa locale*, in *Folia Canonica*, X (2007).
- ARROBA CONDE M.J., *Prova e difesa nel Processo di nullità del Matrimonio canonico. Temi controversi*, Lugano, 2008.
- ARROBA CONDE M.J., *Diritto processuale canonico*, 6 ed., Roma, 2012.
- ARROBA CONDE M.J., *Risultato della Prova e tecnica motivazionale nelle Cause matrimoniali. Casi pratici di prima Istanza*, Città del Vaticano, 2013.
- ARROBA CONDE M.J., *Le "Litteræ motu proprio datæ" sulla riforma dei Processi di nullità matrimoniale: prima analisi. Alcuni aspetti delle nuove Norme sulle Cause di nullità del Matrimonio*, in *Apollinaris*, LXXXVIII (2015).
- ASSELIN A., *Vingt ans après la promulgation du Code de Droit Canonique: qu'en est-il du service des laïcs dans l'Église?*, in *Studia Canonica*, XXXVIII (2004).
- ASSOCIAZIONE CANONISTICA ITALIANA (cur.), *Matrimonio canonico e realtà contemporanea*, Coll. *Studi giuridici*, n. LXVIII, Città del Vaticano, 2005.
- ASTI F., *Quale esperienza di Dio oggi? Sfide e motivi per rigenerare la vita spirituale della comunità nell'Evangelii Gaudium*, in *PATH*, XIII (2014).
- AUBERT J.-M., *Foi et Sacrement dans le Mariage. À propos du Mariage des baptisés incroyants*, in *La Maison-Dieu*, XXVI (1970), n. 104.
- AUBERT J.-M., *Sacramentalité et réalité humaine du Mariage*, in *Revue de Droit Canonique*, XXX (1980).
- AUBY J.B., *L'évolution du traitement des risques dans et par le Droit public*, in *Revue Européenne de Droit Public*, XV (2003).
- AUER J., *I Sacramenti della Chiesa*, Assisi (Perugia), 1974.
- AUSTIN J.L., *Come fare cose con le parole. Le "William James Lectures" tenute alla Harvard University nel 1955*, Roma, 1988.

- BAINE HARRIS R. (ed.), *Authority: a Philosophical Analysis*, Alabama (AL), 1976.
- BALDANZA G., *L'incidenza della Teologia del Vaticano II sulla riforma della Parrocchia*, in AA.VV., *Ius Populi Dei*.
- BALDINI M., *Il Liberalismo, Dio e il mercato*, Roma, 2001.
- BALIBAR E., *Citoyen sujet et autres essais d'Anthropologie philosophique*, Paris, 2015.
- BALTHASAR H.U. VON, *Gli stati di vita del cristiano*, Milano, 1985.
- BARBERI C. (ed.), *La coppia coniugale: attualità e prospettive in Medicina canonistica*, Coll. *Studi giuridici*, n. LXXIV, Città del Vaticano, 2007.
- BARBERI P., *La celebrazione del Matrimonio cristiano*, Roma, 1982.
- BARBERIS M., "Potere", in *Enciclopedia filosofica*, IX, Milano, 2006.
- BARCELLONA P., *Il declino dello Stato. Sulla crisi del progetto moderno*, Bari, 1998.
- BARCELLONA P., *L'individuo e la comunità*, Roma, 2000.
- BARUS-MICHEL J. - ENRIQUEZ E. - LEVY A. (edd.), *Dizionario di Psicosociologia*, Milano, 2005.
- BARZAGHI G., *L'essere. La ragione. La persuasione*, Bologna, 1998.
- BAUMAN Z., *Amore liquido. Sulla fragilità dei legami affettivi*, 27 ed., Roma - Bari, 2017.
- BAUMAN Z., *Modernità liquida*, 14 ed., Roma - Bari, 2017.
- BAURA E. - CANOSA J. (curr.), *La giustizia nell'attività amministrativa della Chiesa: il Contenzioso amministrativo*, Milano, 2006.
- BAYLES M.D., *The Functions and Limits of Political Authority*, in BAINE HARRIS R. (ed.), *Authority*.
- BEATRICE P.F., "Clemente Romano", in DI BERNARDINO A. (dir.), *Dizionario*, I.
- BECHINA F., *Die Kirche als Familie Gottes*, Roma, 1998.
- BECK U., *La società del rischio. Verso una seconda Modernità*, Roma, 2000.
- BEGUS C., *Ricezione ed istituzionalizzazione del Personalismo nella Giurisprudenza canonica*, in GHERRI P. (ed.), *Diritto canonico, Antropologia*.
- BELDA INIESTA J., *Il trattamento canonico dell'eretico fino all'epoca medievale*, in *Apolinaris*, LXXXVIII (2015).
- BENVENISTE E., *Problèmes de Linguistique générale*, Paris, 1966.
- BENVENISTE E., *Problemi di Linguistica generale*, (GIULIANI M.V., cur.) Milano, 1971.
- BENVENISTE E., *Categorie di pensiero e categorie di lingua*, in BENVENISTE E., *Problemi*.
- BENVENISTE E., *Il vocabolario delle Istituzioni indoeuropee*, I, Torino, 1976.
- BERLINGÒ S., *Lo «status» di fedele ed il «ministero» del laico nell'Ordinamento giuridico della Chiesa*, in *Monitor Ecclesiasticus*, CVI (1981).
- BERNHARD J., *Evolution du sens de la Forme de célébration du Mariage dans l'Église d'Occident*, in *Revue de Droit Canonique*, XXX (1980).
- BERNHARD J., *Le Décret Tametsi du Concile de Trente: triomphe du consensualisme matrimonial ou institution de la Forme solennelle du Mariage?*, in *Revue de Droit Canonique*, XXX (1980).

- BERTI E. (cur.), *La razionalità pratica. Modelli e problemi*, Genova, 1989.
- BERTOLINI G., *La simulazione del bonum coniugum alla luce della Giurisprudenza rotale*, Coll. *Diritto canonico - Diritto ecclesiastico. Pubblicazioni*, n. 19, Milano, 2012.
- BERTONE T., *Fedeli, laici e chierici e costituzione gerarchica*, in CAPPELLINI E. (cur.), *La Normativa*.
- BERTONE T., *Obblighi e diritti dei Chierici. Missione di spiritualità del Presbitero?*, in *Monitor Ecclesiasticus*, CIX (1984).
- BETTINI M., *Alle soglie dell'autorità*, in LINCOLN B., *L'autorità*.
- BIANCHI P., *Relazione del Vicario giudiziale del TERL alla Conferenza Episcopale Lombarda (19 gennaio 2017)*, in *Rivista Diocesana Milanese. Ufficiale per gli Atti Arcivescovili*, CVIII (2017), febbraio.
- BIANCHI P., *Il servizio alla verità nel Processo di nullità matrimoniale*, in *Ius Canonicum*, LVII (2017).
- BLACK J. - BALDWIN R., *Really Responsive Risk-Based Regulation*, in *Law & Policy*, XXVII (2010), n. 32/2.
- BOCHEŃSKI J.M., *Was ist Autorität? Einführung in die Logik der Autorität*, Freiburg i.B., 1974.
- BOMBELLI G., *Occidente e 'figure comunitarie'. Un percorso critico-esplorativo di Filosofia del Diritto*, Napoli, 2016.
- BONCOMPAGNI F., "Cartagine (Carthagenen.), Concilio di (15 mag. 252)", in PALAZZINI P. - MORELLI G. (dir.), *Dizionario*, I.
- BONCOMPAGNI F., "Roma (Romanum), Concilio di (mag. 251)", in PALAZZINI P. - MORELLI G. (dir.), *Dizionario*, IV.
- BONCOMPAGNI F., "Vannes (Veneten. o Veneticum), Concilio di (461)", in PALAZZINI P. - MORELLI G. (dir.), *Dizionario*, VI.
- BONI G., *Alcune considerazioni sulle possibili difficoltà insorgenti nell'exequatur in Italia delle Sentenze canoniche di nullità matrimoniale dopo il Mitis Iudex*, in ARCISODALIZIO DELLA CURIA ROMANA - ASSOCIAZIONE CANONISTICA ITALIANA (cur.), *Studi*.
- BONICELLI C., *La Comunità parrocchiale*, in LONGHITANO A. ET ALII, *La Parrocchia*.
- BONICELLI C., *Il Parroco come pastore (c. 529, par. 1)*, in *Quaderni di Diritto Ecclesiale*, VI (1993).
- BONILINI G. (ed.), *Trattato di Diritto di famiglia. I. Famiglia e Matrimonio*, Milano, 2016.
- BONNET P.A. - GULLO C. (curr.), *Il Giudizio di nullità matrimoniale dopo l'Istruzione Dignitas Connubii. Parte prima. I principi*, Coll. *Studi giuridici*, n. LXXV, Città del Vaticano, 2007.
- BONNET P.A., *De laicorum notione adumbratio*, in *Periodica de Re Canonica*, LXXIV (1985).
- BONNET P.A., *La ministerialità laicale*, in ARCISODALIZIO DELLA CURIA ROMANA (cur.), *Teologia*.

- BONNET P.A., *Il bonum coniugum come corresponsabilità degli sposi*, in GHERRI P. (ed.), *Responsabilità*.
- BORRAS A., *Le ministère de présidence du Curé: réflexions canoniques et pastorales*, in *Studia Canonica*, XXVII (1993).
- BOSTON CONSULTING GROUP (BCG), Report: *European Fiscal Consolidation. Four Factors That Will Support Success* (February 09, 2011), in URL: < http://finance-docbox.com/Retirement_Planning/66411752-European-fiscal-consolidation-four-factors-that-will-support-success.html >.
- BOURQUE E., *Histoire de la Pénitence-Sacrement*, Québec, 1947.
- BOVE M., *Vie stragiudiziali per Separazione e Divorzio*, in *Rivista di Diritto Processuale*, LXXII (2017).
- BRESCIANI M.C. (cur.), *La centralità della persona nella Giurisprudenza coram Serrano*, III, Coll. *Studi giuridici*, n. LXXXVI, Città del Vaticano, 2009.
- BUCCI O. - PIATTI P. (curr.), *Storia dei Concili ecumenici. Attori, Canonici, eredità*, Roma, 2014.
- BUGETTI M.N., *La risoluzione extragiudiziale del conflitto coniugale*, Milano, 2015.
- Bullarum Diplomatum et Privilegiorum sanctorum romanorum Pontificum, taurinensis editio* (Bullarium Taurinense), I, Augustæ Taurinorum, 1857.
- BUONOMO V., *The Holy See in the Contemporary International Community: a Juridical Approach According to the International Law and Practice*, in *Civitas et Iustitia*, II (2004).
- BUSELLI MONDIN P., *L'interesse ad agire per l'ammissione del Libello nelle Cause di nullità matrimoniale*, in *Apollinaris*, LXXIX (2006).
- BUSELLI MONDIN P., *Il Personalismo cristiano di Giovanni Paolo II. Quale significato giuridico?*, in GHERRI P. (ed.), *Diritto canonico, Antropologia*.
- BUSELLI MONDIN P., *Il Processo di nullità matrimoniale: anche luogo educativo?*, in *TreDimensioni*, VIII (2011), n. 1.
- BUSELLI MONDIN P., *“Basta! Chiedo la Separazione”. Avvocato ed accompagnatore: due figure diverse?*, in *TreDimensioni*, XII (2015), n. 2.
- BUSELLI MONDIN P., *Processo al Processo canonico di nullità matrimoniale*, in *Ius Ecclesiae*, XXVII (2015).
- BUSELLI MONDIN P., *Fede ed accompagnamento nel Processo canonico di nullità matrimoniale*, in *Il Diritto Ecclesiastico*, CXXVII (2016).
- CABERLETTI G., *La costrizione e il timore. Il dono e l'accettazione coniugale senza la dovuta libertà*, in *Apollinaris*, LXXXVI (2013).
- CABERLETTI G., *L'indissolubilità del vincolo matrimoniale alla luce dell'Esortazione postsinodale Amoris Lætitia. Un nuovo orientamento per le Cause di nullità matrimoniale?*, in ARCSODALIZIO DELLA CURIA ROMANA - ASSOCIAZIONE CANONISTICA ITALIANA (CUR.), *Studi*, II.
- CAFFARRA C., *La teologia del Matrimonio con riferimento al C.J.C.*, in AA.VV., *Teologia*.
- CALVO J., “Can. 521”, in ARRIETA J.I. (ed.), *Codice*.

- CAMPBELL J., *L'Etica romantica e lo spirito del consumismo moderno*, Roma, 1992.
- CANDELIER G., *Incroyance et validité du Mariage sacramentel*, in *Revue de Droit Canonique*, XLI (1991), n. 2.
- CANOSA J., *Giurisprudenza della Segnatura Apostolica e prassi amministrativa*, in BAURA E. - CANOSA J. (curr.), *La giustizia*.
- CAPONNETTO F., *Metodo comparativo e Diritti religiosi*, in *Apollinaris*, LXXXIX (2016).
- CAPPELLINI E. - COCCOPALMERIO F., *Temi pastorali del nuovo Codice*, Brescia, 1984.
- CAPPELLINI E. (cur.), *La Normativa del nuovo Codice*, Brescia, 1983.
- CAPPELLINI E., *La "cura d'anime" del Presbitero nel nuovo Codice*, in CAPPELLINI E. - COCCOPALMERIO F., *Temi*.
- CARDI E., "Procedimento amministrativo", in ISTITUTO DELLA ENCICLOPEDIA ITALIANA, *Enciclopedia giuridica*, XXIV.
- CARDINALI M. (ed.), *Formare sacerdoti per il terzo millennio. Riflessioni a vent'anni dalla Pastore dabo Vobis*, Città del Vaticano, 2012.
- CARNELUTTI F., *Multi sunt vocati*, in *Iustitia*, LX (2007).
- CARON P.G., *I poteri giuridici del laicato nella Chiesa primitiva*, Milano, 1975.
- CARTABIA M., *Esperienza elementare, esigenza di giustizia e diritti umani*, in SIMONCINI A. ET ALII, *Esperienza*.
- CASSESE S. (cur.), *Dizionario di Diritto pubblico*, I, Milano, 2006.
- CASSESE S., *La signoria comunitaria sul Diritto amministrativo*, in *Rivista Italiana di Diritto Pubblico Comunitario*, XII (2002).
- CASSESE S., *Il Diritto amministrativo europeo presenta caratteri originali?*, in *Rivista Trimestrale di Diritto Pubblico*, LIII (2003).
- CASSESE S., *La nuova costituzione economica*, Roma - Bari, 2008.
- CASSESE S., *Lo Stato fascista*, Bologna, 2010.
- CATTOZZELLA F. (cur.), *La centralità della persona nella Giurisprudenza coram Serrano*, I, Coll. *Studi giuridici*, n. LXXXVI, Città del Vaticano, 2009.
- CATTOZZELLA F., *Personalismo e Diritto matrimoniale canonico. Verso un'adeguata Antropologia giuridica del Matrimonio*, in *Apollinaris*, LXXXIII (2010).
- CATTOZZELLA F., *La Perizia quale mezzo di prova nelle Cause di incapacità matrimoniale*, in *Apollinaris*, LXXXVI (2013).
- CATTOZZELLA F., *I presupposti per un'adeguata comprensione del bonum coniugum in una recente Sentenza rotale*, in *Ius Ecclesiae*, XXVI (2014).
- CATTOZZELLA F., *Il Matrimonio: i Canoni preliminari*, in ARROBA CONDE M.J. (ed.), *Manuale*.
- CATTOZZELLA F., *La durata della convivenza coniugale. Valore probatorio alla luce della Giurisprudenza rotale*, in *Apollinaris*, LXXXIX (2016).
- CATTANEO A., *Le strutture personali: unità e pluralità nella comunione ecclesiale*, in *Veritas et Jus*, V (2014), n. 9.
- CATURELLI A., *Due una sola carne*, Milano, 2006.

- CAVALAGLIO L., *Il munus del Trustee tra Diritto canonico, common Law e civil Law*, in *Apollinaris*, LXXXVII (2014).
- CELEGHIN A., *Sacra potestas, quæstio post conciliaris*, in *Periodica de Re Canonica*, LXXIV (1985).
- CELEGHIN A., *Origine e natura della potestà sacra. Posizioni post conciliari*, Brescia, 1987.
- CELLUCCI C., *Le ragioni della Logica*, 4 ed., Bari, 2005.
- CENCINI A. - MANENTI A., *Psicologia e formazione. Strutture e dinamismi*, Coll. *Psicologia e formazione*, n. 1, Bologna, 2006.
- CENCINI A. - MANENTI A., *Psicologia e Teologia*, Bologna, 2015.
- CHIAPPETTA L., *Il Manuale del Parroco. Commento giuridico-pastorale*, 2 ed., (CATOZZELLA F. - CATTI A. - IZZI C. - SABBARESE L., cur.) Bologna, 2015
- CHIRICO A., *Massmedia e dimensione informatica nella Chiesa: problematiche pastorali e giuridiche*, in DAMMACCO G. (cur.), *Tutela*.
- CHITI E., *Adelante, con juicio: la prospettiva di una codificazione del Procedimento europeo*, in *Giornale di Diritto Amministrativo*, XX (2014).
- CHITI M.P. - GRECO G., *Trattato di Diritto amministrativo europeo*, Milano, 2003.
- CINQUE M. - MELFI M. - PETAGINE A., *A misura di uomo e di donna*, Napoli - Salerno, 2016.
- CIPROTTI P., *I laici nel nuovo Codice di Diritto Canonico*, in *Apollinaris*, LVI (1983).
- CITRINI T., *Il sacerdote in Parrocchia*, in AMBROSIO G. ET ALII, *Chiesa*.
- COCCOPALMERIO F., *Il concetto di Parrocchia*, in LONGHITANO A. ET ALII, *La Parrocchia*.
- COCCOPALMERIO F., *Il Parroco "pastore" della Parrocchia*, in *Quaderni di Diritto Ecclesiale*, VI (1993), n. 1.
- COMPOSTA D., *La Chiesa visibile. La realtà teologica del Diritto ecclesiale*, (SCIACCA G., cur.), Città del Vaticano, 2010.
- CONSIGLIO DEGLI ORDINI FORENSI EUROPEI, *Commento della Carta dei principi fondamentali dell'Avvocato europeo*, in URL: < http://www.ccbe.eu/fileadmin/speciality_distribution/public/documents/DEONTOLOGY/DEON_CoC/IT_DEON_CoC.pdf >.
- CONSIGLIO NAZIONALE FORENSE (cur.), *Storia dell'Avvocatura in Italia*, Bologna, 2010.
- Convertirsi, de-convertirsi, riconvertirsi. Regole e riti del cambiamento di fede nella società contemporanea. Quaderni di Diritto e Politica Ecclesiastica - Daimon*, numero speciale, XXIV (2016).
- COOPER D.E., *The Measure of Things: Humanism, Humility, and Mystery*, Oxford (UK), 2002.
- CORAPI G., *Lo status coniugale*, in BONILINI G. (ed.), *Trattato*.
- CORECCO E., *Il sacerdote ministro del Matrimonio?*, in *La Scuola Cattolica*, XCVIII (1970).
- CORECCO E., *Il nesso fra contratto e Sacramento del Matrimonio*, in FACOLTÀ TEOLOGICA INTERREGIONALE DI TORINO (cur.), *Chiesa*.
- CORECCO E., *Sacerdoce commun, sacerdote ministériel et charisme. Pour un statut juridique des Mouvements*, in AA.VV., *Les Mouvements*.

- CORECCO E., *Ius et communio. Scritti di Diritto canonico*, (BORGONOVO G. - CATTANEO A., curr.) I, Lugano - Casale Monferrato (Alessandria), 1997.
- CORECCO E., *Il valore della Norma canonica in rapporto alla salvezza*, in CORECCO E., *Ius*.
- CORSO G., *Attività economiche private e deregulation*, in *Rivista Trimestrale di Diritto Pubblico*, XLVIII (1998).
- CORSO G., *Attività amministrativa e mercato*, in *Rivista Giuridica Quadrimestrale dei Pubblici Servizi*, II (1999).
- COTTA S., *Perché il Diritto*, Brescia, 1996.
- CROCE M., *Che cos'è un'Istituzione*, Roma, 2010.
- CROCE V., *Matrimonio: un Sacramento aliturgico?*, in AIME O. - GHIBERTI G. - TUNINETTI G. (curr.), *In sequela*.
- CUCCI G., *Il Matrimonio, l'ultimo simbolo di eternità nel tempo*, in *Periodica de Re Canonica*, C (2011).
- CUCCI G., *Esperienza religiosa e Psicologia*, Roma - Torino, 2013.
- D'AGOSTINO F., *Una Filosofia della famiglia*, 2 ed., Torino, 2003.
- D'AGOSTINO F., *Filosofia del Diritto*, Torino, 2005.
- D'AGOSTINO F., *Sessualità. Premesse teoriche di una riflessione giuridica*, Torino, 2014.
- D'AGOSTINO F., *Oltre la confusione dei personalismi. Impariamo a dire fratelli*, in *Avvenire*, L (2017), 21 maggio.
- D'ALBERTI M., *Diritto amministrativo comparato: trasformazioni dei sistemi amministrativi in Francia, Gran Bretagna, Stati Uniti, Italia*, Bologna, 1992.
- D'ALBERTI M., *Poteri pubblici e autonomie private nel Diritto dei mercati*, in *Rivista Trimestrale di Diritto Pubblico*, L (2000).
- D'ALBERTI M., *Poteri pubblici, mercati e globalizzazione*, Bologna, 2008.
- D'ALBERTI M., *Lezioni di Diritto amministrativo*, Torino, 2012.
- D'AURIA AND., *Fede e sacramentalità del Matrimonio. La prospettiva canonica*, in D'RIART A. - SALUCCI S. (curr.), *Fides*.
- DACQUINO P., *Storia del Matrimonio cristiano alla luce della Bibbia*, Leumann (Torino), 1984.
- DAGEMARK S., *Example of "Excommunicatio, pænitentia et reconciliatio" in the African Concils*, in AA.Vv., *I Concili*.
- DALLA TORRE G., *Considerazioni preliminari sui laici in Diritto canonico*, Modena, 1983.
- DALLA TORRE G., *La collaborazione dei laici alle funzioni sacerdotale, profetica e regale dei ministri sacri*, in *Monitor Ecclesiasticus*, CIX (1984).
- DAMASIO A.R., *Creación cerebral de la mente*, in *La consciencia*.
- DAMMACCO G. (cur.), *Tutela giuridica del minore e uso consapevole di Internet*, Bari, 2008.
- DANNA D., *'Fare un figlio per altri è giusto'. Falso!*, Roma - Bari, 2017.
- DANOVI F., *Vie alternative per la risoluzione delle controversie di famiglia e nuove frontiere della tutela dei diritti*, in *Il Giusto Processo Civile*, XI (2016).

- DANOVI R., *I doveri deontologici dell'Avvocato nel Diritto minorile e la giurisdizione forense*, in *Famiglia e Diritto*, XXIII (2016).
- DAVID B., *Note sur trois situations particulières*, in *Esprit et Vie*, XCVI (1986).
- DE BACIOCCHI J., *Proposte concernenti il Matrimonio dei battezzati non credenti*, in AA.VV., *Fede*.
- DE BENEDETTO M. - MARTELLI M. - RANGONE N., *La qualità delle regole*, Bologna, 2011.
- DE BENEDETTO M., "Autorità indipendenti", in CASSESE S. (cur.), *Dizionario*.
- DE BENEDETTO M., "Partecipazione (Dir. amm.)", in URL: < [Dizionario.](http://www.treccani.it/enciclopedia/partecipazione-dir-amm_(Diritto-on-line)/>.</p>
<p>DE BENEDETTO M., <i>Istruttoria amministrativa e ordine del mercato</i>, Torino, 2008.</p>
<p>DE BENEDETTO M., <i>Qualche considerazione di analisi economica sul Procedimento amministrativo</i>, in <i>Studi Parlamentari e di Politica Costituzionale</i>, XLV (2012), n. 176.</p>
<p>DE BENEDETTO M., <i>Diritto amministrativo e crescita economica</i>, in <i>Il Diritto dell'Economia</i>, XXIII (2014), n. 1.</p>
<p>DE BENEDETTO M., <i>L'evoluzione della Pubblica Amministrazione: dall'imposizione alla garanzia</i>, in <i>Apollinaris</i>, LXXXX (2017).</p>
<p>DE BERTOLIS O., <i>L'atteggiamento corretto per la ricerca</i>, in <i>La Civiltà Cattolica</i>, 156 (2005-I).</p>
<p>DE BERTOLIS O., <i>Ordinamento giuridico, diritti soggettivi e libertà individuali</i>, in <i>Periodica de Re Canonica</i>, LXXXVIII (2009).</p>
<p>DE BERTOLIS O., <i>Interpretazione nel Diritto</i>, in <i>La Civiltà Cattolica</i>, 161 (2010-I).</p>
<p>DE BERTOLIS O., <i>Il ragionamento giuridico e la pastoraltà del Diritto canonico</i>, in <i>La Civiltà Cattolica</i>, 166 (2015-II).</p>
<p>DE BERTOLIS O., <i>Persone, accoglienza, Diritto</i>, in <i>Apollinaris</i>, LXXXIX (2016).</p>
<p>DE GAULEJAC V.,)
- DE GEORGE R.T., *The Nature and Function of Epistemic Authority*, in BAINE HARRIS R. (ed.), *Authority*.
- DE LUCA G.B., *Lo stile legale*, in CONSIGLIO NAZIONALE FORENSE (cur.), *Storia*.
- DE PALMA L.M., *Accoglienza dei peccatori e riconciliazione dei penitenti nella Chiesa antica*, in *Apollinaris*, LXXXX (2017).
- DE PAOLIS V., *Il Libro Primo del Codice: Norme generali (Cann. 1-203)*, in G.I.D.D.C. (cur.), *Il Diritto nel mistero della Chiesa*. I.
- DE PAVERD F. VAN, *Disciplinary Procedures in the Early Church*, in FERGUSON E. (cur.), *Christian Life*.
- DE ROUGEMONT D., *L'amore e l'Occidente. Eros, morte e abbandono nella Letteratura europea*, Milano, 2015.
- DE SIMONE G. - TAIANI G., *Società, Diritto e Istituzioni*, Città del Vaticano, 2009.
- DE SIMONE R.J., "Novaziani", in DI BERNARDINO A. (dir.), *Dizionario*, II.
- DEL NOCE A., "Autorità", in *Enciclopedia del Novecento*, Roma, 1975.

- DELLA CANANEA G. - GALETTA D.U. (curr.), *Codice ReNEUAL del Procedimento amministrativo dell'Unione Europea*, Napoli, 2016.
- DELLA CANANEA G., *I poteri pubblici nello spazio giuridico globale*, in *Rivista Trimestrale di Diritto Pubblico*, LIII (2003).
- DELLA CANANEA G., *I Procedimenti amministrativi della Comunità Europea*, in CHITI M.P. - GRECO G., *Trattato*.
- DENIS J., *Evoluzione storica della dottrina del Matrimonio-Sacramento a partire dal XVII secolo*, in AA.Vv., *Fede*.
- DENTALE F. - SPAGNOLI F., *Il modello alternativo dei disturbi di personalità nel DSM-5 e le sue implicazioni per la Perizia in ambito canonico*, in *Apollinaris*, LXXXVI (2013).
- DENTALE F., *Applicabilità del PDM alla Perizia psicologica in ambito canonico*, in *Apollinaris*, LXXXV (2012).
- DI BERNARDINO A. (dir.), *Dizionario patristico e di antichità cristiane*, 3 voll., Casale Monferrato (Alessandria), 1983-1988.
- DI BERNARDO E., *Conformità delle Sentenze come 'responsabilità' condivisa*, in GHERRI P. (ed.), *Responsabilità*.
- DI BERNARDO E., *Modelli processuali e Diritto probatorio civile. Elementi di common Law, civil Law e di Diritto canonico*, Città del Vaticano, 2016.
- DIANICH S., *Diritto e Teologia. Ecclesiologia e Canonistica per una riforma della Chiesa*, Bologna, 2015.
- DIANIN G. - PELLIZZARO G. (curr.), *La famiglia nella cultura della provvisorietà*, Padova, 2008.
- DIRIART A. - SALUCCI S. (curr.), *Fides foedus. La fede e il Sacramento del Matrimonio*, Siena, 2014.
- DIRIART A. - SALUCCI S., *Introduzione*, in DIRIART A. - SALUCCI S. (curr.), *Fides*.
- DONATI P.P. (cur.), *Famiglia e capitale sociale nella società italiana* (VIII Rapporto CISF), Cinisello Balsamo (Milano), 2003.
- DONATI P.P., *La politica della famiglia: per un welfare relazionale e sussidiario*, Siena, 2011.
- DONATI P.P., *Generare un figlio. Che cosa rende umana la generatività?*, Siena, 2017.
- DONOLO C., *L'intelligenza delle Istituzioni*, Milano, 1997.
- DU MARAIS B., *L'État à l'épreuve du principe de concurrence: analyse et prospective juridique*, in *Politiques et Management Public*, XX (2002).
- DUNN G.D., *The Carthaginian Synod of 251: Cyprian's Model of Pastoral Ministry*, in AA.Vv., *I Concili*.
- DURANTI A. (cur.), *Culture e discorso. Un lessico per le Scienze umane*, Roma, 2002.
- DUVAL A., *Contrat et Sacrement du Mariage au Concile de Trente*, in *La Maison-Dieu*, XXXII (1976), n. 127.
- ECHAPPÉ O., *Le pouvoir de gouvernement*, in VALDRINI P. (dir.), *Le Droit*.
- ERDÖ P., *Teologia del Diritto canonico. Un approccio storico-istituzionale*, Torino, 1996.

- ERRÁZURIZ C.J. - NAVARRO L., *Il concetto di Diritto canonico. Storia e prospettive*, Milano, 2000.
- ERRÁZURIZ C.J., *Il “Munus Docendi Ecclesiae”: diritti e doveri dei fedeli*, Milano, 1991.
- ESTEVE PARDO J., *Técnica, riesgo y Derecho: tratamiento del riesgo tecnológico en el Derecho ambiental*, Ariel, 1999.
- EUSEBI L., *La Chiesa e il problema della pena. Sulla risposta al negativo come sfida giuridica e teologica*, Brescia, 2014.
- FABBI F., *La confessione dei peccati nel cristianesimo*, Assisi (Perugia), 1947.
- FACOLTÀ TEOLOGICA INTERREGIONALE DI TORINO (cur.), *Chiesa per il mondo. II. Fede e prassi*. Miscellanea teologico-pastorale nel LXX del Card. Michele Pellegrino, Bologna, 1974.
- FAIVRE A., *Aux origines du laïcat*, in *L'Année Canonique*, XXIX (1985-1986).
- FALABELLA G., *Metafora e analogia nel dialogo tra le Discipline. Una riflessione teoretica sulla possibilità dell'interdisciplinarietà*, Roma, 2011.
- FALCHI G.L. - IACCARINO A. (edd.), *Legittimazione e limiti degli Ordinamenti giuridici*. Atti del XIV Colloquio giuridico internazionale, Città del Vaticano, 2012.
- FATTORI G., *Scienze della psiche e Matrimonio canonico. Le Norme delle Allocuzioni pontificie alla Rota Romana*, Siena, 2009.
- FATTORI G., *Scienza e Diritto nella giustizia della Chiesa. Le Scienze umane moderne nella Giurisprudenza rotale postconciliare*, Milano, 2011.
- FELICE F. - TAIANI G. (edd.), *Bene comune, dignità e libertà tra ragioni e regole. A cinquant'anni dalla Dignitatis Humanæ e nel decennale dalla morte di san Giovanni Paolo II*, Città del Vaticano, 2017.
- FELICE F., *L'Economia sociale di mercato*, Soveria Mannelli (Catanzaro), 2008.
- FELICI S. (cur.), *Catechesi battesimale e riconciliazione nei Padri del IV secolo*. Convegno di studio e aggiornamento. Facoltà di Lettere cristiane e classiche (Pontificium Institutum Altioris Latinitatis), Roma, 5-6 marzo 1983, Roma, 1984.
- FELICIANI G., *Le basi del Diritto canonico*, Bologna, 2002.
- FERGUSON E. (cur.), *Christian Life: Ethics, Morality and Discipline in the Early Church*, New York - London, 1993.
- FERLITO S., *Sulla conversione. Convertire chi? Convertire cosa?*, in *Convertirsi*.
- FERNANDEZ A., *La diferencia entre el sacerdocio común de los fieles y el sacerdocio ministerial en los debates conciliares del Vaticano II*, in *Scripta Theologica*, I (1969).
- FINKENZELLER J., *Die Lehre von den Sakramenten im allgemeinen. Von der Schrift bis zur Scholastik*, Freiburg - Basel - Wien, 1980.
- FISHER E., *General Conclusions: Risk and the Challenges for Administrative Law*, in *Revue Européenne de Droit Public*, XV (2003).
- FISSORE E., *Il ruolo del laico nel Tribunale ecclesiastico*. Excerptum thesios ad Doctoratum in Iure canonico (PUL), Romæ, 2012.

- FITZGERALD A., *La Pénitence dans l'Église ancienne*, in *Connaissance des Pères de l'Église*, LXXV (1999).
- FITZGERALD J.T., *Riconciliazione (NT)*, in PENNA R. - PEREGO G. - RAVASI G. (curr.), *Temi*.
- FLORES-LONJOU M., *Femmes, accès au ministère dans les Églises et non-discrimination entre les sexes. Problèmes juridiques*, in *Revue de Droit Canonique*, XLVI (1996).
- FLORIO M., *Il Sacramento della Penitenza*, in ROCCHETTA C. (cur.), *Sacramentaria*.
- FOUCAULT M., *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione*, Torino, 1976.
- FOUCAULT M., *La volontà di sapere*, Milano, 1991.
- FRANCESCO, *Amoris Lætitia. Esortazione apostolica postsinodale sull'amore nella famiglia*. Testo integrale e commento de "La Civiltà Cattolica", Milano, 2016.
- FRANCHETTO F., *Il Consenso matrimoniale invalidato da stati psichici contingenti*, in *Ephemerides Iuris Canonici*, LI (2011).
- FRANCHINI C., *I principi applicabili ai Procedimenti amministrativi europei*, in *Rivista Italiana di Diritto Pubblico Comunitario*, XIII (2003).
- FRANZESE L., *Il principio di autocomposizione delle liti tra Mediazione e Processo*, in *Jus*, LXIII (2016).
- FROSSARD A., *Dieu existe, je l'ai rencontré*, Paris, 1994.
- G.I.D.D.C. (cur.), *Il Diritto nel mistero della Chiesa. I. Il Diritto nella realtà umana e nella vita della Chiesa. Il Libro I del Codice: le Norme generali*, 3 ed., Roma, 1995.
- G.I.D.D.C. (cur.), *I laici nella ministerialità della Chiesa*, Coll. *Quaderni della Mendola*, n. 8, Milano, 2000.
- G.I.D.D.C. (cur.), *Il Diritto canonico nel sapere teologico*, Coll. *Quaderni della Mendola*, n. 12, Milano, 2004.
- G.I.D.D.C. (cur.), *Corso istituzionale di Diritto canonico*, Milano, 2005.
- G.I.D.D.C. (cur.), *Iniziazione cristiana: Confermazione ed Eucaristia*, Coll. *Quaderni della Mendola*, n. 17, Milano, 2009.
- G.I.D.D.C. (cur.), *Il Diritto nel mistero della Chiesa. IV. Prassi amministrativa e Procedure speciali*, Città del Vaticano, 2014.
- GADAMER H.-G., *Verità e metodo*, Milano, 1983.
- GALLI C., "Autorità", in ISTITUTO DELLA ENCICLOPEDIA ITALIANA, *Enciclopedia delle Scienze*.
- GALLI N. (cur.), *L'Educazione cristiana negli insegnamenti degli ultimi Pontefici. Da Pio XI a Giovanni Paolo II*, Milano, 1992.
- GALLINO L., *Dizionario di Sociologia*, Torino, 1993.
- GALLUCCIO M., *Humano modo: le alterazioni del rapporto coniugale nel Matrimonio canonico*, Coll. *Corona lateranensis*, n. 53, Città del Vaticano, 2013.
- GAMBINI P., *Psicologia della famiglia. La prospettiva sistemico-relazionale*, Milano, 2007.
- GARCÍA FAILDE J.J., *Trastornos psíquicos y nulidad del Matrimonio*, Salamanca, 1999.

- GARCIA FAILDE J.J., *Atto libero del Consenso matrimoniale nel suo aspetto personalistico: l'alterità*, in GHERRI P. (ed.), *Diritto canonico, Antropologia*.
- GARCÍA FAILDE J.J., *Criterios para entender y valorar los Peritajes psicológicos y psiquiátricos en las Causas de nulidad matrimonial*, in *Apollinaris*, LXXXV (2012).
- GAUDEMET J., *Pouvoir d'Ordre et de juridiction. Quelques repères historiques*, in *L'Année Canonique*, XXIX (1985-1986).
- GERARDI R., *L'essenza del Matrimonio e il Consenso alla luce della nuova Normativa canonica*, in *Lateranum*, XLIX (1983).
- GERARDI R., *I problemi della determinazione della struttura ileomorfica e del ministro nel Sacramento del Matrimonio*, in *Lateranum*, LIV (1988).
- GERARDI R., "Carattere", in PACOMIO L. - MANCUSO V. (curr.), *Lexicon*.
- GERARDI R., "Causalità", in PACOMIO L. - MANCUSO V. (curr.), *Lexicon*.
- GERARDI R., "Ex opere operato", in PACOMIO L. - MANCUSO V. (curr.), *Lexicon*.
- GERARDI R., "Matrimonio", in PACOMIO L. - MANCUSO V. (curr.), *Lexicon*.
- GERARDI R., "Sacramento/sacramentali", in PACOMIO L. - MANCUSO V. (curr.), *Lexicon*.
- GERARDI R., "Segno sacramentale", in PACOMIO L. - MANCUSO V. (curr.), *Lexicon*.
- GERARDI R., "Sette Sacramenti", in PACOMIO L. - MANCUSO V. (curr.), *Lexicon*.
- GERARDI R., *Il Sacramento del Matrimonio*, in ROCCHETTA C. (cur.), *Sacramentaria*.
- GERARDI R., *Fede personale, convinzioni antropologiche e validità del Consenso matrimoniale*, in *Rivista Liturgica*, LXXXI (2004).
- GERARDI R., *Il "genus" del Sacramento e i "genera Sacramentorum"*, in GIACCHETTA F. (cur.), *Grazia*.
- GERARDI R., *Famiglia e Chiesa*, in SABETTA A. (cur.), *Ambula*.
- GERARDI R., *La gioia dell'amore. Riflessioni sull'ordo amoris per una Teologia della vita cristiana*, 2 ed., Città del Vaticano, 2015.
- GERARDI R., *Il Sacramento del perdono per la riconciliazione dei penitenti*, Bologna, 2015.
- GERARDI R., *Il Matrimonio tra fede e forma*, in SINOPOLI C.F. (ed.), *Famiglia*.
- GEROSA L., *Diritto ecclesiale e pastorale*, Torino, 1991.
- GEROSA L., "Parrocchia", in *Digesto delle discipline pubblicistiche*, X, Torino, 1995.
- GEROSA L., *L'interpretazione della Legge nella Chiesa. Principi, paradigmi, prospettive*, Lugano, 2001.
- GEROSA L., *Adduxit eum ad Iesum (Gv 1, 42). La formazione dei Presbiteri o 'Pastori' secondo Giovanni Paolo II*, in CARDINALI M. (ed.), *Formare sacerdoti*.
- GEROSA L., *Introduzione al Diritto canonico. II. Istituzioni generali*, (STABELLINI A., coll.) Città del Vaticano, 2012.
- GEROSA L., *Sacro e Diritto. Scritti di Diritto canonico e Diritto comparato delle Religioni*. Milano, 2014.
- GEROSA L., *La sacra Potestas dei Pastori e la cooperatio di tutti i fedeli al suo esercizio nella comunione ecclesiale*, in GEROSA L., *Sacro*.

- GEVAERT J., *Il problema dell'uomo. Introduzione all'Antropologia filosofica*, 8 ed., Leumann (Torino), 1992.
- GHERRI P. (ed.), *Categorialità e trascendentalità del Diritto*. Atti della Giornata canonistica interdisciplinare, Città del Vaticano, 2007.
- GHERRI P. (ed.), *Diritto canonico, Antropologia e Personalismo*. Atti della Giornata canonistica interdisciplinare, Città del Vaticano, 2008.
- GHERRI P. (ed.), *Norme e regole nella vita e nel Diritto*. Atti della Giornata canonistica interdisciplinare, Città del Vaticano, 2009.
- GHERRI P. (ed.), *Responsabilità ecclesiale, corresponsabilità e rappresentanza*. Atti della Giornata canonistica interdisciplinare, Città del Vaticano, 2010.
- GHERRI P. (ed.), *Decidere e giudicare nella Chiesa*. Atti della VI Giornata canonistica interdisciplinare, Città del Vaticano, 2012.
- GHERRI P. (ed.), *Linguaggi e concetti nel Diritto*. Atti della VII Giornata canonistica interdisciplinare, Città del Vaticano, 2013.
- GHERRI P. (ed.), *Discernere e scegliere nella Chiesa*. Atti della Giornata canonistica interdisciplinare, Città del Vaticano, 2016.
- GHERRI P., *Lezioni di Teologia del Diritto canonico*, Roma, 2004.
- GHERRI P., *Canonistica, codificazione e metodo*, Città del Vaticano, 2007.
- GHERRI P., *Premessa metodologica alla Giornata Canonistica Interdisciplinare*, in GHERRI P. (ed.), *Categorialità*.
- GHERRI P., *Diritto canonico, Antropologia e Personalismo*, in GHERRI P. (ed.), *Diritto canonico, Antropologia*.
- GHERRI P., *Quali istanze istituzionali pone oggi la Pastorale al modo in cui comprendere e vivere il cammino di Iniziazione cristiana? Prospettiva canonistica*, in G.I.D.D.C. (cur.), *Iniziazione*.
- GHERRI P., *Legittimazione e limiti degli Ordinamenti giuridici tra giuridicità e Diritto*, in FALCHI G.L. - IACCARINO A. (edd.), *Legittimazione*.
- GHERRI P., *Linguaggi e concetti nel Diritto*, in GHERRI P. (ed.), *Linguaggi*.
- GHERRI P., *Tommaso fonte al Concilio Vaticano II. Primo approccio alle sue citazioni*, in *Concilio Vaticano II*, VII (2013), n. 2.
- GHERRI P., *I Procedimenti per la Rimozione e il Trasferimento del Parroco*, in G.I.D.D.C. (cur.), *Il Diritto nel mistero della Chiesa*. IV.
- GHERRI P., *Il ruolo ecclesiale del canonista contemporaneo*, in *Apollinaris*, LXXXVII (2014).
- GHERRI P., *L'Ordinamento canonico: Norme e strutture*, in ARROBA CONDE M.J. (ed.), *Manuale*.
- GHERRI P., *Introduzione al Diritto amministrativo canonico. Fondamenti*, Milano, 2015.
- GHERRI P., *Persone, accoglienza e Diritto*, in *Apollinaris*, LXXXIX (2016).
- GHERRI P., *Bilancio canonistico della Nona Giornata canonistica interdisciplinare*, in GHERRI P. (ed.), *Discernere*.
- GHERRI P., *Diritti e dignità tra persona e Istituzioni*, in FELICE F. - TAIANI G. (edd.), *Bene*.

- GHERRO S., *Principi di Diritto costituzionale canonico*, Torino, 1992.
- GHIRLANDA G., *I laici nella Chiesa secondo il nuovo Codice di Diritto Canonico*, in *La Civiltà Cattolica*, 134 (1983-II).
- GHIRLANDA G., *De natura, origine et exercitio potestatis regiminis iuxta novum Codicem*, in *Periodica de Re Canonica*, LXXIV (1985).
- GHIRLANDA G., *Note sull'origine e la natura della potestà sacra*, in *La Civiltà Cattolica*, 139 (1988-II).
- GHIRLANDA G., *Introduzione al Diritto ecclesiale*, Coll. IDT, n. 15, Casale Monferrato (Alessandria), 1993.
- GHIRLANDA G., *Ius gratiæ - Ius communionis. Corso di Teologia del Diritto ecclesiale*, nuova edizione, ad uso degli studenti, Roma, 1997 (ristampato nel 2000).
- GHIRLANDA G., *Il Diritto nella Chiesa mistero di comunione. Compendio di Diritto ecclesiale*, 3 ed. agg., Cinisello Balsamo (Milano) - Roma, 2000.
- GHIRLANDA G., *Introduzione al Diritto ecclesiale. Lineamenti per una Teologia del Diritto nella Chiesa*, Roma, 2013.
- GIACCHETTA F. (cur.), *Grazia, sacramentalità, Sacramenti. Il problema del metodo in Teologia sacramentaria*, Assisi (Perugia), 2008.
- GIACCHI O., *Il Consenso nel Matrimonio canonico*, Milano, 1968.
- GIANNINI M.S., *Sull'azione dei pubblici poteri nel campo dell'Economia*, in *Rivista del Diritto Commerciale*, LVII (1959).
- GIEDD N., "Adolescent Brain Maturation", in TREMBLAY R.E. - BOIVIN M. - PETERS R. DE V. (eds.), *Encyclopedia*.
- GIL HELLÍN F., *Declaratio de libertate religiosa Dignitatis Humanæ*, Coll. *Concilii Vaticani II synopsis*, n. 6, Roma, 2008.
- GINOCCHIETTI M., *La nozione di performatività: un confronto tra Judith Butler e John L. Austin*, in *Esercizi Filosofici*, VII (2012).
- GIORGIO G., *L'agire della persona: per ripensare le categorie di actus hominis e actus humanus*, in GHERRI P. (ed.), *Diritto canonico, Antropologia*.
- GIORGIO G., *Norma morale e regole*, in GHERRI P. (ed.), *Norme*.
- GIORGIO G., *La via del comprendere. Epistemologia del Processo di Diritto*, Torino, 2015.
- GIROTTI G., *Fede e Matrimonio-Sacramento*, in *Monitor Ecclesiasticus*, CV (1980).
- GIULIANI A., *Giustizia e ordine economico*, Milano, 1997.
- GNILKA J., *Il Vangelo di Matteo*, II, Brescia, 1991.
- GOFFI T. (ed.), *Nuova enciclopedia del Matrimonio*, Brescia, 1975.
- GOYRET P., *Chiamati, consacrati, inviati. Il Sacramento dell'Ordine*, Città del Vaticano, 2003.
- GRAMSCI A., *Il materialismo storico e la Filosofia di Benedetto Croce*, Roma, 1991.
- GRAZIOLI O., *Gli sviluppi della mediazione familiare. Aspetti civili e canonici*, Roma, 2017.

- GRECO A., “Cartagine (Carthagenen.), Concilio di (apr. 251)”, in PALAZZINI P. - MORELLI G. (dir.), *Dizionario*, I.
- GRECO A., “Cartagine (Carthagenen.), Concilio di (25-30 mag. 419)”, in PALAZZINI P. - MORELLI G. (dir.), *Dizionario*, I.
- GRECO F., *Possibile apporto della Prova peritale nelle Cause di nullità matrimoniale in cui non sia obbligatoria per Legge*, Coll. *Corona lateranensis*, n. 49, Città del Vaticano, 2012.
- GRESSIER J., *L'inexistence du Consentement*, in *Studia Canonica*, XXXII (1998).
- GRESSIER J., *Le Consentement est un acte positif de volonté*, in *Studia Canonica*, XXXIV (2000).
- GRILLO A., *Indissolubile? Contributo al dibattito sui divorziati risposati*, Assisi (Perugia), 2014.
- GROPPA G. - UBERTALLI G.A., *L'educazione cristiana: natura e fine*, in GALLI N. (cur.), *L'Educazione*.
- GROSSI P., *Novità e tradizione nel Diritto sacro (dall'uno all'altro Codice di Diritto Canonico)*, in *Il Foro Italiano*, CVIII (1983).
- GROSSI P., *L'ordine giuridico medievale*, 12 ed., Roma - Bari, 2003.
- GROSSI P., *Società, Diritto, Stato. Un recupero per il Diritto*, Milano, 2006.
- GROSSI P., *Prima lezione di Diritto*, 11 ed., Roma - Bari, 2008.
- GROSSI P., *Scritti canonistici*, (FANTAPPIÈ C., cur.) Milano, 2013.
- GROSSI P., *Diritto canonico e cultura giuridica*, in GROSSI P., *Scritti*.
- GROSSI P., *Ritorno al Diritto*, Roma - Bari, 2015.
- GROSSI V., “Eresia-eretico”, in DI BERNARDINO A. (dir.), *Dizionario*, I.
- GROSSI V., “Scisma-scismatico”, in DI BERNARDINO A. (dir.), *Dizionario*, II.
- GRYSON R., *Les élections ecclésiastiques au III^e siècle*, in *Revue d'Histoire Ecclésiastique*, LXVIII (1973).
- GUALINI E., *Planning and the Intelligence of Institutions: Interactive Approaches to Territorial Policy-Making Between Institutional Design and Institution-Building*, Ashgate, 2001.
- GUARINELLI S., *L'approccio evolutivo fra nuove e vecchie patologie*, in *TreDimensioni*, XI (2014), n. 3.
- GUASTINI R., “Scienza giuridica”, in *Digesto delle discipline privatistiche. Sezione civile*, XVIII, Torino, 1999.
- GUENZI P.D., *Carità e giustizia per il bene comune*, Roma, 2011.
- GUZZETTI G.B., *Il nesso contratto-Sacramento nel Matrimonio dei battezzati in un recente dibattito*, in *La Scuola Cattolica*, CX (1982).
- HALL K., *Performatività*, in DURANTI A. (ed.), *Culture*.
- HAWTHORNE G.F. ET ALII (curt.), *Dizionario di Paolo e delle sue Lettere*, Cinisello Balsamo (Milano), 1999.

- HÉRITIER P., *Verso una svolta affettiva nelle Law Humanities e nelle Neuroscienze*, in SEQUERI P., *Deontologia*.
- HERVADA J., *Studi sull'essenza del Matrimonio*, Coll. Pontificia Università della Santa Croce. *Monografie giuridiche*, n. 17, Milano, 2000.
- HERVADA J., *Essenza del Matrimonio e Consenso matrimoniale*, in HERVADA J., *Studi*.
- HILBIG B.E. - ZETTLER I., *Pillars of Cooperation: Honesty-Humility, Social Value Orientations and Economic Behavior*, in *Journal of Research in Personality*, XLIII (2009).
- HORKHEIMER M. (cur.), *Studien über Autorität und Familie*, Paris, 1936.
- HORKHEIMER M., *Teoria critica*, I, Milano - Udine, 2014.
- HUELS J., *Vita parrocchiale e Codice rinnovato*, in *Concilium*, XXII (1986), n. 3.
- I Padri apostolici*, QUACQUARELLI A. (cur.) 3 ed., Roma, 1981.
- I segreti del cervello degli adolescenti*, in URL: < <http://docplayer.it/264627-I-segreti-del-cervello-degli-adolescenti.html> >.
- IACCARINO A., *Verità e giustizia. Per una ontologia del pluralismo*, Roma, 2008.
- IACCARINO A., *Nessuno resti escluso. La giustizia oltre i confini*, Città del Vaticano, 2013.
- IACCARINO A., *Introduzione al Diritto canonico*, in ARROBA CONDE M.J. (ed.), *Manuale*.
- IACCARINO A., *Discernimento e pluralismo. Spunti di riflessione all'origine del senso della giustizia*, in GHERRI P. (ed.), *Discernere*.
- IMBERT J., *Les laïcs après le Concile de Trente*, in *L'Année Canonique*, XXIX (1985-1986).
- IMODA F. (cur.), *Antropologia interdisciplinare e formazione*, Bologna, 1997.
- IMODA F., *Sviluppo umano, Psicologia e mistero*, Casale Monferrato (Alessandria), 1993.
- INCITTI G., *Il Sacramento dell'Ordine nel Codice di Diritto Canonico. Il ministero dalla formazione all'esercizio*, Roma, 2013.
- INTERLANDI R., *Potestà sacramentale e potestà di governo nel primo millennio*, Roma, 2016.
- IRTI N., *Per un dialogo sulla calcolabilità giuridica*, in *Rivista di Diritto Processuale*, LXXI (2016).
- ISTITUTO DELL'ENCICLOPEDIA ITALIANA, *Enciclopedia dei Papi*, 3 voll., Roma, 2000.
- ISTITUTO DELLA ENCICLOPEDIA ITALIANA, *Enciclopedia delle Scienze sociali*, 9 voll., Roma, 1991.
- ISTITUTO DELLA ENCICLOPEDIA ITALIANA, *Enciclopedia giuridica*, 34 voll., Roma, 1988-1997.
- IVANKOVIĆ RADAK I., *L'accertamento dello stato libero per il Matrimonio tra i fedeli della Chiesa cattolica e della Chiesa Ortodossa Serba. Gli effetti processuali della nullità del Matrimonio, della Separazione e del Divorzio*, in *Apollinaris*, LXXXVII (2014).

- IZZI C., *Valutazione del fondamento antropologico della Perizia. Studio sulla recente Giurisprudenza rotale in tema d'incapacità consensuale*, Coll. *Quaderni di Apollinaris*, n. 9, Roma, 2004.
- IZZI C., *Primato della verità e della dignità della persona nel Processo matrimoniale canonico*, Coll. *Quaderni di Apollinaris*, n. 22, Città del Vaticano, 2015.
- IZZI C., *Il bonum coniugum nel Matrimonio canonico tra incapacità consensuale e riserva invalidante*, in IZZI C., *Primato*.
- JEREMIAS J., *Le parabole di Gesù*, Brescia, 1973.
- KAMPOWSKI S., *Ricordati della nascita. L'uomo in ricerca di un fondamento*, Siena, 2013.
- KANDEL E., *Psichiatria, Psicoanalisi e nuova Biologia della mente*, (SARRACINO D., cur.) Milano, 2007.
- KARPP H., *La Penitenza. Fonti sull'origine della Penitenza nella Chiesa antica*, (DEVOTI D., cur.) Torino, 1973
- KASPER W., *Per un rinnovamento del metodo teologico*, 3 ed., Brescia, 1992.
- KASPER W., *Una cesura storica. Le linee teologiche del pontificato di Francesco*, in *Il Regno. Attualità*, XXII (2014).
- KAUFMANN A., *Riflessioni preliminari su di una Logica ed Ontologia giuridica delle relazioni. Fondazione di una Teoria personalista del Diritto*, in ROMEO F., *Analogia*.
- KELSEN H., *Reine Rechtslehre*, Leipzig - Wien, 1934.
- KELSEN H., *Rechtswissenschaft oder Rechtstheologie?*, in *Österreichische Zeitschrift für öffentliches Recht*, XVI (1966).
- KOJÈVE A., *La nozione di autorità*, Milano, 2011.
- KOUVEGLO É., *Le gouvernement dans l'Église au regard des principes de démocratie*, Coll. *Corona lateranensis*, n. 63, Città del Vaticano, 2014.
- KOUVEGLO É., *Costituzione gerarchica della Chiesa*, in ARROBA CONDE M.J. (ed.), *Manuale*.
- KRÄMER P., *Theologische Grundlegung des kirchlichen Rechts. Die rechtstheologische Auseinandersetzung zwischen Hans Barion und Joseph Klein im Licht des II. Vatikanischen Konzils*, Trier, 1977.
- KUHN T.S., *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, Torino, 1978.
- La consciencia*, Coll. *Temas de investigación y Ciencia*, n. 28, Barcelona, 2002.
- La Penitenza: dottrina, controversie e prassi*. Atti del XV Convegno di studio. 15-17 settembre 2009. Istituto Il Carmelo, Sassone (Ciampino - Roma), in *Chiesa e Storia*, I (2011).
- LA SPINA A. - MAJONE G., *Lo Stato regolatore*, Bologna, 2000.
- LABANDEIRA E., "Can. 1741", in ARRIETA J.I. (cur.), *Codice*.
- LACROIX X., *Accompagnare al Matrimonio e nel Matrimonio nella cultura del provvisorio*, in DIANIN G. - PELLIZZARO G. (cur.), *La famiglia*.
- LANCHESTER F., *La Costituzione tra elasticità e rottura*, Milano, 2011.

- LAROSA P., “Agde (Agathen.), Concilio di (11 sett. 506)”, in PALAZZINI P. - MORELLI G. (dirr.), *Dizionario*, I.
- LE BRAS G., *Mariage*. III. *La doctrine du Mariage chez les theologiens et les canonistes depuis l’an mil*, in VACANT A. - MANGENOT E. - AMANN E. (dirr.), *Dictionnaire*.
- LE BRAS G., *Le Mariage dans la Théologie et le Droit de l’Église du XI^e au XIII^e siècle*, in *Cahiers de Civilisation Médiévale*, XI (1968).
- LE TOURNEAU D., *Le sacerdoce commun et son incidence sur les obligations et les droits des fidèles en général et des laïcs en particulier*, in *Revue de Droit Canonique*, XXXIX (1989).
- LEBRUN J., *Le pur amour de Platon à Lacan*, Paris, 2002.
- LENZI L. (cur.), *Neurofisiologia e Teorie della mente*, Milano, 2005.
- LERNER S., *Coesistenza e società: fondamento ontologico del Diritto*, in *La Civiltà Cattolica*, 134 (1983-I).
- LIBERATORE M., *La dottrina di S. Tommaso confutatrice della dottrina del Kant*, in *La Civiltà Cattolica*, 25 (1874-II).
- LINCOLN B., *L’autorità. Costruzione e corrosione*, Torino, 2000.
- LIVI A., *Metafisica del Diritto e costruzione dei rapporti giuridici*, in GHERRI P. (ed.), *Categorialità*.
- LO CASTRO G., *Basi antropologiche del Diritto canonico*, in *Ius Ecclesiae*, XXI (2009).
- LO CASTRO G., *Il mistero del Diritto*. II. *Persona e Diritto nella Chiesa*, Coll. *Collana di studi di Diritto canonico ed ecclesiastico. Sezione canonistica*, Torino, 2011.
- LO MORO V. - MANCINI A. (curr.), *Le Procedure amministrative. Analisi e tecniche d’intervento*, Bologna, 1995.
- LOCHAK D., *Réflexions sur la notion de discrimination*, in *Droit Social*, XI (1987).
- LONERGAN B.J.F., *Insight. A Study of Human Understanding*, London - New York - Toronto, 1958.
- LONERGAN B.J.F., *Insight. Uno studio del comprendere umano*, (SPACCAPELO N. - MURATORE S., curr.) Coll. *Opere di Bernard J.F. Lonergan*, n. 3, Roma, 2007.
- LONGHITANO A. ET ALII, *La Parrocchia e le sue strutture*, Coll. *Il Codice del Vaticano II*, n. 4, Bologna, 1987.
- LÖWY M. - SAYRE R., *Rivolta e malinconia. Il Romanticismo contro la Modernità*, Vicenza, 2017.
- LUCAS LUCAS R., *L’uomo spirito incarnato. Compendio di Filosofia dell’uomo*, 2 ed., Cinisello Balsamo (Milano), 1997.
- LUHMANN N., *Procedimenti giuridici e legittimazione sociale*, Milano, 1995.
- MADER L. - KABYSHEV S. (eds.), *Regulatory Reform. Implementation and Compliance*, Baden-Baden, 2014.
- MALAGRINÒ I., *Alterità e relazione nell’esperienza della gravidanza. Dall’Ermeneutica all’Etica*, Napoli - Salerno, 2016.

- MALUMBRES E., *Los laicos y la potestad de régimen en los trabajos de reforma codicial, una cuestión controvertida*, in *Ius Canonicum*, XXVI (1986).
- MANENTI A. - CENCINI A., *Psicologia e formazione. Strutture e dinamismi*, Bologna, 1985.
- MANENTI A. - GUARINELLI S. - ZOLLNER H. (cur.), *Persona e formazione. Riflessioni per la pratica educativa e psicoterapeutica*, Bologna, 2007.
- MANENTI A., *Vocazione, Psicologia e grazia. Prospettive di integrazione*, Bologna, 1979.
- MANENTI A., *Vivere gli ideali. 1. Fra paura e desiderio*, Bologna, 1988.
- MANENTI A., *Vivere insieme. Aspetti psicologici*, Bologna, 1991.
- MANENTI A., *Coppia e famiglia: come e perché. Aspetti psicologici*, Bologna, 1993.
- MANENTI A., *Il pensare psicologico. Aspetti e prospettive*, Bologna, 1997.
- MANENTI A., *Vivere gli ideali. 2. Fra senso posto e senso dato*, Bologna, 2003.
- MANENTI A., *Accompagnamento spirituale e dinamiche relazionali della coppia*, in DIANIN G. - PELLIZZARO G. (cur.), *La famiglia*.
- MANENTI A., *Psicologia, scelta e decisione*, in P. GHERRI (ed.), *Decidere*.
- MANENTI A., *Comprendere e accompagnare la persona umana. Manuale teorico e pratico per il formatore psico-spirituale*, Bologna, 2013.
- MANGANARO P., *Verso l'Altro*, Roma, 2002.
- MANGANARO P., *Gesto e Parola. Ricerche sulla Rivelazione*, Roma, 2005.
- MANGANARO P., *La radice metafisica della persona umana. Via individuationis e relazione intersoggettiva: un'analisi fenomenologica*, in GHERRI P. (ed.), *Diritto canonico, Antropologia*.
- MANGANARO P., *Empatia e relazione intersoggettiva*, in BRESCIANI M.C. (cur.), *La centralità*.
- MARI G. (ed.), *La differenza maschio-femmina. Persona, identità, sessualità*, Brescia, 2016.
- MARITAIN J., *Quattro saggi sullo spirito nella condizione d'incarnazione*, Brescia, 1978.
- MARITANO M., *Bibliografia generale sulla Penitenza nella Chiesa antica (dal I agli inizi del VII secolo)*, in *Rivista Liturgica*, LXXXIX (2002).
- MARONE P., *Le deliberazioni conciliari della Chiesa occidentale del IV e V secolo relative ai Donatisti convertiti*, in AA.VV., *I Concili*.
- MARTIN R.P., *Centro della Teologia di Paolo. 4: Il tema della riconciliazione*, in HAWTHORNE G.F. ET ALII (cur.), *Dizionario*.
- MASHAW J.L., *Structuring a "Dense Complexity": Accountability and the Project of Administrative Law*, in *Issues in Legal Scholarship*, V (2005), n. 1.
- MAZZONI G., *Ministerialità e potestà*, in G.I.D.D.C. (cur.), *I laici*.
- MCCUBBINS M.D. - NOLL R.G. - WEINGAST B.R., *Administrative Procedures as Instruments of Political Control*, in *Journal of Law, Economics and Organization*, III (1987).
- MEI E., *Medicina sociale*, Città del Vaticano, 2013.
- MELINA L., *Cristo e il dinamismo dell'agire. Linee di rinnovamento della Teologia morale fondamentale*, Coll. *Studi sulla persona e la famiglia*, n. 3, Roma, 2001.

- MERDINGER J.E., *Rome and the African Church in the Time of Augustine*, New Haven - London, 1997.
- MERUSI F., *Analisi economica del Diritto e Diritto amministrativo*, in *Diritto Amministrativo*, XV (2007).
- MOLARI C., *Lo stile di Papa Francesco*, in *Rocca*, LXXVI (2017), n. 4.
- MONTANARI B. (cur.), *Antropologia della giustizia*, Udine - Milano, 2013.
- MONTINI G.P., *È necessario assicurare il carattere pastorale dei Tribunali ecclesiastici (Benedetto XVI, Es. ap. postsinodale Sacramentum Caritatis, 29b)*, in *Periodica de Re Canonica*, LXXXVIII (2009).
- MONTINI G.P., *Dieci anni dall'Istruzione Dignitas Connubii. L'applicazione della Dignitas Connubii dalla prospettiva della Segnatura Apostolica*, in *Periodica de Re Canonica*, CIV (2015).
- MORÁN BUSTOS C.M., *Retos de la reforma procesal de la nulidad del Matrimonio*, in *Ius Canonicum*, LVI (2016).
- MORÁN BUSTOS C.M., *La vigencia de la Instrucción Dignitas Connubii a la luz del M. P. Mitis Iudex*, in *Ius Canonicum*, LVII (2017).
- MORENO GARCIA P.A., *El servicio de indagación prejudicial: aspectos jurídicos-pastorales*, in *Ius Canonicum*, LVI (2016).
- MOSCARINI A., *Ratio Legis e valutazione di ragionevolezza della Legge*, Torino, 1996.
- MOUNIER E., *Il Personalismo*, Roma, 1964.
- MÜLLER L., *Fede e Diritto. Questioni fondamentali del Diritto canonico*, Lugano, 2006.
- MUNIER CH., "Statuta Ecclesiae antiqua", in DI BERNARDINO A. (dir.), *Dizionario*, II.
- MURARO L., *Autorità*, Torino, 2013.
- MURARO L., *L'anima del corpo. Contro l'utero in affitto*, Brescia, 2016.
- NACCI M., *Chiesa e Stato dalla potestà contesa alla sana cooperatio*, Città del Vaticano, 2015.
- NAPOLITANO G. - ABRESCIA M., *Analisi economica del Diritto pubblico*, Bologna, 2009.
- NAPOLITANO G., *Crisi economica e ruolo del Diritto amministrativo*, in PIÑAR MAÑAS J.L. (dir.), *Crisis*.
- NARDI C., *Appunti sulla Penitenza nella Chiesa antica. Riflessi ecclesiologici*, in *Rivista di Ascetica e Mistica*, XXV (2000).
- NAUTIN P., "Didascalia degli Apostoli", in DI BERNARDINO A. (dir.), *Dizionario*, I.
- NAUTIN P., "Erma (Pastore)", in DI BERNARDINO A. (dir.), *Dizionario*, I.
- NAUTIN P., "Ippolito", in DI BERNARDINO A. (dir.), *Dizionario*, II.
- NAUTIN P., "Policarpo", in DI BERNARDINO A. (dir.), *Dizionario*, II.
- NIGRO M., *L'azione dei pubblici poteri. Lineamenti generali*, in AMATO G. - BARBERA A., *Manuale*.
- NOCENT A. ET ALII (ed.), *Anàmnesis. Introduzione storico-teologica alla Liturgia. 3/1. La Liturgia, i Sacramenti: Teologia e storia della celebrazione*, Genova, 1986.

- NOCENT A., *Il Matrimonio cristiano*, in NOCENT A. ET ALII (ed.), *Anàmnesis*.
- NOCERA G., “Autorità (storia)”, in *Enciclopedia del Diritto*, IV, Milano, 1959.
- NSUKA J.-B., *Misericordia Dei in Cipriano di Cartagine. Da Dio indulgente al peccatore riconciliato*, in *Ricerche Teologiche*, XXI (2001).
- OLMOS ORTEGA M.E. (cur.), *Procesos de nulidad matrimonial tras la reforma del Papa Francisco*, Madrid, 2016.
- OLSON M., *La logica dell'azione collettiva. I beni pubblici e la Teoria dei gruppi*, Milano, 1983.
- ORTEGA y GASSET J., *Estudios sobre el amor*, Madrid, 1962.
- ORTEGA y GASSET J., *Historia como sistema*, Madrid, 1962.
- P.B., “Angers (Andegaven.), Concilio di (4 ott. 453)”, in PALAZZINI P. - MORELLI G. (dirr.), *Dizionario*, I.
- P.V., “Orléans (Aurelianen.), Concilio di (7 mag. 538)”, in PALAZZINI P. - MORELLI G. (dirr.), *Dizionario*, III.
- PACOMIO L. - MANCUSO V. (curr.), *Lexicon. Dizionario teologico enciclopedico*, Casale Monferrato (Alessandria), 1993.
- PAGAZZI G.C., *Sforzo, ripetizione, abitudine dimenticata*, in *La rivista del Clero Italiano*, LXXXVII (2016).
- PAGLIA V. (cur.), *Famiglia e Chiesa. Un legame indissolubile*, Città del Vaticano, 2015.
- PAGLIA V. (cur.), *Il legame familiare del Popolo di Dio. Prospettive ecclesologiche nell'Amoris Lætitia*, Città del Vaticano, 2016.
- PAJARDI P., *Processo al Processo: esperienze personali, libere annotazioni, riflessioni sparse, di un giurista-Giudice su Filosofia, ideologie, modelli, miti, realtà, operatori, strutture, prassi del Processo*, Padova, 1985.
- PALAZZINI P. - MORELLI G. (dirr.), *Dizionario dei Concili*, 6 voll., Roma, 1963-1968.
- PALAZZINI P., “Laodicea (Laodicen.), Concilio di (fine IV sec.)”, in PALAZZINI P. - MORELLI G. (dirr.), *Dizionario*, II.
- PALMITESSA G., *La Penitenza nell'esperienza ecclesiale dei primi secoli*, in *Ricerche Teologiche*, XXI (2010).
- PANIMOLLE S.A., *Così sarà benedetto chi teme il Signore*, in AA.VV., *Matrimonio-famiglia*.
- PARENTE U., “Il Risorgimento e il paradigma intransigente”, in URL: < [335](http://www.treccani.it/enciclopedia/il-risorgimento-e-il-paradigma-intransigente_(Cristiani-d'Italia)/>.</p>
<p>PARRINELLO R.M., <i>Concilio Costantinopolitano I (381)</i>, in BUCCI O. - PIATTI P. (curr.), <i>Storia</i>.</p>
<p>PARRINELLO R.M., <i>Concilio Niceno I (325)</i>, in BUCCI O. - PIATTI P. (curr.), <i>Storia</i>.</p>
<p>PASSICOS J., <i>Synodalité dans divers Organismes</i>, in AA.VV., <i>La synodalité</i>.</p>
</div>
<div data-bbox=)

- PAVANELLO P., *I Processi di nullità matrimoniale all'interno della sollecitudine pastorale della Chiesa. Proposte e prospettive alla luce del percorso sinodale*, in *Credere Oggi*, XXXV (2015), n. 209.
- PECCHIOLI P., *Lo studio giuridico associato "pro vera pace"*, in *Iustitia*, XLIII (1990).
- PECKHAM M., *Oltre la visione tragica. La ricerca delle identità nel secolo diciannovesimo*, Milano, 1965.
- PEÑA GARCÍA C., *Discernimiento y Consentimiento matrimonial: cuestiones relativas a la discreción de juicio exigida para el Matrimonio*, in GHERRI P. (ed.), *Discernere*.
- PENNA R. - PEREGO G. - RAVASI G. (curr.), *Temi teologici della Bibbia*, Cinisello Balsamo (Milano), 2010.
- PÉREZ SOBA J.-J., *L'epopea dell'amore romantico*, in ANGELINI G. (cur.), *Maschio*.
- PÉREZ SOBA J.-J., *Amore. Introduzione a un mistero*, Siena, 2012.
- PÉRISSET J.-C., *La Paroisse. Commentaire des Canons 515-572*, Paris, 1989.
- PERNIOLA M., *Il sex appeal dell'inorganico*, Torino, 2004.
- PETRÀ B., *La Penitenza nelle Chiese ortodosse. Aspetti storici e sacramentali*, Bologna, 2005.
- PIGHIN B.F., *La manualistica Diritto-Morale*, in G.I.D.D.C. (cur.), *Il Diritto canonico*.
- PIÑAR MAÑAS J.L. (dir.), *Crisis económica y crisis del Estado de bienestar. El papel del Derecho administrativo*. Actas del XIX Congreso italo-español de profesores de Derecho administrativo (Madrid, 18 a 20 de octubre 2012), Madrid, 2013.
- PIROVANO D., *La famiglia come soggetto di evangelizzazione. L'esperienza di Milano con l'Ufficio diocesano per l'accoglienza dei fedeli separati*, in *Apollinaris*, LXXXX (2017).
- PITTA A., *La seconda Lettera ai Corinzi*, Roma, 2006.
- POCALUJKO T., *La preparazione alle nozze e il diritto di contrarre un "Matrimonio valido"*, in *Periodica de Re Canonica*, C (2011).
- POLISENO B., *Negoziazione assistita e accordi "amministrativi" in materia di Separazione e Divorzio*, in *Il Giusto Processo Civile*, X (2015).
- PREDIERI A., *L'erompere delle Autorità amministrative indipendenti*, Bagno a Ripoli (Firenze), 1997.
- PRETEROSSO G., *Autorità*, Bologna, 2002.
- PRINZIVALLI E., "Callisto I, santo", in ISTITUTO DELL'ENCICLOPEDIA ITALIANA, *Enciclopedia dei Papi*, I.
- PRINZIVALLI E., "Ippolito, antipapa, santo", in ISTITUTO DELL'ENCICLOPEDIA ITALIANA, *Enciclopedia dei Papi*, I.
- PULCINI E., *Amour-passion e amore coniugale. Rousseau e l'origine di un conflitto moderno*, Venezia, 1990.
- RABIN R.L., *Perspectives on the Administrative Process*, Boston (MA), 1979.
- RAHNER K., *La Penitenza della Chiesa. Saggi teologici e storici*, Cinisello Balsamo (Milano), 1992.

- RAMOS-REGIDOR J., *Il Sacramento della Penitenza. Riflessione teologica biblico-storico-pastorale alla luce del Vaticano II*, 6 ed., Leumann (Torino), 1992.
- RATZINGER J. - MAIER H., *Demokratie in der Kirche. Möglichkeiten, Grenzen, Gefahren*, Limburg, 1970.
- RATZINGER J. - MAIER H., *Democrazia nella Chiesa, Possibilità e limiti*, Brescia, 2005.
- RATZINGER J., *Dogma e predicazione*, Coll. *Biblioteca di Teologia contemporanea*, n. 19, Brescia, 1974.
- RATZINGER J., *Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentaltheologie*, München, 1982.
- RATZINGER J., *Elementi di Teologia fondamentale. Saggi sulla fede e sul ministero*, Brescia, 1986.
- RATZINGER J., *La comunione nella Chiesa*, Cinisello Balsamo (Milano), 2004.
- RAVAGLIOLI A.M., *L'approccio psicodinamico alla Perizia alla luce del PDM e di ulteriori prospettive*, in GHERRI P. (ed.), *Discernere*.
- RAWLS J., *Una Teoria della giustizia*, Milano, 2004.
- REDAELLI C.M., *Il Codice e la Chiesa: attualità e futuro di una relazione*, in *Quaderni di Diritto Ecclesiale*, XXX (2017).
- REDAZIONE DI QUADERNI DI DIRITTO ECCLESIALE (cur.), *Codice di Diritto Canonico commentato*, 2 ed., Milano, 2004.
- REICH C.A., *The New Property*, in *Yale Law Journal*, LXXIV (1964).
- RENNA S., *La rilevanza giuridica da attribuire al bonum familiæ nella disciplina del Matrimonio canonico*, Coll. *Corona lateranensis*, n. 35, Città del Vaticano, 2008.
- RIBERO A., *Procreare la vita, filosofare la morte*, Padova, 2011.
- RIONDINO M., *Giustizia riparativa e mediazione nel Diritto penale canonico*, Città del Vaticano, 2010.
- RIONDINO M., *Famiglia e minori. Temi giuridici e canonici*, Città del Vaticano, 2011.
- RIVELLA M., *Il Parroco come evangelizzatore: l'esercizio del "munus docendi" (c. 528, par. 1)*, in *Quaderni di Diritto Ecclesiale*, VI (1993), n. 1.
- RIVELLA M., "Can. 779", in REDAZIONE DI QUADERNI DI DIRITTO ECCLESIALE (cur.), *Codice*.
- RIVELLA M., *Basta un Codice nella Chiesa? Interpretazioni, integrazioni e sviluppi dopo il 1983*, in *Quaderni di Diritto Ecclesiale*, XXX (2017).
- ROCCHETTA C. (cur.), *Sacramentaria speciale. II. Penitenza, Unzione degli infermi, Ordine, Matrimonio*, Bologna, 2003.
- ROCCHETTA C., *Il Sacramento della coppia*, Bologna, 1996.
- ROCCHETTA C., *Una Chiesa della tenerezza. Le coordinate teologiche dell'Amoris Lætitia*, Bologna, 2017.
- RODOTÀ S., *Diritto d'amore*, Roma - Bari, 2017.
- ROEPKE W., *Democrazia ed Economia. L'umanesimo liberale nella civitas humana*, Bologna, 2005.
- ROMANO S., *L'Ordinamento giuridico*, 1 ed., Pisa, 1918.

- ROMEO F., *Analogia per un concetto relazionale di verità nel Diritto*, Padova, 1990.
- ROMERO POSE E., “Novato di Cartagine”, in DI BERNARDINO A. (dir.), *Dizionario*, II.
- ROSSÉ G., *Il Vangelo di Luca*, Roma, 1992.
- ROUILLARD PH., *Storia della Penitenza dalle origini ai nostri giorni*, Brescia, 1999.
- ROUTHIER G., *L'Église catholique entre participation et technocratie*, in *Revue de Droit Canonique*, IL (1999).
- RUDELLI P., *Matrimonio come scelta di vita. Opzione, vocazione, Sacramento*, Coll. *Le vette*, n. 4, Roma, 2004.
- RUFFERT M. (ed.), *The Transformation of Administrative Law in Europe / La mutation du Droit administratif en Europe*, München, 2007.
- RUFFINI E., *Teologia del Matrimonio Sacramento*, in GOFFI T. (ed.), *Nuova*.
- RUFFINI E., *Il Matrimonio Sacramento nei documenti del Vaticano II e del Magistero postconciliare*, in AA.VV., *Il Matrimonio*.
- RULLA L.M. - IMODA F. - RIDICK J., *Struttura psicologica e vocazione: motivazioni di entrata e di abbandono*, Roma, 1977.
- RULLA L.M., *Psicologia del profondo e vocazione. Le persone*, Roma, 1975.
- RULLA L.M., *Psicologia del profondo e vocazione. Le istituzioni*, Roma, 1976.
- RULLA L.M., *Antropologia della vocazione cristiana. 1. Basi interdisciplinari*, Casale Monferrato (Alessandria), 1985.
- RULLA L.M., *Antropologia della vocazione cristiana. 2. Conferme esistenziali*, Casale Monferrato (Alessandria), 1986.
- RULLA L.M., *Antropologia della vocazione cristiana. 3. Aspetti interpersonali*, Bologna, 1997.
- SABETTA A. (cur.), *Ambula per hominem et pervenies ad Deum*. Studi in onore di S.E. Mons. Ignazio Sanna, Roma, 2012.
- SAMMASSIMO A., *Bonum coniugum e principio di parità*, in ARCISODALIZIO DELLA CURIA ROMANA (cur.), *Il bonum coniugum*.
- SAXER V., “Cipriano di Cartagine”, in DI BERNARDINO A. (dir.), *Dizionario*, I.
- SCABINI E. - CIGOLI V., *Il familiare. Legami, simboli e transizioni*, Milano, 2000.
- SCHNACKENBURG R., *Il Vangelo di Giovanni*, III, Brescia, 1981.
- SCHOUPPE J.-P., *La dimensione giuridica dei beni salvifici della Parola di Dio e dei Sacramenti*, in ERRÁZURIZ C.J. - NAVARRO L., *Il concetto*.
- SCOLA A., *Per una Ecclesiologia “di missione”*, in AA.VV., *In Cristo*.
- SCOLA A., *Lettera*, 6 maggio 2015, in URL: <http://www.chiesadimilano.it/wp-content/uploads/2017/05/N-56-Lettera-Scola-presentazione-Ufficio-ai-fedeli__1.108528.doc>.
- SEBASTIANI G., *Il ruolo della persona nei sistemi penali italiano e canonico: nuove prospettive per un problema irrisolto?*, in *Apollinaris*, LXXXIX (2016).

- SEGLONI RUTA S., *Consultare e consigliare nella Chiesa: la stagione conciliare moderna*, in *Apollinaris*, LXXXVIII (2015).
- SELLARS W., *Empirismo e Filosofia della mente*, Torino, 2004.
- SENNETT R., *Autorità. Subordinazione e insubordinazione: l'ambiguo vincolo tra il forte e il debole*, Milano, 2006.
- SEQUERI P., *Religione, famiglia, capitale sociale*, in DONATI P.P. (cur.), *Famiglia*.
- SEQUERI P., *Deontologia del fondamento*, (HÉRITIER P., cur.) Torino, 2017.
- SERRANO RUIZ J.M., *La relación interpersonal, centro de interes en los Procesos matrimoniales canonicos*, in AA.VV., *Curso* (1978).
- SERRANO RUIZ J.M., *Humanidad y humanismo del Juez eclesiastico*, in *Revista Española de Derecho Canónico*, XXXIX (1982).
- SERRANO RUIZ J.M., *Un estilo nuevo en la preparación y tramitación de las Causas matrimoniales canonicas*, in AA.VV., *Curso* (1982).
- SERRANO RUIZ J.M., *Características y valoración jurídica de la Pericia psiquica en los Tribunales eclesiásticos a la luz de los discursos de s.s. Juan Pablo II*, in AA.VV., *Curso* (1989).
- SERRANO RUIZ J.M., *El acto de voluntad por el que se crea o frustra el Consentimiento matrimonial*, in *Revista Española de Derecho Canonico*, LI (1994).
- SERRANO RUIZ J.M., *Il carattere personale ed interpersonale del Matrimonio: alcune riflessioni su questioni di terminologia e di merito come preambolo per una rilettura delle Cause canoniche di nullità*, in *Quaderni dello Studio Rotale*, XIV (2004).
- SERRANO RUIZ J.M., *Peculiare tutela processuale del Matrimonio Sacramento*, in BONNET P.A. - GULLO C. (cur.), *Il Giudizio*.
- SERRANO RUIZ J.M., *Il bonum familiae nella struttura essenziale del Matrimonio*, in CATOZZELLA F. (cur.), *La centralità*.
- SERRANO RUIZ J.M., *Il bonum familiae nelle Cause canoniche di nullità del Matrimonio: incapacità ed esclusione*, in CATOZZELLA F. (cur.), *La centralità*.
- SERRANO RUIZ J.M., *Il Matrimonio come vocazione e consacrazione. Riflessi e riflessioni canonico-pastorali nella Giurisprudenza postconciliare*, in CATOZZELLA F. (cur.), *La centralità*.
- SERRANO RUIZ J.M., *La considerazione esistenziale del Matrimonio nelle Cause canoniche di nullità per incapacità*, in CATOZZELLA F. (cur.), *La centralità*.
- SERRANO RUIZ J.M., *Visione personale del Matrimonio: questioni di terminologia e di fondo per una rilettura delle Cause canoniche di nullità*, in CATOZZELLA F. (cur.), *La centralità*.
- SIMONCINI A. ET ALII, *Esperienza elementare e Diritto*, Milano, 2011.
- SIMONETTI M., “Cornelio, santo”, in ISTITUTO DELL’ENCICLOPEDIA ITALIANA, *Enciclopedia dei Papi*, I.
- SIMONETTI M., “Novaziano, antipapa”, in ISTITUTO DELL’ENCICLOPEDIA ITALIANA, *Enciclopedia dei Papi*, I.
- SINISCALCO P., “Fuga del mondo”, in DI BERNARDINO A. (dir.), *Dizionario*, I.

- SINISCALCO P., “Tertulliano”, in DI BERNARDINO A. (dir.), *Dizionario*, II.
- SINOPOLI C.F. (ed.), *Famiglia e relazioni umane per una Bioetica esistenziale*, Roma, 2016.
- SISTO C., “Antiochia (Antiochen.), Concilio di (22 marzo - 1° settembre 341)”, in PALAZZINI P. - MORELLI G. (dir.), *Dizionario*, I.
- SNYDER SHANE C.R. - LOPEZ J. (eds.), *Oxford Handbook of Positive Psychology*, Oxford (UK), 2009.
- SODI M. - SALVARANI R. (cur.), *La Penitenza tra I e II millennio. Per una comprensione delle origini della Penitenzieria Apostolica*, Città del Vaticano, 2012.
- SOLUM L.B., Virtue jurisprudence. *Una teoría de la decisión judicial centrada en las virtudes*, in *Persona y Derecho*, XL (2013), n. 69/2.
- SOMMAGGIO P., *La via italiana al modello processuale ‘adversarial’*, in *Jus*, LXII (2015).
- SORDI B., *Tra Weimar e Vienna: amministrazione pubblica e teoria giuridica del primo dopoguerra*, Coll. *Per la storia del pensiero giuridico moderno*, n. 25, Milano, 1987.
- SPADARO A. - CAMELI L.J., *La sfida del discernimento in Amoris Lætitia*, in FRANCESCO, *Amoris*.
- STEWART R.B., *The Reformation of American Administrative Law*, in *Harvard Law Review*, LXXIX (1965).
- STEWART R.B., *Administrative Law in the Twenty-First Century*, in *New York University Law Review*, n.s. LIV (2003), n. 4.
- STICKLER A.M., *La bipartición de la potestad eclesiástica en su perspectiva histórica*, in *Ius Canonicum*, XV (1975).
- STICKLER A.M., *Pouvoir de gouvernement, pouvoir ordinaire et pouvoir délégué*, in *L'Année Canonique*, XXIV (1980).
- STICKLER A.M., *De potestate sacræ natura et origine*, in *Periodica de Re Canonica*, LXXI (1982).
- STICKLER A.M., *La «potestas regiminis»: visione teologica*, in *Apollinaris*, LVI (1983).
- STOPPINO M., “Autorità”, in *Digesto delle discipline privatistiche. Sezione civile*, I, Torino, 1987.
- STURZO L., *Opera omnia*. Seconda serie. XI. *Politica di questi anni. Consensi e critiche (1950-1951)*, Roma, 2003.
- STURZO L., *Disoccupazione e impieghi produttivi*, in STURZO L., *Opera omnia*.
- SUNSTEIN C.R., *After the Rights Revolution. Reconceiving the Regulatory State*, Cambridge (MA), 1993.
- SWETE H.B., *Penitential Discipline in the First Three Centuries*, in FERGUSON E. (cur.), *Christian Life*.
- TAGLIAFERRI R., *Annuncio e cultura nel Sacramento del Matrimonio*, in *Rivista di Pastorale Liturgica*, XLI (2003), n. 241.
- TAMMARO C., *Alcune osservazioni storico-giuridiche sul concetto di «volontà prevalente» nella fattispecie simulatoria relativa all’esclusione della dignità sacramentale*, in *Ius Canonicum*, LIV (2014).

- TANGNEY J.P., "Humility", in SNYDER SHANE C.R. - LOPEZ J. (eds.), *Oxford Handbook*.
- TARELLO G., *Discorso assertivo e discorso precettivo nel linguaggio dei giuristi*, in *Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto*, XLIV (1967).
- TARUFFO M., *La semplice verità. Il Giudice e la costruzione dei fatti*, Roma - Bari, 2009.
- THIBAUT J. - WALKER I., *Il giusto Processo. Un'analisi psicologica dei modelli processuali*, Varese, 1981.
- TOMKO J., *Il Matrimonio dei battezzati non credenti*, in AA.Vv., *Matrimonio*.
- TRAVI A., *Droit public et risque. Italie*, in *Revue Européenne de Droit Public*, XV (2003), n. 15.
- TREMBLAY R.E. - BOIVIN M. - PETERS R. DE V. (eds.), *Encyclopedia on Early Childhood Development* (online), Montreal, 2010, 1-5, URL: < <http://www.child-encyclopedia.com/documents/GieddANGxp.pdf> >.
- TRUJILLO I., *Sulla specificità del ragionamento giuridico. L'analogia nel civil e nel common Law*, Napoli, 2015.
- TUOMELA R., *The Philosophy of Social Practices. A Collective Acceptance View*, Cambridge - New York - Melbourne - Madrid - Cape Town - Singapore - São Paulo, 2002.
- UGGÈ B., *Il munus regendi dei laici in Parrocchia*, in *Quaderni di Diritto Ecclesiale*, XVII (2004).
- URRU A.G., *La funzione di insegnare della Chiesa. Un breve commento al Libro III del Codice di Diritto Canonico*, Roma, 1988.
- URRUTIA F.X., *Les Normes générales*, Paris, 1994.
- VACANT A. - MANGENOT E. - AMANN E. (dirr.), *Dictionnaire de Théologie catholique*, 16 voll., Paris, 1923-1972.
- VALDRINI P., *Fonction de sanctification et charge pastorale*, in *La Maison-Dieu*, II (1993).
- VALDRINI P. (dir.), *Le Droit canonique*, Paris, 1999.
- VALDRINI P., *Fedele, uguaglianza e organizzazione della Chiesa nel CIC del 1983*, in SABETTA A. (cur.), *Ambula*.
- VALDRINI P., *Comunità, persone, governo. Lezioni sui Libri I e II del CIC 1983*, Città del Vaticano, 2013.
- VAN DEN EYNDE D., *The Theory of the Composition of the Sacraments in Early Scholasticism (1125-1240)*, in *Franciscan Studies*, XII (1952).
- VANZETTO T., *La famiglia come soggetto ecclesiale alla luce di Amoris Lætitia*, in *Quaderni di Diritto Ecclesiale*, XXX (2017).
- VERA D. - RODRIGUEZ-LOPEZ A., *Strategic Virtues: Humility as a Source of Competitive Advantage*, in *Organizational Dynamics*, XXXIII (2004), n. 33.
- VERSALDI G., *Momentum et consecratoria Allocutionis Ioannis Pauli II ad Auditores Romanæ Rotæ diei 5 februarii 1987*, in *Periodica de Re Canonica*, LXXVII (1988).

- VERSALDI G., *Animadversiones quaedam relate ad Allocutionem Ioannis Pauli II ad Romanam Rotam diei 25 ianuarii 1988*, in *Periodica de Re Canonica*, LXXVIII (1989).
- VERSALDI G., *Il contributo della Psicologia nel Diritto matrimoniale canonico*, in IMODA F. (cur.), *Antropologia*.
- VERSALDI G., *Il Matrimonio in un mondo secolarizzato: prospettiva psicologica*, in ASSOCIAZIONE CANONISTICA ITALIANA (cur.), *Matrimonio*.
- VIANA A., *Aspectos de la relación del fiel con la organización eclesiástica*, in *Fidelium Iura*, IV (1994).
- VIGNA C. (cur.), *Differenza di genere e differenza sessuale. Un problema di Etica di frontiera*, Napoli - Salerno, 2017.
- VILLER M. (dir.), *Dictionnaire de Spiritualité, Ascétique et Mystique: doctrine et histoire*, 17 voll., Paris, 1937-1994.
- VINCENT C. (cur.), *Justice et miséricorde. Discours et pratique dans l'Occident médiéval*, Limoges, 2015.
- VIOLA F. - ZACCARIA G., *Le ragioni del Diritto*, Bologna, 2003.
- VIOLA F., *Concezioni dell'autorità e Teorie del Diritto*, L'Aquila, 1982.
- VIOLA F., *Il Diritto come pratica sociale*, Milano, 1990.
- VIOLA F., *Azione, autorità e autorizzazione: a partire da Hobbes*, in ALICI L. (cur.), *Azione*.
- VISIOLI M., *Il Diritto della Chiesa e le sue tensioni alla luce di un'Antropologia teologica*, Roma, 1999.
- VISIOLI M., *Il Diritto canonico nella vita della Chiesa*, in G.I.D.D.C. (cur.), *Corso*.
- VIVARI W., *Finché Sacra Rota non vi separi*, Milano, 2012.
- VOERMANS W., *Motive-based Enforcement*, in MADER L. - KABYSHEV S. (eds.), *Regulatory Reform*.
- VOGEL C., *Il peccatore e la Penitenza nella Chiesa antica*, Leumann (Torino), 1967.
- VOGEL C., *Il peccatore e la Penitenza nel Medioevo*, 2 ed., (ACHILLE CESARINI C., cur.) Leumann (Torino), 1988.
- VOGT H.J., "Novaziano", in DI BERNARDINO A. (dir.), *Dizionario*, II.
- WATSON A., *Legal Transplants. An Approach to Comparative Law*, Edinburgh (UK), 1974.
- WEBER M., *Economia e società*, I, Milano, 1995.
- WEDER H., *Metafore del Regno. Le parabole di Gesù: ricostruzione e interpretazione*, Brescia, 1991.
- WEIL S., *La prima radice. Preludio ad una dichiarazione dei doveri verso l'essere umano*, Milano, 1990.
- WENGER E., *Comunità di pratica. Apprendimento, significato, identità*, Milano, 2006.
- WERNZ F.X., *Voto manoscritto*, 26 aprile 1904, in A.S.V., *Archivio della codificazione canonica*, scatola 1, busta VIII, n. 29, 4-5.
- WILLIAMSON O.E., *I meccanismi del governo. L'economia dei costi di transazione: concetti, strumenti, applicazioni*, Milano, 1998.

- WOJTYLA K., *Metafisica della persona. Tutte le Opere filosofiche e saggi integrativi*, (REALE G. - STYCZÈN T., curr.), Milano, 2003.
- WOJTYLA K., *Persona e atto*, in WOJTYLA K., *Metafisica*.
- WOLLBOLD A., *Pastoraltheologie. Homiletik. Religionspädagogik*, Paderborn, 2001.
- WOLLBOLD A., *Teologia pastorale*, (BABINI E., cur.), Lugano, 2002.
- WOLTERSTORFF N., *Justice in Love*, Grand Rapids (MI), 2011.
- WORLD HEALTH ORGANIZATION, *International Statistical Classification of Diseases and Related Health Problems*, 10 ed., Geneva (CH), 2010.
- YANOW D., *Ways of Knowing: Passionate Humility and Reflective Practice in Research and Management*, in *The American Review of Public Administration*, XXIX (2009), n. 39.
- ZACCARIA G., *Sulla complessità della ragione giuridica*, in *Ragion Pratica*, I (1993), n. 1.
- ZAGREBELSKY G., *Il Diritto mite. Legge, diritti, giustizia*, Torino, 1992.
- ZANARDO S., *Gender*, Roma, 2016.
- ZUANAZZI I., *La disponibilità dell'Azione di nullità del Matrimonio nel Processo canonico*, in ARCISODALIZIO DELLA CURIA ROMANA - ASSOCIAZIONE CANONISTICA ITALIANA (curr.), *Studi*, III.
- ZUBIRI X., *Sobre la esencia*, Madrid, 1962.
- ZUBIRI X., *Inteligencia sentiente*, Madrid, 1980.
- ZUCAL S., *Filosofia della nascita*, Brescia, 2017.

* * * * *

- < docplayer.it >.
- < financedocbox.com >.
- < www.avvenire.it >.
- < www.ccbe.eu >.
- < www.chiesadimilano.it >.
- < www.child-encyclopedia.com >.
- < www.isfo.it >.
- < www.treccani.it >.
- < www.unigre.it >.

Riviste con cui è attivo un cambio

INTERNAZIONALI

- American Journal of Jurisprudence* - N. D. Law School Library - Notre Dame (USA)
American Journal of Legal History - Temple Univ. School of Law - Philadelphia (USA)
Annales Canonici - Uniw. Papieski Jana Pawla II w Krakowie - Krakow (PL)
Anuario Argentino de Derecho Canónico - Univ. Católica Argentina - Buenos Aires (AR)
Anuario de Derecho Canónico - Univ. Católica de Valencia (E)
Anuario de Derecho Eclesiástico del Estado - Cuenca (E)
Anuario Juridico y Economico Escorialense - S. Lorenzo de El Escorial (E)
Australasian Catholic Record - Strathfield N.S.W. (AUS)
Boletim da Faculdade de Direito - Univ. de Coimbra - Coimbra (E)
Canon Law Abstracts - London (UK)
Communicationes - Pontificium Consilium de Legum Textibus (CDV)
Ephemerides Theologicae Lovanienses - Leuven (B)
Folia Canonica - Budapest (HU)
Forum - Metropolitan Tribunal Archbishop's Curia - La Valletta (M)
Forum Canonicum - Univ. Católica Portuguesa - Lisboa (P)
Ius Canonicum - Univ. de Navarra - Pamplona (E)
Jus Matrimoniale - Uniw. Kardynala S. Wyszynskiego - Warszawa (PL)
L'Année Canonique - Institut Catholique - Paris (F)
Michigan Law Review - Law Library of Michigan University - Ann Arbor (USA)
Prawo Kanoniczne - Akademia Teologii Katolickiej - Warszawa (PL)
Proche-Orient Chrétien - Univ. Saint-Joseph - Beyrou (RL)
Quaderni dello Studio Rotale - Romanæ Rotæ Tribunal (CDV)

Review for Religious - St. Louis (USA)
Revista Chilena de Historia del Derecho - Univ. de Chile - Santiago (RCH)
Revista Eclesiástica Brasileira - Petrópolis (BR)
Revista Española de Derecho Canónico - Univ. Pontificia de Salamanca (E)
Revue de Droit Canonique - Strasbourg (F)
Revue des Sciences Religieuses - Strasbourg (F)
Revue Hellénique de Droit International - Athenes (GR)
Stromata - Univ. del Salvador - San Miguel (AR)
Studia Canonica - Univ. Saint Paul - Ottawa (CAN)
Studia Warminskie - Olsztyn (PL)
Theologisch-praktische Quartalschrift - Katholische Privatuniversität - Linz (A)
Theologie und Glaube - Erzbischöfliche Akademische Bibliothek - Paderborn (D)
Traditio - Fordham University - New York (USA)
Veritas et Jus - Facoltà teologica di Lugano (CH)
Villanova Law Review - Villanova Univ. School of Law - Villanova (USA)

ITALIANE

Commentarium pro Religiosis et Missionariis - Institutum Iuridicum Claretianum (Roma)
Diritto di Famiglia e delle Persone (Palermo)
Ephemerides Iuris Canonici - Fondazione Marcianum (Venezia)
Il Diritto Ecclesiastico (Roma)
Ius Ecclesiae - Pont. Univ. S. Croce (Roma)
Iustitia - Unione Giuristi Cattolici Italiani (Roma)
Jus - Univ. Cattolica del Sacro Cuore (Milano)
Memorie dell'Istituto Giuridico - Univ. di Torino (Torino)
Orientalia Christiana Periodica - Pont. Ist. di Studi Orientali (Roma)
Periodica de Re Canonica - Pont. Univ. Gregoriana (Roma)
Quaderni di Diritto Ecclesiale (Brescia)
Rassegna Archivi di Stato - Ministero dei Beni Culturali (Roma)

L'**indice generale, tematico** e degli **autori** degli anni 1928-1997 si trova nel volume unico dell'annata LXXII (1999).